

# Die ägyptischen Tierkulte und die Religionsgeschichtsschreibung

MARTIN FITZENREITER<sup>1</sup>

1. Die Einbeziehung von Tieren in die praktische Kultausübung und in das Zeichensystem einer Religion ist in unterschiedlicher Form in vielen religiösen Systemen der Welt zu beobachten. Die ägyptische Religion und die ägyptischen Tierkulte sind so gesehen Erscheinungsformen weltweit auftretender religiöser Phänomene und können zu diesen in Beziehung gesetzt werden. Im folgenden soll der Versuch unternommen werden, einen Überblick darüber zu gewinnen, wie das spezifische Phänomen des ägyptischen Tierkultes in der allgemeinen und der ägyptologischen Religionsgeschichtsschreibung reflektiert wird. Ziel ist es, aus dem Zusammenspiel von allgemeiner Religionswissenschaft und Ägyptologie den derzeitigen Forschungsstand zum ägyptischen Tierkult zu deuten und mögliche Perspektiven aufzuzeigen. Ausgangspunkt wird ein knapper Überblick über die zum Thema „Tier“ bzw. „Tierkult“ in einschlägigen religionswissenschaftlichen Nachschlagewerken gemachten Angaben sein<sup>2</sup>. Daran anschließend soll versucht werden, den aktuellen Stand der Forschung aus einer historischen Perspektive der Entwicklung der Religionswissenschaften zu erläutern. Abschließend soll die innerägyptologische Forschung zum ägyptischen Tierkult vor diesem Hintergrund betrachtet werden.

---

<sup>1</sup> Der Beitrag versucht die Summe aus vielen Anregungen zu ziehen, die von ebensovielen Seiten gegeben wurden. Besonderer Dank gebührt Heinrich Balz und Inken Prohl, die mir als dilettierendem Religionswissenschaftler die schlimmsten Mißverständnisse ersparten und mich auf wesentliche Literatur hinwiesen.

<sup>2</sup> Jede Auswahl ist vom Zufall der Verfügbarkeit abhängig. In diesem Fall bestimmte der Handapparat Religionswissenschaften in der Staatsbibliothek Berlin die Auswahl.

## I. Bestandsaufnahme

1. In kleineren Lexika zur Religion oder Götterwelt finden sich meist nur recht kurze Einträge zum Thema Tierkult. Dabei wird in aller Regel der ägyptische Tierkult genannt und kurz charakterisiert. Auffallend ist, daß die ägyptischen Tierkulte oft das einzige etwas ausführlicher behandelte Phänomen sind; selbst der indischen Tierverehrung wird kein besonderer Raum gewidmet.

Als Beispiele seien genannt:

JOHN R. HINNELLS (Hg.): *A New Dictionary of Religions*, Penguin / Blackwell, Oxford, 1984 / 1995. Unter dem Stichwort „Animal Cults (Ancient Egyptian)“ (40f) wird auf Ägypten eingegangen, andere Erscheinungsformen des Tierkultes sind nicht erwähnt.

ROSEMARY GORING (Hg.): *Chambers Dictionary of Beliefs and Religions*, Chambers, Edinburgh / New York, 1992, s.v. „animal cults“ (25) wird ebenfalls nur der ägyptische Tierkult behandelt.

2. In den größeren religionswissenschaftlichen Nachschlagewerken nimmt das Stichwort „Tierkult“ bzw. „Tier“ entsprechend breiteren Raum ein. Im Gegensatz zu den Kurzeinträgen sind hier die ägyptischen Tierkulte weniger prominent.

Am Anfang soll und muß die monumentale Zusammenfassung der Religionswissenschaft des 19. Jahrhunderts stehen: JAMES HASTINGS et al. (Hgg.): *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, New York, 1908-1926. In Band I, 483-535 hat NORTHCOTE W. THOMAS im Stichwort „Animals“ eine breite Zusammenstellung gegeben, was die komparative, evolutinistisch orientierte Religions-anthropologie zum Tier in frühen Religionen gesammelt hat. Das Unterstichwort „Cult“ (485-491) geht dabei auf die Behandlung von Tieren im Rahmen religiöser Praxis ein. Dabei unterscheidet THOMAS zwei Möglichkeiten der Klassifikation: a) formal classification (486f): wobei zu unterscheiden sind, daß i) alle Tiere heilig sind, oder ii), daß eines oder einige Tiere heilig sind. Aus evolutionistischer Sicht stellt er dabei fest: „Although it is by no means axiomatic that the cult of the species has in every case preceded the cult of the individual animal, it seems probable that we may regarde this as the normal course of evolution“ und als nächste Stufe ist oft der „simple progress from theriomorphic to anthropomorphic ideas“ festzustellen. In der b) genetic classification (487-491) werden folgende Spielarten des Tierkultes aufgelistet: „1. pastoral cults; 2. hunting cults; 3. cults of dangerous or noxious animals; 4. cults of animals conceived as human souls or their embodiment; 5. totemistic cults; 6. cults of secret societies, individual cults of tutelary animals; 7. tree and vegetation cults<sup>3</sup>; 8. cults of ominous animals; 9. cults, probably derivative, of animals associated with certain deities; 10. cult of animals used in magic“ (488). In den folgenden Erläuterungen wie auch unter den in weiteren Zusammenhängen herangezogenen Beispielen werden auch solche des ägyptischen Tierkultes genannt. Diese Beispiele werden in die Sammlung zeitgenössischer ethnographischer Angaben und solcher aus der klassischen Antike aufgenommen und dienen mit diesen der Untermauerung

<sup>3</sup> Korngeister u.ä. Gottheiten in Tierform, hier als ein Bezug zur vor allem von James G. Frazer entwickelten Idee des Vegetationskultes als Frühform von Religion. Siehe zu diesem für die Beurteilung des Tierkultes nicht unwichtigen Schwerpunkt der frühen Religionswissenschaft: Massenzio, M.: s.v. Vegetationskult, in: HrwG V, 304-314.

der evolutionistischen These, die den Tierkult – ähnlich dem Vegetationskult - als Vorstufe der eigentlichen, polytheistisch und vermenschlicht gedachten Stufe der Religionen deutet. Ihren Ursprung hat die kultische Behandlung des Tieres in der konzeptuellen Identität von Mensch und Tier in primitiven Kulturen (483f), ihr Sinn liegt in der weitgehend magisch gedachten Manipulation der tierischen Umwelt, aber auch der Manipulation von über das Tier konzeptualisierten Phänomene in Natur und Gesellschaft (passim). Im groß angelegten Gebäude der Evolution der Religionen, wie es die frühe anglophone Religionswissenschaft entworfen hat, nimmt der ägyptische Tierkult so einen ganz natürlichen Platz unter den Elementen früher Religiosität ein.

Als modernes Standardwerk kann gelten: MIRCEA ELIADE (Hg.): *The Encyclopedia of Religion*, New York / London, 1987. In Band I bespricht STANLEY WALENS, s.v. „Animals“, 291-296 die Rolle des Tieres in der Religion. Er stellt einleitend fest, daß zwar Tiere in allen Religionen auftreten, ihre konkrete Rolle oder Form der kultischen Behandlung jedoch sehr verschieden sein kann – ein zeitgemäße Relativierung der allzu sehr auf Einheitlichkeit und gradlinige Entwicklung angelegten evolutionistischen und generalisierenden Theorie, wie sie in der *Encyclopaedia of Religion and Ethics* von N. W. THOMAS entworfen wurde. Besondere Bedeutung schreibt Walens dem Tier im Rahmen des religiösen Symbolsystems zu, in dem Tiere als „core symbols“ auftreten, die überaus ambivalent eingesetzt werden können. Tiere teilen Eigenschaften mit Menschen, existieren jedoch in anderen Sphären und sind dem Menschen in verschiedener Hinsicht über- als auch unterlegen. Aus diesen vielschichtigen Analogien werden in einzelnen religiösen Systemen jeweils konkrete Symbole entwickelt, die aber nicht universell sind. Schwerpunkte setzt WALENS auf die Rolle des Tieres im rituellen Handeln (Imitation von Tieren) und auf die Funktion des Trixsters in der Mythologie, dessen ambivalentes Wesen eng mit der Ambivalenz des Tieres im kulturellen System verbunden ist. In dem der Interpretation von Religion als Symbolsysteme anhängenden Artikel wird auf Tierkulte in hochgradig verschriftlichten und kanonisierten Religionen wie Ägypten und Indien nicht gesondert eingegangen.

Ebenfalls nur einen beschränktes Segment des Tierkultes wird im von HUBERT CANCIK, BURKHARD GLADIGOW und MATTHIAS LAUBSCHER herausgegebenen *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* (HrwG), 5 Bände, Kohlhammer, Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz, 1988-2001 behandelt. Der Eintrag „Tier“ in Band 5, 2001, 199-206 von M. MASSENZIO beschäftigt sich vor allem mit dem Zusammenhang von Tierkult und Wirtschaftsweise, wobei nur Jägerkulturen und Viehzückerkulturen unterschieden werden. Während für Jägerkulturen das Tier als Symbol des Anderen schlechthin gilt und entsprechend im Kult konzeptualisiert und behandelt wird, liegt bei Viehzüchtern die Tendenz zur Inkorporation des Tieres in die eigene Welt vor, was sich im sogenannten *Cattle Complex* sogar zu einer Art Identität zwischen Halter und Vieh steigern kann. Entsprechend dieser beiden, in den sozialökonomischen Verhältnissen begründeten Strukturen, fällt die kultische Behandlung der Tiere (Tötung, Haltung, Opfer, Weggabe, Konzeptualisierung im Mythos) höchst verschieden und konkret aus. Tiergötter und auch die spezifische Erscheinung des ägyptischen Tierkultes werden nicht behandelt.

Weniger interpretativ und deutlich positivistisch nähern sich zwei kleinere deutschsprachige religionswissenschaftliche Lexika dem Phänomen:

HANS WALDENFELS (Hg.), *Lexikon der Religionen*, Herder, Freiburg / Basel / Wien, 1987 widmet dem Problem zwei Artikel. Unter dem Stichwort „Tierkult“ (655) listet G. OUYEKE verschiedene Formen der Einbeziehung von Tieren in kultische Aktivitäten auf, die praktisch aus HASTINGS *Encyklopaedia* übernommen wurden (unter Weglassung des obsolet gewordenen Bezuges zum Vegetationskult). In einem zweiten Eintrag „Tier und Religion“ (655-657) beschreibt ANNEMARIE SCHIMMEL, ausgehend vom indisch-persischen Raum, die Bedeutung von Tieren in verschiedenen Religionen, darunter auch in der ägyptischen.

Ebenfalls zwei Artikel zu diesem Thema enthält CHRISTOPH AUFFARTH, JUTTA BERNAD, HUBERT MOHR (Hgg.), *Metzler Lexikon Religion*, J. B. Metzler, Stuttgart / Weimar, 2000. Einem spezifischen Phänomen widmet sich der Artikel „Tier I: Jagd / Jägerkulte“ (Bd. 3, 497-500) von JOSEF DREXLER, in dem die ritualisierte Jagd im Mittelpunkt steht, der die Vorstellung einer Einheit der Welt der Menschen und der Welt der Tiere zugrundeliegt. Was geschieht, wenn diese konzeptuelle Einheit aufgebrochen wird, beschreibt KIRSTEN HOLZAPFEL im Eintrag „Tier II: Weltreligionen“ (Bd. 3, 500-506). Sie verfolgt die Konzeptualisierung des Tieres in der jüdisch-christlichen Religion und in den indischen Religionen. Während die jüdisch-christliche Tradition im Tier ein eindeutig rangniederes Geschöpf sieht, sind in den indischen Religionen die Grenzen zwischen Mensch und Tier fließend, was sich insbesondere in der Vorstellung möglicher (Re)Inkarnationen von Menschen und Göttern in Tiergestalt niederschlägt.

Eine Sonderstellung nehmen naturgemäß die Artikel ein, die von Ägyptologen geschrieben wurden und hier vorerst nicht aufgenommen sind. Es ist dies insbesondere der Artikel von SIEGFRIED MORENZ, s.v. „Tierkult“, in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 6 Bd. + Register, Tübingen, 1957-1965 (3. Aufl.), VI, 896-899 und die in ägyptologischen Nachschlagewerken erschienen Artikel von HANS BONNET, s.v. „Tierkult“, im *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlin / New York 1952, 812-824 und DIETER KESSLER, s.v. „Tierkult“ im *Lexikon der Ägyptologie*, Bd. VI, Wiesbaden, 1986, 571-587.

3. Eine weitere Gruppe religionswissenschaftlicher Nachschlagewerke sind die Handbücher oder Enzyklopädien, in denen die verschiedenen Religionen bzw. religiösen Systeme in Einzelkapiteln behandelt werden. Meist sind die Werke von Kollektiven verfaßt und in den neueren Werken fällt dabei das Kapitel über Ägypten häufig an einen Ägyptologen.

Als Beispiele seien folgende Werke aufgeführt:

JES PETER ASMUSSEN u. JØRGEN LÆSSØE (Hgg.), *Handbuch der Religionsgeschichte*, Wanderhoeck & Ruprecht, Göttingen (Originalausgabe Kopenhagen), 1971. Der Abschnitt „Ägyptische Religion“ (Bd. 1; 363-429) wurde von H. LUDIN JANSEN verfaßt und geht auf das Phänomen des Tierkultes nicht ein. Weil der religionswissenschaftliche Ansatz des Autors für die Klärung dieses Problems hilfreich ist, sei hier die Kapiteleinteilung wiedergegeben: 1. Einleitende Bemerkungen, 2. Ägyptens politische Geschichte, 3. Quellenmaterial (vor allem Texte), 4. Der Osirianische Götterkreis, 5. Die Sonnengötter, 6. Der König, 7. Die Schöpfung, 8. Das Lebensziel (Totenglauben), 9. Grablegung und Totenopfer, 10. Tempel u. Priester,

11. Der tägliche Tempeldienst, 12. Das Sed-Fest, 13. Der Privatkult und die Moral (persönliche Frömmigkeit).

Auch in: MIRCEA ELIADE u. IOAN COULIANO, *Handbuch der Religionen*, Artemis und Winkler, 1991 (franz. Original 1990) wird im Kapitel „Die Religion Ägyptens“ (82-89) nicht auf den Tierkult eingegangen. Auch hier sei der Aufbau des Kapitels wiedergegeben: Die archaische Periode; Kosmogonie und Theologie (Schöpfung); Die erste Zwischenzeit (skeptische Literatur, Lehren); Die religiösen Bräuche (Tempel, Priester, Orakel, Pharao + *mꜣt*, Magie, Osiris / Totenglauben, Erntedank – hier wird immerhin der Stier des Min erwähnt); Die Reform des Echnaton; Der Tod: Reise und Erinnerung

In: F. LENOIR u. Y. TARDAN-MASQUELIER (Hgg), *Encyclopédie des religions*, Bayard Éditions, 1997 ist das Kapitel „La religion égyptienne“ (vol. I; 35-53) von LUC PFIRSCH verfaßt und behandelt den Tierkult in ähnlich stiefmütterlicher Weise. Nur in der Einleitung werden ihm wenige Worte im Zusammenhang mit einer postulierten Schwächung des Königtums am Ende des Neuen Reiches gewidmet, die „... fait des clergés locaux le lieu essentiel entre les hommes et les dieux. Des adaptations rituelles et institutionnelles ont dû être trouvées pour suppléer une royauté défailante (culte des dieux enfants, intronisation des animaux sacrés). ...“ (36). Das Kapitel insgesamt gliedert sich in folgende Abschnitte: 1. Le démiurge universel, les dieux et la création du monde, 2. Les Hommes et le divin (Ba, Seelen etc.), 3. Les rites et le culte, 4. Croyances, rites et cultes funéraires.

Die in den genannten und ähnlich aufgebauten Werken enthaltenen Kapitel zur Religion Ägyptens ähneln sich naturgemäß im Inhalt; es fällt aber auf, daß auch der *Aufbau* solcher Kapitel meist einem bestimmten Schema folgt. Nach einer allgemein gehaltenen Einleitung folgt ein breit angelegter Abschnitt, in dem die Konzepte der ägyptischen Religion nach den Schriftquellen referiert werden. Erst im Anschluß (gelegentlich auch als Unterkapitel) wird auf praktische Fragen des Kultes, der materiellen Ausstattung etc. eingegangen. Bei der Komposition des Hauptteiles zu den Konzepten der Religion fällt darüber hinaus auf, daß auch hier eine gewisse Regelhaftigkeit zu beobachten ist. In jeweils geschlossenen Abschnitten werden mythologische Fragen der Götter- und Weltentstehung behandelt, es folgen die sogenannten „großen Götter“, dann die Funktion staatlicher Kulte usw.

Diese Regelhaftigkeiten bei der Beschreibung von Religionen haben eine einfache Ursache: den christlichen Hintergrund der traditionellen Religionswissenschaft. Demnach wird Religion a) vor allem als der Komplex von „in der Schrift“ festgehaltenen Konzepten verstanden und die praktische Kultausübung nur als Akzidenz gesehen, und b) folgt die Präsentation dieser (im günstigsten Fall verschriftlich vorliegenden, im ungünstigen Fall erst vom Religionswissenschaftler in Schriftform zu bringenden) Konzepte einem großen Vorbild: der Bibel, genauer dem Alten Testament. Dementsprechend folgt auch die Beschreibung der ägyptischen Religion etwa diesem Schema:

1. Schöpfungsmythen (Genesis), für Ägypten die sogenannten Urgötter, das Pantheon der Hochgötter, eventuell die Stellung des Menschen zu den Göttern (Ba- und Ka-Seelen etc.).
2. Die Gesetze der Götter und Menschen, Kultregeln usw., vergleichbar dem mosaischen Schrifttum.
3. Sonstiges, worunter vor allem der Totenglauben fällt, der im Alten Testament keine rechte Rolle spielt.
4. Schließlich werden Ausflüge in die Geschichte unternommen, was den historischen Büchern des Alten Testaments entspricht.

Im Zusammenhang mit der politischen und religiösen Geschichte wird von den Propheten im Alten Testament diskutiert, was für den Niedergang des Volkes Israel verantwortlich ist. Und genau hier findet der Tierkult auch in den Beschreibungen der ägyptischen Religion seinen Platz. In aller Regel ist er unter den Phänomenen der Spätzeit aufgelistet, mit der Konnotation „Verfall der Sitten bzw. religiöser Gebräuche“, eventuell etwas milder als „verstärktes Aufkommen von volkstümlichen Kulturen“ formuliert. Meist reicht dazu ein Satz, oft genug sucht man in den Werken sogar vergeblich nach ägyptischem Tierkult.

Natürlich ist die Vernachlässigung des Tierkultes nicht universell. Eine äußerst positive Ausnahme bildet das Kapitel *La religion égyptienne* von CHRISTIANE DESROCHES-NOBLECOURT in der *Histoire Général des Religions*, Librairie Aristide Quillet, Paris, 1960 (vol. I; 147-269). Das reich bebilderte Werk folgt dem aufklärerisch-positivistischem Geist der französischen Enzyklopädisten und räumt den Phänomenen genügend Raum neben deren Interpretation ein. Prinzipiell ist das Kapitel zu Ägypten im erwähnten Schema angelegt – zuerst die Hochgötter und theologischen Konzepte, dann in einer quasi absteigenden Linie historische Phänomene und Fragen des Kultes –, aber im Abschnitt *Le Pantheon Égyptien* gibt DESROCHES-NOBLECOURT einen guten Überblick über die *animaux divinisés et sacres*. Dennoch beginnt der Abschnitt mit einer Bemerkung, die wie eine Entschuldigung wirkt: „... Avant d'en aborder l'exposé il sied d'écarter une erreur possible: il ne s'agissait nullement là de zoolâtrie, les animaux n'étaient pas adorés pour eux-mêmes, ... , mais uniquement comme représentations, en tant qu'incarnations d'un dieu;...“ Auf dieses Phänomen der ägyptologischen Entschuldigung werden wir noch zurückkommen.

4. Der kurze und notgedrungen unvollständige Blick in die Lexika läßt bereits zwei Charakteristika deutlich werden:

a) Tierkulte sind ein religiöses Phänomen, daß sich in verschiedenen religiösen Systemen beobachten läßt. Der ägyptische Tierkult ist ein Sonderfall, der sich durch einen ungewöhnlich hohen Grad an Organisiertheit und auch Quellenpräsenz auszeichnet<sup>4</sup>. Damit ist der ägyptische Tierkult in einigen der

---

<sup>4</sup> Findeisen 1956: „Als Hauptbewahrer der altmenschheitlichen Tierachtung tritt uns bei den neuen Hochkulturen eigentlich nur Altägypten entgegen.“ (60).

Einträge das Beispiel für Tierkult schlechthin. Es bleibt aber nicht zu übersehen, daß zumindest in der modernen Religionswissenschaft der ägyptische Tierkult - offenbar aus methodischen Gründen – umgangen wird. Man kann auch das als ein Argument nehmen, daß der ägyptische Tierkult zu den besonderen Eigenarten der ägyptischen Hochreligion zählt und sich generalisierenden sozialanthropologischen Thesen verschließt.

b) Geradezu konträr zum eben gesagten mutet es daher an, daß in den kurzgefaßten Beschreibungen ägyptischer Religion in den religionswissenschaftlichen Handbüchern der Tierkult nur eine untergeordnete Rolle spielt, gelegentlich sogar ganz wegfällt. Im Rahmen der Beschreibung der altägyptischen Religion hat der Tierkult offenbar keinen Platz oder wird im günstigen Fall als ein Ausdruck mehr oder weniger großer Verirrung im kultischen Bereich gesehen.

Man kann auch so formulieren: für das Phänomen Tierkult ist der ägyptische Tierkult eine herausragende Erscheinung; für das Phänomen Ägyptische Religion gilt der ägyptische Tierkult als ein untergeordnete Erscheinung.

Das Problem wird von KARL SÄLZLE in seiner großangelegten Kulturgeschichte *Tier und Mensch. Gottheit und Dämon. Das Tier in der Geistesgeschichte der Menschheit*, BLV: München / Basel / Wien, 1965 im Abschnitt „Ägyptischer Tierkult“ (184-191) beklagt, wenn er nach der Feststellung der großen Bedeutung des Tieres in der ägyptischen Religion schreibt „Der Tatsache ist man freilich bisher wenig gerecht geworden. Im Gegenteil: die Würdigung der ägyptischen Religion wurde dadurch erschwert, daß man meinte, sie habe alle diese Torheiten aus ihren Anfängen mitgeschleppt, und man niemandem zumuten wollte, sich für dieses Barbarentum zu erwärmen.“

## II. Ägyptischer Tierkult und die Beschreibung von Religionen

1. Um etwas Licht in das eben formulierte Paradoxon zu bringen, sei nun ein Blick auf die allgemeine Entwicklung der Religionswissenschaft geworfen. Auch hier unter dem Gesichtspunkt, welcher Platz dem Tierkult und speziell dem ägyptischen Tierkult zugewiesen wird<sup>5</sup>.

### **Antike**

2.1. Bereits in den antiken Quellen sehen wir das Bemühen, das Phänomen „ägyptischer Tierkult“ zu beschreiben und zu deuten. Dabei treten die antiken

---

<sup>5</sup> Der Abschnitt beruht weitgehend auf den im „systematischen Teil“ des HrwG I gesammelten Kapiteln zu Gegenstand und Geschichte der Religionswissenschaften.

Schriftsteller keineswegs in einen konzeptionell luftleeren Raum. Die Ägypter selbst hatten sich längst der theologischen Deutung des Phänomens angenommen und von ihnen erlernten die Europäer die erste wesentlichen Methode, die für die (scheinbare) Trennung von praktischem Kult und theoretischem Konzept von Bedeutung ist: In den ägyptischen religiösen Texten werden die Tiere mit Prädikationen und Epitheta versehen, die sie als Erscheinungsformen deuten. Üblich sind die Vokabeln *wḥm* / „Herold“ (besonders beim Apis) und vor allem *b3* / „Seele“. Die Götter, denen die Tiere auf diese Weise zugeordnet werden, sind in der Regel keine Tiere (der Apisstier z.B. als *wḥm* und *b3* des Ptah). Dieses konzeptuelle Muster erklärt ein Phänomen als Erscheinungsform eines anderen und erlaubt, aufbauend auf äußerliche Erscheinung, auf Sprachspiele und Mythos, letztendlich die Synthese jedes religiösen Phänomens mit einem anderen<sup>6</sup>. Das Prinzip findet sich ebenfalls in der *Interpretatio graeca* bzw. *romana*, in der ägyptische und griechisch-römische Götter aufgrund bestimmter Merkmale gleichgesetzt werden.

2.2. Die Interpretation von kultisch verehrten Tieren als Erscheinungsform einer transzendenten Gottheit ist eine erträgliche Lösung für die antiken Autoren, die der Anbetung von Tieren prinzipiell ablehnend gegenüberstanden. Es gibt aber auch die andere Anschauung, die im ganzen ägyptischen Tierkult ein äußerst lächerliches Verhalten sieht, das in keiner Weise höheren religiösen Empfindungen entspricht. Allerdings muß angemerkt werden, daß sich in dieser Polemik gegen den Tierkult als Indikator des Verfalls der Sitten vor allem ein Reflex auf Zustände im römischen Reich findet, die mit der verwilderten Volksreligion in Ägypten verglichen werden. Hier deutet sich eine Interpretationslinie an, die weiterhin Bedeutung haben wird: In der Verdammung des ägyptischen Tierkultes wird vor allem die Religiosität der Zeitgenossen des jeweiligen Interpreten attackiert, sich aber kaum mit dem Phänomen des ägyptischen Tierkultes beschäftigt<sup>7</sup>.

2.3. So ist bereits in der antiken und spätantiken Interpretation der Kult vor dem lebenden oder toten Götzen eine volkstümliche Verirrung, während die symbolgeladene Theologie der Gebildeten tiefe Weisheit spiegelt. Damit ist das oben genannte Paradoxon bereits formuliert: Der Tierkult Ägyptens ist zwar für Ägypten typisch, aber für den, der in Ägypten Weisheit sucht periphär. Die ägyptische Religion an sich ist über Vernunft und gute Sitte zu deuten, der Tierkult aber gehört zu einer Form verwilderter Religiosität, die abstoßend und

<sup>6</sup> Allgemein siehe: Schenkel, W. s.v. „Götterverschmelzung“, LÄ II, 720-725.

<sup>7</sup> Daß für die in Ägypten ansässigen Griechen der Tierkult keineswegs anstößig war oder einer interpretierenden Rechtfertigung bedurfte zeigt Heinen 1994, 165.



verdammenswert ist. Diese interpretatorische Ansatz wird von den frühchristlichen Autoren fortgesponnen, wobei die Verehrung von Tiergötzen ganz allgemein als Beispiel religiöser Verirrung gebrandmarkt wird<sup>8</sup>.

### ***Renaissance / Zeitalter der Entdeckungen / Aufklärung***

3.1. Die antike Religionsbeschreibung ging davon aus, daß Religionen zwar lokal verschieden, prinzipiell aber gleichartig und gleichwertig seien, was sich in der Gleichsetzung fremder Götter mit griechischen oder römischen Gottheiten manifestierte. Erst im Zuge sozialer Spannungen im römischen Weltreich wurde immer mehr das Gegensätzliche der religiösen Überzeugungen betont und nicht nur bestimmte Erscheinungsformen, sondern ganze Religionen als falsch klassifiziert. Die Entwicklung resultierte in der Entstehung religiöser Systeme mit Ausschließlichkeitsanspruch, unter denen in Europa das Christentum größte Bedeutung erlangte. Die Entwicklung ging einher mit einem wachsendem Desinteresse an Inhalt und Wesen anderer Religionen, deren Erscheinungsformen nicht mehr studiert und diskutiert, sondern prinzipiell verdammt wurden. Bereits die Auseinandersetzung mit dem Islam geschah kaum auf religiösem Gebiet, sondern mit militärischen Mitteln. Unter Religion verstand man nur eine, und das war die Christliche<sup>9</sup>.

Allerdings impliziert die Formulierung einer „richtigen“, d.h. christlichen Religion auch, daß eine „falsche“ Religion zumindest denkbar ist. Diese „falsche“ Religion muß, um dem Kriterium „Religion“ zu entsprechen, in wesentlichen Punkten der christlichen vergleichbar sein. Andererseits muß sie, um „falsch“ zu sein, wesentliche Desiderata gegenüber der christlichen Lehre aufweisen. Diese Denkrichtung – das jeweils eigene Bekenntnis als das Richtige mit den Erscheinungen anderer Bekenntnisse ins Verhältnis zu setzen – ist die Basis der europäischen Religionswissenschaft, zumindest bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts. Solange nämlich, wie das Bekenntnis, also der Glaube an einen bestimmten Gott (oder eine bestimmte Gruppe von Göttern), im Mittelpunkt der Untersuchung steht. Dabei bildet das (bewußt oder unbewußt formulierte) Bekenntnis des jeweiligen Forschers ein Gerüst, in das er die gesammelten Kenntnisse über die andere Religion einpaßt und an dem er sie überprüft.

---

<sup>8</sup> Die einschlägigen Stellen befinden sich bei Hopfner 1913 (antike Autoren) und Zimmermann 1912, 87-135 (frühchristliche Autoren) zusammengestellt.

<sup>9</sup> Kehrer, G., s.v. Religion, Definition der; HrwG IV, 419

3.2. In der Renaissance wuchs unter den Humanisten das Interesse an den antiken Religionen. Besonders fruchtbar erwies sich der von den spätantiken Philosophen formulierte symbolische Zugang, ein exegetisches Verfahren, daß z.B. auch in Horapollons Werk über die Hieroglyphen angewandt wird. Die Beschäftigung der Gelehrten mit den Symbolen der antiken Religion wurde teilweise eine echte Opposition zur Kirche, die sich durch das neo-pagane Weltbild in ihrem interpretatorischen Privileg gefährdet sah. Allerdings verstand es gerade die katholische Kirche, aus der Not eine Tugend zu machen und in der Gegenreformation die ganze Macht der Symbole in den Dienst der Vermittlung eigener Ansprüche zu stellen. Zu erinnern ist hier nur an den Jesuitenpater ATHANASIUS KIRCHER. In dieser barocken Phase der Erforschung altägyptischer Religion geht man erstaunlich unbefangen auch die tiergestaltigen Götter an, die man unschwer als Symbole einer geheimnisvollen Zeichenschrift und kontextueller Grammatik versteht und aktiv beherrscht – wie uns die Konzeption solcher Werke wie des sogenannten Apis-Altars von MELCHIOR DINGLINGER zeigt<sup>10</sup>.

3.3. War das humanistisch-antiquarische Interesse ganz auf die Erforschung der Bibliotheken gerichtet, so spielte sich außerhalb von deren Mauern die Entdeckung der Welt durch europäische Seefahrer ab. Die Entdeckungen konfrontierten Europa nicht nur mit neuen Waren, sondern ebenso mit fremden Kulturen, d.h. auch religiösen Systemen. Dabei war die Beurteilung der religiösen Anschauungen der Fremden keine Frage von nur antiquarischem Interesse. Dem Muster „richtige“ oder „falsche“ Religion folgend entschied die Definition, ob man den „Wilden“ einen paradiesischen Zustand vor der Erlösung durch Jesus Christus zuerkannte – was durch eine einfache Missionierung zu beheben war -, oder ob man sie als Anhänger des Satans klassifizierte, was ihre Extinktion legitimierte. Lateinamerika bietet den blutigen Schauplatz dieses Lehrbeispiels der Praxisbezogenheit religionswissenschaftlicher Theorie.

Neben den Völkern, die den Machtmitteln der Europäer nicht gewachsen waren, standen jene, die es ökonomisch und militärisch mit diesen aufnehmen konnten. Oft genug beschlich den Europäer hier ein Gefühl der Unterlegenheit; eine Erkenntnis, die sich führende Köpfe der Aufklärung zunutze machten, um im orientalischen Gewand – also dem des kulturell Höherstehenden - die Mißstände ihrer Zeit zu verspotten.

Die Beschreibung der religiösen Sitten und Gebräuche anderer Völker steht also durchaus in einem größeren Rahmen kultureller Selbstdefinition Europas.

---

<sup>10</sup> Syndram 1999.

Die Konfrontation mit dem Fremden und Neuen zwang dazu, die eigene Position neu zu durchdenken und zu definieren; auch auf religiösem Gebiet.

3.4. Jene Forscher, die die gesammelten ethnographischen Daten auswerteten und interpretierten, können als die ersten religionswissenschaftlichen Autoren gelten<sup>11</sup>. Es waren die Aufklärer, besonders Franzosen, die im Klima einer allgemeinen Religionskritik im 18. Jahrhundert Grundlegendes für die spätere Religionswissenschaft leisteten.

Es seien hier zwei genannt:

J.-F. LAFITAU, *Les mœurs des Sauvages Américains comparées aux mœurs des premiers temps*, 1724 und CHARLES DE BROSSES, *Du culte des dieux fétiches. Ou parallèle de l'ancienne religion de l'Égypte avec la religion actuelle de Nigritie*, Paris, 1760. Beide Autoren arbeiten mit einer vergleichbaren Methode: Das gesammelte religions-ethnographische Material wird strukturiert und als ein eigenständiges religiöses System interpretiert. In diesem System werden grundsätzliche religiöse Phänomene erkannt, diese dann mit der christlichen Religion in Beziehung gesetzt. Bei LAFITAU ist das grundlegende Phänomen die Vorstellung des „*Estre supérieur*“, des höchsten Wesens, das hinter all den vielgestaltigen Erscheinungen des religiösen Lebens steht<sup>12</sup>. Der bei den Indianern Nordamerikas beschriebene oberste Geist *Manitu* ist für LAFITAU ein Begriff für den alleinigen Hochgott, dessen Erkenntnis durch die Vielgötterei und Vielgeisterei der Wilden nur verunklärt ist. Diese Vorstellung vom Hochgott hinter all den Göttern wird religionsgeschichtlich gesehen für den ägyptischen Tierkult noch Bedeutung haben.

Bei DE BROSSES ist das grundlegende Phänomen die Vorstellung vom Fetisch<sup>13</sup>. Der Fetisch – das „gemachte“ (nach portugiesisch *fetiço*) Objekt – wird bei verschiedenen Völkern Afrikas als mit einer übernatürlichen Macht begabt angesehen und direkt verehrt. Parallelen für diese Art religiöser Praxis fand DE BROSSES in den antiken Beschreibungen der altägyptischen Religion, in der neben unbelebten Dingen sogar Tiere als göttliche Mächte Verehrung erfuhren. Er erkannte im afrikanischen Fetischismus und in der ägyptischen Götzenverehrung eine gemeinsame religiöse Stufe, die allerdings weit unter dem moralisch höher stehenden Christentum anzusiedeln sei.

Das wesentlich Neue an der antiquarisch-ethnographischen Methode war, daß man nicht zwangsläufig die christliche Religion als Modell für die Beurteilung religiöser Systeme nutzt, sondern auf antike Quellen zurückgreift, die vorchristliche Religionen beschreiben. Die beschriebenen rezenten Religionen können durch diesen Vergleich als eigenständig erkannt werden. Zugleich bietet sich an – selbst in der modernen Bezeichnung als vor-christlich ist diese Interpretation inhärent – diese Religionen als Vorstufen des Christentums zu interpretieren. Damit setzen die Autoren erstmals eine Stufenentwicklung religiösen Denkens an (denn es geht stets um Konzepte, weniger um religiöse

---

<sup>11</sup> Kohl 1986.

<sup>12</sup> Elsas, Ch., s.v. Hochgottglaube, HrwG III, 155

<sup>13</sup> Sachs, R., s.v. Fetisch / Fetischismus I., HrwG II, 425

Praxis), in dem es eine Entwicklung von primitiven Formen hin zur reinen und richtigen Lehre gibt. In diesem Moment greift auch die alte Schablone vom Götzenkult, die bereits in den antiken und frühchristlichen Quellen formuliert wurde. Natürlich sind diese religiösen Systeme letztendlich unvernünftig und abzulehnen. Aber man sollte nicht vergessen, daß in beiden Werken genauso die kontemporäre katholische Kirche in Frankreich Ziel der orientalistisch verschleierte Kritik ist: ihre Vielgötterei, die den eigentlichen Hochgott verunklärt, und ihr Fetischismus von Objekten und Symbolen, von dem die reine Kulthandlung überwuchert wird. Bemerkenswert, daß praktisch im selben Moment und mit derselben wissenschaftlichen Methode zwei grundlegend konkurrierende Thesen aufgestellt wurden:

- von dem Jesuiten LAFITAU die These vom allgemeinen Glauben an ein höchstes Wesen, der überall inhärent sei und nur der Erweckung durch die christliche Erlösung bedarf;
- von dem religionskritischen Aufklärer DE BROSSES die These, daß sich Religion stufenweise von der Unvernunft zur Vernunft bildet.

3.5. Untersuchungen wie die von LAFITAU und DE BROSSES stehen so in unmittelbarem Zusammenhang mit der Suche nach einer „vernünftigen“ Religion im Zeitalter der Aufklärung. Über die verschiedenen Richtungen dieser Suche zu berichten, würde hier zu weit führen. Es seien nur die freimaurerischen Geheimlehren genannt und die Proklamation der Vernunftreligion in der französischen Revolution. Als Erbe der antiquarischen Studien sind ägyptische Symbole ein beliebtes Motiv im Repertoire dieser Denkrichtungen, darunter – aber an untergeordneter Stelle - auch die symbolgeladenen Tiere<sup>14</sup>.

### ***Romantik und Universität, Kolonialismus und Anthropology***

4.1. Wo so viel Vernunft herrscht, kann das Gefühl nicht lange unterdrückt werden. An die Stelle der Definition von (Vernunft-)Religion als Quelle von Moral und Sitte tritt in Deutschland um 1800 die Definition von Religion als die einer gefühlsmäßigen Schau auf das Universum (SCHLEIERMACHER). Diese religionsphilosophische Definition lehnt sich an die Idee vom Weltgeist - einer sinngebenden Kraft hinter den Erscheinungen - der deutschen idealistischen

---

<sup>14</sup> Während für den staatlichen Bereich der Selbstdarstellung der französischen Revolution die römische Republik das kulturelle Inventar zur Verfügung stellte, griff man für den spirituellen Bereich gern auf ägyptische Vorlagen zurück, was sich auch in der in dieser Zeit entwickelten freimaurerischen Ästhetik beobachten läßt. Beispiele bei Humbert in: *Ägyptomanie*, 107-109 (Pyramide als Monument der Revolutionsgefallenen; *Fontaine de la Régénération* in Gestalt einer ägyptischen Göttin auf einem Löwenthrone), Curl 1994, 99-112 (Grabmäler), 134-136 (Freimaurer).

Philosophie an (FICHTE, HEGEL). Aus dem Blickwinkel der Religionsgeschichte gesehen tritt damit das Interesse an den Phänomenen zurück hinter das Interesse am „Wesen“, oder, wie man im Deutschen so schön formuliert, den „Geist“ einer gegebenen Kultur (was sich im Unwort der „Geisteswissenschaft“ an den Universitäten institutionalisierte). Parallel dazu entwickelt die Romantik die Vorstellung von kulturell (und sprachlich) geprägten Völkern, die als kollektive Träger eines spezifischen Volksgeistes gesehen werden (HERDER). Damit werden Nationen und ihre Kulturen als Objekte klassifiziert, denen bestimmte Erscheinungen – auch ein religiöser „Geist“ - wesenseigen sind. Die so definierten kulturellen Objekte – Völker, Nationen, Kulturen – erscheinen als quasi-biologische Körper, denen Wachstum, Blüte und Niedergang, psychische und physische (rassische) Wesensmerkmale u.ä. eigen sind.

4.2. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts etablierte sich die Religionswissenschaft als Fach an den Universitäten<sup>15</sup>. In der universitär gestützten Forschung bewegen sich seither zwei Richtungen nebeneinander: die aufklärerisch-encyklopädische Beschreibung religiöser Erscheinungen und die romantisch-idealistische Charakterisierung der Erkenntnisstufe der göttlichen Macht. Als Erbe romantischer Kulturphilosophie wurden verschiedene Nationen und Kulturen definiert und ihnen typische religiöse Erscheinungen zugeordnet. Zugleich setzte eine Spezialisierung ein, die für jeden dieser Kulturkreise eine eigene Fachrichtung schuf, für das alte Ägypten eben die Ägyptologie – dazu im folgenden.

4.3. Wesentlich neue Impulse für die Religionswissenschaft brachte aber das Sammeln neuer Daten. Darin waren naturgemäß jene gut, die in dieser Zeit zum Sammeln aufbrachen: die großen Kolonialmächte. Es galt, die unter die ökonomischen und politischen Macht Europas geratene Bevölkerung zu klassifizieren und in ein System sprachlicher, sozial-ökonomischer und auch religiöser Ordnung zu bringen, an dessen Spitze jeweils eine europäisch kontrollierte Verwaltung gestellt werden konnte. Die große Blüte der religionswissenschaftlichen Forschungen im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert ist besonders mit den Namen englischer Forscher verbunden, bzw. solcher, die in der anglophonen Anthropologie groß wurden. In der Beschreibung der sogenannten primitiven Religionen fanden sie ein Mittel,

---

<sup>15</sup> Dieser Abschnitt stellt nur eine dürftige Orientierung dar; siehe die ausgezeichnete Einführung in die Geschichte der neueren Religionswissenschaft im Band 4 des *Metzler Lexikon Religion*, hgg. von Chr. Auffarth u. H. Mohr, Stuttgart / Weimar, 2002, 1-38.

allgemeine religionswissenschaftliche Phänomene zu charakterisieren und zu diskutieren.

Nur stichpunktartig seien hier einige Namen aufgeführt<sup>16</sup>:

- E. B. TYLOR, der das erste ausgefeiltes Stufenmodell religiöser Entwicklung darwinistischer Prägung schuf. Demnach vollzieht sich die religiöse Entwicklung vom Animismus (dem Glaube an die Beseeltheit aller Dinge) hin zur transzendenten Gottesvorstellung.
- J. FRAZER, der große Sammler und Vergleicher weltweiter Mythologie, der Religion als ein erkenntnistheoretisches System charakterisierte, das von Magie über die Konzepte der Hochreligionen bis zu einem wissenschaftlichen Weltbild führe. Sein Interesse war besonders auf Vegetations- und Getreidekulte gerichtet, bezog daher die Tierkulte nur am Rande ein. Das von ihm entwickelte Konzept des *survivals* – der Bewahrung von altertümlichen Kultformen innerhalb einer schon weiter fortgeschrittenen Kultur – erwies sich für den ägyptischen Tierkult insofern als wichtig, als dieser häufig als ein solches *survival* vorgeschichtlicher Kulte interpretiert wird.
- Schließlich an der Schwelle zum 20. Jahrhundert die klassische Zeit der anglophonen Ethnographen: B. MALINOWSKI, A. R. RADCLIFFE-BROWN, E. E. EVANS-PRITCHARD, M. GLUCKMANN, V. TURNER u.a.; die alle besonders an der Funktion religiöser Praxis im Zusammenhang mit dem Funktionieren von Gesellschaft interessiert waren (Forschung zu Magie, Ritualen, sakralen Institutionen, religiösen Symbolsystemen).

Das Werk dieser Forscher kann an dieser Stelle nicht weiter verfolgt werden, was zwar bedauerlich ist, aber auch vernünftig, da in ihren Werken – abgesehen von der um das Werk von FRAZER blühenden komparativen Religionsethnologie (siehe dazu oben die Besprechung zu HASTINGS *Encyclopaedia*) – der ägyptische Tierkult praktisch keine Rolle spielt. Daß die Anthropologie gern einen Bogen um den ägyptischen Tierkult macht, war bei der Durchsicht der Lexika bereits aufgefallen. Für die Beurteilung der Rolle des Tieres in einem religiösen System haben die Forscher jedoch Grundlegendes geleistet. Definitorisch verfolgt die klassische englischsprachige Anthropologie einen funktionalistischen Religionsbegriff, sucht also danach, zu welchem Zweck religiöse Mittel eingesetzt werden.

---

<sup>16</sup> Weiterführende Literatur siehe die entsprechenden Personen-Stichwörter z.B. in der *Encyclopedia of Religions* (hgg. von M. Eliade, New York / London, 1987) und die Einführungskapitel im *HRwG I*.

Ein Forscher muß noch erwähnt sein, der kein Brite war:

- EMILE DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, 1912<sup>17</sup>.

Anhand von Untersuchungen zu den australischen Ureinwohnern prägte er den soziologischen Religionsbegriff, in dem Religion als die Selbstdarstellung und Selbstverehrung einer gegebenen Gemeinschaft interpretiert wird, als der kulturelle Ausdruck eines sozialen Systems. In diesem Zusammenhang zieht er das Konzept des Totems heran. Totems sind Gegenstände, in denen sich ein Wesen darstellt, das als Bezugspunkt einer sozialen Gruppe gilt. Gewöhnlich wird dieser Bezugspunkt als eine Art Urahn vorgestellt, von dem alle Angehörigen der Gruppe abstammen. Solch ein Urahn kann häufig ein Tier sein und dieses ist dann das Totem-Tier der betreffenden Gruppe. Dieses Konzept sei hier auch deshalb erwähnt, weil es in der Ägyptologie in Bezug auf den Tierkult eine gewisse Rolle spielt.

Von DURKHEIM wurde ein soziologischer Religionsbegriff eingeführt, der seitdem in der internationalen Religionswissenschaft mit dem funktionalistischen Religionsbegriff der englischen Anthropologen konkurriert und bereits mehrere Synthesen eingegangen ist<sup>18</sup>.

4.4. Im deutschsprachigen Raum – man kann das auch auf den nordischen und niederländischen Raum verallgemeinern - blieb die Religionswissenschaft bis in das 20. Jahrhundert hinein auf den „Geist“ fixiert. Die entstandenen Werke sind – den Regeln universitärer Positionierung gehorchend – zahlreich, umfangreich und für den Tierkult weitgehend unergiebig. Der in der mitteleuropäischen Religionsphänomenologie dominierende „substantielle“ Religionsbegriff – die Definition dessen, was das „Göttliche“ (das sich im „Geist“ des jeweiligen Phänomens ausdrückt) denn sei – empfand ein solches Phänomen als randständig bzw. anstößig, dem „Geist“ einer Hochkultur unwürdig und nur mit dem Prädikat „primitiv“ bzw. „Verfall“ zu versehen.

4.5. In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts läßt sich schließlich beobachten, daß die Religionswissenschaft die Erforschung des „Geistes“ aufgegeben hat und sich eng an die Kulturwissenschaft anschließt. Religion verliert dabei zunehmend den Stellenwert eines eigenen Forschungsgegenstandes und wird als ein Phänomen verstanden, daß in verschiedensten kulturellen Bereichen eine Rolle spielt<sup>19</sup>. Das spiegelt sich in der zeitgenössischen

---

<sup>17</sup> Durkheim ist vielleicht auch deshalb ein tröstendes Beispiel für Ägyptologen, weil er zeigt, daß man auf der Basis unzureichender Daten, die man dann auch noch oft in falsche Beziehungen setzt, zu absolut grundlegenden und erhellenden Erkenntnissen kommen kann. Wobei sich dringend die Frage stellt, ob sich Durkheim – und der Historiker überhaupt – denn innerlich eigentlich wirklich mit dem Anderen auseinandersetzt, oder eben mit seiner eigenen Gesellschaft?

<sup>18</sup> Horton 1993.

<sup>19</sup> Sabbatucci, D.: Kultur und Religion, in: HrwG I, 43-58.

Aufsplitterung der Religionswissenschaft in Teilbereiche wie Religionssoziologie, Religionspsychologie, Religionsästhetik, Religionsgeographie etc..

5. Dieser Ausflug in die Geschichte der Religionswissenschaft hat vielleicht etwas weg vom Thema der ägyptischen Tierkulte geführt. Er war m. E. aber sinnvoll, weil er zeigt, wie religionswissenschaftliche Interpretationen in der Zeit und am Erkenntnisstand wachsen, durch Tradition geprägt werden und im Zeitgeist schwimmen. Sehen wir die Bedingtheit von Religionswissenschaft, fällt es leichter, das oben formulierte Paradoxon vom omnipräsenten und doch vernachlässigten ägyptischen Tierkult zu verstehen.

### III. Ägyptologie

1. Die Beschäftigung mit der allgemeinen Religionswissenschaft ist für den ägyptischen Tierkult auch deshalb etwas unergiebig, weil spätestens seit der vorletzten Jahrhundertwende die Spezialisierung soweit fortgeschritten war, daß man die ägyptische Religion den Ägyptologen überlies. Diese Ägyptologen standen und stehen natürlich im Austausch mit den religionswissenschaftlichen Strömungen; ihr Sein als Ägyptologe verpflichtet sie jedoch auf eine bestimmte Art des Zuganges zu den Quellen, was sich, wie zu sehen sein wird, auf die gewonnenen Erkenntnisse auswirkt. Umgekehrt sind ihre Erkenntnisse das Material, aus denen die moderne Religionswissenschaft wiederum schöpft – wie in der Durchsicht der Lexikaeinträge bereits angeklungen.

2. Wie jede europäische Wissenschaft ist auch die Ägyptologie zuerst eine Interpretation griechisch-römischer Quellen. Nichts zeigt in ihrer Entstehungsphase diese Abhängigkeit deutlicher, als der Stein von Rosette: Der griechische Text war Ausgangspunkt und Kontrolle bei der Entzifferung der Hieroglyphen. Und so blieb es lange Zeit auf allen Gebieten der Ägyptologie: Die Forscher erhoben aus den pharaonischen Objekten Befunde verschiedenster Art, und diesen wurde durch den Vergleich mit den antiken Quellen Sinn gegeben.

Das trifft auch für die ägyptische Religion zu, als Beispiel sei genannt: HEINRICH BRUGSCH, *Religion und Mythologie der alten Aegypter*, Leipzig, 1891, in dem in den einzelnen Kapiteln zu den Göttern hinter den ägyptischen Namen die griechische Bezeichnungen und die Gleichsetzungen der *interpretatio graeca* folgen.

Je umfangreicher jedoch das originalägyptische Quellenmaterial wurde, desto mehr glaubte man auf die Kommentare der antiken Autoren verzichten zu



können. Als FRIEDRICH ZIMMERMANN und THEODOR HOPFNER die religionshistorischen Quellen der Kirchenschriftsteller und der antiken Autoren Anfang des 20. Jahrhunderts systematisch zusammenstellen<sup>20</sup>, ist die intensive Beschäftigung mit diesen bereits Geschichte. Und das hatte, zumindest für die Tierkulte, fatale Folgen. Bereits 1912 muß ZIMMERMANN in seinem Werk über die Quellen der Kirchenschriftsteller nämlich feststellen:

„In *A. Erman*, *Rel (2)*, Berlin 1909 hat die Tierverschöpfung nur eine sehr knappe Behandlung gefunden; doch entspricht der Umfang der betreffenden Ausführungen etwa dem, den der Tierkult tatsächlich in den wesentlich die Lehre der großen Tempelkollegien wiedergebenden Texten einnimmt, während seine Bedeutung für das ägyptische Volk eine weit größere war. In den neueren Darstellungen der ägyptischen Religion von *E. Naville* und *Ph. Virey* findet diese Rite des ägyptischen Volksglaubens überhaupt keine Berücksichtigung“ (5, Anm. 1).

Dieses Urteil kann man noch heute fällen. Die ägyptischen Quellen – namentlich die Textquellen - erweisen sich nämlich als höchst selektiv. Während die antiken Autoren im Prinzip ein ausgewogenes Bild von religiöser Praxis *und* theologischer Konzeptualisierung bieten, sind die ägyptischen Texte vor allem mit der theologischen Deutung befaßt. Da die Tierkulte aber in den großen religiösen Textcorpora - zu nennen wären da die funeren Texte (Pyramidentexte, Sargtexte, Totenbuch, Unterweltsbücher), die meist in spätzeitlichen Versionen überlieferten Kosmogonien und schließlich die schillernde Gruppe moralisierender Literatur (Lehren und „persönliche Frömmigkeit“) - keine Rolle zu spielen scheinen, verschwinden sie aus dem Blickfeld der Forschung.

3.1. Das tun sie aber nicht von Anfang an: Im 19. Jahrhundert, als die grundlegenden Phänomene der ägyptischen Religion erstmals erschlossen werden, wird das Phänomen Tierkult immer wieder behandelt, wenn auch selten mit der Hingabe, mit dem sich der unglaublich vielseitige ALFRED WIEDEMANN ihm widmete<sup>21</sup>.

WIEDEMANN bezog Erkenntnisse der Religionsanthropologie ein und kommt zu einer ersten schlüssigen Interpretation des Phänomens ägyptischer Tierkult aus ägyptologischer Perspektive. Ausgangspunkt der Interpretation, die auch von seinen Schülern ZIMMERMANN und HOPFNER vertreten wird, sind zwei Beobachtungen:

- Der Tierkult ist in Ägypten seit der Frühzeit belegt und bleibt bis zum Ende der pharaonischen Zeit ein vitales Segment der Religion.

---

<sup>20</sup> Zimmermann 1912; Hopfner 1913.

<sup>21</sup> Wiedemann 1890, 90-109; Wiedemann 1905; Wiedemann 1912 u.a.

- Die heiligen Tiere, die den Kultstätten bestimmter Gottheiten zugeordnet werden, haben zu diesen weder in Gestalt noch Wesen enge Beziehungen (der Apis-Stier ist vom menschengestaltigen Ptah grundsätzlich verschieden).

Als Erklärung entwickelt er eine Theorie, die folgende Kernpunkte umfasst<sup>22</sup>:

- a) die Überlagerungstheorie als Entstehungsmuster: die Tiergötter einer älteren Bevölkerungsschicht seien als heilige Tiere den „geistiger gedachten“, menschengestaltigen Göttern einer Erobererrasse beigeordnet worden;
- b) die Interpretation des lebenden Tieres als Symbol einer Gottheit („Inkorporationsexemplar“): der „alte“ Tiergott wird als Inkorporation des „neuen“ menschengestaltigen Gottes gesehen;
- c) die Verehrung von Artgenossen des Inkorporationsexemplares (das Inkorporationsexemplar als König seiner Tierart);
- d) die Postulierung der Existenz von Fetischtieren im Hauskult (nicht schlüssig ausgearbeitet<sup>23</sup>)

WIEDEMANN'S Interpretation ist zugleich ein methodengeschichtliches Lehrbeispiel: Die Überlagerungstheorie als die meistgenutzte Theorie für kulturelle Veränderungen am Ende des 19. Jahrhunderts (Kulturkreise mit a priori festen kulturellen Merkmalen, die sich durch Überlagerung, Wanderungsbewegungen etc. beeinflussen); die Inkorporationstheorie als Nachklang der Interpretatio aegyptiaca und classica, in der die Gottheit in verschiedener Erscheinung auftritt; schließlich ein Rekurs auf Fetisch und Totem als Referenz an neuere anthropologische Konzepte.

3.2. WIEDEMANN stand bereits an der Schwelle einer neuen Phase der innerägyptologischen Erforschung der ägyptischen Religion. Spätestens mit der Entdeckung der Pyramidentexte trat die Entstehung des Götterglaubens, das Werden der großen Götterkreise und die innere Bewegung der ägyptischen Religiosität in das Zentrum des Interesses. Bereits WIEDEMANN sah im Tierkult ein besonders altes Stratum religiöser Praxis, das in geschichtlicher Zeit bereits durch anthropomorphe Göttervorstellungen ergänzt und z.T. ersetzt worden sei.

Eine an der TYLOR'SCHEN Stufenvorstellung angelehnte Theorie vertritt GUSTAVE JÉQUIER, *Considérations sur les Religions égyptiennes*, Neuchatel, 1946, 14-25. In seinen Stufenmodell geht er von drei Zeitaltern religiösen Denkens aus: dem Fetischismus, der Zoolatrie und schließlich dem Anthropomorphismus. Die drei Stufen sind durch den Wechsel der Lebensbedingungen und der sozialen Organisationsform bedingt (Nomadismus zu Sesshaftigkeit, Herausbildung von Städten und schließlich des Staates). Die Erinnerung an jede dieser Epochen blieb in der ägyptischen Religion erhalten, die jede göttliche Macht in der Regel in drei Erscheinungsformen im Tempel verehrte: als Fetisch (Stein, Mal), als Tier und als menschengestaltige Gottheit.

<sup>22</sup> Wiedemann 1912, 22-29 u. passim; siehe die Zusammenfassung in Hopfner 1913, 12f.

<sup>23</sup> Die Existenz von Totemtieren lehnt Wiedemann 1912, 13-15 nach Besprechung des indianischen Vorbildes für Ägypten ab.

Auch andere Forscher ziehen für die Frage der Entstehung des Tierkultes anthropologische Erkenntnisse heran, so A. MORET, V. LORET, P. NEWBERRY, E. MEYER u.a. die Totem-Theorie für die Entstehung der z.T. tiergestaltigen Standarten und Gauzeichen<sup>24</sup>. In HENRI FRANKFORT findet der an der Anthropology orientierte Zweig ägyptischer Religionsbeschreibung seinen Höhepunkt und - soweit erkennbar – leider auch vorläufigen Abschluß.

FRANKFORT bemüht sich in seinen Werken „Ancient Egyptian Religion“, New York, 1948, von der eingliedrigen Logik europäischer Theologie und Religionswissenschaft abzukommen und entwickelt die Theorie der „multiplicity of approaches“, in der die verschiedenen Phänomene gleichwertigen Rang besitzen. Danach ist es nicht zwingend, zwischen dem Objekt oder den Objekten eines Kultes und deren Konzeptualisierung als Ausdruck einer göttlichen Macht in jedem Fall einen logischen Zusammenhang oder gar eine Hierarchie der Bedeutungen zu konstruieren. Allein darin, daß der Agent in dem Objekt die übernatürliche Macht anwesend empfindet, macht dessen besonderen Charakter aus; symbolische Deutungen oder logische Konstruktionen sind sekundär. Tierkulte sind so kein Randphänomen oder eine niedere Stufe religiöser Entwicklung, sondern eine grundsätzliche Ausdrucksform ägyptischer Religion. Für die Tiere im ägyptischen Kult zieht er zudem das Konzept der „otherness“<sup>25</sup> heran: „... it seems to me, that what in these relationships became articulate was an underlying religious awe felt before all animal life; in other words, it would seem that *animals as such* possessed religious significance for the Egyptians. Their attitude might well have arisen from a religious interpretation of the animals' *otherness*. ... We assume, then, that the Egyptian interpreted the nonhuman as superhuman, in particular when he saw it in animals...“<sup>26</sup>

Auch in seiner Studie zum ägyptischen und mesopotamischen Königtum *Kingship and the Gods*, Chicago, 1948 bemüht sich FRANKFORT um diese strukturelle Sicht der Dinge. Neben Sonne – als erzeugende Macht - und der Erde – als regenerierende Macht - steht als drittes das Tier als Macht der Potenz, nicht nur in sexueller Hinsicht, sondern als Prinzip schöpferischer Möglichkeit. Er sieht darin namentlich das domestizierte Hornvieh, das in Ostafrika im sog. „cattle complex“ nicht nur eine ökonomische, sondern eine herausragende kulturelle Rolle spielt. Auf dieser alten Tradition fußend ist die Verbindung von Königtum und Stierkulten, aber auch die konzeptuelle Reflektion verschiedener Phänomene über Bezüge auf das Großvieh in Ägypten strukturell deutbar, ohne daß man am Phänomen der Tier-Verkörperung des Königs oder des Gottes Anstoß nehmen muß<sup>27</sup>.

4.1. Im deutschsprachigen Raum steht man der ethnographischen Methode bereits seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts skeptisch gegenüber. Spätestens seit ERMAN gilt die oben mit ZIMMERMANN'S Worten wiedergegebene Prämisse,

---

<sup>24</sup> Die frühe Literatur zum Totem und Ägypten zusammengefaßt in Kees 1956, 1-3. Ein neuer Ansatz, in dem frühzeitliche Totems / Clansymbole als Ursprünge der im AR belegten Phylen interpretiert werden, bei Roth 1991, 197-216.

<sup>25</sup> Frankfort 1948.a, 13; er bezieht sich dabei auf Rudolf Otto, *The Idea of the Holy*, Oxford, 1943; deutsches Original: *Das Heilige*, München, 1917.

<sup>26</sup> Frankfort 1948.a, 12f.

<sup>27</sup> Frankfort 1948.b, 162-180.

nur den altägyptischen (Schrift-)Quellen zu vertrauen. Daraus entwickelte sich im günstigen Fall eine positivistische Anhäufung von Material, wie sie etwa HERMANN KEES in *Der Götterglaube im alten Ägypten* (beendet 1939) vorlegt, im ungünstigen Fall Spekulation, wie etwa KURT SETHES berühmter Mißgriff *Urgeschichte und älteste Religion der Ägypter* (1930)<sup>28</sup>.

KEES äußert sich im ersten Kapitel des *Götterglaubens* sehr kritisch über die ethnographischen Ansätze. Er zieht zudem die ägyptischen Text- und Bildquellen in jedem Fall den Zeugnissen antiker Autoren vor, namentlich auch in der Frage des Tierkultes<sup>29</sup>. Im ersten Teil seines Werkes bringt er eine Zusammenstellung von verehrten Tieren und ihren Kultorten, gefolgt von den Pflanzenkulten, dem Kult heiliger Gegenstände und schließlich Gottheiten in Menschengestalt. Dieser positivistische Ansatz löst den Tierkult aus seiner Isolation und ordnet ihn in die Verehrung ganz unterschiedlicher Objekte (Gegenstände, Lebewesen, Götter) im ägyptischen Kult ein. Er bereitet so einer tiefer greifenden Analyse ägyptischer Kultformen den Weg – die in den folgenden Abschnitten des Werkes aber leider unterbleibt.

4.2. Vom kulttopographischen Ansatz bei KEES abgesehen verliert sich zumindest im deutschsprachigen Raum die Spur des Tierkultes im 20. Jahrhundert aber immer mehr. Tierkult wird zum Randphänomen.

Exemplarisch ist das Verdikt, das HANS BONNET im *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlin / New York, 1952 ausspricht:

- zur Entstehung: „...sie (die theriomorphe Gottesvorstellung) vermag doch nur dem primitiven Empfinden, aus dem sie erwachsen ist, zu genügen. Der Äg. drängte jedenfalls früh über sie hinaus. Das zeigt die Vermenschlichung der Gottesbilder, die um die Wende zur geschichtlichen Zeit anhebt.“ (812) Aber: „So vollzieht sich im Laufe des N.R. allmählich ... eine Wendung zum T(ierkult), die der Zurückhaltung, die wir die offizielle Rel. üben sahen, zu widersprechen scheint. Sie ist in der Tat nicht von dieser ausgegangen. ... sie gründet im Glauben des Volkes. Dieser trägt ja immer eine starke Kraft des Beharrens in sich und bleibt gern Vorstellungen verhaftet, die einer Frühschicht angehören.“ (816)

- zu den heiligen Tieren: „Andererseits haben die heiligen Tiere den sonstigen Kultobjekten gegenüber doch einen eigenen Charakter.“ – nämlich: „lebend und beseelt zu sein“ – aber: „In Wirklichkeit ist die Reinheit der Gottesvorstellung gerade durch die Beseeltheit des Kultobjektes bedroht. Denn um ihretwillen kann sich dieses dem schlichten Frommen nur allzu leicht an die Stelle des Gottesbildes selbst schieben, so daß er nicht mehr diesen im Bild des Tieres, sondern das Tier selbst verehrt. Dieses Absinken in einen reinen, das Tier vergottenden T(ierkult) ist unvermeidlich und allen Zeiten zu eigen.“(813)

BONNET spricht in erfrischender Direktheit aus, was Tierkult aus ägyptologischer Sicht ist:

<sup>28</sup> Der Gegensatz wird von Kees selbst in der Einleitung zum „Götterglaube“ thematisiert, wenn auch in anderen Worten (Kees 1956: VI f).

<sup>29</sup> Kees 1956, 3.

- Historisch gesehen schon in der Frühzeit ein Relikt alter Zeit, das beizeiten durch höhere Gottesvorstellungen ersetzt wird; in der Spätzeit ein Symptom von Verfall in sittlicher und theologisch-moralischer Hinsicht;
- sozial ein Merkmal religiöser Praxis einfacherer Bevölkerungsgruppen, denen intellektuell der Hochgottbegriff nicht zugänglich ist, der seit dem Alten Reich die Religion der ägyptischen Hochkultur prägt.

4.3. Auf höherem Niveau hat sich SIEGFRIED MORENZ mit dem Problem des Tierkultes auseinandergesetzt. Wissenschaftsgeschichtlich gesehen repräsentiert Morenz die klassisch-idealistische Schule deutschsprachiger Religionsgeschichte, mit einer guten Portion theologischer Motivation, die darauf hinausläuft, den Gottesbeweis aus der Geschichte der Weltreligionen anzutreten<sup>30</sup>. In seinem Werk wird – parallel zu anderen Arbeiten der Epoche – wieder die bereits im 19. Jahrhundert diskutierte Frage nach dem „Wesen“ der ägyptischen Religion gestellt<sup>31</sup>. MORENZ knüpft dabei an die in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts entwickelten Vorstellungen von der Genese der ägyptischen Religion an und verfolgte intensiv die These einer von der Vielgötterei zur Herausbildung monotheistischer Gottesvorstellungen gehenden Entwicklung<sup>32</sup>. Der Tierkult ist in Ägypten immer der Klotz am Bein solcher Konzepte, die von einer evolutionären Entwicklung von primitiven Formen der Religiosität hin zu einer immer mehr transzendenten und pan- bis monotheistischen Vorstellung des Göttlichen ausgehen - denn der Tierkult erlebt seinen Höhepunkt gerade in der späten Periode der pharaonischen Geschichte.

An mehreren Stellen, zusammenfassend in seinem Artikel „Tierkult“ in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3. Aufl., Band 6, 1962, 896-899, bemüht sich MORENZ, das Wesen des Tierkultes zu erfassen. Er sieht in der Tiergestalt eine spezifische Erscheinungsform, in der Gott besonders in frühen Kulturen abgebildet wird – was sich in seinen Arbeiten aber auch stets

---

<sup>30</sup> Siehe hierzu im HrWG I: Gladigow, B.: Gegenstände und wissenschaftlicher Kontext von Religionswissenschaft (26-38), zur „theologisch dominierte Richtung der Religionswissenschaft“, die u.a. „Gott aus der Religionsgeschichte“ zu beweisen sucht (Söderblom) und der von Eliade entwickelte Epiphanie-Lehre, die von einer permanenten Selbst-Offenbarung des Göttlichen ausgeht (27-30). Morenz selbst schreibt „Wirklichkeit Gottes für den lebenden Menschen ist das große Anliegen aller Religionen – sie sollte darum auch der vornehmste Gegenstand des Religionshistorikers sein.“ (Morenz 1984, 11) und im Vorwort zum selben Buch bemerkt Elke Blumenthal: „Mit diesen Überlegungen ist Morenz an eine Grenze vorgedrungen, jenseits derer die wissenschaftliche Aussage endet und das persönliche Bekenntnis beginnt.“ (Morenz 1984, 10). Sehr deutlich spricht bereits Morenz 1947 seine theologische Auffassung von religionsgeschichtlicher Forschung in einem Aufsatz mit dem programmatischen Titel „Von der Religionsgeschichte zur Religion“ aus.

<sup>31</sup> Zur Einordnung siehe den wissenschaftsgeschichtlichen Abriss in Hornung 1973, 1-19.

<sup>32</sup> Morenz 1964.

als Selbstepiphanie der Gottheit lesen läßt: „Wo Gott Gestalt annimmt ..., legt sich daher Verkörperung im T.(ier) nahe, weil hier zugleich Gestalt und numinose Andersartigkeit gegeben sind.“ (op.cit. 896). Indem im Tier aber nur eine Gestaltwerdung der Gottheit vorliegt, besteht nicht eigentlich eine Wesensheit: „Nun sollte man freilich über dem Vorkommen und sogar Vorherrschen tiergestaltiger Götter niemals vergessen, daß es sich stets um eine Verehrung der Gottheit handelte, die im T.(ier), offenbar als der angemessen lebendigen und zugleich fremdartig-numinosen Form begegnet.“ (op.cit. 897). In Bezug auf Ägypten scheidet Morenz zwischen der Verehrung der großen Menge von Tieren und der Anbetung einzelner Inkorporationsexemplare. Da für diese aber die ägyptische Konzeptualisierung als *wḥm* oder *b3* einer völlig anders gestalteten Hochgottheit belegt ist, ist in dieser Verehrung eben nicht die Anbetung eines Tieres, sondern die Anbetung der Hochgottheit über ein lebendes Medium – einer Statue vergleichbar - zu sehen; „... die Ägypter haben nicht Bilder und Tiere, sondern Götter verehrt!“<sup>33</sup> Die phänomenologisch nicht gelegnete Tiergestalt des Gottes steht damit der historisch-theologisch begründeten „Heraufkunft“ der transzendent gedachten Gottheit(en) nicht mehr im Wege<sup>34</sup>.

4.4. Dieser Befreiungsschlag der ägyptischen Religion von den Tierkulten hallt bis heute nach<sup>35</sup>. ERIK HORNUNG entwickelte die Abbild-These zu einem Konzept von der Symbolsprache ägyptischer religiöser Darstellungen weiter, in der jedes Bild, Attribut und auch jede Bezeichnung im System einer

---

<sup>33</sup> Morenz 1962.b, 47; ebenso Morenz 1964, 35: „Wir sollten uns also hüten, den sog. Tierkult der Ägypter jedenfalls in späteren Zeiten zu primitiv zu verstehen und uns grundsätzlich klar machen, daß die Ägypter Götter und nicht Tiere verehrt haben.“

<sup>34</sup> Im Prinzip folgt Morenz bei seiner Trennung der Verehrung von Kultgegenstand und dahinterliegender Gottheit einer Vorgabe der katholischen Dogmatik, die erst in der Gegenreformation die Trennung von Anbetung (*adoratio*) und Verehrung (*veneratio*) eingeführt hat. So definiert O. Karrer s.v. Anbetung, im katholischen *Lexikon für Theologie und Kirche*, 2. Aufl., 1. Band, Herder, Freiburg, 1957, 498-501 Anbetung als „jene Verehrung, die Gott allein gebührt“; „Dieselbe Vergleichbarkeit u. radikale Verschiedenheit, die zwischen Gott und einem Geschöpf obwaltet, besteht zwischen der A.(n)betung u. anderen Arten v. Verehrung u. Kult.“, worunter auch die Verehrung der Heiligen zu verstehen ist; „A.(n)betung ist dementsprechend nur Gott gegenüber möglich...“; „Bilder u. Gegenstände, die sich auf eine der A.(n)betung würdige Person beziehen ... können nicht eigentlich angebetet werden, erhalten also keinen A.(n)betungs-kult absoluter Art, sie können nur einerseits die Gelegenheit und psychologische Hilfe der Verdeutlichung sein für eine A.(n)betung, die sich auf Gott o. Christus selbst richtet, u. andererseits eine gewisse Verehrung (ohne Kult im strengen Sinn) genießen, der (*sic!*) aus der eigentlichen Anbetung der betr. Person entspringt...“. N.B.: diese Unterscheidung ist ein moderner dogmatischer Ansatz, entstanden als Reaktion auf den reformistischen Vorwurf, die katholische Kirche betreibe Götzenverehrung. Durch eine Begriffsklärung suchte man diesen Vorwurf zu entkräften, nicht aber durch eine Veränderung von Kult.

<sup>35</sup> Die Einleitung seines Artikels „Tierkult“ im *Lexikon der Ägyptologie*, Bd. VI, Wiesbaden, 1986, 571-587 sieht sich Dieter Kessler gezwungen, folgendermaßen zu beginnen: „In allgemeiner Definition ist der äg.(yptische) T.(ierkult) eine in geregelter Form ablaufende Verehrung einer Statue in Tierform, Tierversehrung dagegen die persönliche Beziehung des Gläubigen zu einem lebenden Tier, das neben der Tierstatue gehalten wird. Eine Zoolatrie ohne Kultbild gab es nicht. Die Tierversehrung wird als ein Mißverständnis des ungebildeten Gläubigen erklärt, der die Tierstatue als Abbild göttlicher Präsenz durch das lebende Tier ersetzt habe.“ (571).

piktographischen „Meta-Sprache“ nur Aussagen über das letztendlich „verborgene“ und „geheimnisvolle“ Wesen der Gottheit macht.

HORNUNG definiert das Tier und die Tier-Mensch-Mischgestalt im Kontext der ägyptischen Symbolsprache als ein „Bild“, mit dem übernatürliche Wesenseigenschaften dargestellt werden können: „Die altägyptische Religion benutzt die Tiere – als lebendige Individuen oder als Abbilder -, um etwas über das Wesen der Götter mitzuteilen.“ (Hornung 1985, 29). „Wie immer der Ägypter die Kombination wählen mag, die „Mischgestalt“ seiner Götter ist nichts anderes als eine Hieroglyphe, eine Form der „Schreibung“ nicht für den Namen, sondern für Wesen und Funktion der gemeinten Gottheit. ... Aber all diese Tiere, Pflanzen und Dinge, die mit der Erscheinung der Götter verbunden werden, sagen nichts über die wahre, eigentliche Gestalt einer Gottheit aus. Diese ist nach den Texten „verborgen“ und „geheimnisvoll“,.... Kein denkender Ägypter wird sich vorgestellt haben, Amun sei in seiner wahren Gestalt ein Mensch mit Widderkopf. Amun ist die göttliche Macht, die neben vielen anderen unter dem Bild des Widders gesehen werden kann...“ (Hornung 1973, 113) Diese aus den Unterweltbüchern gewonnene - dort völlig richtige – philologische Erkenntnis<sup>36</sup> hat HORNUNG auf die praktischen Tierkulte verallgemeinert. Dabei geht er ganz selbstverständlich davon aus, daß Götter immer abstrakte Entitäten sind, die von den „denkenden Ägyptern“ nur als Konzepte verehrt werden. Zudem postuliert er, daß es praktisch hinter jeder vielgestaltigen Gottheit *eine* tatsächliche Gestalt dieser Gottheit geben würde – die eben „verborgen“ bleibt. Was schließlich selbst ihn, der z.B. in „Geschichte als Fest“<sup>37</sup> so erhellende Einsichten in die Realität rituellen Handelns gewann, zur Feststellung veranlaßt: „Wir brauchen auf die Phänomene der Tierversehrung in Ägypten nicht näher einzugehen, denn sie lehren uns nur ein Mißverständnis, kein Verständnis der ägyptischen Gottesvorstellung. Das einzelne Tier *ist* nicht die Gottheit, sondern dient ihr als Aufenthalt, weist auf sie hin, ist ihr Bild und Gefäß. ... Für den schlichten Beter aus dem Volk mögen Bild und Gottheit ineinanderfließen, er mag in jedem Ibis dem Gott Thot persönlich begegnen, aber die Theologie der Priester hat, in wechselnden Formulierungen, stets sorgfältig zwischen Tier und Gottheit unterschieden.“ (Hornung 1973, 127f.)

Auch bei JAN ASSMANN wird der von MORENZ entwickelte Entwurf verfolgt, wenn auch mit einer bedeutsamen Akzentverschiebung:

In *Ägypten - Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*, Kohlhammer: Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz, 1984, 50-58 entwickelt ASSMANN aus ägyptischen und spätantiken Schriftquellen eine „Theorie des Kultbildes“, in der der Begriff der „Einwohnung“ eine zentrale Rolle spielt. Was seine Theorie von der MORENZ' unterscheidet, ist, daß er in der „Einwohnung“ der Gottheit im Kultbild keine sekundäre Qualität sieht, sondern eine primäre, die anderen Erscheinungsformen des Gottes – als *b3* im Himmel und als Mumie in der Unterwelt – gleichwertig ist: „*Die Statue ist nicht Bild des Leibes, sondern Leib der Gottheit.* Sie bildet nicht seine Gestalt ab, sondern gibt ihm Gestalt. In der Statue nimmt die Gottheit Gestalt an, so wie in einem heiligen Tier oder in einem Naturphänomen.“ (57). Historisch schreibt er diese, das heilige Tier einbeziehende Theorie in ihrer ausformulierten Form erst der Spätzeit zu (Assmann 1984, 58) und verfolgt die Konzeptualisierung des heiligen Tieres in der Theologie nicht weiter.

---

<sup>36</sup> Siehe auch Hornung 1967, 74 zur wechselnden „Orthographie“ solcher symbolträchtigen Darstellungen.

<sup>37</sup> Hornung 1966.

In *Ägypten. Eine Sinngeschichte*, Carl Hanser Verlag, Wien, 1996 beschäftigt ASSMANN sich erneut mit dem Tierkult. Dabei erkennt er dem Tierkult eine gewisse prinzipielle Bedeutung innerhalb der ägyptischen Religion zu, wenn auch seine Blütezeit – und damit verbunden die Inkorporation in den theologischen Diskurs – erst in die späteste Zeit falle: „Es heißt die Bedeutung der ägyptischen Tierkulte gewiß nicht ungebührlich herunterspielen, wenn man sie bis an die Schwelle zur Ptolemäerzeit eher als eine Begleiterscheinung denn als das Lebenszentrum der ägyptischen Religion bezeichnet. Auch Begleiterscheinungen können unabdingbar sein, und der Tierkult war gewiß schon im Neuen Reich zu einem aus der ägyptischen Religion nicht mehr wegzudenkenden Element geworden. Was aber die Ptolemäer daraus machen, ist dann doch noch einmal ein quantitativ und qualitativ so erheblicher Schritt, daß man von nun an den Tierkult in das Zentrum der ägyptischen Religion stellen muß.“ (Assmann 1996, 414). Und in Übernahme der von DIETER KESSLER erarbeiteten Theorie des Tierkultes (s.u.) fährt er fort: „Jeder Kult basiert jetzt auf dem Dreieck: Kosmisch-solare Manifestation (Re-Form), z.B. Apis-Osiris / Lebende Inkarnation (Tiergestalt), z.B. Apis-Stier / Verklärte Immortalisation (Mumie in Osirisgestalt), z.B. Osiris-Apis. Da die Könige sich ebenfalls als lebende Inkarnationen der höchsten Gottheit verstehen, gehören sie theologisch zur selben Kategorie der heiligen Tiere.“ Als eine vierte Kategorie sei noch das Kultbild im Tempel hinzuzufügen (op. cit. 414f). Und die spirituelle Bedeutung der Inkarnation der Gottheit im Tier erläuternd schreibt er: „Wo es um den lebenden Falken, das heilige Tier von Edfu, geht, wird aus der Einwohnung Inkarnation. Der Gott von Edfu inkarniert sich in einem heiligen Tier, das aufgrund seiner Form und Färbung vom Priester als solches erkannt wird ... Durch die Inkarnation in heiligen Tieren sowie durch die Einwohnung in heiligen Bildern und Riten läßt sich das Göttliche sehr weit in die Menschenwelt ein, nicht um sie zu „erlösen“, sondern um sie in Gang zu halten. Der „Einstrom göttlicher Gegenwart“ erscheint als eine Energie, die die Statuen belebt und in den heiligen Tieren Fleisch wird.“ (op.cit. 451).

An anderer Stelle hat ASSMANN im selben Buch einen Gedanken zum Kult an den Tiernekropolen festgehalten, den er getrennt von der Kultbildtheorie sieht. Im Zusammenhang mit dem Aufkommen des „Kults der toten Götter“ in der 25. / 26. Dynastie sieht er den Tiernekropolenkult als Kult an der Kultstätte der toten Götter-Vorfahren an: „Es handelt sich aber nicht um einen Tierkult, sondern um einen Zeitkult, und in Theben, wo wir einen entsprechenden Festbrauch schon früher ... aufblühen sehen, hat er mit den heiligen Tieren nichts zu tun. Daraus darf man wohl schließen, daß in den Tempeln der späteren Zeit der Begräbnisplatz der heiligen Tiere lediglich der Ort und den Anlaß bietet für die kultischen Akte des Eingedenkens und der Bezugnahme auf die vollendete Vergangenheit, die nun zum Programm jedes Kults gehört.“ (op. cit. 401)

Mit der Ausarbeitung einer Theorie der „Einwohnung“ bzw. symbolischen Repräsentation der Gottheit im Tier und in der Tiermischgestalt haben MORENZ, HORNING und ASSMANN auf der Grundlage ägyptischer Textquellen eine schlüssige Interpretation der Tierkulte im Rahmen der theologischen Selbstreflektion der ägyptischen Religion vorgelegt. Ihnen folgen paktisch alle neueren Veröffentlichungen zur altägyptischen Religion – wobei die oben bereits gemachte Feststellung gilt, daß man die vorgelegte Theorie vor allem nutzt, um den Tierkult zu umgehen:



So z.B. HELLMUT BRUNNER, *Altägyptische Religion. Grundzüge*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt, 1983/89: „Nur ganz primitive Ägypter dürften sich vorgestellt haben, es gebe im Himmel einen Menschen mit einem Ibiskopf, wie selten ein Christ des Mittelalters oder der Barockzeit buchstäblich geglaubt haben wird, im Himmel wohne ein Mensch, der seine eigene, ihm im Martyrium abgezogene Haut über dem Arm trage, wie die Bildhauer den hl. Bartholomäus dargestellt haben.“ (9) Die Tierformen sind nur „Abzeichen, die dem Wissenden (und das sind alle Ägypter gewesen) sagen, welcher Gott gemeint ist.“ (10) Ähnlich auch STEPHEN QUIRKE, *Altägyptische Religion*, Reclam: Stuttgart, 1996 (englisches Original: London, 1992), der in der Einleitung schreibt: „Nach einem weitverbreiteten Mißverständnis sollen die Ägypter sowohl leblose Idole als auch lebende Tiere verehrt haben. ... Die Basis für all diese Mißverständnisse ist das altägyptische System der Darstellung.“ (21) Dannach sind die Tiere bzw. Tierteile in den Darstellungen übernatürlicher Entitäten nur als Symbole für bestimmte Eigenschaften aufzufassen und die lebenden Tiere dienten als Mittler (23f). Damit ist das Thema Tierkult für den Rest des Buches erledigt.

Auch das von anderer Warte an das Problem herangehende Buch *The Animal World of the Pharaohs*, Thames and Hudson: London, 1996 von PATRICK F. HOULIHAN übernimmt im Kapitel *The Divine Bestiary* die von HORNING formulierte symbolische These: „These somewhat startling and uncanny combinations of human and beast do not show what the true appearance of the deity was thought to be, not do they hold any strange or deep mysterious meaning. What is illustrated is an attribute of the divinity that characterizes its being. Animal-headed creation are the result of the hieroglyphic nature of Egyptian art, and they can be ‚read‘ accordingly. ... There remains today a widely held misconception that the pharaonic Egyptians practiced zoolatry, the worship of animals. This was certainly not the case. Animals linked with Egyptian deities received adoration because it was believed that particular species, or a number of individuals of species, were uniquely beloved by a particular god, and thus served as the god’s symbol and earthly manifestation.“ (op. cit. 2).

Eine positive Ausnahme bildet in diesem Zusammenhang der Bildband von PHILIPPE GERMOND, *Das Tier im alten Ägypten*, Hirmer / Wissenschaftliche Buchgesellschaft: München, 2001. GERMOND vermeidet es, die Belege des Tierkultes nur von der Warte ihrer Konzeptualisierung in Texten der Hochkultur zu beurteilen und streicht die magisch-praktische Bedeutung des Tierkultes heraus: „Der Mann aus dem Volk identifizierte das Tier meist mit dem Gott selbst, für den Priester und den Theologen war es mehr eine der möglichen Manifestationen der Gottheit ... So kann das Tier in zahlreichen Fällen als Träger der göttlichen Seele (heiliges Tier) auftreten, während es gleichzeitig ein vollwertiger Gott ist.“ (op. cit. 122) „Ohne uns auf das Feld manchmal widersprüchlicher theologischer Spitzfindigkeiten zu begeben, meinen wir, daß das heilige Tier als eine Art Mittler zwischen Mensch und Gottheit wahrgenommen wurde und bei gewissen Gelegenheiten fähig war, über verschiedene Orakelpraktiken den göttlichen Willen anzuzeigen. ... Diese in die Tausende gehenden Zeugnisse aus der griechisch-römischen Epoche sind allerdings nicht so sehr Zeichen der Frömmigkeit einem heiligen Tier gegenüber, das als Bild des Göttlichen angesehen wird, sondern vielmehr Ausdruck des Vertrauens in Objekte mit einer magischen Bedeutung.“ (op. cit. 149).

4.4. Das Gesagte bedeutet natürlich nicht, daß der praktische Tierkult in der ägyptologischen Literatur des 20. Jh. keine Rolle gespielt hätte. Genügend Monographien und Artikel beschäftigen sich mit einzelnen Phänomenen, wie

der Verehrung bestimmter Tiere oder Tierarten (Stiere<sup>38</sup>, Spitzmäuse und Ichneumon<sup>39</sup>, Fische<sup>40</sup>, Löwe<sup>41</sup>, Skarabäus<sup>42</sup>), den archäologischen Belegen für Tierverehrung (Apis-Stelen<sup>43</sup>, Widder- und Gansstelen<sup>44</sup>) und Tierbestattungen (Grabungen in Saqqara<sup>45</sup> und Tuna<sup>46</sup>, Tiermumien<sup>47</sup>) u.a. In den interpretativen Kapiteln schließen sich die Autoren in der Regel aber den besprochenen Mustern an: Tierkult ist entgegen der Befundlage nicht die kultische Behandlung des Tieres, sondern das Tier steht für ein abstraktes Götterwesen, das nichts oder fast nichts mehr mit dem Tier gemein hat<sup>48</sup>.

LOTHAR STÖRK gibt in seinem Beitrag „Tiere im Alten Ägypten“ im von Paul Münch u. Rainer Walz herausgegebenen Sammelband *Tiere und Menschen. Geschichte und Aktualität eines prekären Verhältnisses*, Paderborn etc., 1998, 87-119 einen knappen aber äußerst inhaltsreichen Überblick zum Thema. Er weist auch auf die Funktion hin, die Tiere im Rahmen von Omina und Traumdeutung - also Segmenten praktischer Religion - besitzen (op. cit. 92-94). Im Abschnitt „Heilige Tiere“ referiert er vor allem die antiken Berichte und folgt der Ansicht, daß hinter der Tiergestalt letztendlich eine „auf komplexer Verschränkung naturkundlicher Beobachtungen, sprachlicher und mythologischer Anspielungen beruhende subtile Theologie“ steckt (op. cit. 99).

5. Die erwähnten neueren Arbeiten leiden darunter, daß sie sich in ihren Interpretationen auf Quellen stützen, in denen sich der intellektuell geprägte religiöse Diskurs einer speziell ausgebildeten Oberschicht niederschlägt<sup>49</sup>. Erst neuerdings hat das Konzept der Volkskultur und Volksreligion eine deutliche Neubewertung erfahren. Waren für BONNET die volkstümlichen Kulte noch ein Symptom für Dekadenz (und sind es im Alltagsbewußtsein vieler Ägyptologen bis heute), so werden sie inzwischen wertfrei als ein eigenes Stratum religiöser Praxis verstanden<sup>50</sup>. Ob und in welcher Weise dabei eine Referenz zu den

---

<sup>38</sup> Otto 1938.

<sup>39</sup> Brunner-Traut 1965.

<sup>40</sup> Gamer-Wallert 1970.

<sup>41</sup> de Wit 1980.

<sup>42</sup> Staehelin 1982.

<sup>43</sup> Vercoutter 1962.

<sup>44</sup> Guglielmi / Dittmar 1992, Guglielmi 1994.

<sup>45</sup> Martin 1981.

<sup>46</sup> Boessneck 1987.a; Kessler 1997.

<sup>47</sup> Boessneck 1987.b, Boessneck 1988.

<sup>48</sup> Was wohl nicht zuletzt die spöttische Bemerkung von Boessneck 1988 zur Münchner Ochsenmumie veranlaßte: „Wie dieser um 1,50 m hohe Ochse, zu dem es offenbar bisher nicht erkannte Parallelfunde gibt, in den altägyptischen Rinderkult einzubauen ist, sei den Ägyptologen überlassen.“ (135f).

<sup>49</sup> So bekennt Assmann 1996, 474: „Wir dürfen uns nicht verhehlen, daß wir es in diesem ganzen Buch mit nichts anderem als den Sinnwelten der ägyptischen Oberschicht zu tun hatten. Von den Sinnvorstellungen des einfachen Volkes war nicht die Rede.“

<sup>50</sup> Baines 1987.

sogenannten Hochgöttern vorliegt, verdient weniger eine pauschale Kategorisierung, sondern eine gezielte Analyse des jeweiligen Kontextes. Mit Blick auf die Tierkulte ist in diesem Zusammenhang vor allem der Beitrag von DIETER KESSLER zu nennen, der durch sein Werk *Die heiligen Tiere und der König, Teil I: Beiträge zu Organisation, Kult und Theologie der spätzeitlichen Tierfriedhöfe*, ÄAT 16, Harrassowitz: Wiesbaden, 1989 den spezifischen textlichen und archäologischen Befund zu den Tierkulten selbst wieder ins Zentrum der Betrachtung gerückt hat - und damit jenes eigentliche Phänomen, das schon vor über zweitausend Jahren die griechischen Reisenden so beeindruckte. Es waren ja nicht die theologischen Texte, die das Bild des ägyptischen Tierkultes für alle Zeiten in das „kulturelle Gedächtnis“ (ASSMANN) Europas brannten, sondern dessen schiere und massive Realität! Das Werk zu den Tierfriedhöfen – und der zu erwartende Band zu den Tierkulten im Tempel – machen jenseits der intellektuell-theologisch geprägten Textzeugnisse bewußt, welche geradezu dramatische Bedeutung der Tierkult in der „practical religion“ (BAINES) der ägyptischen Bevölkerung besaß; ein Fakt, der zwar nie bestritten wurde, aber seit Wiedemann auch nie besonderes Interesse fand. KESSLER entwickelt einerseits die seit MORENZ diskutierte Abbild-Theorie weiter, andererseits setzt er sich mit der inneren Organisation, der Komplexität und sozialen Verortung der Kultgemeinschaften auf den Tierfriedhöfen auseinander. Sein Ansatz muß hier nicht weiter referiert werden, da er im vorliegenden Band selbst zu Wort kommt.

#### IV. Fazit

1. Was bezweckte nun dieser verkürzende und damit immer ungerechte Überblick über die Mühen anderer Wissenschaftler? Es ging darum, der im ersten Abschnitt formulierten Frage nachzugehen, warum der ägyptische Tierkult einerseits unter den weltweit bekannten Tierkulten ein herausragendes Phänomen ist, andererseits unter den Elementen der ägyptischen Religion aber als primitiv oder sogar untypisch gilt. Um ein Ergebnis zu formulieren, sei das Vorgegangene noch einmal rekapituliert.

2. In der Geschichte der Religionswissenschaft ließen sich folgende Etappen beobachten, die für die Etablierung dieses Bildes Voraussetzung waren:

a) Bereits in der Antike wurde ein Modell formuliert, in dem die Betrachtung des Tieres als Symbol als ein Muster an Weisheit gilt, die Verehrung des Tieres

aber als eine Verwilderung, als primitiver Volksglauben. Diese Interpretation kann sich auch auf eine elitäre innerägyptische Auffassung stützen. Die Dichotomie „Weisheit beim symbolischen Zugang“ vs. „Primitivität beim kultischen Zugang“ und deren soziale Verortung – die Weisen vs. den *vulgus* – ist damit begründet. Hinfort bemüht sich jeder Interpret der Tierkulte, möglichst den Weisen zu folgen, bzw. eventuelle Ansätze von Nicht-Weisheit auszuschließen oder zu entschuldigen.

b) Im Mittelalter und der frühen Neuzeit wurde der Begriff „Religion“ überhaupt geschaffen und damit auch das Muster der „richtigen“ Religion – der christlichen – die als Schablone bei der Klassifizierung anderer – „falscher“ – Religionen dienen wird. Daß diese Methode bis heute durchschlägt, zeigen die Lexika und auch der im Prinzip alle Beschreibungen ägyptischer Religion dominierende Bezug auf Textcorpora.

c) Im Zeitalter der Entdeckungen und Aufklärung etabliert sich die Erkenntnis, daß es andere religiöse Systeme zumindest gibt, in denen Elemente der antiken, vor-christlichen Religionen wiederzufinden sind. Diese Elemente können entweder besonders reine und klare Vorstellungen sein (Hochgott), oder besonders Unvernünftige (Fetisch). Im Zusammenhang mit der europäischen Geistesgeschichte dieser Zeit haben beide Aspekte kulturkritischen Charakter. Man geht davon aus, daß eine „bessere“, weil vernünftiger und moralischere Religion möglich ist. Unvernünftige Stufen von Religionen liegen danach entweder vor vernünftigen Stufen von Religion oder der vernünftige Teil von Religion wurde durch unvernünftige Elemente verunklärt. Tierkult darf in der Tradition dieser beiden Interpretationsmuster als unvernünftiges Element gelten, das als Vorstufe oder Verunklärung gewertet wird.

d) Die Romantik bringt den „Geist“ ins Spiel, eine über allen kulturellen Erscheinungen schwebende Essenz, die das Wesen einer Kultur abbildet. Geistig gesehen kann einerseits auch das Tier als Verkörperung des letztendlich transzendenten Geistes aufgefaßt werden, andererseits auch als etwas, daß eben nur für den Geist des alten Ägypten charakteristisch ist. Damit fällt der ägyptische Tierkult als strukturell interessantes Phänomen der Religionswissenschaft aus zweierlei Gründen aus: Zum einen, weil er ein spezifisch ägyptologisches Problem ist, zum anderen, weil er religionswissenschaftlich uninteressant ist, da im Tier nur ein Abbild, aber nicht das „Wesen“ selbst der ägyptischen Hochkultur zu finden ist.

e) Die Anthropologie der Kolonialzeit entwirft, auf die Aufklärer zurückgreifend, ein Stufenmodell religiöser Entwicklung, in dem der Tierkult ganz unten angesiedelt ist. Der ägyptische Tierkult wird in der Anfangsphase der vergleich-

enden Religionswissenschaft gern in Beispielsammlungen früher Religionsstufen aufgenommen. Mit der stärkeren Orientierung der Religionsanthropologie auf soziale Wirkungsmechanismen und Symbolsysteme im religiösen Kontext wird er als Entgleisung einer frühen Hochkultur aber möglichst gemieden.

f) Seit dem späten 19. Jahrhundert liegt die ägyptische Religion in den Händen der Ägyptologen. Spätestens jetzt verbinden sich die verschiedenen Tendenzen zum konstatierten Problem: Tierkulte gibt es auch in Ägypten und dort sogar besonders ausgeprägt. Aber sie sind eine primitive Stufe der Religion, und da man im eigenen Fach weniger am Primitiven, sondern am Entwickelten interessiert ist, blendet man dieses Phänomen gern im Einleitungskapitel aus oder schiebt es an den Schluß. Dabei hilft die Orientierung auf Textquellen, in denen die Tierkulte wenig oder ambivalent behandelt werden (*b3, wḥm* etc.).

3. Es zeigt sich, daß mehr oder weniger alle wissenschaftstechnischen Prämissen der europäischen Religionswissenschaft der Erforschung der ägyptischen Tierkulte nicht dienlich waren. Der aufklärerisch-funktionalistische Ansatz deutet den unvernünftigen Tierkult als Vorstufe oder Verunklärung, der romantisch-idealistische Ansatz als symbolische Verschleierung des wahren Wesens ägyptischer Religion und als nationale Eigenart respektive Entgleisung. Nur im Fall positivistisch orientierter Datensammlungen wird der Verehrung des Tieres in Ägypten ein gewisser Raum gewidmet. Die starke Orientierung der traditionellen Ägyptologie auf Texte hat ein übriges getan, daß dieses Segment der religiösen Praxis nicht gebührend berücksichtigt wird. Es gäbe noch weitere Indikationen auszumachen, die für eine Erforschung der ägyptischen Tierkulte hinderlich waren (z.B. die starke Orientierung der ägyptologischen Religionswissenschaft an biblischen Studien, die dieses Phänomen nicht kennen<sup>51</sup>), aber wenigstens einige Grundprobleme sind wohl erfaßt worden.

Zu dem bisher Gesagten sollen abschließend noch eine Beobachtung und schließlich der Versuch einer Perspektive hinzugefügt werden.

3.1. Es fällt auf, daß die historische orientierte Beschäftigung mit Religion allgemein, mit der altägyptischen Religion im Besonderen, oft ein kulturkritisches Element besitzt<sup>52</sup>. Dieses Element tritt bei der Behandlung des ägyptischen Tierkultes sogar besonders deutlich zutage - und macht damit

---

<sup>51</sup> Das trifft besonders für Jan Assmann zu, dem Ägyptologie und Kulturwissenschaft viele wertvolle Erkenntnisse zu anderen Segmenten altägyptischer Religion und Religiosität verdanken. Henri Frankfort, der auch den afrikanischen Kontext in die Betrachtung der ägyptischen Religion einbezog, konnte ein deutlich weniger befangenes Verhältnis zu den Tierkulten aufbauen.

<sup>52</sup> Rudolph 1997.

dieses gemiedene Segment wenigstens einmal zu einem zentralen theoretischen Indikator! Schon für die antiken und frühchristlichen Autoren war der Bezug zum Tierkult vor allem ein Mittel, Mißstände der eigenen religiösen Praxis anzuprangern bzw. die Bräuche paganer Gruppen zu diskreditieren. Seit der Aufklärung steht der Tierkult als Symbol für das Absurde schlechthin und im frühen 20. Jahrhundert, geprägt von der idealistischen Kulturzyklenlehre mit dem allgemeinen Gefühl für Endzeit, sehen HANS BONNET und andere im Tierkult geradezu eine Projektionsfläche ihres Kampfes gegen die Entgeistigung des Abendlandes und kulturelle Entartung. Der kritische Blick auf den ägyptischen Tierkult sagt meist mehr über den Blick des Autors auf *sein* geistiges Umfeld, als auf Ägypten.

Dem entgegen steht - ebenfalls seit der Antike - der symbolische Zugang, in dem das Tier als Zeichen einer höheren Wahrheit verstanden wird. Es sind weniger die kulturkritisch-aufklärerischen als die restaurativ oder esoterisch orientierten Geister, die diese Interpretationslinie verfolgen: Gegenreformatoren, Geheimbündler und schließlich auch jene Religionswissenschaftler, die nach dem Wesen des Heiligen in der Geschichte suchen. Gerade in diesem letzteren Fall ist nicht zu übersehen, daß die Religionswissenschaft immer auch eine „bekenkende Wissenschaft“ ist. Die Suche nach Entstehung, Funktion, Formen und letztendlich dem Grund von Religion ist auch die Suche nach Religion, nach einer Erklärung des Daseins und wohin es geht. Religionswissenschaft ist untrennbar verbunden mit dem religiösen Diskurs der Zeit, der das Interesse der Autoren determiniert und sie – durch das Medium ihrer wissenschaftlichen Arbeit – zur Stellungnahme zwingt. Die immanente Wirkung des persönlichen Bekenntnisses bei der wissenschaftlichen Arbeit beeinträchtigt den Wert der Forschung keineswegs, gibt ihr vielmehr die eigentliche Würze ... es ist aber sinnvoll, sich dessen bewußt zu sein.

3.2. Wenn auch der ägyptische Tierkult letztendlich also nur im Rahmen eines zeitgenössischen religionswissenschaftlichen Diskurses neu bewertet werden kann, stellt sich die Frage, ob zur Zeit Bewegungen zu beobachten sind, die eine solche Neubewertung aussichtsreich erscheinen lassen. Eine solche Bewegung ist wohl in der Ent-Theologisierung der Religionswissenschaft zu sehen. Die traditionelle Religionswissenschaft war immer auf die „Rekonstruktion“ eines möglichst logischen Gebäudes aus Mythen, Kultvorschriften etc. gerichtet und darauf, die so zu einer „Religion“ zusammengefaßten Konzepte in ein Entwicklungsmodell (vor-christlicher) Religionen einzufügen. Das entwickelte Modell einer „Religion“ stand in aller Regel in einem gewissen Gegensatz zu einer postulierten „Volksreligion“,

worunter alles an religiöser Praxis zusammengefaßt wurde, das nicht in das logische Konzept der Religion paßte (das Prinzip entspricht der Redigierung der Bibel, durch die eine Schriftreligion geschaffen wurde). Diese Dichotomie wird in der neueren Religionswissenschaft aufgehoben.

M. MASSENZIO beschreibt im HrwG IV, 304 diesen Paradigmenwechsel in Bezug auf den Vegetationskult: „In den neueren religionsgeschichtlichen und religionsethnologischen Studien überwiegt die Tendenz, die konkreten Modalitäten hervorzuheben, durch die eine jede menschliche Kultur sich zu der äußeren Realität, zu der die Pflanzenwelt gehört, in Beziehung setzt. Jedes religiöse System drückt durch die Sprache der Mythen, Riten, Symbole eine besondere Weltsicht aus; in diesem Rahmen kann ein spezifischer Vegetationskult seinen Ort finden, der durch ökonomische, politische, soziale Faktoren geschichtlich bedingt ist.“

Theologie, Hochreligion etc. werden damit als spezifische Ausformungen der allgemeinen religiösen Praxis gedeutet, aber nicht mehr als deren alleinige oder eigentliche Wesensform. Religion wird konsequent als soziales Phänomen gesehen, nach ihrer Funktion im kulturellen Kontext (Religionssoziologie) und nach typischen Erscheinungen von Religion (Religions-Phänomenologie, -ethnologie, -psychologie etc.) gesucht. Nicht die theologische (selbst-) Interpretation religiöser Spezialisten wird vornehmlich analysiert, sondern genauso auch das rituelle Alltagshandeln<sup>53</sup>. Da die Tierkulte hier eine geradezu unerschöpfliche und bisher wenig beachtete Quelle darstellen, ist eine eingehende Beschäftigung mit ihnen in der Ägyptologie unausweichlich. Auch dieser Ansatz ist natürlich vom Zeitgeist getragen und wird sich überleben – aber warum nicht?

---

<sup>53</sup> Gladigow, B.: Gegenstände und wissenschaftlicher Kontext von Religionswissenschaft, HrwG I, bes. 36-38.

**Abgekürzt zitierte Literatur:**

Ägyptomanie = Ägyptomanie. Ägypten in der europäischen Kunst 1730-1930, Ausstellungskatalog Kunsthistorisches Museum Wien, Wien, 1994

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

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

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

Boessneck 1987.a = Joachim Boessneck (Hg.), Tuna el-Gebel I: Die Tiergalerien, HÄB 24, Hildesheim, 1987

Boessneck 1987.b = Joachim Boessneck (Hg.): Die Münchner Ochsenmumie, HÄB 25, Hildesheim, 1987

Boessneck 1988 = Joachim Boessneck: Die Tierwelt des Alten Ägypten, Beck: München, 1988

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

Brunner-Traut 1965 = Emma Brunner-Traut, Spitzmaus und Ichneumon als Tiere des Sonnengottes, Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, I. Philologisch-historische Klasse, Jg. 1965, Nr. 7, Göttingen, 1965, 123-163

Curl 1994 = James S. Curl, Egyptomania. The Egyptian Revival: A Recurring Theme in the History of Taste, Manchester / New York, 1994

de Wit 1980 = Constant de Wit, Le rôle et le sens du lion dans l'Égypte ancienne, Luxor, 2. Aufl., 1980

Findeisen 1956 = Hans Findeisen, Das Tier als Gott, Dämon und Ahne. Eine Untersuchung über das Erleben des Tieres in der Altmenschheit, Kosmos. Gesellschaft der Naturfreunde, Stuttgart, 1956

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

Frankfort 1948.b = Henri Frankfort, Kingship and the Gods, A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature, Chicago, 1948 (repr. 1978)

Gamer-Wallert 1970 = Ingrid Gamer-Wallert, Fische und Fischkulte im alten Ägypten, ÄA 21, Wiesbaden, 1970



Guglielmi / Dittmar 1992 = Waltraud Guglielmi u. Johanna Dittmar, Anrufungen der persönlichen Frömmigkeit auf Gans- und Widder-Darstellungen des Amun, in: I. Gamer-Wallert / W. Helck (Hgg.), Gegengabe. Festschrift für Emma Brunner-Traut, Tübingen, 1992, 119-142

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

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

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

Hornung 1966 = Erik Hornung, Geschichte als Fest. Zwei Vorträge zum Geschichtsbild der frühen Menschheit, Wiss. Buchgesell. Darmstadt, 1966

Hornung 1967 = Erik Hornung, Die Bedeutung des Tieres im alten Ägypten, Studium Generale 20, Heft 2, 1967, 69-84

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

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

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

HrwG = Hubert Cancik, Burkhard Gladigow, Matthias Laubscher (Hgg): Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe (HrwG), Band I - IV, Kohlhammer, Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz, 1988 – 1998

Kees 1956 = Herrmann Kees, Der Götterglauben im alten Ägypten, Berlin, 1956

Kessler 1997 = Dieter Kessler, Tuna el-Gebel II; Die Paviankultkammer C-C-C-2, HÄB 43, Hildesheim, 1997

Kohl 1986 = Karl-Heinz Kohl, Entzauberter Blick. Das Bild vom Guten Wilden und die Erfahrung der Zivilisation, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1981

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

Martin 1981 = Geoffrey T. Martin, The Sacred Animal Necropolis at North Saqqara. The Southern Dependencies of the Main Temple Complex, EES 50<sup>th</sup> Excav. Mem., London, 1981

Morenz 1947 = Siegfried Morenz, Von der Religionsgeschichte zur Religion, in: Die Neue Ordnung I, 2, Heidelberg, 1947, 181-186

Morenz 1962.a = Siegfried Morenz, s.v. Tierkult, in: K. Galling et al. (Hgg.), Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, 3. Aufl., Band 6, Mohr / Siebeck, Tübingen, 1962, 896-899

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

Morenz 1964 = Siegfried Morenz, Die Heraufkunft des transzendenten Gottes in Ägypten, Sitzungsberichte der sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Phil.-histor. Klasse, Band 109, Heft 2, Akademie-Verlag, Berlin, 1964

Morenz 1984 = Siegfried Morenz, Gott und Mensch im alten Ägypten, 2. erw. Aufl., Leipzig, 1984

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

Roth 1991 = Anne Macy Roth, Egyptian Phyles in the Old Kingdom. The Evolution of a System of Social Organisation, SAOC 48, Chicago, 1991

Rudolph 1997 = Kurt Rudolph, Die Religionswissenschaft zwischen Ideologie- und Religionskritik, in: Klinkhammer, G. M. (Hg): Kritik an Religionen: Religionswissenschaft und kritischer Umgang mit Religionen, Marburg, 1997, 67-76.

Staehelin 1982 = Elisabeth Staehelin, Aegyptens heilige Pillendreher. Von Skarabäen und anderen Siegelamuletten, Basel, 1982

Syndram 1999 = Dirk Syndram, Die Ägyptenrezeption unter August dem Starken. Der „Apis-Altar“ Johann Melchior Dinglingers, Zabern, Mainz, 1999

Vercoutter 1962 = Jean Vercoutter, Textes biographiques du Sérapéum de Memphis, BEHE 316, 1962

Wiedemann 1890 = Alfred Wiedemann, Die Religion der alten Ägypter (Darstellungen auf dem Gebiet der nichtchristlichen Religionsgeschichte III), Münster i. W., 1890

Wiedemann 1905 = Alfred Wiedemann, Quelques remarques sur le cult des animaux en Égypte, Muséon VI, 2, Löwen, 1905, 113-128

Wiedemann 1912 = Alfred Wiedemann, Der Tierkult der alten Ägypter, Der Alte Orient 14, Heft 1, Leipzig, 1912

Zimmermann 1912 = Friedrich Zimmermann, Die ägyptische Religion nach der Darstellung der Kirchenschriftsteller und die ägyptischen Denkmäler. Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, fünfter Band, 5. u. 6. Heft, Paderborn, 1912

