

Tierische Missverständnisse: Grundsätzliches zu Fragen des Tierkultes

DIETER KESSLER

1. Einleitung

Dem vielfach nur als marginär angesehenen altägyptischen „Tierkult“ in der Forschung einen adäquaten Platz zuzuweisen, d.h. die Formen des Tierkults in die Darstellung der Geschichte der altägyptischen Religion zu integrieren, ist eine langwierige Aufgabe, die alle Perioden der ägyptischen Geschichte umfasst.¹ Die Sammlung der „tierischen“ Denkmäler steht dabei gerade erst am Anfang, ganze Komplexe wie die Stelen mit Tierbildern, die Statuen von Göttern in Tiergestalt (Tierstatuen), die Tierstandarten und Stäbe mit Tierköpfen oder die Tierbronzen sind weitgehend unbearbeitet. Es deutet sich aber immer mehr an, dass die einzelne Tierform niemals isoliert oder lokal begrenzt gesehen und interpretiert werden darf. Heilige Tiere fanden überregional in Gruppen Verwendung, z.B. heilige Vögel bei den Krönungsfeierlichkeiten. Die großen Widder- oder Hundegottheiten Ägyptens waren alle durch ihre Ba-Prädikationen verbunden. Überall gab es ihnen zugeordnet dieselben - durch ihre Färbung oder Artenunterschied differenzierten - Gruppen heiliger Hunde, der Oviden oder der

¹ Die grundlegenden Positionen zur theologisch-kultischen Einordnung sind weitgehend implizit in „Die Heiligen Tiere und der König, Band 1, Wiesbaden 1989“, enthalten, dort aber oft nur kurz angedeutet. Sie sind im 2. Band meiner Münchner Habilitationsschrift von 1986: Die Heiligen Tiere und der König, der die früheren Perioden betrifft, ausführlicher dargestellt worden. Eine erste Zusammenfassung der Positionen wurde von mir 1992/93 bei einem Kolloquium in Mainz erstellt, publiziert in: Tier und Mensch – Unterschiede und Ähnlichkeiten. In: Studium Generale der Johannes Gutenberg-Universität Mainz, Mainzer Universitätsgespräche 1992/3, 43-76. Der Vortrag anlässlich des Berliner Kolloquiums erlaubt, den neuen archäologischen Befund in Tuna der Kampagnen 2000 - 2002 mit einzubeziehen. Das gelegentlich monierte Zögern, den 2. Band der Heiligen Tiere so wie er geschrieben wurde, sogleich herauszubringen, hängt damit zusammen, dass inzwischen eigentlich eine Neubearbeitung einer ägyptischen Religionsgeschichte erfolgen muss, bei der nicht nur die Tierform in die gesamte Periode der ägyptischen Religionsausübung integriert werden muss, sondern das Phänomen der sogenannten Persönlichen Frömmigkeit, die Vorstellungen privater Götterweihungen bzw. Votivgaben und vor allem auch das ägyptische Orakelwesen neu beurteilt werden muss. Dazu dienen auch meine Studien in SAK 27-29, 1999-2001, in denen u.a. die Ba-Prädikationen der Tiere (s. dazu besonders SAK 29, 2001) verdeutlicht werden sollte. Die ältere Position ist bei E. Hornung, Die Bedeutung des Tieres im Alten Ägypten, Studium Generale 20, 1967, 69ff., gut zusammengefasst. Das Buch von Th. Hopfner, Der Tierkult der Alten Ägypter, Wien 1923 ist noch immer wegen seiner Materialübersicht unersetzlich.

Vögel. Selbst die berühmten heiligen Stiere Ägyptens hatten vergleichbare Erscheinungsformen und theologische Prädikate. Die an großen Landestempeln scheinbar lokal – und manchmal allein durch den enormen Umfang ihrer Kultgemeinschaften - herausgehobenen Tierstatuengötter² wie etwa der Falkengott im Hof des Tempels von Edfu oder auch der Apisgott waren mit Statuen, Standarten und zugehörigen heiligen Tieren (Opfer- und Prozessionstieren) an allen religiösen Zentren des Landes vertreten. Die Tierstandartengruppen (das Standartengeleit mit dem Bild des Hundes, Ibis, Falke, usw. oder die Militärstandartengruppe³ mit Apis-, Buchis- und Mnevis-Stier) war immer fester Bestandteil der Aufzüge der Schutzgötter Ägyptens und des königlichen Erscheinens.⁴ An jeder Tempelstätte gab es die durch Kultregeln gebundenen spätzeitlichen Institutionen der Gemeinschaften des Ibis, Falken, der Katze, des Hundes, usw. mit den jeweiligen tiergestaltigen Statuen- und Standartengöttern ihrer Gruppe. Die theologisch-religiöse Funktion der „heiligen Tiere“, die vom Opfertier bis zum Prozessionstier temporär in Götterrollen agierten, die Schutzaufgaben der Tierstandarten und Tierstäbe der Prozessionen, die variable Ausprägung der tierischen Mischformen und die Bezüge der anthropomorphen Götter mit Tierkopf zur reinen Tierform erweisen sich erst in der Zusammenschau als integrale, zusammenhängende Teile eines zyklischen Regenerationsgeschehens, das Götter, König und den gesamten Staat umfasst hat. Heiliges Tier, Tierstatue und Tierstandarte waren materiell immer im irdischen Bereich vor dem Tempelinneren präsent. Ohne ihre Transformation in den mythischen und kosmischen Raum war aber das Funktionieren des Tempelspiels und die Erneuerung der Hochgötter nicht möglich. Im Rahmen dieses Überblickes, der versucht, Zusammenhänge aufzuzeigen, können die eigenen Positionen freilich nur thesenartig vorgestellt werden.

² Gemeint sind die steinernen Götterbilder im Hof vor dem Tempelinneren in (immer nur scheinbar naturalistischer, exakter) Tierform, in die Formen des Hochgottes bei bestimmten Festen temporär einwohnten. Diese Götter werden hier als theologisch eigenständige *dii minores* definiert; ihnen ist ein bestimmter Personenkreis (Gemeinschaften mit sakraler Führungsspitze) zugeordnet.

³ Die Standartengruppe des Georg. P. Tanis, s. Griffith, *Two Hieroglyphic Papyri from Tanis*, 1889 pl. X fr. 16, hat hier sicher einen handbuchtartigen, überregionalen Bezug.

⁴ Im Geogr. Papyrus Tanis wird die Gruppe der Tierstandarten unter *wt* – Kleinvieh/Tiere subsummiert; ebenso sind Tiere an der Spitze des Heeres die Heeresstandarten wie die der Stiere Apis, Mnevis und Buchis in der Spätzeit; s. *Die Heiligen Tiere und der König*, 8.

2. Die These von den lokal geprägten und volkstümlichen Tierformen

Dem Verständnis des „Tierkultes“ steht zum einen das ägyptologische Urteil der angeblich im Denken einer bäuerlichen Bevölkerung verhafteten Herkunft und Beharrung der Tierformen entgegen. Zum anderen hat die zutiefst eurozentrische Idee von einer fortschreitenden gedanklichen Abstrahierung, und nicht zuletzt die Vorstellung revolutionärer monotheistischer Modelle, die in der Folge zu einem pantheistisch - kosmischen Weltmodell geführt haben sollen, die altägyptischen Tierformen marginalisiert. Die „höherwertigen“ und weitgehend „tierfreien“ Texte der Tempelwände und der „theologisch-diskursiven Literatur“, bei denen die Kreaturen allenfalls bei der Schaffung der beseelten Welt durch den Schöpfergott ihren Rang neben den Menschen einnehmen, lassen die Realität der vielen Kultbereiche mit ihren Tierstelen, Tierstatuen oder Tierstandarten als Äußerliches und wesenhaft abseits des großen Göttertempels Liegendes erscheinen. Die *dii minores* in Tierform werden so zu Glaubenformen der Nicht-Eingeweihten. Dabei wird der sogenannte Tierkult bis heute noch als etwas Abstruses und zutiefst Spätzeitliches empfunden, dessen angeblich in der Vorgeschichte wurzelnde bäuerliche Ausprägungen durch die sozial-politischen Spannungen in der Spätzeit wieder im Übermaß hervorgetreten seien. So soll beispielsweise der memphitische Apisstier immer ein populärer, wandelnder memphitischer Gott der bäuerlichen Sphäre gewesen sein⁵, obwohl er seit seinem ersten Auftauchen zu Beginn der geschichtlichen Zeit eng mit dem „Erscheinen des Königs“ verknüpft ist und obwohl es schon eine vorgeschichtliche Verwandlung des Häuptlings in einen Stier (Stoßender Stier) gegeben hat.

Unzweifelhaft ist, dass das Tier für die gesamte Gesellschaft der spätvorgeschichtlichen Zeit eine überragende Rolle gespielt hat, das beweisen dann auch die frühen Horusnamen, hinter denen eine königliche Verwandlung in Tiermächte gesehen werden kann. Ich meine aber, dass die uralte Aufgabe des Häuptlings, die Fruchtbarkeit der Herden wiederherzustellen, die Jagdbeute zu sichern und das bedrohliche Tier abzuwehren, in dem Augenblick, wo die ägyptische Königsideologie auf das gesamte Land ausgedehnt wird, in eine sakrale Ritualisierung und Mythologisierung umschlägt, durch welche erst die wichtigsten Tierformen des königlichen Bereiches an die einzelnen Landestempel (als den staatlichen Verwaltungszentren) gebracht werden.⁶ Für

⁵ So bei E. Otto, Beiträge zur Geschichte der Stierkulte in Ägypten, UGAÄ 13, 1938.

⁶ Die unterschiedlichen Rollen des Apis als Wildstier (Einfangen des Apis), das Essen des Apisfleisches (Zerlegen des Stieres), das Ertränken des Apis (Heranführen an den Nil), die Einrichtung der

die Vermittlung dienten nicht zuletzt die Standarten und Stäbe der königlichen Repräsentation.⁷ Für die These des Fortlebens einer lokal geprägten, landwirtschaftlich-bäuerlichen Tierverwendung, etwa uralte vorgeschichtliche Umzüge mit Stieren und Widdern, die die Fruchtbarkeit der Herden sichern sollten, gibt es so gut wie keine Nachweise.

Die auffallend komplexen Theologismen, die dargestellten Tieren und Tier-Götterbildern fast durchweg beige-schrieben sind, werden leider bis heute oft als der Versuch einer überhöhenden, nachträglichen, sekundären Theologisierung des Tierwesens gedeutet. Als sogar gelegentlich physisch unangenehm empfundenen Spätzeitphänomen erscheinen dabei der Tierfriedhof und seine Tiermumien – dies trotz der Tatsache, dass bereits im Neuen Reich Tierfriedhöfe und sogar Tierbestattungen im Tal der Könige nachweisbar sind.

Tierverehrung und Tierkult sind daher meiner Ansicht nach eigentlich unzutreffende und unscharfe ägyptologische Schlagworte, besonders wenn sie dazu dienen sollen, einen angeblich bodenständigen Teil einer altägyptischen Religiosität ein- und abzugrenzen. Weder haben die Ägypter lebendige Tiere kultisch verehrt⁸ noch gibt es eigentlich einen Kult um das lebendige heilige Tier per se. Allenfalls soll es ein populäres Missverständnis des Alten Ägypters geben. Das hat schon vor Jahrzehnten bereits ERIK HORNUNG formuliert.⁹ Immer noch wird aber auch, der älteren Literatur folgend, der Tierkult besonders mit

Stierstandarte oder die weitgehend unbekannteren Aufgaben um den Stab-des-Apis (Titel), die E. Otto, in *Beträge zur Geschichte der Stierkulte*, als wesentlich unvereinbar mit seiner Auffassung von einem uralten memphitischen Stier als Garant des bäuerlich-unterägyptisch geprägten Gedeihens der Fluren sieht, die aber wohl alle an die Riten des Königshofes und dann der Tempel als Zweigstellen der königlichen Sakralwelt gebunden waren, möchte ich ungern in ober- und unterägyptische (nomadisch-bäuerliche) Schichten zerlegen.

⁷ Die Gaustandarten mit Tierformen, darunter viele Stierbilder, die erst allmählich am Übergang von der 2. zur 3. Dyn. auftauchen, möchte ich trotz ihrer Differenzierung alle aus der Verwendung und Rolle der Tiere, insbesondere der Stiere, im königlichen Bereich der Residenz ableiten. Sie hängen wohl mit der Einrichtung neuer königlicher Versorgungszentren samt königlicher Sakralbauten in der Provinz durch die Residenzbeamten des Pharaos zusammen.

⁸ Das moderne Missverständnis und die Unschärfe der Formulierung, die von einer „Tierverehrung“ in Ägypten spricht und meint, dass die Tiere an ägyptischen Tempeln „verehrt wurden“, hält sich hartnäckig. Als ein Beispiel unter vielen s. z.B. den Katalog „Das Geheimnis der Mumien“, *Ewiges Leben am Nil*, Hildesheim 1997, 57. Schon die Griechen, deren Überlieferung meist unkritisch übernommen wird, haben dabei nicht zwischen der bevorzugten Behandlung des besonderen heiligen Tieres am Tempelareal und der Statuengottheit in Tierform, die kultisch bedient wird, unterschieden; sie sprechen unterschiedslos von Tieren.

⁹ E. Hornung, *Der Eine und die Vielen*, 125 spricht vom Apis als „wandelndem Gott“ und S. 127 vom lebendigen Tier, das „Bild und Gefäß einer Gottheit“ sein soll. In der Götterrolle ist er m.E. nur während der Prozessionen und Umzüge. Der Apis ist einmal ein Gott, ein andermal ein heiliges Tier.

dem Postulat einer Verehrung ganzer Tiergattungen in der Spätzeit verbunden¹⁰, letztlich abgeleitet wiederum von der unbewiesenen und aus dem Befund von Tuna (s.u.) zu widerlegenden Vorstellung, dass die massenhaft beigetzten Tiere, wie etwa Ibisse oder Katzen, nur vom Glaubensbedürfnis des Volkes zusammengetragen sein könnten. Da der „Tierkult“ aber als eingängiger Begriff zusätzlich auch riesige archäologische Gruppen wie Statuen in Tierform, Stelen mit Tierbildern, Tierfriedhöfe bzw. Tiermumien, Tierbronzen, usw. abdecken muss, ist er wohl kaum zu eliminieren. Die vielen tierischen Mischformen, selbst die Tierstandarten und Tierkopfstäbe, werden dagegen in der Regel vom einfachen „Tierkult“ abgetrennt und als Bestandteil der ägyptischen Hochreligion akzeptiert, dies, obwohl die Gruppen der sogenannten Tierstatuen, Tierstelen, Tierbronzen und selbst die Mumienbündel des Tierfriedhofs, wie noch zu zeigen ist, genauso häufig die tierische Mischform präsentieren.

Der offensichtliche Zusammenhang der heiligen Tiere bzw. ihrer Tierfriedhöfe und der dazugehörigen Kulteinrichtungen mit dem königlichen Kultbereich (königliche Erneuerungsriten; Sedfesttempel; sog. Totentempel) kann hier nur in einigen ausgewählten Stichworten, die die Entwicklung, aber auch die Überlieferungslücken zum Thema „Tierkult“ bis zum Ende des NR anzeigen, angedeutet werden:

- Erste spätvorgeschichtliche Tiergräber für Stiere in Hierakonpolis¹¹
- Apislauf des Königs, belegt seit Horus Aha.¹²
- Amenemhet III. ist auf einem Block aus seinem Totentempel in Hawara „geliebt von Spitzmaus und Ichneumon“.¹³
- Thutmosis III. stiftet Ländereien für die Herde des Mnevis.¹⁴

¹⁰ Die konstatierte spätzeitliche „Ausbreitung des Tierkultes“ differenziert wegen ihrer Verknüpfung mit der Vorstellung einer religiösen Unterströmung in der Regel nicht zwischen den „heiligen Tieren des Aufzuchtplatzes“, welche allein die Tierfriedhöfe gefüllt haben, und der staatlich verordneten Unter-Schutzstellung ganzer Tiergruppen, die etwa als „Botentiere“ der Krönung des Pharaos durch die königlichen Vorschriften im ganzen Land bzw. den Regeln der Kultgemeinschaften nicht verfolgt werden sollten (Ibisse, Falken). Die in den Gaulisten überlieferten religiösen Tabus, dass etwa bestimmte Tiere nicht zu fangen oder zu essen seien, hängen wiederum eng mit den demotischen Regeln der Kultgemeinschaften und der Aufgabe der entsprechenden Vorhof-Statuengötter am Tempel zusammen. Die nur scheinbar lokal geprägten Tabuvorschriften sind aber nach der Quellenlage zu urteilen, erst eine Folge der Neuordnung der Kultregeln für die Standarten- und Statuengötter ab der Saitenzeit.

¹¹ M.A. Hoffmann, *The Predynastic of Hierakonpolis – An Interim Report*, Oxford 1982, 56.60

¹² Zu den Apisläufen s. *Die Heiligen Tiere und der König*, 70 mit Anm. 1.

¹³ E. Brunner-Traut, *Spitzmaus und Ichneumon als Tiere des Sonnengottes*, in *Göttinger Vorträge...1964*, NAWG 1965, Nr. 7, 123-163.

¹⁴ *Stele Kairo JE 65831 bei Mysliwiec*, *Studien zum Gott Atum*, I, Taf. IX.

- Unter Amenophis II. werden heilige (Sedfest-)Tiere im Tal der Könige beigesetzt (KV 50).
- Unter Amenophis III. werden lebendige Widder neben den Widdersphingen von Soleb gehalten (die Ziegel haben die Kartusche des Königs).¹⁵

Unter Amenophis III. wird der deifizierte Apis (wohl auch Mnevis, Bock von Mendes und andere) jetzt mit einem Nekropolenkult versehen.

Unter Amenophis III. werden die tiergestaltigen Götter in die Höfe der Königstempel gestellt (auch Mischformen) und die Reihen von Widdersphingen eingerichtet.

Unter Amenophis III memphitischer Katzensarg einer durch den Hohenpriester deifizierten Katze (als Osiris-Katze; im Zusammenhang mit Sedfestfeiern ?)¹⁶

- Unter Echnaton wird ein Grab für den Mnevisstier in Amarna eingerichtet.¹⁷
- Unter Ramses II. wird eine neue Kultanlage für die Apisstiere (Osiris-Apis) eingerichtet als Teil eines „*pr*-Tempels des (wieder-)belebten Apis“ in Saqqara.¹⁸

Unter Ramses II. wird eine Gesamtanlage für den Mnevis von Heliopolis eingerichtet und dort auch Mneviskinder (Apiskälber) beigesetzt.¹⁹

Unter Ramses II. begegnet die erste Statuenrepräsentation des Buchis.²⁰

Unter Ramses II. werden tierische königliche Schutzgötter wie z.B. Widdersphinx und Widderprotome in den Dörfern (als Dorfgötter) systematisch installiert.²¹

Trotz entsprechender Hypothesen ist bisher in keinem Fall der Nachweis gelungen, dass die Tierformen durch eine regional unterschiedlich ausgeprägte, volkstümliche Zuneigung zu Tieren an die ägyptischen Tempel gekommen sind.

¹⁵ M. Schiff-Giorgini, in: *Kush* 12, 1964, 13ff. Zum inhaltlichem Konnex der Widdersphingenallee mit dem Sedfeststab (Stab mit einer Reihe von paarigen Widdersphingen) s. Kessler, in *The Intellectual Heritage of Egypt*, Festschrift Kakosy, 1992, 343ff.

¹⁶ Cairo Museum CG 5001 (JE 30172) ; Abb. auch in Katalog „Götter, Pharaonen, Ausstellung Sept. 1978, Nr. 28, dort aber als ‚besonderer Liebling‘ des Kronprinzen bezeichnet.

¹⁷ Urk. IV, Z.20; Davies, *Amarna*, V, 21 n. 2.

¹⁸ Zur Interpretation der verschiedenen Sakralbauten des NR s. Kessler, *Die Heiligen Tiere und der König*, 18.

¹⁹ Kessler, *Die Heiligen Tiere und der König*, 42 Anm. 28.

²⁰ Zum ersten Buchis-Beleg (einmal abgesehen von unsicheren Stierbildern in Gräbern der 18. Dyn.) s. Hodjash - Berlev, *The Egyptian Reliefs and Stelae in the Pushkin Museum of Fine Arts*, Nr. 147, Nr. 92.

²¹ Vgl. dazu SAK 29, 2001, 160f.

Die oft propagierte Herkunft des heiligen Widdertieres des Amun aus dem nubischen Raum ist genauso wenig gesichert²² wie die Annahme, dass Gänse, Katzen, Schwalben, Heuschrecken und andere Tiere der thebanischen Stelen des Neuen Reiches in diesem Raum „illegitim“ von einer bäuerlichen Bevölkerung verehrt wurden. Es gibt aber auch keine Quelle, die belegt, dass etwa ein Kult des Latesfisches in Esna²³ oder der des Oxyrhynchosfisches in Bahnasa²⁴ alte, lokale Ursprünge hat. Vergeblich muss etwa der Versuch bleiben, den Kult des Ibis oder des Pavian in Hermopolis Magna auf eine mittel-ägyptische, lokal begrenzte, frühgeschichtliche Bedeutung der Tiere zurückzuführen. Ob daher die heiligen Stiere des Deltas wirklich alle auf spätvor-geschichtliche, lokale, bäuerliche Traditionen zurückgehen, wird dabei immer zweifelhafter.

3. Das Missverständnis von der privat gestifteten Tierstele

Viele altägyptische Stelenbilder zeigen Menschen in scheinbarer Anbetungshaltung vor lebendigen Tieren. Sie repräsentieren aber kaum von den Stiftern gewollte persönliche Tierverehrung, in dem Sinne, dass sie das Bild eines Tieres der Darstellung einer Hochgottform vorgezogen hätten. Die noch heute übliche oft praktizierte Sehbild-Beschreibung solcher Szenerien führt zwangsläufig zur Vorstellung, dass „ein Privatmann vor einem Tier mit dem Opfertisch dazwischen“ betet. Methodisch ist dies meines Erachtens nicht zulässig, da der eigenständige Ikoncharakter der einzelnen Teile des Szenerie außer Acht

²² An einen Transfer nubischer Widderkulte nach Theben kann ich aus verschiedenen Gründen nicht glauben. Dabei wird z.B. nicht zwischen der grundsätzlich verschiedenen Form des Kultbildes und dem heiligem Tier differenziert, s. zu dieser wesentlichen Scheidung unten. Als fragwürdig wird die These der Beziehungen etwa auch bei Bonnet, im Katalog Sudan, Antike Königreiche am Nil, München 1996, 90f. bezeichnet. Skeptisch auch K.P. Kuhlmann, Das Ammoneion, Archäologie, Geschichte und Kultpraxis des Orakels von Siwa, Mainz 1988, 115ff.

²³ Der perserzeitliche Hibis-Tempel (III, pl. IV oberstes Register links) zeigt nicht den Lates von Esna, sondern das äußere Fischkultbild (Tilapia als Ba-Form der himmlischen Hathor) der Esna gegenüberliegenden Stadt Agni (Contra-Latopolis). Die wohl für ganz Ägypten gültige Präsentation der Fischgruppe auf der Standarte (so im Papyrus Tanis), macht wahrscheinlich, dass wir ab der Saitenzeit an bestimmten ober- und unterägyptischen Hauptzentren mit der systematisierten kultischen Neu-Einrichtung von Fisch-Standarten und Fisch-Kultbildern (bzw. mit der Anwesenheit von sie betreuenden Militärgruppen und Kultgemeinschaften) rechnen müssen. So wie Fische männlich Ba des Re oder (als Tiere der Tiefe und des Dunkels) Ba des Atum sind, so gibt es Fische als Ba der Hathor und entgegengesetzt als Ba der Neith.

²⁴ Auch in Bahnasa sind – analog zu Esna, Elephantine und anderswo - neben der zweifellos vorhandenen, zentralen staatlichen Standarte des Mormyrus als Schutzgott die Fisch-Götterbilder (Mormyrus/ Tilapia) außen als Ba der Hathor (Hathortempel von Bahnasa, wohl mit Tilapia-Fischbild) und Ba der Neith (wohl der Mormyrus; vgl. den lokalen Tempel der Athena -Toeris in Bahnasa) anzusetzen.

gelassen wird. Ägyptische Stelenbilder beziehen sich in ihren als *pars pro toto* ausgewählten Einzelteilen auf zyklisch sich wiederholende regenerierende Abläufe mit einer Mischung von Zitaten realer kultischer Handlung und nicht-irdischem Ablauf, dessen Inhalt nur den Eingeweihten zugänglich war. Es könnte an zahlreichen Beispielen gezeigt werden, dass die scheinbar naturalistischen Tierformen beliebig austauschbar mit Hochgottformen und Teil eines uralten, zyklischen Erneuerungsgeschehen sind, das durch Kult und Prozession permanent nachvollzogen wurde.²⁵



Apisstele, aus: Lanzone, R. V., *Dizionario di Mitologia Egizia I*, Turin, 1881, Tav. CCIII

Wie komplex eine meist als einfache und billig eingeschätzte, angebliche Votivstele zu deuten ist, soll hier exemplarisch an einer unbedeutenden kleinen Apisstele, wohl aus Saqqara, demonstriert werden. Allein die kultische abendliche und morgendliche Handlung des zuständigen Wab – den die Ägyptologen meist zum privaten Adoranten machen, ohne den hierarchisch geordneten Sakralzugang zu berücksichtigen - brachte die Stele in ihre Funktion. Schon der Opferisch ist ein Bildzitat für den durch die priesterliche Handlung bestimmten, abendlich eingeleiteten und am Morgen mit dem Erscheinen verbundenen, offiziellen

Kultvorgang. Niemals opfert in Realität der Privatmann selbst, es sei den er hat selbst eine Wab-Priesterfunktion inne. Das Bild zeigt einen nur scheinbar naturalistischen, auf der Erde schreitenden Stier. Eine reale irdische Szenerie mit der Anbetung eines lebendigen Stieres liegt aber nicht vor (zur vorherrschenden Schöpfungsebene bei den naturalistischen Tierformen s.u.). Der dargestellte Gott ist aber nach den Beischriften anderer Stelen der „wiederbelebte Apis“ (nicht der „lebendige Apisstier“); das Sonnenscheiben-Ikon verweist ihn wiederum auch in einen überirdischen, solar-himmlichen Raum. Der Begleittext spricht den Gott zudem als Apis-Osiris an. Ich habe an anderer Stelle zu zeigen versucht, dass dieser geheimnisvolle Gott Apis-Osiris, der vom Osiris-Apis – dem das Schicksal des Osiris nachvollziehenden Gott - streng zu

²⁵ Zur Methode der Stelenauswertung, die sich vom Klischee des einzelnen Stifters, der in einem privaten Gelübde gegenüber einer Gottheit eine Stele weihet, löst, möchte ich auf das entsprechende Kapitel in meinem Beitrag in SAK 29, 2001, 147- 150 verweisen.

scheiden ist,²⁶ der Schöpfergott des immer im Geheimen im dunklen Raum (Kapelle, Grabhöhle, Tierfriedhof) ablaufenden Orakelgeschehens ist, bei dem der diensthabende, anrufende Wab auf der frühmorgendlichen Ebene des richtenden Schöpfergottes diesem begegnet ist.²⁷ Erst danach konnten die Orakelanfragen eines Petiten durch den Wab dem richtenden Gott des Götterkollegiums zu Entscheidung vorgelegt und entschieden werden. Dem zeitlich voraus geht die Anrufung des nicht-sichtbaren „rettenden“ und „speierenden Gottes“, der den Wab vor der mythischen Gefahr der Dunkelheit der Anrufung errettet. Der „rettende Gott“ ist dabei keine abstrahierte, rein gedankliche Gottesvorstellung einer persönlichen Frömmigkeit, sondern fester Bestandteil des offiziellen Kultablaufes.²⁸ Zum gleichen Vorgang um den „richtenden Schöpfergott“ können andere Apisbilder, die z.B. einen thronenden Schöpfergott Apis-Osiris zeigen, gerechnet werden. Die kleine Apisstele ist also keine von einem einzelnen Gläubigen in privater Zweierbeziehung mit einem angeblich populären Stiergott Apis aufgestellte, isolierte Votivgabe, sondern der Stifter muss organisatorisch ein eingeschriebenes Mitglied der Kultgemeinschaft am Serapeum in Saqqara gewesen sein, wo er tätig war und wo er zwangsweise in der Gruppe an den Festkulten des Serapeumsbezirkes teilnehmen musste. Dort hat allenfalls sein diensthabender Wab die Orakelanfrage durchgeführt. Ort der Orakelanfragen waren gerne die Vestibülbereiche der Tierfriedhöfe. Ein persönliches Verhältnis zum lebendigen Stier in Memphis ist der Stele nicht zu entnehmen, genauso wenig wie man unterstellen sollte, dass der Stifter die Stierform persönlich der Hochgottform vorgezogen hätte. Die Beteiligung des Stelenstifters an den Festvorgängen in seiner Berufsgruppe war in der Regel ein Teil seiner Dienstaufgaben. Die Stele selbst sollte die kontinuierliche Teilnahme an den Festvorgängen – mit all ihren materiell begehrenswerten Implikationen wie z.B. der Teilnahme am Fest und der Festversorgung, etc. - festhalten. Möglicherweise liegt hinter der besonderen Anfertigung der Stele auch ein spezieller positiver Orakelentscheid, den seine anrufenden Vorgesetzten ihm, z.B. anlässlich der Feiern am Serapeum, beim Erscheinen am Festtag mitteilen konnten, doch hatte die Stele nicht die Absicht, dies öffentlich mitzuteilen. Der Stifter und die Umstände der

²⁶ S. Kessler, Das hellenistische Serapeum in Alexandria und Ägypten in ägyptologischer Sicht, in Ägypten und der östliche Mittelmeerraum, ÄAT 44, Wiesbaden 2000, 187f.

²⁷ Zum Orakelwesen im NR s. SAK 27, 1999, 214 f.

²⁸ Als „unsichtbarer“, nur „erlebbarer“ Gott hat er keine Kultbildrealisierung, erscheint aber als speierender Gott häufiger im Stelenbild, in Graffiti oder in der Kleinkunst. Bereits in der Amarnazeit taucht in Zusammenhang mit einem Kapellenkult die rettende Horusform der Orakel-Anrufung als Pa-Sched auf; außen stand wie immer in der Amarnazeit das Bild des Königs vor Strahlen-Aton; s. dazu SAK 25, 1990, 180 mit Anm. 60!

Stelenplatzierung sind dabei natürlich als damals bekannt voraus-zusetzen. Die kleine Gruppe der ägyptischen Serapeumsbeschäftigten in Saqqara besaß mit dem Bildnis des schreitenden Apisstieres am Serapeumsdromos einen eigenen Schutzgott. Sie wird ihre Stelen im Eingangsbereich zur Begräbnisstätte des Osiris-Apis platziert haben.

4. Das Missverständnis von der ägyptischen Tiermumie²⁹

Die Millionen von Tiermumien in den schließlich weit über hundert Tierfriedhöfen, die es seit dem Neuen Reich mit einem Klimax in der frühen Ptolemäerzeit gegeben hat, haben als Beweis für die Primitivität des einfachen Gläubigen herhalten müssen, dem der Zugang zur Hochgottheit angeblich versperrt gewesen ist. So konnte man die Tiermumien schließlich einem millionenfachen Missverständnis des einfachen Ägypters zuschreiben, der sich eine Tiermumie als eine ihm näherliegende Mediumgottheit zugelegt hätte. Anhand der neuen Befunde des mittelägyptischen Tierfriedhofs von Tuna el-Gebel soll aufgezeigt werden, dass die aus den Museen vertraute einzelne Tiermumie erst eine späte, überwiegend ptolemäerzeitliche Erscheinung ist, die im wesentlichen technischen Veränderungen der Tierkörperbehandlung zu verdanken ist. Damit gerät auch die *communis opinio* ins Wanken, dass eine einzelne Tiermumie unmittelbar mit der Präsenz eines Gläubigen oder Pilgers bei den Tierfriedhöfen zu verbinden sei.

Der neben Saqqara umfangreichste Tierfriedhof – das sogenannte Ibiotapheion von Tuna el-Gebel, der Nekropole von Hermopolis Magna – wurde zu Beginn der 26. Dyn. eingerichtet. Er liegt am Ende eines Weges, der von der 1 km entfernten Siedlungsstelle am westlichen Wüstenrand (Kom el-Loli) zum Steilabfall des Westgebirges führt. Älteste (unpublizierte) schriftliche Belege sind aus den saitenzeitlichen Galerien eine Bronze eines Isis-juf-anch, Sohn eines Großen Führers des libyschen Stammes des Ma namens Takelothis, der Prophet-Priester des Horus-Re im Gebiet des 12.o.ä. Gaves war, dazu Tonsiegel und andere Kleinobjekte von Pharaonen der 26. Dyn. Das Belegungsende liegt, soweit bisher erkennbar, im 1.-2 Jh. n. Chr. Die ersten deifizierten, namentlich benannten Paviane (Osiris-Pavian-NN-gerechtfertigt) wurden Ende der 30. Dyn.

²⁹ Die neuen Befunde des Tierfriedhofs werden in zwei in Vorbereitung befindlichen Vorberichten zu den Surveys von 2001 und 2002 ausführlicher dargelegt und begründet.

kultisch bedient.³⁰ Der Höhepunkt der Entwicklung ist eindeutig der Ausbau der unterirdischen Galerien nach Alexander dem Großen zu Beginn der Ptolemäerherrschaft. Der Tierfriedhof erhält jetzt zahlreiche unterirdische, dekorierte Kultkammern für neugeschaffene Wab-Priesterposten vor deifizierten (hermopolitanischen) Pavianen.³¹ Über den Galerien, in Kontakt mit der Unterwelt, wird um ca. 310 v. Chr. ein eigenes Wabet-Heiligtum des Osiris-Pavian errichtet. Die unterirdischen Gänge wurden zu festlich begehbaren Umgängen ausgestaltet. Die nackten Wände der Hauptgänge wurden in der Nähe der Liturgiestellen teilweise bis zur Decke dekoriert und die lehmziegelverschlossenen Eingänge mit Malereien versehen. Dazu - dies ist ein neuer Befund, das in einer eigenen Münchner Dissertation von K. MAURER behandelt werden soll - wurden die einzelnen Wandnischen für Paviane und Ibisse mit gewirkten und dann bemalten Leinwandstoffen verkleidet. Offensichtlich haben neue Kultregeln Ptolemaios I. zur Ausweitung der Tierbestattung im ganzen Lande geführt; zu ihnen gehört auch die Neueinrichtung zahlreicher Ibisanzuchtstätten (Ibiotropheion) im Kulturland.

Der saitische Bereich des Tierfriedhofes (aus demotischen Urkunden zu erschließen als ‚Ruheplatz des Ibis, des Pavians und der Götter welche mit ihm ruhen‘) mit einem Dromos-Eingang aus flankierenden Lehmziegelmauern und Kalksteinabdeckung im Norden war zunächst nicht für große unterirdische Umzüge geschaffen worden. Riten, z.B. im Zusammenhang mit dem jährlichen Sokar-Osirisfest, dürfte es aber gegeben haben, dafür spricht der Neufund eines Fragmentes eines großen hölzernen, teilvergoldeten Mumifizierungsbettes. In der Saitenzeit lässt sich auch ein Hohepriester von Hermopolis mitten unter bestatteten deifizierten Tiere beisetzen. Dies spricht wiederum für die Bedeutung der großen Prozessionen zu den diversen Osirisstätten (*j3t*-Hügeln) in der Nekropole, bei der ein Anschluss an die Regenerationvorgänge des Osiris neben Osiris-Pavian und Osiris-Ibis auch einen deifizierten Menschen mit einbezogen hat. Menschliche Überreste, meist Einzelknochen in Gefäßen, gibt es in den Saitengängen noch weitere – allesamt Hinweise, dass es schon in der 26. Dyn. keinesfalls um eine individuelle Zuneigung eines einzelnen Menschen zum bestatteten Tier des Tierfriedhofes geht, sondern um die wesentliche Rolle des wichtigen Tiergottes in Ibis- und Paviangestalt, der bei den feierlichen

³⁰ In zeitlicher Parallele zu den Paviankatakomben von Saqqara, die etwa ab dem Ende der 30. Dyn. beginnen, s. Goudsmit – Brandon-Jones, in: JEA 25, 1999, 45.

³¹ Zur zentralen Orakelkammer mit Statuenkult (Reste einer Ibis- und Pavianstatue) wurde eine Paviankultkammer umgebaut, s. Kessler, Tuna el-Gebel II, Die Paviankultkammer G-C-C-2, HÄB 42, 1998.

Prozessionen mitwirkte. Der Besuch des Thot bei seinen Ahnen in der Nekropole am Großen Thotfest, die Osiris-Wiederauferstehung am Hügel des Osiris bei der Wabet des Osiris-Pavian über dem Tierfriedhof und am Neujahrsfesttag des bürgerlichen Kalenders die festliche Inthronisation des Horus und der tiergestaltigen Stadtgötter Thot-Ibis und Thot-Pavian in der Metropole Hermopolis, an allen diesen Festen konnte man die Teilnahme einer Parade von tiergestaltigen Schutzgöttern und Tierstandarten erleben.

Die Teilnahme hoher hermopolitanischer Geheimnisträger, das heißt insbesondere der Generäle, der hohen königlichen Verwaltungsbeamten und der Propheten/Priester von Hermopolis an den jährlichen Prozessionen, die die Götter des Tierfriedhofes mit einbezogen haben, lässt sich auch bei dem berühmtesten Denkmal von Tuna el-Gebel belegen, beim tempelähnlichen Grabbau des Petosiris zu Beginn der Ptolemäerzeit. Petosiris war nicht der Hohepriester des Thot von Hermopolis, wie uns ständig die Literatur suggeriert, sondern Verwalter der ägyptischen Kultsektionen und „Großer Wab-Priester“ des hermopolitanischen Thot-Tempelbezirks. Er hat sich ganz einfach durch die Lage am Prozessionsweg zwischen Südtempel und nördlicher Wabet des Osiris-Pavian an die Sokar-Osiris-Prozessionen der hermopolitanischen Oberschicht angeschlossen. Die Nordwand des Eingangs führt nicht nur in deutlichem Raumbezug in einer üblichen Ritualszene die thronenden Götter Osiris-Ibis und Osiris-Pavian neben der Osirisfamilie auf, der Tempel-Grabbau des Petosiris ist insgesamt eine gewisse Imitation der frühptolemäischen Osiris-Pavian-Wabet über dem Tierfriedhof von Tuna el-Gebel.³²

Die berühmten griechischen Formen der Pronaosdekoration des Petosiris nehmen wiederum Bezug auf den südlichen Neubau des zentralen Nekropolentempels südlich des Ibisbestattungsplatzes, den wohl sein oberster Dienstherr, Pharaos Ptolemaios I., neu ausbauen ließ. Ptolemaios I. dürfte für die neben die ägyptischen Festteilnehmer gruppierten Griechen von Hermopolis hier ein eigenes griechisches Serapisheiligtum eingerichtet haben.³³ Das Areal des staatlichen Nekropolentempels, für die ägyptischen Eingeweihten die Urhügelstätte des geheimen Thot-Urgottes und des nächtlich-kosmisch sichtbaren Thot-Stier des Himmels³⁴, an dem die großen Prozessionen ihren Wendpunkt

³² Tuna el-Gebel II, 126ff.

³³ Zum Serapeum von Tuna el-Gebel s. Kessler, in *Ägypten und der östliche Mittelmeerraum im 1. Jahrtausend v. Chr.*, ÄAT 44, 219-222, und Kessler, *Der Serapeumsbezirk und das Serapeum von Tuna el-Gebel*, in *Lingua Restituta Orientalis (Festschrift Aßfalg)*, 183ff.

³⁴ Kessler, *Der Gott Thot-Stier*, in *Gedenkschrift für Winfried Barta*, MÄU 4, 230-232.

hatten, wurde im Laufe der Ptolemäerzeit immer mehr zum baulich gräzisierten Serapeumsbezirk. Er hat die griechische Oberschicht von Hermopolis besonders angezogen. Die Griechen nannten den Festtempel in der Nekropole einfach „Das Serapeum von Hermopolis auf dem Sand“.

Das saitische Ibiotapheion war also im Gegensatz zur Ptolemäerzeit wesentlich kleiner und einfacher strukturiert. Rechts und links einer etwa 50 m langen, nord-süd-orientierten Gangpassage (Abschnitt D-D), die von einem Treppeneingang im Norden zugänglich war, wurden die nachher lehmziegelverschlossenen Seitenarme mit sogenannten Bechertöpfen, die Tierbündel enthalten, abgelegt. In einigen Gängen wurden, meist näher am Eingang auch hölzerne Paviankisten abgestellt. Die Gänge blieben undekoriert.

Der von Zooarchäologen aus München bestimmte Inhalt der großen bauchigen Bechertöpfe mit Stuck-Leinwandverschluss (Typ MB) aus dem saitischen Galerieteil (für die Keramik soll auf den Beitrag von F. Steinmann verwiesen werden) ergab einige Überraschungen. In der Saitenzeit bestanden die Bündel in den Gefäßen, die mit Pflanzenfasern und Schnüren umwickelt waren, aus einem rechteckigen größeren Tuch, in das entweder lose Tierknochen oder weitere kleine Bündel eingewickelt waren. Jedes Tierbündel ist ein Unikat. Die Tierknochen waren vollständig entfleischt und meist auch von Sehnenresten gereinigt worden. Sie waren sehr oft aus dem Knochenverbund entfernt. Fast nie ist ein ganzes vollständiges Tier im Bündel enthalten. Das Gefieder der Vögel und die Flügel waren längst vor dem Mazerierungsprozess entfernt worden. Manche der Bündel enthielten nur Teile des Gefieders mehrerer Vögel bis hin zur einzelnen kleinen Feder. Die Knochen stellten wiederum meist ein Sammelsurium verschiedenster Tiere dar, meist von Ibissen, doch sind auch zahlreiche andere Vogelarten nachzuweisen. Dazu kommen Knochen oder Knochenteile von Katzen, Hunden, Ichneumoniden, Spitzmäusen, Rindern, diversen Fischen, usw. Nie begegnet etwa ein ganzes Hunde- oder Katzenskelett. In den kleineren Bündeln steckten Eier bzw. Schalenteile (meist von Ibissen oder Falken), Einzelknochen, Federn oder auch nur Nistmaterial. Vereinzelt darunter befinden sich auch Menschenknochen, ein Befund, der zunächst Rätsel aufgab, aber in der Folgezeit immer mehr Bestätigung fand. Von einer Tiermumie sollte bei den Bündeln der Saitenzeit nicht gesprochen werden: Die Zusammenstellung und Auswahl der Tierknochen ist in jedem Bündel anders. Es kam einfach nicht auf ganze Tierkörper an.

Etwa in der beginnenden 1. Perserzeit wurden die Tiergalerien nach Osten erweitert (Abschnitt C-D). Um den Mazerierungsprozess zu beschleunigen und wohl auch den schlimmen Verwesungsgeruch zu unterdrücken, wurde jetzt eine Mischung von Baumharz und Bitumen verwendet, die über die einzelnen Tierteile floss. Sie sollte wohl den Konservierungsprozess beschleunigen; die Folge war aber ein mit Hilfe von Sauerstoff aus der Luft, die über die wenig dichten Verschlüsse der Gefäße eindrang über die lange Zeit andauernder Oxydationsprozess, der Knochen und Bündelleinwand in den Bechertöpfen mehr oder weniger stark zersetzte. An der Behandlung des Tierkörper, die nach wie vor mazeriert wurden, änderte sich nichts, ebenso wenig an der Art der individuellen Bündelherstellung.

Ab der Mitte der Regierungszeit Ptolemaios I. wurde die Tiergalerie nach Norden erweitert. Die Verwendung von Harzen und Ölen wurde intensiviert. Im Abschnitt C-C der Galerien begegnen jetzt zum erstenmal Formen, die echten Tiermumien ähneln, mit einer erkennbaren Ausformung des Kopfes. Daneben erscheinen vereinzelt größere „Mumien“, teilweise mit farbigen Applikationen auf der Leinwand und kunstvollen Wicklungen. Der Inhalt dieser „Mumien“ war aber vielfach noch das Tierteil. Erst aber ab der beginnenden Ptolemäerzeit kommen echte Mumien vor in einer für Tuna typisch werdenden Form: Der Schnabel des toten Ibis wurde auf die Brust herabgebogen und das Gefieder seitlich eng an die Brust angepresst. Das Ganze wurde mit verschiedenen Lagen Leinwand umhüllt. Durch die verwendeten Harze und Öle wurde weiterhin die Mumie von innen zersetzt. Die Verbrennungen erfassten in den meisten Fällen auch die Außenhüllen. Eine typische Tuna-Mumie zerfällt meist beim Auswickeln entgültig, da sie innen verkohlt ist.

Auch die scheinbar typische ptolemäische Ibis-Mumie von Tuna kann in ihrem Inneren nur Teile eines oder mehrere Ibisse oder eines Falken enthalten, wenngleich die Mehrzahl der in den 4-5 Mumien eines Bechers steckenden Tiere mehr oder weniger vollständig ist (kleinere Teile fehlen fast immer). Immer wieder kommen auch Eier vor. Ab der Mitte der Regierungszeit wechselte man die typische Gefäßform. Statt mit Stuck-Leinwand wurde jetzt das Gefäß mit einem Deckel verschlossen (Typ ME).

Der Survey von 2002 in den ptolemäischen Galerien hielt auch hier für den scheinbar gleichförmigen Inhalt eine neue Überraschung parat, der ältere Befunde jetzt klarer erscheinen lässt. Bis zum Ende der Ptolemäerzeit gab es

grundsätzlich zwei verschiedene Arten, die Deckelgefäße zu füllen, die beide nebeneinander im gleichen Gangarm begegnen.

Die Mehrzahl der ptolemäerzeitlichen Töpfe ist mit den bekannten Einzelmumien gefüllt. In den Seitenarmen sind aber – oft sehr unterschiedlich – geschätzte 10-30 Prozent der Gefäße ohne Mumien. In diesen Töpfen war die Wand mit Leinwand ausgekleidet und die Töpfe dann mit Knochen gefüllt worden. Ein solcher Topf kann mit Hunderten, manchmal Tausenden von einzelnen, großen und kleinen Knochen gefüllt sein, die aber meist alle Spuren auch von darüber geträufeltem Harz oder Öl aufweisen, also wohl auch die Mundöffnung erfahren haben. Die Knochen waren selten in einem größeren Verbund. Zwar sind die Mehrzahl von ihnen Ibisknochen (ca. 90 Prozent), doch kommen eine Vielzahl von anderen Vogelarten dazu. So gut wie nie sind die Vögel mit ihrem gesamten Skelett vertreten. Ungewöhnlich ist, dass etwa Katzen, Hunde oder Fische immer wieder nur mit einzelnen Knochen vertreten sind, nie mit dem ganzen Tier. Zu dem Befund gehören aber auch immer wieder einzelne Knochen vom Schwein und vor allem Menschenknochen. Meist sind nur einzelne Knochen der Extremitäten im Knochenhaufen zu finden.

Das traditionelle ägyptologische Mumienmodell, dass vor allem aus dem ptolemäerzeitlichen Befund von Saqqara entwickelt wurde, geht von der einzelnen Tiermumie aus. In Saqqara ist im Gegensatz zu Tuna in einem zylindrischen Gefäß nur eine einzige Mumie zu finden, entsprechend der demotisch formulierten Forderung: „Ein Gott in einen Topf“.³⁵ Die Mumie ist danach ausschließlich zu dem Zweck hergestellt worden, einer Nachfrage von Tempelbesuchern (Pilgern) nach Tiermumien nachzukommen. Das Pilgermodell impliziert – ohne dass es entsprechende Texte gibt – dass pro Besucher eine von Priestern angefertigte Mumie gekauft wurde, die dann für den Gläubigen als Mediumgottheit für ein Gelübde oder Orakel von den Priestern im Tierfriedhof abgelegt wurde.³⁶ Wie im Einzelnen einem Pilger eine Mumie nahegebracht wurde, bleibt dabei völlig unbekannt. Das Pilgermodell verknüpft die Massen der Tiermumien mit den Besucherzahlen an den Heiligtümern und muss dabei eine in die Hunderttausende, in Tuna gar in die Millionen gehende Zahl von Pilgerbesuchern annehmen. Mag das in Saqqara noch irgendwie vorstellbar sein, das abgesonderte Heiligtum des Osiris-Pavian in Tuna kann

³⁵ Ray, *The Archive of Hor*, London 1976.

³⁶ So wieder stellvertretend für viele formuliert etwa im Katalog ‚Das Geheimnis der Mumien‘, Hildesheim 1997, 57: ‚Man konnte....,durch die Opferung einer kleinen Bronzefigur des betreffenden Tieres oder einer aufwendig verpackten Mumie, direkt mit der Gottheit in Kontakte treten‘.

diese Besucherzahlen unmöglich gehabt haben. Die hohe Zahl der Mumien, die auch in Saqqara nur Teile von Tieren enthalten, wurden mit dem hohen Bedarf an Ersatzmumien wegen des Pilgerandrangs erklärt. Die Priester sollen daher sogar „Pseudomumien“ oder fakes hergestellt haben, da es angeblich Tiermumien ohne Inhalt gibt. In Wirklichkeit ist die Pseudomumie ebenso wie der immer wieder beschworene Priesterbetrug eine ägyptologische Fiktion, die davon ausgeht, dass eine Mumie auch ein vollständiges Tier enthalten muss. Das Röntgenbild, das oft allein die Untersuchung der Tiermumie bestimmt, zeigt einfach nicht die Reste von Federn oder Nistmaterial, die bei einer genauen Untersuchung deutlich würden. In Tuna ist nur bei einer geringen Anzahl von untersuchten Ibismumien kein Befund ersichtlich – wenn, dann haben in der Regel die Verbrennungsprozesse die vorhandenen Reste von Nestern, Federn oder Eierschalenteile beseitigt. Empörend musste es sein, wenn naturwissenschaftliche Untersuchungen „bewiesen“ haben, dass die Tiere sogar absichtlich getötet wurden. Priester, die wegen des Bedarfs an Tiermumien heilige Tiere einfach töteten, das konnte nur rohe Leute sein, die im untersten Bereich der Glaubensebene ihrer Profitgier nachgingen.

Das traditionelle Mumienmodell geht von der Einrichtung des Ibisanzuchtplatzes (Ibiotropheion) aus, der für den Nachschub an Tiermumien gesorgt haben soll. Die Erhöhung der Zahl der Anzuchtplätze in der Ptolemäerzeit musste in Übereinstimmung mit dem Bedarf an Tiermumien stehen. Der Anzuchtplatz hätte demnach die Tiermumien direkt an die Nekropolenheiligtümer über den Tierfriedhöfen weitergeleitet, die sie dann an die Pilger vermittelt hätten. Andere postulierten sogar künstliche Brutstellen für Ibisse (damit suchte man insbesondere die hohe Zahl von Jungtieren zu erklären).

Das Modell, dass die Verhältnisse in Tuna vollständig erklärt, stützt sich auf den neuen archäologischen Befund. Die Tierbündel in den saitischen Bechern sind aus den verschiedensten Landesteilen nach Tuna gebracht worden. Dies beweisen nicht nur die variabel hergestellten Bündel und die unterschiedlichsten Erdproben, die aus den Bündeln geborgen wurden. Dafür gibt es – etwas später – die demotischen Papyri der Zeit Darius I., die von der Übersendung von Ibissen aus dem Fayum berichten, und ebenso das sicher ernst zu nehmende Zeugnis von Herodot (II, 67), dass die toten Ibisse zentral nach Hermopolis, d.h. nach Tuna zum Begräbnis nach gebracht wurden. Bis an das Ende der 30. Dyn. blieb Tuna el-Gebel das zentrale (oberägyptische) Ibiotropheion des Landes. Erst in Tuna el-Gebel wurden die von den Kultdienern über die Militär-

organisation angelieferten Ibisbündel in die lokal in der Nähe von Tuna angefertigten Bechergefäße gesteckt.

In der Saitenzeit müssen überall im Lande bei den Tempelarealen lokale Ibiotropheia angelegt worden sein. Aus ihnen dürften die für die zentralen Tempelfeste benötigten heiligen Ibisse geholt worden sein. Die Thotfeste, Sokar-Osiris-Feste, Neujahrsfeste, Krönungsfeste oder die Feste des Besuches des Hauptgottes in der Nekropole hatten sicher einen Bedarf an heiligen Tiere, auch an solchen, die wegen ihrer Farbe speziell für das Opfer verwendet wurden. Ibisse und andere Tiere dürften an einem rechtlich sakrosankten, geschützten Ort in der Nähe eines Sees gehalten und teilweise auch zugefüttert worden sein.³⁷ Wahrscheinlich war das Ibiotropheion damals auch bereits mit einer Kultstelle versehen. Die Schutzgottheit des Ibiotropheion war wohl der später belegte „Thot-Ibis von der Geburtsstätte“.

Am lokalen Ibiotropheion wurde alles aufgesammelt, was sich an Knochen und Überresten heiliger Federn fand, bis hin zum winzigsten Federrest. Alles wurde zu den Bündeln verarbeitet. Es kam nicht im geringsten darauf an, ob im Bündel Teile von Fischen des Seebereiches und von Füchsen angenagte Knochen anderer Vögel vereint wurden. Theologisch waren alle Tierarten, die am Aufzuchtplatz aufgelesen wurden, Göttern zugeordnet und konnten an den Erneuerungsvorgang des Festes angeschlossen werden.

Kombinationen von Katze mit Fisch oder des Falken mit der Spitzmaus wurden sicher, falls die Knochen dem Taricheuten deutlich waren, in bewusster Überlegung kombiniert. Neben dem Ibiotropheion muss es ebenfalls einen Aufzuchtplatz für Hunde und Katzen gegeben haben. Folgen wir Herodot, dann sind damals z.B. die Katzen, die bei den Festen als Ritualtiere verwendet wurden, zentral aus dem ganzen Land nach Bubastis gebracht worden, ebenso die Falken alle nach Buto. Die wenigen isolierten Katzenknochen in den Bündeln von Tuna lassen sich z.B. damit erklären, dass (rötliche) Katzen oder rötliche Vögel, die rituell in der Rolle der gefährlichen Katze des Götterfeindes getötet wurden, möglicherweise nicht zentral nach Bubastis transportiert wurden und lokal in einzelnen Teilen in ein Bündel mitgegeben wurden. Im Ibiotropheion von Tuna wurden alle deifizierten Ritualtiere und ihre Artgenossen vom Aufzuchtplatz an die Osirisregeneration der großen Feste angeschlossen. Die

³⁷ Getreidekörner im Magen von Ibissen sind in Tuna nachgewiesen; dazu gehört auch die gemalte Fütterungsszene im Pastophoriongebäude von Kom Madi im Fayum, E. Bresciani, Kom Madi 1977 e 1978, Tf. XVII. Dank Fütterung und Betreuung konnten auch kranke Tiere überleben und Knochenbrüche von heiligen Vögeln ausheilen.

Übersendung der Ibisknochen nach Tuna macht letztlich nur dann Sinn, wenn hinter den Tieren die überregionale Bedeutung der Ibisgottheit und vor allem die der Ibisstandarte bei den überregionalen Landesfesten zu sehen ist (s.u.). Im Tuna-Modell fällt der Kontakt des Tempelbesuchers zu den von der Organisation „Der-Ibis“ betreuten und weitergeleiteten Ibisbündeln und damit die Affinität des einfachen Mannes zum heiligen Tier völlig weg.

Nur über die staatliche Organisation und das für heilige Tiere immer bestimmende Gesetz des Pharaos ist erklärbar, wenn in der Perserzeit einheitlich die teuren, teilweise sicher aus dem Ausland importierten Baumharze und Bitumen für die Behandlung der Tierkörper durch die lokalen Taricheuten in der Nähe der Aufzuchtplätze eingesetzt werden. Ob eine aramäische Aufschrift auf einer phönizischen Amphore (aus Gang C-C-35), die den Inhalt mit „Öl, (gehörend) dem König von Tyros“ wiedergibt, mit der Lieferung solcher Flüssigkeiten nach Ägypten zusammenhängt, ist noch ungeklärt.

Am Ende der 30. Dyn. werden überall im Lande neue Ibiotropheia und Ibiotapheia angelegt.

Die Zahl der Tierfriedhöfe steigt dramatisch an. Dahinter steht ein wirtschaftlich bedeutender Vorgang: Die Zahl der Kultposten an Tierstatuen der Tierorganisationen wird erheblich erhöht. Die Vögel an den neuen Ibiotropheia werden - schon wegen der dramatisch ansteigenden Masse an eingesammelten Überresten heiliger Vögel - nicht mehr alle zentral nach Tuna geschickt werden, sondern lokal beigelegt. Nach Tuna werden, andauernd bis an das Ende der Tierbeisetzung, lediglich noch die Ritualibisse der großen Tempelfeste Ägyptens geschickt. Die Mehrzahl der Ibisse in den Gefäßen von Tuna stammen jetzt aus den lokalen Ibiotropheia des Hermopolites, d.h. von den insgesamt bis zu 14 Ibion-Örtlichkeiten dieser Region.

Das Modell, das wir für Tuna ab der 26. Dyn. bis zum Ende der 30. Dyn. entwickelt haben, lässt sich so zusammenfassen:

1. Betreuung der Ibiotropheia durch Kulddiener (sedjem-asch) und Wab
2. Lieferung von Ibissen (einer bestimmten Farbe!) für die Tempelfeste
3. Einsammlung der toten Tiere und aller Überreste durch Kulddiener
4. Lokale Mazerierung durch lokale Taricheutengruppe und Bündelherstellung
5. Erste Deifizierung durch Mundöffnung (demotisch jetzt „Götter“)

6. Übersendung „der Götter“ nach Tuna durch General der Ibisektion und Kultdiener
7. Übergabe an diensthabenden Schreiber der lokalen Ibisgemeinschaft von Tuna
8. Eintopfung der Bündel in Tuna und Ablage nach erneutem Mundöffnungsvorgang
9. Anschluss der deifizierten Götter Osiris-Ibis und Osiris-Pavian an Osirisregeneration

Die Masse der Ibisse und ihrer Teile in den Bündeln und später in den „Mumien“ ist also ausschließlich über die Sorgfalt der königlichen Vorschriften für den Ibisaufzuchtplatz erklärbar. Mit der Erweiterung der Aufzuchtstätten ist, wie noch gezeigt werden soll, ein enormes Anwachsen der Bedeutung der Versorgungseinrichtungen der um Tierstandarten und Tierstatuen gruppierten Kultgemeinschaften zu sehen, das wiederum für den Staat am Ende der 30. Dyn. und zu Beginn der Ptolemäerzeit einen erheblichen wirtschaftlichen Aufschwung gebracht hat.

5. Die Begegnung der Menschen mit den heiligen Tieren nach dem Befund aus Tuna

Das vorherrschende Pilgermodell, das dem einzelnen Gläubigen Tiermumien in die Hand drückt, bleibt der Vorstellung treu, dass die Masse der spätzeitlichen Ägypter die populären Tierformen anstatt des großen ägyptischen Tempels bevorzugt hat. Tierstelen, Tierbronzen und andere Fundgruppen werden fast ausnahmslos als *ex votos* einfacher, gläubiger Pilger definiert. Dadurch wird der Tierkult sozial stratigraphiert und in die unterste soziale Ebene verlegt, wie es die bisherige *communis opinio* fordert.

Das Tuna-Modell, das den Pilger und Besucher an der Wabet des Osiris-Pavian nicht braucht, geht umgekehrt von der Exklusivität der Tiermumie aus. Mit der Tiermumie sind nur diejenigen in Berührung gekommen, die als Mitglied der Ibisgemeinschaft institutionell mit der Herstellung, Behandlung und den Mundöffnungsvorgängen der Mumien beschäftigt waren wie:

1. Lokale Taricheuten
2. Festpriester (Vorlesepriester bei der 1. Mundöffnung).
3. Weber von Leinwand.
4. Kulddiener (sedjem-*asch*) für das Einsammeln und den Transport zum Ibiotapheion
5. Schreiber der Ibisgemeinschaft (von Tuna).
6. Die „Träger“, welche die Mumien abgelegt haben.
7. Festpriester (Vorlesepriester) für die 2. Mundöffnung bei Ablage im Tierfriedhof.

Mit den lebendigen heiligen Tieren unmittelbar in Berührung gekommen sind exklusiv:

1. Der Wab-Priester bzw. seine Familie, die das lokale Ibiotropheion gekauft hat.
2. Der „Fütterer der Ibisse“ am Aufzuchtplatz
3. Die Kulddiener in den nahen Dörfern bzw. am lokalen Ibiotropheion.
4. Die Tempelpriester (Propheten des Ibis und des Pavians; Vorlesepriester, etc.) und ihre Gehilfen bei den Festen und Prozessionen vor dem Tempel.
5. Die Pastophoren und Kulddiener, die heilige Einzeltiere oder Gruppen heiliger Tiere an den Tempeln betreut haben.
6. Die Wab-Priester, an deren Orakelstellen spezielle heilige Tiere gehalten wurden, z.B. in Tuna der heilige Ibis des Orakelgottes Teephibis³⁸; dazu Käfigeinrichtung für einen Pavian (?) neben der Wabet des Osiris-Pavian³⁹

In Tuna gibt es keine einzige Inschrift in den Tiergalerien, die auf die Anwesenheit von Pilgern und auf einen *ex voto*-Charakter der Ablagen schließen lassen. Alle genannten Personen haben einen institutionellen Bezug zur Ibisgemeinschaft. Soweit die beschrifteten Bronzen aus dem unterirdischen Tierfriedhof Titel erkennen lassen, sind die Personen in den Galerien „Eintrittsberechtigte“, die an den Osirisfesten den unterirdischen Bereich aufgesucht haben wie Generäle oder ein Prophet des Horus-Re, dazu *sedjem-*asch**, wahrscheinlich Kulddiener, die der Gruppe der Gehilfen und Träger der

³⁸ Kessler, Die Heiligen Tiere und der König, Taf. 10 unten.

³⁹ Kessler, Ein Tierkäfig am Tierfriedhof von Tuna el-Gebel, in *Historia ex Ossibus*, Festschrift Angela von den Driesch, 1999, 211-224.

Tierbündel bzw. Gefäße zuzurechnen sind. Bronzen der Nicht-Eintrittsberechtigten aus oberirdischen Depositen wie in Saqqara gibt es in Tuna keine. Die inzwischen über 1000 demotischen Aufschriften auf Ibissärgen⁴⁰ stammen ausschließlich von den verantwortlichen Schreibern der Ibisgemeinschaft von Tuna, die die Lieferung von speziellen, wohl im Tempelritual verwendeten, Ibissen aus ganz Ägypten, die in besonderen Behältnissen abgelegt wurden, notiert haben. Dazu kommen Abrechnungen der an den unterirdischen Kultstellen tätigen Wab. Daher möchten wir auch für die Graffiti in den Tiergalerien von Saqqara annehmen, dass die demotischen Inschriften die der institutionell am Tierfriedhof beschäftigten Kulddiener sind, z.B. der Träger und der Wab-Gruppe. Wir würden im Gegensatz zu den englischen Ausgräbern von Saqqara hier nicht von Pilger- oder Besucherinschriften reden.⁴¹ Aufgesucht hat einen Tierfriedhof und die abgeschiedene Wabet in der Wüste (auch die von Saqqara-Nord⁴²) nur eine exklusive Gruppe von Bediensteten in amtlicher Funktion.

6. Die Kultgruppen und Kultgemeinschaften in Stadt und Dorf seit dem Neuen Reich

Stadtgötter und Dorfgötter sind als *dii minores* seit dem Neuen Reich rechtlich wohl zu differenzieren, da sie in einer theologisch-kultischen Abhängigkeit stehen. Dorfgötter schließen sich an die vom großen Tempel ausgehenden Festprozessionen an. Sie differieren insbesondere durch die äußeren Formen des steinernen Kultbildes vor dem Sanktuar. Vor der Kapelle des Dorfes begegnen seit dem Neuen Reich Tiersphingen (auch Mischformen), Protomen, etc.⁴³ Die Kapellen der Dörfer, die in rechtlicher Abhängigkeit von der Zentrale (staatliche Tempelverwaltung) eines großen *pr*-Bereichs stehen, werden von einem Wab (und seiner Familie) bedient, der wohl auch für die Dorfbewohner die täglichen Kulthandlungen vollzogen hat. Die Tierformen sind in der Ramessidenzeit – in Reaktion auf die Unterbrechung der Amarnazeit – flächendeckend und systematisiert vor die Kapellen der Dörfer gestellt worden. Die Kapellenkulte sind auch in der Amarnazeit nie eingestellt worden.⁴⁴ Es gibt

⁴⁰ Einige sind veröffentlicht bei Thissen, in *Enchoria* 18, 1991, 107-113.

⁴¹ Davis-Smith, *Sacred Animal Temples at Saqqara*, in St. Quirke (ed.), *The Temple in Ancient Egypt*, 112-131.

⁴² Vielleicht ist, analog zu Tuna, der in den Paviangalerien von Saqqara aufgefundene Pavian zu einem Orakelkult am Eingang der Galerien zugehörig und nicht von außen hineingeraten. Das kleine Sanktuar vor den Galerien könnte mit dem Kult des Osiris-Pavian zusammenhängen.

⁴³ Zur Sphingen- bzw. Protome-Form s. SAK 29, 2001, 152f. und S. 163 mit Anm. 63.

⁴⁴ Vgl. dazu SAK 27, 1999, 202f.

keinen einzigen Hinweis, das diese tiergestaltigen Dorfgötter einer religiösen Strömung in der bäuerlichen Schicht abseits des Tempels zu verdanken sind. Die Tierformen sind meiner Ansicht nach auch kein Ausdruck eines neuen religiösen Bedürfnisses, sondern Folge einer ramessidischen Neuordnung der Kultbereiche vor den Sanktuaren, die letztlich an die Tierformen der Vor-amarnazeit, d.h. z.B. an die Tierformen des Tempelvorhofs unter Amenophis III., anknüpft.⁴⁵

Im Zuge der saitischen Neuordnung des Staates sind die Kultstrukturen der Stadt- und Dorfgötter durch neue Vorschriften geregelt und gefestigt worden. Die Schutzstandarten des Staates in Tierform, die bei den großen Prozessionen und in Kriegen Verwendung fanden, werden systematisiert und auf ober- und unterägyptische Kultzentren verteilt. Die staatlichen Schutzstandarten (Apis, Mnevis, Buchis, Ibis, Falke, usw.) werden vom Militär betreut, das an den Tempeln wesentliche Kultfunktionen übernimmt. Um die an allen großen Tempeln verwendeten Standarten des Ibis, des Falken, der Stiere und vieler anderer Tierformen herum gruppieren sich wiederum die einzelnen Schutzstatuengruppen, in der Summe die Formen, in die sich die königlichen Hochgötter transformierten. Die Kultgruppen der ägyptischen Städte, Dörfer und Ezben bekommen staatliche Regeln, die sie zur festen Kultgemeinschaft werden lassen. Ab der 26. Dyn. sind die Institutionen des Ibis und des Falken und die Gemeinschaften der Katze und des Hundes überall im Lande (insbesondere durch demotische Felderstiftungsurkunden) nachweisbar. Die Einrichtung und Systematik scheint im ganzen Land nach dem memphitischen Vorbild erfolgt zu sein.⁴⁶ Der Staat konnte jederzeit die Zahl der Kultstellen erhöhen und insbesondere die bäuerliche Bevölkerung an sie durch Einschreibung binden.

Parallel dazu nehmen Eigennamen, die mit Tieren gebildet werden, an Häufigkeit zu. Gewöhnlich werden ab der 22. Dyn. Namensbildungen etwa wie „Der-(des)-Ibis“, „Der-des-Falken“, „Der-des-Katers“, „Der-des-Hundes“, „Der-des-Frosches“, „Der-der-Schlange“, „Der-des-Schafes“, usw. Dahinter steht nicht die individuelle Zuneigung zu einer speziellen Tierart oder gar zu lebendigen heiligen Tieren, sondern die feste Mitgliedschaft einer Familie zum *deus minor* einer bestimmten Stadtgott- oder Dorfgottsektion mit einer zugehörigen

⁴⁵ Vgl. dazu SAK 29, 2002, 144f.

⁴⁶ Die einzelnen Anubieion-Institutionen scheinen überregional nach dem Vorbild in Memphis strukturiert gewesen zu sein, s. Kessler, *Die Heiligen Tiere und der König*, 275-277 und J. Vandier, *Le Papyrus Jumilhac*, 137ff.

Kultstatue vor der Kapelle und einer Kultstandarte in Tierform. Bald werden solche Tiernamen innerhalb der Familien tradiert. Die Bindung der Familien an die Stadtgottsektionen oder Dorfgötter dürfte weitgehend erblich bzw. berufsgruppenspezifisch gewesen sein. Eine Freiheit, sich aus eigenem Willen außerhalb einer solchen Gruppe einem anderen Schutzgott zuzuwenden, dürfte es nie gegeben haben.⁴⁷ Damit stimmt überein, dass beim spätzeitlichen Orakelwesen ein Petitent, der zur Gruppe der Nicht-Eintrittsberechtigten gehört hat, sich immer nur über den vorgesetzten Wab an den Gott seiner Sektion wenden konnte. Ein freies Pilgerwesen und unkontrollierte Orakelanfragen scheinen mir nicht möglich gewesen zu sein.

Die hierarchisch geordnete Kultgemeinschaft⁴⁸ bestand aus den sogenannten „Großen Menschen“ und den einfachen „Menschen“

1. dem General (bzw. der weiblichen Generalin) der Gemeinschaft,
2. dem gewählten Lesones (Verwalter der Gemeinschaft).
3. dem zuständigen Schreiber der Gemeinschaft (vgl. Schreiber; komogrammatus),
4. dem diensthabenden Wab-Priester (der sonst den Pastophoren zugerechnet wird),
5. den Pastophoren als Prozessionsbegleiter (Opfer am Dromos),
6. den Arbeitsdienst und später Zahlungen leistenden Mitgliedern, meist Dorfbewohnern,
7. den Kultdienern (sedjem-asch) als rechtlich definierter Gruppe; Taricheuten, usw.

Die Menschen der Kultgemeinschaften konnten sich an die von ihren Vorgesetzten kontrollierten Orakelgötter wenden. Vor bestimmten tiergestaltigen Orakelgöttern, deren Zahl in der Spätzeit enorm ausgeweitet wurde, wurden ihre Petitionen eingereicht. Sie konnten in ihrem lokalen Rahmen über den Wab auch persönliche Wünsche dem zuständigen Gott vorlegen lassen.⁴⁹ Die bedeutenderen Orakelstellen, wie die bei der Wabet des Osiris-Pavian in Tuna, konnten auch verschriftlichte, juristische „geprüfte“ Antworten auf schriftlich

⁴⁷ Im Gegensatz zu unserer Auffassung nimmt etwa W. Huß, *Der makedonische König und die ägyptischen Priester*, Stuttgart 1994, 49, an, dass die ägyptischen religiösen Gemeinschaften freiwillige Zusammenschlüsse mit eigenen Regeln sind.

⁴⁸ Zum Aufbau grundlegend F. de Cenival, *Les associations religieuses en Egypte d'après les documents démotiques*, Kairo 1972, 159ff.

⁴⁹ Z.B. die Briefe an den Orakelgott Thot aus Tuna; Lit. s. Vittmann, in: *Enchoria* 22, 1995, 170ff.

eingereichte Anfragen⁵⁰ formulieren lassen und stützten sich auf Schriftsammlungen⁵¹. Die Namen mancher Götter weisen auf die entsprechenden Statuenformen und wahrscheinlich auch dazugehörige heilige Tiere hin: ‚Es-sagt-das-Gesicht-des-Ibis‘ (Theephibis), ‚Es-sagt-das-Gesicht-des-Schafes‘ (*sr*), ‚Es-sagt-das-Gesicht des Roten/Flamingo‘, etc. Jeder Petitent wusste aber, dass im Inneren durch den diensthabenden Wab der jeweilige Schöpfergott (bzw. das um den jeweiligen Schöpfergott gescharte Götterkollegium) eine Entscheidung angegangen wurden.

7. Das Verhältnis zwischen Hochgott, tiergestaltiger Gottheit und heiligem Tier

Die Fülle der mit Tieren gebildeten Eigennamen, die zahllosen Formen von tiergestaltigen Göttern, die Ablagen von Tierbronzen, usw. sollten nicht hinwegtäuschen, dass die Tierform als *deus minor* ihren definierten Platz (als steinernes ortsfestes Kultbild) immer vor dem Sanktuar hatte. Vor dem Sanktuar findet die abendliche, durch ein Opfer begleitete Einleitung der Göttertransformationen durch die Priesterhandlung statt. Vor dem Sanktuar erschien am Morgen des Festtages der Priester aus dem Inneren der Kapelle und verkündete (der Pastophorengruppe) das Erscheinen der Gottheit. In den Kapellen hat exklusiv der zuständige Wab-Priester die Hochgottheit angerufen. Die Tierstatue außen ist wie die entsprechende Tierstandarte eine staatliche Schutzgarantie der erneuerten Wirksamkeit göttlicher Strahlkraft. Die äußerlichen Tierformen des ägyptischen Sakralareals sind daher grundsätzlich kein Ausdruck eines spätzeitlichen Tierkultes.

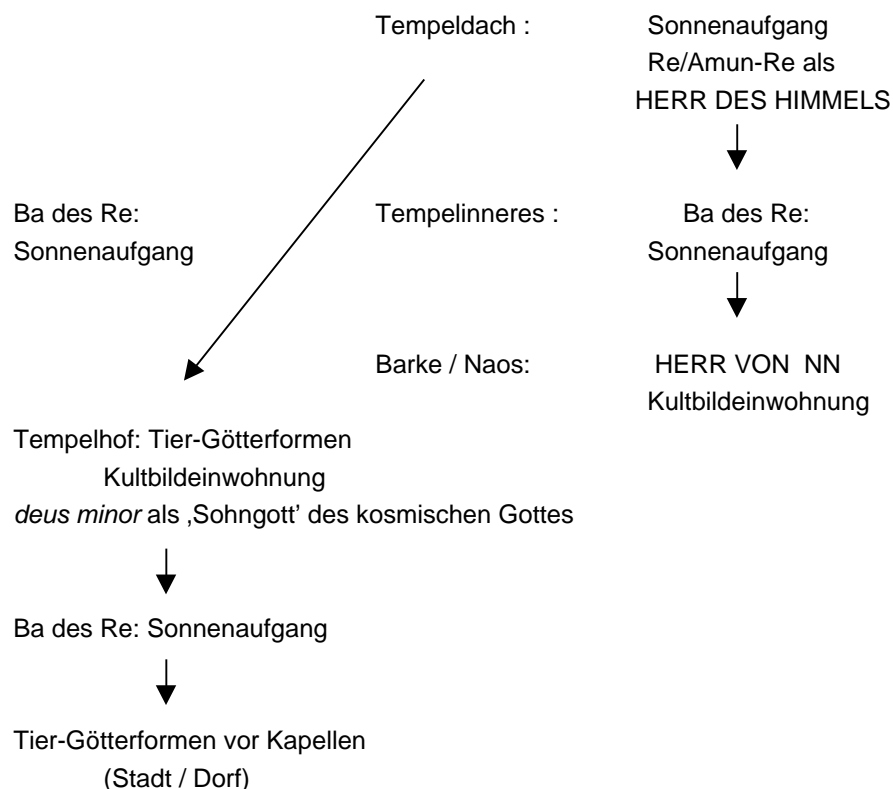
Ein weitverbreitetes ägyptologisches Missverständnis ist, dass die Tierform außen als Abbild der Gottheit im Sanktuarinneren gesehen wird. Das morgendlich sichtbare, kultisch bediente, steinerne Kultbild der Gans, das im Tempelvorhof von Karnak zu vermuten ist, ist nicht das Bild des Amun (schon gar nicht des Amun von Karnak), das sichtbare Bild des ‚schreitenden Ibis‘ nicht die Form des Thot⁵², ebenso wenig ist das Bild des hockenden Falken das des Horus.

⁵⁰ Z.B. die kleinen versiegelten Teephibis-Papyri aus Tuna; Lit. bei Zauzich, in: *Enchoria* 4, 1974, 163; Kaplony-Heckel, in: *FuB* 14, 1972, 19ff.

⁵¹ Wahrscheinlich stammt der berühmte Rechtsfall-Papyrus von Hermopolis aus dem Priesterhaus und war Teil einer mit Orakelgebung zusammenhängenden Schriftensammlung. Er wurde in einem Topf in der Nähe entdeckt.

⁵² Ebenso unscharf ist, wenn z.B. eine Tiermumie als Verkörperung eines Hochgottes, z.B. eine ‚Ibis-mumie‘ als die des Thot, angesehen wird, so z.B. wieder im Katalog: *Das Geheimnis der Mumien*,

Folglich verehrt man nicht die Gans anstatt des Amun, den Ibis anstatt des Thot oder den Falken anstatt des Horus. Die Texte explizieren das Verhältnis wesentlich genauer: der *deus minor* in Form der Gans ist ein Ba des himmlisch-solaren Amun-Re, der Thot-Ibis ist eine Form des himmlisch-solaren zweimal-großen Thot, der Falke ist ein Ba des königlichen, himmlisch-solaren Re-Harachte oder in Edfu ein Ba des himmlischen Horus-Behedeti. In einer Skizze, die den *pr*-Tempelbereich mit seinem inneren Bildnis des lokalen Gottes (Amun von Karnak, Thot von Hermopolis, Horus von Edfu) zum Ausgangspunkt hat, lässt sich das Verhältnis so skizzieren:



Aus der Skizze geht hervor, dass die Tierstatue außen niemals eine Form des „Herr von NN“ im Tempelinneren sein kann. Zwischen dem „Herr von NN“ innen

Hildesheim 1997, 57. Die „ruhende“ Tiermumiengottheit Osiris-Ibis hat temporär eine Phasenidentität mit Osiris am Sokar-Osirisfest und erhält den Anschluss an die Osiris-Wiederauferstehung (Umzüge im Inneren des Tierfriedhofs). Davon zu trennen ist die Verwandlung des Thot in eine Ibisgestalt anlässlich der Vorgänge auf der Urhügelstätte (am Großen Tempel von Tuna) und ebenso die Transformationen des hermopolitanischen Stadtgottes Thot-Ibis, der jugendlich „wiedergeboren“ wird. Dies geschieht über die Phasenidentitäten (Ba-Formen), z.B. mit Osiris als Gott Osiris-Ibis und mit Thot (an der Wabet des Tierfriedhofs), so dass er schließlich „als Sohnform des Vatergottes Thot“ wieder feierlich in der Metropole – wohl am 1. Tybi – inthronisiert wird. Die Statue des Thot-Ibis und der lebendige heilige Ibis des Rituals sind – analog den Vorgängen am Neujahrsfest in Edfu, wo *p3-‘hm* und *p3 bjk* zusammenfallen – in diesem Augenblick phasenidentisch (als Ba des auf den Thron kommenden Horus).

und der Tierform außen besteht eine theologische Inkompatibilität. Die Tierform außen wird zum gleichen kultischen Zeitpunkt, bei Sonnenaufgang, zum Ba des kosmisch begründeten Himmelsgottes (Re/Amun-Re; analog ‚solar-himmlicher‘ Thot; himmlischer Horus Behedeti, Sobek als Himmelsgott, usw.), zu dem auch der kosmisch begründete Hochgott des Tempeldachs in dem goldenen kleinen Götterbild aus Edelmetall im Inneren des Tempels im Barkennaos einwohnt. Der einzige Unterschied bei den Dorfgottsanktuaren ist, dass dort das kleine lokale Prozessionsbildnis nicht ständig in der kleinen Kapelle (in einem Barkennaos) aufbewahrt wurde, sondern vom diensthabenden Wab betreut wurde, der das kleine Bildnis im Wohnhausbereich in einem eigenen Schrein aufbewahrt und in die Kapellen wohl mitgenommen hat.⁵³ In der Spätzeit ist das bedeutendere kleinere Heiligtum, vor allem in der Nekropole, oft von dem (oder den) Wohnhäusern des jeweiligen betreuenden Wab umgeben. Dieses sogenannte Pastophorion enthielt immer eine Schrein für das tiergestaltige Prozessionsbild (gr. *pastos*). In Tuna konnte im Wohnhaus des Priesters südlich der Wabet des Osiris-Pavian ein Naos für eine transportable Pavianstatue wahrscheinlich gemacht werden.⁵⁴

Die Skizze soll auch zeigen, dass das Tierbild außen vor dem Sanktuar, in Abhängigkeit von der kultzeitlichen Handlung, niemals in Permanenz ein Ba des Re/Amun-Re oder des himmlischen Horus Behedeti/Reharachte blieb.⁵⁵ Diese Phasenidentität bestand nur während des Zeitpunkts der kultischen Sichtbarkeit. Wie jeder ägyptische Gott, der in einem Kultbild geschaut werden konnte, ging auch der *deus minor* vor dem Sanktuar Phasenidentitäten mit den Göttern der Großen Neunheit ein und war dem gleichen Regenerationszyklus unterworfen wie der Hochgott. Der tägliche Kultvorgang, der die *creatio continua* mit einschloss, ließ auch die Tierstatue vor dem Sanktuar zum Ba des Geb, Thot-Schu, Osiris, Re, Horus, usw. werden, analog zum Hochgott bei dessen eigener Regeneration. Die Phasenidentitäten des Tiergottes mit den Hochgöttern waren in ganz Ägypten gleich. Die tägliche Wiederholung der Schöpfung wurde in aufwendigerem Kultrahmen bei den großen Festumzügen der Götter in die Nekropole (Besuch bei den Ahnen) oder bei den Jahresfesten

⁵³ Die Frage der sogenannten privaten Hauskulte müsste in diesem Zusammenhang neu untersucht werden. Schreine in Häusern könnten sehr wohl mit den Kapellendiensten der dort als Wab agierenden Personen zusammenhängen.

⁵⁴ Nur ed -Din – Kessler, Das Priesterhaus am Ibiotapheion von Tuna el-Gebel, in: MDAIK 52, 1996, 194-221.

⁵⁵ Die Ba-Prädikationen der Tiere wurden ausführlicher in SAK 29, 2001, 139-186 behandelt.

(Osirisfesten) nachvollzogen⁵⁶, bei denen auch die steinernen Tierstatuen wie alle Statuen mit Leinwand verhüllt und damit unsichtbar waren (als Ba des Osiris).⁵⁷ Bei der königlichen irdischen Krönung am Neujahrsfesttag waren die Götter in der Horusrolle (Ba des Harsiese, Harendotes, usw.).

Wird akzeptiert, dass eine Tierstatue abhängig von der kultischen Raumzeit grundsätzlich Ba aller Götter der großen Neunheit war, dann erklären sich nicht nur die vielen Mischformen, in denen die Tiergötter bis in späteste Zeit auch dargestellt werden können. Ein Krokodil mit Falkenkopf ist dann eben nicht einfach ein Bildnis des Sobek, sondern eine handelnde, d.h. irdisch schützende, horusgleiche „Sohnform“ des himmlischen Sobek-Re, der nur eine temporäre Phasenidentität mit dem Vatergott eingeht. Identisch sind beide Götter nicht.

Bei allen großen Festen wurden im Stadtbereich vor dem Tempel heilige Tiere in diversen Götterrollen verwendet. Sie wurden (als Ba des Seth) geopfert, in irdischen Prozessionen lebendig herumgeführt (als Ba des Horus) oder osirisgleich (als Ba des Osiris) nach ihrer Tötung in Mumienform unter Wehklagen zu Grabe getragen. Die kultische Aufgabe des Tieres war seit alters her als uralte königliche Aufgabe vorgegebene Transfer in den mythisch-kosmischen Raum. So wie der Ba des Sonnengottes morgendlich im Tierkultbild einwohnte, so vermittelte umgekehrt der aufsteigende Rauch (der Fleischgeruch) des heiligen Opfertieres zwischen irdischem Bereich und kosmischem Raum. Der Vermittlung in den dunklen Bereich der Erde wurde durch geheime Rituale wie Einstampfen in die Erde und Riten mit solchen Tieren nachvollzogen die, klassifiziert, nicht dem Re, sondern dem unsichtbaren (nächtlichen) Atum zugeordnet wurden. Ba des Atum blieben z.B. Erdschlangen, Welse, Spitzmäuse oder Nachtvögel, die nie zu Re transferiert wurden.

Rituale des Tötens heiliger typhonischer Tiere, z.B.:

Abschlagen des Kopfes des Roten Hundes

Martern und Abschlagen des Kopfes des Krokodils

Kreuzigen von Falken

⁵⁶ Verwiesen werden kann hier nur allgemein auf die geheimnisvolle Rolle der Gans und des Widders bei den geheimen Transformationen im Urhügelgeschehen von Medinet Habu, wie sie etwa die Bilder und Texte der Krypten des Taharka-Baues am See von Karnak nahelegen.

⁵⁷ Im Tierfriedhof von Tuna el-Gebel waren nach unpublizierten Fotos Gabras so gut wie alle Bronzen einst in Leinwandwand eingehüllt gewesen, sicher im Nachvollzug der Sokar-Osiris-Feste in der Nekropole.

Rituale zwecks Transfer in den kosmischen Raum, z.B.:

Verbrennen von Katzen⁵⁸, Gänsen, usw. (Reliquiare)
In die Luft senden der heiligen Vögel (Ibis, Falke usw.)

Rituale zwecks Transfer in den chthonischen Raum, z.B.:

Einstampfen in die Erde von Fischen
In die Grube Werfen von Stieren (der Apisherde)
Strangulieren von Katzen⁵⁹ (?)

Aus den wenigen deutlicher überlieferten Ritualen mit heiligen Tieren geht hervor, dass die heiligen Tiere als Opfertiere (Ba des Seth) oder irdische Prozessionstiere der Krönung (Ba des Horus) durch ihre Färbung oder andere Art unterschieden wurden. Ein Opfertier musste eine rötlich-bräunliche Färbung haben (rote Gazelle, roter Hund, wohl auch rötliche Katzen, usw.). Das Prozessionstier hatte meist bunte eine Färbung aufweisen (speziell gezeichneter Falke von Edfu, Apis mit einer farbigen Zeichnung, die auf andere Ba-Formen hinweist, usw.). Aufgefundene Krokodilmumien in den dunklen Räumen des Achmenu in Karnak hängen sicher mit der Osiriswerdung zusammen. Osiris verwandelt sich in ein Krokodil in seinem Fest im Chioakmonat. Umgekehrt werden die Krokodilmumien-Götter (die osirianische Farbe ist weiß) zum gleiche Zeitpunkt mit Osiris phasenidentisch. Daraus folgt, dass das lebendige Tier der irdischen Prozession immer auch andersartig als die Tierstatue sein muss, da die sichtbare Tierstatue auf jeden Fall die Elemente (solare Elemente, usw.) der „Ba des Re-Transformation“ aufweisen muss. Die schwarze Färbung eines heiligen Tieres erklärte natürlich die Transformation des Gottes im geheimen, dunklen, nicht sichtbaren Raum.

Der Unterschied zwischen dem irdischen Prozessionstier und der entsprechenden Tierstatue war einschneidend. Zwischen dem lebendigen heiligen Tier und der entsprechenden Statue besteht wieder eine grundsätzliche Inkompatibilität. Das lässt sich gut beim Gott von Mendes zeigen und dürfte ähnlich in Theben und anderswo gewesen sein:

⁵⁸ Zu den Tötungen heiliger Katzen (in Bubastis und anderswo) s. Kessler, in: SAK 19, 1991, 281f. und Charron, in: RdE 41, 1990, 209-213. Der Befund 2002 in Tuna hat ergeben, dass in den Galerien in der Regel nur kleine Teile von Katzen, Rückenwirbel, o.ä. in den einzelnen Bündeln und den mit Knochen gefüllten Töpfen vorkommen, nie bisher ein ganzes Skelett. Zur Zergliederung der Katzen soll an andere Stelle Stellung genommen werden.

⁵⁹ a.a.O.; die Strangulierung wurde durch Armitage – Clutton Brock, in: Journal of Archaeological Sciences 8, 1981, 185ff. anhand von Röntgenbildern postuliert.

Prozessionstier:	Ziegenbock in Mendes in Theben ein farbig hervorgehobener Widder?
Opfertier:	Schaf in Mendes (vgl. Herodot II, 42) Ziege in Theben (vgl. Herodot II, 42)
Statuenform:	Widderstatue in Mendes mit solaren Elementen Amunswidderstatue in Theben mit solaren Elementen

Der eigenständige Schutzgott des Ba-Widders von Mendes trägt nach den Beischriften die vierfache Ba-Prädikation: Ba des Re, Osiris, Geb, Schu. Es ist dabei kaum richtig anzunehmen, dass die sichtbare Statue gleich vier Ba-Formen auf einmal hatte, genauso wenig wie die Statue im Vorhof permanent identisch mit der Gottheit des Tempeldaches sein konnte. Die 4-Ba-Prädikation, die sich auch bei anderen Chnum-Widderformen findet, ist keine spezielle theologische Eigenheit von Mendes⁶⁰, sondern, wenngleich nicht so stereotyp wie in Mendes den Statuen beigeschrieben, typisch für alle Widdergottheiten; der Gott hatte natürlich bei diversen Festen sicher auch weitere Ba-Prädikationen. Grundsätzlich teilen sich alle Ba-Prädikationen, auch die des ‚Widders von Mendes‘, in zwei Formen, erstens in die unsichtbaren, geheimen Bas (Bas des frühmorgendlichen Weltschöpfungsvorganges beim ersten Licht, Bas des Geb-Schu-Osiris) und in die sichtbaren Bas nach Sonnenaufgang (Bas des Re, Bas des Horus):

Ba des Re:	Morgendlich bei Sonnenaufgang sichtbare Vorhofstatue
Ba des Osiris:	Gott des Sokar-Osiris-Festes in der Nekropole (verhüllte Statue)
Ba des Geb:	Geheime Form beim Besuch des Mendesions in der Nekropole von Mendes
Ba des Schu:	Geheime Form beim Besuch des Mendesions in der Nekropole von Mendes

⁶⁰ Die 4-Ba-Prädikation hängt sicher auch mit der Formung der Materie des kosmogonischen Raumes zusammen; s. SAK 28, 2000, 183f. und ‚Die Heiligen Tiere und der König‘, 155-157. Zur Verwendung von 4 heiligen Oviden zum Nachvollzug der Ba-Einwohnungen des Ba-neb-Djeded s. ebenda und SAK 28, 2000, 184.

Dabei sind die Ba-Identitäten der geheimen Gotteseinwohnung auch während der täglichen *creatio continua* hergestellt worden, ebenso wie täglich die Vereinigung des Schutzgottes mit Osiris nachvollzogen wurde.

Aus all dem folgt, dass es im Gegensatz zur ägyptologischen *communis opinio* nicht richtig sein kann, die Kultstatue des Apisgottes einfach mit dem lebendigen Apisstier gleichzusetzen. Der Apisstier kann kein Gott mit einer Diversität von Ba-Prädikationen sein, da er nur bei der Krönung in seiner Rolle ein Ba des Horus war, ansonsten war er ein heiliges Tier.⁶¹ Mit seiner Funktion in einer speziellen Götterrolle, die letztlich die königliche Re-Inthronisation garantierte, war er nichtsdestoweniger das fehlende Glied in der Kette des zyklisch ablaufenden, jährlich wiederholten, königlichen Erneuerungsvorganges. Die Pluralität der Ba-Formen kommt allein Statuengöttern zu: Nur der Apisgott ist phasenidentisch mit Ptah, d.h. mit dem solar-himmlische Königsgott Ptah-südlich-seiner Mauer, dessen sichtbare Sohngestalt der Apisgott als „Stellvertreter des Ptah“ wird; der Apisgott allein ist Osiris, ist Atum, ist Re, ist Horus, Harsiese, usw. Und nur aus der uralten Aufgabe des Apisgottes für den König erklärt sich letztlich die hochtheologische Statuenbeischrift des Apis, Mnevis oder Buchis, die alle „die Maat zu Re“ oder „die Maat zu Atum“ „aufsteigen lassen“. Schon in der Ramessidenzeit ist einer Statue des Buchis das „Aufsteigenlassen der Maat zu Atum“ beigeschrieben, während der Stier erst Ende 30. Dyn., als die Zahl der Kultposten im ganzen Land erweitert wurde, eine eigene Bestattungsanlage mit einzelnen Kultstellen erhielt. Es scheint mir unrichtig anzunehmen, dass die Statuenrepräsentation der Stiere eine spätere sekundäre Überhöhung eines populären lokalen Stieres darstellt. Der lebendige Apisstier ist zwar für die Bewohner des spätzeitlichen Memphis nicht zuletzt aus ökonomischen Gründen immer wichtiger geworden. Der Apisgott war aber theologisch längst ein uralter zentraler Sedfestgott der königlichen Erneuerung und des königlichen Erscheinens, der seit der Frühzeit den Transfer der Maat zwischen dem Ersten Mal der Schöpfung und dem kosmischen Raum hergestellt hat. Die zeremoniellen Formen, in den der Apis an jedem Tempelareal erschienen ist, waren Apiststandarte, Apisstäbe und natürliche an den Festtagen ausgewählte Ritualtiere. Das alte zugrundeliegende königliche Ritual scheint das Zubereiten, das Essen und das Verbrennen von Stierfleisch gekannt zu haben. Dem Garanten der königlichen Maatübertragung und der zyklischen Erneuerung wollte daher auch Echnaton sein Grab in Amarna zukommen lassen. Der Apisgott auf der Standarte wurde kaum an die Spitze

⁶¹ Zur Ba-Einwohnung im lebendigen heiligen Tier s. SAK 29, 2001, 182-184.

der Insignia des Heeres gestellt, weil die Säiten etwa aus politischen Gründen einem beliebten memphitischen Lokalgott huldigten, sondern weil die Rolle des kämpfenden Stieres (Helfergott beim Kampf gegen den Götterfeind) seit uralten Zeiten mit dem Apisgott und der Verwandlung des Königs in die Stiergestalt verbunden war.

Wenden wir uns von der Vorstellung lokaler, bäuerlich geprägter Tierkulte ab, dann sind die tiergestaltigen Götter Ägyptens in geschichtlicher Zeit ohne Ausnahme aus dem Bereich der uralten und geheimen königlichen Festtransformationen erklärbar. Die Tierwelt Ägyptens musste konsequent erfasst und in Listen klassifiziert werden, damit sie beim erneuten Urhügelgeschehen wieder präsent sein konnte. Die Tiere waren wie die Götter, Menschen und Pflanzen Ägyptens Teil des Urhügelgeschehens, das in im wesentlichen inhaltlich mit geheimgehaltenen Riten bei den Zügen zu den Stätten der Ahnen in der Nekropole abgelaufen ist. Auf dem Urhügel ist, in einzelnen Episoden erzählt, überall in Ägypten die eigentliche Kosmogonie aus dem Chaos, dann die Schaffung der belebten Welt einschließlich der Tierpaare, und schließlich der Kampf gegen den königlichen Feind abgelaufen. Schon im Neuen Reich begegnen die Bildzitate der geheimen Schöpfung, etwa die Gans mit Phallus, die sich niederlässt bei der Aktion des Schöpfergottes Amun.⁶² Zu einem immer gleichen, sicher von geheimen Riten begleiteten Vorgang hat die Transformation des Schöpfergottes in eine mächtige Tiergestalt auf dem Urhügel gehört, mit deren Kraft er den episodischen Kampf gegen den Götterfeind bestanden hat. So ließ sich der Schöpfergott Horus-Re als Falke auf dem sich formierenden Urhügel nieder genauso wie sich der Schöpfergott Thot in einen Ibis verwandelt hat. Die gefährlichen Ibisse auf der Uferbank der Schöpfungslandschaft halfen dem Schöpfergott.

Folgen wir dieser Ableitung der sakralisierten ägyptischen Tierwelt aus dem von der Königstheologie geprägten Erneuerungsgeschehen, d.h. aus der Wiederholung der Schöpfung, dann erklären sich die Tierformen der Hochgötter, aber auch ihre ständigen Variationen, problemlos. Die temporär im Urhügelgeschehen wichtige Manifestation des Amun in einer Gans⁶³ ist dann zu vergleichen mit der leider nur weitgehend aus der funerären Literatur bekannten Transformation des Königs in eine Gans, mit deren Hilfe der König den Himmelsaufstieg erreichen konnte. Beim Sedfest des Königs sind listenartig Gänse für das Opfer an den Palastsee gebracht worden, wo einst wohl die

⁶² Zur Interpretation s. SAK 29, 2001, 170f.

⁶³ S. SAK 29, 2001, 154ff.

königlichen (memphitischen) Riten vollzogen wurden, an ihrer Spitze die *r*-Gans. Die gleiche *r*-Gans ersetzt auf manchen Stelen des NR die gewohnte Nilgans (*smn*-Gans), allerdings wird sie diesmal Amun zugeordnet. Für den Raum Theben gilt wieder das Inkompatibilitätsprinzip, dass Opfertier, Ritualtier und Statuenform nicht identisch sein dürfen:

Opfertier :	<i>r</i> -Gans
Ritualtier:	<i>smn</i> -Gans
Gänsestatue:	Gans mit solaren Elementen (Sonnenwedel)

Die ramessidischen Stelen mischen in ständiger Variation die Gänseformen, aber auch die immer eigenständig zu wertenden Beischriften: Eine oder mehrere naturalistische Gänse können durch völlig unrealistische Pseudo-Statuenrepräsentationen ersetzt werden. Nie legt man sich allein auf das eigentliche Kultbild fest. Die phallische Gans des geheimen Geschehens wird genauso zitiert wie das Urei-Paar der Gans. Die Gans in der Landschaft des Ersten Males findet sich genau so wie die Gans als Ba des Amun-Re mit solaren Elementen. Hinter der Urhügelpräsentation steht wiederum im Raum Theben konkret der geheime, 10-tägig wiederholte Vorgang der Prozession von Karnak und Luxor nach Medinet Habu und zurück. Das geheime Wissen um die Bedeutung der regenerierenden Besuche in der Nekropole wird erst in der Ramessidenzeit in Bild- und Textzitate auf den Stelen angedeutet. Die Tierwelt der thebanischen Stelen sind Zitate aus hochtheologisch begründeten Transformationen bei der Weltschöpfung, die der normale Wab-Priester einer ramessidischen Kultstelle mindestens zitieren konnte, dem ansonsten die immer geheimen und exklusiven Königstexte der *creatio continua* unzugänglich waren.

Wir verstehen die oft naturalistisch präsentierten Tiere der ägyptischen Kultstelen, und Kultostraka⁶⁴ erst, wenn wir sie auch in den Raum der Landschaft des Ersten Males versetzen. Gelegentlich werden sie bildlich explizit in eine Landschaftsszenerie eingebettet. Die Tiere der Weltszenerie des Ersten Males finden sich schließlich in den Tierformen der ägyptischen Standartengötter wieder. Die geheimnisvollen Tiere auf der Standarte, an der Spitze die des uralten königlichen Standartengeleits, erhielten als Begleitgötter schließlich eine feste kultische Funktion am königlichen Tempel. Sie wurden bei den Riten um

⁶⁴ Die Bezeichnungen Kultstelen und Kultostrakon, s. dazu SAK 29, 2001, 147-148 und 172-173, werden von mir dem üblichen ‚Votivstelen‘ oder der ‚Privatstelen‘, bzw. dem Ostrakon als abgelegte Votivgabe vorgezogen.

die Urhügel mitgeführt, wo anscheinend auch die Regeneration der Tiermächte der Standartengötter stattfand, hatten sie doch hinterher aktiv den Schutz der erneuten Inthronisation des Horus-Königs und aller königlich inthronisierten Hochgötter (Inthronisation des Osiris, etc.) zu garantieren. Die spätzeitlichen Standartenaufzüge der Tempel zeigen eine Vielzahl von Tieren auf Standarten, vom Kugelfisch bis hin zur Gans.

Wird der zyklische Erneuerungsrahmen, den die großen Prozessionen nachvollziehen, gesehen, gibt es auch keine Probleme damit, dass die thebanischen Widder in der Landschaft des Ersten Males auf den thebanischen Stelen oft nicht Amunshörner haben und auch eine oder mehrere Ziegen in der Landschaft vorkommen.⁶⁵ Die Chnumhörner können sogar mit den Amunshörnern kombiniert werden. Die Amunshorn-Haube selbst dürfte, ab Thutmosis III. nachweisbar,⁶⁶ ein Requisit des königlichen Kultes im Neuen Reich gewesen sein. Die neue Form der irdischen Schutzgottheit der „königlichen Amun-Widdersphinx“ als sichtbarer Ba des (überregionalen, kosmisch begründeten, königlichen Himmelsgottes) Amun-Re im Neuen Reich wird immer eng mit dem Sedfest des Königs verbunden gewesen sein, an dessen Königstempeln das Ammonshorn auch zuerst erscheint.

8. Zusammenfassung

Es gibt eine Ausweitung der Tierformen in der Spätzeit und eine verstärkte Sakralisierung des Tempelareals, das auch die dort verwendeten heiligen Tiere und schließlich auch die heiligen Artgenossen ihrer sakralrechtlich geschützten Aufzuchtplätze erfasst hat. Einen echten ägyptischen Tierkult hat es aber nie gegeben. Es wäre falsch, den Ägyptern zu unterstellen, dass sie die Tiere mit den Hochgöttern verwechselten. Die zahlreichen neuen Sanktuare von Göttern wie Osiris-Ibis, Osiris-Katze, Osiris-Hund, Osiris-Falke, usw. mit angeschlossenen ‚Ruheplätzen‘ der Götter für die nach ihrem Tode deifizierten Tierarten waren exklusive, vom allgemeine Zugang ferngehaltene Kulteinrichtungen. Die Einheit der ägyptischen Religion wurde durch die Vervielfachung der Tierformen vor den Sanktuaren nicht aufgehoben. Die vielen, nur scheinbar neu eingeführten Tier-Götter erfüllten – wie es der sakralen Rolle des Tieres generell entsprach - kulttheologische, transitorische Aufgaben und waren keine Götter persönlicher Glaubensvorliebe. Die spätzeitlichen Tierformen sind in ihrer sich

⁶⁵ SAK 29, 2001, 171.

⁶⁶ Bell, in: JNES 44, 1985, 269.

im Kultspiel wiederholenden, zyklisch-regenerierenden, den Transfer des Horus und seiner Ahnengötter garantierenden Funktion theologisch nicht anders als im Neuen Reich zu werten. Wir sehen uns daher gezwungen die heiligen Tiere und die Tierformen von Anfang als unverzichtbaren Bestandteil des ägyptischen Tempelareals zu betrachten. Wir dürfen uns auch nicht täuschen lassen, wenn in der Spätzeit die Apisprozessionen ebenso wie die Umzüge des Bockes von Memphis für die jeweiligen Stadtbewohner ein von den Griechen notiertes, ökonomisch durchaus wichtiges, scheinbar lokales Spektakel wurden, dem auch zahlreiche Fremde beiwohnten. Einen Beleg für eine religiös motivierte Heilserwartung des Volkes durch oder vor einem bestimmten lebendigen heiligen Tier liefern diese Meldungen nicht.⁶⁷ Es gibt keinen Hinweis darauf, das in Memphis je eine zahlenmäßig große Apisgemeinschaft existierte. Wenn angeblich ein Römer in Bubastis gelyncht wurde, der zufällig selbst eine heilige Katze tötete, dann mag dahinter auch eine Fremdenfeindlichkeit stehen, die sich nachträglich auf das Gesetz des Pharaos berufen konnte, die die Tötung bestimmter heiliger Tiere unter solche Strafen stellte. Es ging überhaupt nicht um die von manchen Ägyptologen beschworene Ehrfurcht des Ägypters vor dem Tier. Man störte sich auch nicht daran, heilige Katzen im Ritual wiederum grausam zu töten oder wohl auch heilige Ibissee des Aufzuchtplatzes auf ihre durch ihre Färbung vorbestimmte kultische Tötung hin auszulesen.⁶⁸

Hinter der Ausweitung der Tierformen möchten wir also nicht den Bedarf eines ägyptischen Glaubens sehen, der im wesentlichen nicht an einzelne Götter, sondern immer – und betont in der Spätzeit - an das Funktionieren der vom Staat durchgeführten Regenerationsvorgänge gebunden war. Ohne alle übrigen Götter der Neunheit, die kosmisch begründet waren, konnte auch der Gott ihrer Tempelzentrale nicht funktionieren. Und ohne den Schutz der tiergestaltigen Götter, deren Tierformen schon in der Weltszenerie des Ersten Males als Helfergottheiten begegneten, war die Regeneration der Hochgötter nicht möglich. Wie schon für die Ramessidenzeit möchten wir auch hinter der

⁶⁷ Wie heute dürften Kinderwünsche von Frauen bei ihrer Teilnahme an den Umzügen der mit der Fruchtbarkeit zusammenhängenden heiligen Stiere und Oviden geäußert worden sein; so erklären wir das Entblößen der Frauen vor dem Ziegenbock von Mendes. Ich meine, dass die uralte Verwandlung des Königs in einen Widder und die uralte Begattung der Königin durch den Ba-neb-Djeded dahintersteht. Der Widdergott-Hochgott ist wesentlich ein Krönungsgott der Residenz.

⁶⁸ Im zooarchäologischen Befund von Tuna ist nicht selten festzustellen, dass vorher putzmuntere Ibissee, die gerade noch ihre Mahlzeit (Schnecken, kleine Fische, etc.) aufgenommen und noch im Magen haben, auf einmal als „Mumien“ auftauchen. Warum sollte man nicht an bestimmten „Festtagen“ farblich „gefährliche Ibissee“ aus ihren Nestern geholt haben?

Ausbreitung der spätzeitlichen Tierformen die durchaus ökonomisch begründeten Reformen des Staates sehen.

Die neuesten Grabungen in Tuna el-Gebel östlich des Ibiotapeion haben erkennen lassen, dass in der Ptolemäerzeit auf eine Länge von 500 Metern riesige Versorgungskomplexe vom Staat neu errichtet wurden. Aus ihnen heraus erfolgte die Belieferung der vielen neuen ptolemäischen Kultstellen am südlichen Nekropolentempel und am westlichen Tierfriedhof. Demotische Ostraka berichten von der Verteilung von Getreide und Gemüse. Ohne Erschließung neuer Felderbereiche und die gewaltsam dekretierte Einbeziehung neuer menschlicher Arbeitskraft durch den Staat wäre eine solche Erweiterung der Kultstellen nicht durchführbar gewesen. Wir stehen freilich bei der Erfassung der ökonomischen Daten für das Aufblühen der zahlreichen Kulte mit Tierkultbildern erst am Anfang.

Den einzelnen, der in der Spätzeit den Anschluss an die Regenerationsvorgänge und hier vor allem des Osiris und der Isis suchte, wird kaum tangiert haben, als in der Römerzeit die vom Staat auch durch Materialbereitstellung ermöglichten Bestattungen der heiligen Ibissee und Falken bald eingestellt wurden. Die Kultstellen der Ibion-Einrichtungen und die der Paviankultstellen scheinen wegen ihres ökonomischen Nutzens noch etwas länger Bestand gehabt zu haben⁶⁹, die der bedeutenden heiligen Einzeltiere wurde erst durch das aufkommende Christentum beseitigt.

⁶⁹ Die Paviankultstellen von Tuna existieren, nach Graffiti und römischen Ostrakafunden zu urteilen, mindestens noch in der ersten Hälfte des 1. Jh. n. Chr.; die Ibion-Orte sind in den Papyri noch wesentlich später belegt. Das Ende der massenhaften Deifizierung und Ablage in Tierfriedhöfen bedeutet nicht automatisch das Ende der Aufzuchtplätze heiliger Tiere und schon gar nicht das der zugehörigen Kultgemeinschaften; genaue Daten für die Römerzeit fehlen. Ein Problem stellt die Datierung der römischen Amphoren in Tuna dar, deren Zeitstellung in der Literatur mir manchmal viel zu spät zu liegen scheint.

