

# Einleitung

MARTIN FITZENREITER

Die ägyptischen Tierkulte leiden unter einem Paradoxon. Während sie in der Ägyptologie als ein Grenzgebiet religiöser Praxis angesehen und eher gemieden werden, gelten sie im allgemeinen Bewußtsein (nennen wir es mit ALEIDA und JAN ASSMANN gern das „kulturelle Gedächtnis“) als ein wesentliches Merkmal altägyptischer Religion, ja Altägyptens überhaupt. Unvermeidlich ist an dieser Stelle GOETHES berühmter Vers:

„Nun soll am Nil ich mir gefallen,  
Hundsköpfige Götter heißen groß:  
O, wär' ich doch aus meinen Hallen  
Auch Isis und Osiris los!“<sup>1</sup>

Der workshop, dessen Beiträge hier veröffentlicht sind, hatte sich zum Ziel gesetzt, dieses Paradoxon ein wenig aufzuklären. Denn aller Präsenz von Relikten der Tierkulte in musealen Sammlungen, im archäologischen Befund, in altägyptischen Texten und einer bereits auf etliche Jahrzehnte zurückblickenden Forschung zum Trotz ist bereits die Definition dessen, was man im pharaonischen Ägypten als Tierkult(e) ansprechen sollte, sehr unbestimmt. Die Beiträge sind daher unter einem kleinsten gemeinsamen Kriterium entstanden: Das behandelte Phänomen steht im Zusammenhang mit Tieren *und* mit religiöser Praxis. Welchen Stellenwert das Tier dabei einnimmt – als Opfer, Medium oder Gott –, soll a priori nicht Kriterium sein, sondern Fragestellung.

In dieser Einleitung sollen die Beiträge und Ergebnisse des workshop zusammengefaßt werden. Dabei wird im ersten Abschnitt noch einmal die Problemstellung skizziert, die zur Organisation der Tagung veranlaßte. Im zweiten Teil werden die Beiträge der verschiedenen Teilnehmer kurz resumiert. Im letzten Abschnitt soll schließlich umrissen werden, welchen Platz der Tierkult aus meiner Sicht im System der ägyptischen Religion einnimmt.

---

<sup>1</sup> Zahme Xenien. II (Nr. 28)

## 1. Problemstellung

1. Unter „Tierkulten“ sollen solche Phänomene der pharaonischen Religion und Religiosität verstanden werden, in denen die Einbeziehung von lebenden oder toten Tieren eine besondere Rolle spielt. Wenn das Thema „Tierkulte“ vielen zuerst als etwas Abwegiges erscheint, so kann doch nicht übersehen werden, daß es sich dabei um einen zentralen Aspekt der altägyptischen Religion (als konzeptuelles Gebäude) und Religiosität (als Komplex sinnvollen Handelns) handelt. Kaum ein Lokalgott, der nicht in irgendeiner Weise mit lebenden Tieren assoziiert ist und kaum ein Tempel, in dem die Behandlung von lebenden bzw. toten Tieren nicht belegt ist. Tiere spielen im Opfer, in der Magie, im Orakel eine wichtige Rolle. Das Tier ist eine Metapher bei der Konzeptualisierung von Phänomenen in Natur (z.B. Sonnenlauf: Sonne als Skarabäus, im Kampf gegen die Unterweltsschlange etc.) und Gesellschaft (z.B. König als Stier, als Sphinx).

2. In der wissenschaftlichen Rezeption werden all diese Phänomene zwar wahrgenommen, aber ihre Beurteilung bleibt ambivalent und ist im 20. Jahrhundert sogar durch Zurückhaltung gekennzeichnet. Diese Zurückhaltung der Forschung gegenüber bestimmten Phänomenen ist nicht auf die Tierkulte beschränkt. Bei der Rezeption der altägyptischen Religion lassen sich bestimmte Präferenzen schon in den frühesten Belegen der antiken und frühchristlichen Autoren beobachten. Die altägyptische Frömmigkeit, die religiös fundierte Weisheit, das ausgeprägte Traditionsbewußtsein sind seit altersher gelobte Phänomene; der altägyptische Götzenkult, die Zauberei und in gewissem Maß das Orakelwesen zwar bestaunte, aber abgelehnte. Diese Wertung der Gegebenheiten wirkt bis in die jüngsten Werke zur ägyptischen Religion fort. Insgesamt gibt es zwar eine nicht geringe Anzahl von Publikationen auch zu den Tierkulten, im Rahmen der Interpretation der altägyptischen Kultur bleibt aber zu konstatieren, daß die Tierkulte gern als randständig behandelt werden.

3. Die Randständigkeit der Beschäftigung mit den Tierkulten begründet sich auch daraus, daß bei der Untersuchung der altägyptischen Religion meist Probleme im Vordergrund stehen, für die eine gewisse Kontinuität auch in den religiösen Systemen der Neuzeit angenommen wird. Die neuere ägyptologische Diskussion stellt traditionell vor allem die Konformität religiöser Praxis (siehe die Diskussion des Phänomens der Frömmigkeit<sup>2</sup>) und religiöser Konzep-

---

<sup>2</sup> Brunner, H.: s.v. „Persönliche Frömmigkeit, LÄ IV, 951-963 und eine kaum zu überschauende Literatur, die diesen Begriff zumindest im Munde führt.

tualisierung (siehe die Diskussion des Monotheismusproblems<sup>3</sup>) mit westlichen Verhaltensmustern fest und kommt dabei je nach Präferenz des Autors zur Betonung rationalistischer oder irrationalistischer Verhaltensweisen (siehe exemplarisch die Diskussion der Personalität Echnatons<sup>4</sup>). Mit den Tierkulten soll hier aber ein Phänomen untersucht werden, das klar den Tatbestand der Diskontinuität erfüllt. Die Tierkulte sind etwas spezifisch Ägyptisches und verschwinden (weitgehend<sup>5</sup>) mit dem Verlöschen der pharaonischen Kultur, wie es die Hieroglyphenschrift, der Totenglauben und einige andere typisch pharaonische kulturelle Ausdrucksformen ebenfalls taten. Dafür steht auch, daß die Tötung des letzten lebenden Falken(gottes) in einer koptischen Überlieferung als die endgültige Emanzipation vom Götzenkult gilt<sup>6</sup>. Mit der Lösung vom Tierkult endet die pharaonische (Hoch-)Religion.

Dieses Faktum zeigt aber auch, wie zentral das Phänomen der Verehrung von Tieren bzw. der Assoziation von übernatürlicher Entität und Tier für die ägyptische Religion war. Das trifft sowohl für die Sphäre der sogenannten Volksfrömmigkeit zu, als auch für die intellektuell geprägten Konzepte der sogenannten Hochkultur. Tierkulte – allen voran der des Apis – treten im Neuen Reich etwa zum gleichen Zeitpunkt in den religiösen Diskurs der Hochkultur ein, in dem auch andere so faszinierende Phänomene wie die „persönliche Frömmigkeit“, die Konzipierung eines solar geprägten Weltbildes, die Neubestimmung der Rolle des Pharaos (Echnaton / Ramses II.), die Bildung von Götterfamilien und die Erfindung des Felsentempels auftreten. Diese zeitliche Kongruenz des Auftretens monumentaler Formen des Tierkultes und weiterer Aspekte der „Hochkultur“ sollte davor warnen, in Tierkulten etwas Randständiges zu sehen.

4. Letztendlich berührt die Beschäftigung mit den Tierkulten auch die Frage, welche Rolle man dem Phänomen „Religion“ in einer Gesellschaft zuschreiben möchte. Die Einengung des Begriffes von Religion auf solche Konzepte und Phänomene (von „Gott“), die dem jeweiligen Rezipienten konform mit eigenen Vorstellungen erscheinen, gerät bei der Beschäftigung mit Altägypten spätestens bei den Tierkulten an ihre Grenzen. Erkennt man den Tierkulten innerhalb der pharaonischen Religion und Religiosität einen dem Befund entsprechenden Platz zu, ist auch die Vorstellung von altägyptischer Religion zu überdenken.

---

<sup>3</sup> Hornung 1973.

<sup>4</sup> Montserrat 2000.

<sup>5</sup> Um die immer wieder betonte Diskontinuität zwischen altägyptischer und nachantiker Kultur in Frage zu stellen, bietet sich z.B. an, das Weiterleben sogenannter volkstümlicher Kulte zu untersuchen, siehe den Artikel von Yasser Sabek in diesem Band.

<sup>6</sup> Budge 1915, 445 (Text), 961 (Übersetzung).

## 2. Resumee der Beiträge

1. Der Band wird eingeleitet durch einen Beitrag von DIETER KESSLER, *Tierische Missverständnisse: Grundsätzliches zu Fragen des Tierkultes*. Der Autor hat sich seit Jahren für eine Neuinterpretation der ägyptischen Tierkulte eingesetzt; in der wissenschaftlichen Publizistik mit seiner Habilitationsschrift<sup>7</sup> und einer Vielzahl von Artikeln, im archäologischen Feld mit der Ausgrabung und Bearbeitung der Tiernekropole von Tuna el-Gebel<sup>8</sup>. Wie kaum ein anderer überschaut KESSLER die gesamte Breite der Quellen zu den Tierkulten und vermag es, den Forschungsstand und auch die vielen Fehldeutungen der Tierkulte zu bewerten. So gibt der Beitrag eine Einführung in das Phänomen, in der praktisch alle wesentlichen Aspekte angesprochen werden - von der hochtheologischen Frage der Verehrung von Tierformen der Gottheiten im Tempelkult bis zur Praxis der Herstellung der sogenannten Tiermumien, die in den Tierfriedhöfen massenhaft abgelegt wurden. Einige Aspekte – die Haltung der heiligen Tiere im Tempel, die Frage der „Volkskulte“, die großen Tiernekropolen – werden in weiteren Beiträgen des Bandes ebenfalls diskutiert. Ein besonderes Augenmerk legt KESSLER auf die Organisation der jeweiligen Kulthandlungen und die soziale Einordnung der Agenten. So scheint die Betreuung der großen Tiernekropolen der Spätzeit in den Händen von Kultgemeinschaften gelegen zu haben, die eine streng hierarchische Struktur besaßen. Auch im Kult der heiligen Tiere im Tempel bzw. mittels Stelen lassen sich Restriktionen des Zuganges bzw. die Beschränkung des Kultes auf bestimmte Gruppen feststellen. Da es sich bei diesen Gruppen keineswegs um den Rand der Gesellschaft handelt, ist die Ansicht obsolet, Tierkult sei Ausdruck religiöser Praxis der niederen Bevölkerungsschicht. Vielmehr besaß die Einbindung in eine solche Kultgemeinschaft hohen Prestigewert.

KESSLER skizziert außerdem den breiten Bogen, den die Belege für Tierkulte seit der Frühzeit bis zu ihrem allmählichen Verschwinden im 3. Jh. u. Z. beschreiben. Die kultische Behandlung von Tieren ist im Bereich der Königskultes seit fröhdynastischer Zeit belegt. Im Neuen Reich erfährt diese Tendenz einen deutlichen Aufschwung mit der Involvierung der königlichen Administration in die Apisbestattung und erreicht ihren Höhepunkt von der 26. Dynastie bis in die griechische Zeit. In römischer Zeit nehmen die offiziellen Zuwendungen an die Tierkulte ab und sukzessive gehen auch die Belege für (monumentale) Tierkulte zurück. Zeugnisse des Tierkultes gibt aber bis in die koptische Zeit und die der arabischen Eroberung.

---

<sup>7</sup> Kessler 1989.

<sup>8</sup> Siehe die Liste der erschienenen und geplanten Grabungspublikationen in Kessler 1998, VI f.

2. In den folgenden sieben Beiträgen werden unterschiedliche Beleggruppen für die Verwendung von Tieren in religiösen Zusammenhängen behandelt. Auch wenn die besprochenen Quellen und ihr jeweiliger Kontext erheblich differieren, ergibt sich eine Vielzahl von inhaltlichen Überschneidungen, die zur schrittweisen Herausbildung eines differenzierten Bildes von den ägyptischen Tierkulten beitragen.

STEFAN GRUNERT, *Die Schächtung im Totenopfer – Ritualbestandteil vs. Reflexion allgemeinen Brauchtums*, untersucht Flachbildbelege aus Gräbern des Alten Reiches, in denen in einer weitgehend normierten Bilderfolge die Schlachtung von Rindern für das Totenopfer dargestellt wird. Die Analyse der Bildbelege und Textbeischriften zeigt, daß diese Schlachtungen einem festen Handlungsschema folgen, das aber weniger als ein Ritual zu verstehen ist, sondern ganz allgemein Reinheitsvorstellungen bei der Schlachtung von Tieren reflektiert. Durch Parallelen zu in der Bibel festgehaltenen Tötungsanweisungen für Tiere wird einerseits deutlich, daß derartige Regeln im orientalischen Raum verbreitet sind, andererseits, daß sie in einem religiös-ethisch normierten Kontext tradiert werden. Die Tötung zum Verzehr als eine der ursprünglichsten Formen des Gebrauchs von Tieren durch den Menschen unterliegt bereits abseits des eigentlichen rituellen Gebrauchs gewissen Regeln, die nach dem Schema „rein / unrein“ konzeptualisiert werden. Wie der Ausflug in die mosaischen Bücher und auch der Beitrag von YASSER SABEK zur islamischen Klassifizierung von Tieren in „erlaubte“, „verbotene“ und „verpönte“ zeigen, sind es diese durch Alltagserfahrungen (und zähe Vorurteile) geprägten Regeln, die die Grundlage auch für hochtheologische Klassifikationsmuster von Tieren bilden. Der am Anfang stehende Beitrag beleuchtet so den vor-rituellen Umgang mit Tieren, der aber bereits in einen rituellen Kontext eingebettet ist (Totenopfer) und im Verlauf der pharaonischen Geschichte auch verschiedene Etappen einer theologischen Ausdeutung durchläuft (Schlachtung als symbolische Vernichtung des Bösen).

In seinem Beitrag *Die Sobeks - Spuren von Volksreligion im ägyptischen Mittleren Reich* verdeutlicht LUDWIG D. MORENZ, welches Potential nichtreligiöse Texte für die Erforschung der Religion innerhalb der sogenannten „Volkskultur“ besitzen. Mittels der Analyse von Ortsbeschreibungen und Lokalgraphemen aus dem Mittleren Reich kann er eine ganze Reihe von lokalen Bezügen nachweisen, die sich auf „volkstümliche“ Krokodilkultstellen beziehen. Diese Kultplätze treten in der offiziellen religiösen Literatur praktisch nicht auf und wurden bisher entsprechend wenig bei der Charakterisierung ägyptischer Religion beachtet. Im Verein mit Belegen der Verehrung von ganzen

Krokodilgruppen auf Stelen, die im späten Neue Reich auftreten, läßt sich aber zumindest erahnen, daß eine religiös motivierte Auseinandersetzung mit (gefährlichen) Tieren an vielen Plätzen Ägyptens üblich war. Der Beitrag reißt ein Problemfeld an, daß bei der (Neu-)Beurteilung der ägyptischen Tierkulte von großer Bedeutung ist: In welchem Verhältnis stehen die textlich überlieferten Zeugnisse der altägyptischen (Hoch-)Religion zur kultischen Praxis „draußen“ im Land. Die Erweiterung der Textbasis über den klassischen Korpus religiöser Texte hinaus bietet den ersten Hinweis auf die Präsenz von Tierkulten jenseits bisher im Mittelpunkt der Forschung stehender Formen von Religion.

Der Beitrag *Tuna el Gebel – Die Tongefäße* von FRANK STEINMANN verdeutlicht die archäologische Evidenz der Tierkulte. In der Tiernekropole von Tuna el-Gebel sind – wie an einigen anderen Plätzen in Ägypten auch – hunderttausende Tiere einem speziellen Mumifizierungsverfahren unterzogen und in Katakomben abgelegt worden. Anhand der Baugeschichte der Anlage, der Sarg- und Gefäßstypen und der Mumifizierungstechnik kann eine Chronologie dieser „Bestattungen“ fixiert werden, in deren Verlauf gravierende Veränderungen sowohl bei der Art der verwendeten Tier Teile als auch der Ablagetechnik auftreten. Während in den frühen Belege (ca. 26. Dyn.) meist nur lose Bündel mit skelettierten Tierteilen beigesetzt wurden, tendieren die jüngeren Belege (ptolemäische Zeit) zu vollständigen Tieren, elaborierten Mumifizierungstechniken und zur aufwendigen Gestaltung der Bündel. Aber auch diese Bündel enthalten zumindest im Fall der Ibis-Mumien Teile diverser Tiere, dazu auch Eier, Nestteile u.a. Nur in Sonderfällen scheint die Regel „Ein Gott in einen Topf“ befolgt worden zu sein. Tiernekropolen oder –katakomben sind aber keine Tier-Friedhöfe; hier werden keine Tiere liebevoll bestattet, sondern sakralisierte Tierbündel an besonders liminaler Stelle abgelegt. Vorläufer dieser Praxis sind wohl Belege für magische Deposite im Bereich der Menschennekropole, die bereits im Alten Reich Tier Teile enthalten<sup>9</sup>. Als Tierfriedhöfe im engeren Sinne können die Bestattungsorte der Tempeltiere und gegebenenfalls ihrer Mütter angesehen werden und es ist wohl davon auszugehen, daß es in der Realität Überschneidungen beider Arten von funerären Plätzen gab. Die Bestattung der heiligen Tempeltiere ist aber eher im Zusammenhang ihrer Betreuung als lebendes Tier zu sehen.

Mit diesem Segment ritueller Praxis beschäftigt sich JOACHIM F. QUACK, *Die Rolle des heiligen Tieres im Buch vom Tempel*. Durch die Arbeit an den Textfragmenten eines umfassenden Handbuches über den ägyptischen Tempel erschließt QUACK eine eminent wichtige Quelle für die Beurteilung der ägypt-

---

<sup>9</sup> Siehe das kürzlich publizierte Depot aus dem späten Alten Reich in Saqqara (Mysliwiec et al. 2001).

tischen Tierkulte und der ägyptischen Religion insgesamt. Das Handbuch ist ganz auf die praktische Nutzung im Kult ausgerichtet. Religion erschließt sich so als das Zusammenspiel von Handlungen, die von den verschiedenen Agenten (Priestern verschiedener Grade, Angehörige des Tempelkollegiums) zu bestimmter Zeit an bestimmten Orten (dem Tempel und seinen Teile) durchgeführt werden, *und* von Konzepten, mit denen diese Handlungen erläutert und begründet werden. Die vorgestellten Passagen zu den Tierkulten behandeln einerseits bauliche Installationen im Tempel, die mit der Haltung und der Mumifizierung heiliger Tiere zu tun haben (*m3rw* und *w<sup>c</sup>b.t*), andererseits die Aufgaben verschiedener Priester und Tempelangestellter betreffs der Auswahl und Haltung heiliger Tiere (in diesem Zusammenhang oft als *ntr* / „Gott“ bezeichnet). Auch wenn die Schrift im Umfeld des memphitischen Ptah-Tempels entstanden zu sein scheint und den Apis und seine Haltung zum Vorbild hat, wird doch deutlich, daß die Haltung eines heiligen Tieres zu den Grundkomponenten eines pharaonischen Tempelbetriebes wenigstens der Spätzeit zählt. Neben der Auswahl des Tieres nach bestimmten Kriterien obliegt den Verantwortlichen die Haltung des Tieres (und gegebenenfalls von Artgenossen) sowie schließlich dessen aufwendige (und nicht mit der Behandlung der Tierbündel der Massennekropolen vergleichbare) Bestattung.

In ihrem Beitrag *Wo faß ich dich, göttliche Natur*, stellt ALEXANDRA VON LIEVEN Beispiele für den konzeptuellen Umgang mit Tieren vor. Der Papyrus Brooklyn 47.218.48+85, Papyrus Jumilhac 15,9-16-22 und einige andere Quellen geben Listen von Tiernamen, die durch weitere Bemerkungen genauer bestimmt werden. Dabei stehen neben naturwissenschaftlichen Beobachtungen zu Form, Farbe und Eigenschaften Angaben, die die Tiere in Zusammenhang mit einem religiös konzipierten Weltbild bringen. Dies geschieht, indem man das Tier einem Begriffsfeld zuordnet, das durch den Namen eines Gottes charakterisiert wird. Diese Verschränkung der Naturbeobachtung mit einer Klassifizierung mittels magisch-religiöser Begriffsfelder kann VON LIEVEN auch in Listen von Pflanzenbezeichnungen feststellen. Es deutet sich hier an, daß die Assoziation „Tier“ und „Gott“, die die Ägyptologie viel beschäftigt hat, keinesfalls mit dem Begriffen „Verkörperung“ o.ä. erfaßt werden kann. Sowohl der Begriff *ntr* / „Gott“ als auch die Bezeichnungen für einzelne Gottheiten (Geb, Re, Seth etc.) werden unter Umständen in einen sehr weiten Bezugsrahmen verwendet. Der „Gott NN“ der besprochenen Listen ist eher ein klassifikatorisches Merkmal, ist die Beschreibung eines „magischen Feldes“, dessen genauere Bedeutung noch zu untersuchen ist. Da zumindest für den Schlangenpapyrus Brooklyn 47.218.48+85 eine Zweckbestimmung im medizinisch-magischen Bereich

gesichert ist, kann angenommen werden, daß auf solchen Assoziationen auch die Manipulierung von Tieren in der Magie beruht.

Mit dieser praktischen Seite der Konzeptualisierung von Erscheinungen innerhalb eines magisch-religiösen Bezugsrahmens beschäftigt sich ANGELIKA LOHWASSER, *Die Macht des Krokodils*. Auf einem hier behandelten Amulett, wie auch auf anderen Objekten, bildet das Krokodil (und der Skorpion) gefährliche Mächte in einem generellen Sinne ab. Dabei wird im vorliegenden Fall das Krokodil durch eine Götter- oder Königsfigur „pazifiziert“. In ein Bild gefaßt werden die diffusen Gefahren des Wassers (und des Landes) durch einen konkreten Vertreter dieser Sphäre symbolisiert und der magischen Kontrolle (durch rituelle Vernichtung, Beschwörung etc.) unterworfen. In diesem Zusammenhang wird die Dualität von Gefahr und Schutz angerissen, die gerade bei der kultischen Behandlung von (wildem) Tieren eine immer wiederkehrende Rolle spielt (siehe auch den folgenden Beitrag von YASSER SABEK). Dasselbe Wesen, dessen schädigende Macht man bekämpft, soll mit ebendieser Macht in den Dienst der Sache des „guten“ Agenten gestellt werden. Das behandelte Amulett stammt aus dem kuschitischen Reich und steht damit an einer Kontaktstelle zwischen pharaonischer und altsudanesischer Kultur.

In einigen Aspekten an die beiden vorangegangenen Artikel anschließend befaßt sich YASSER SABEK, *Die Schlange und ihre Verehrung in Ägypten in pharaonischer und moderner Zeit*, mit der Kontinuität religiöser Gebräuche. Auch wenn das pharaonische und das islamische Ägypten durch tiefgreifende kulturelle Brüche voneinander getrennt sind, läßt sich in Bereichen der Alltagsbewältigung eine erstaunliche Kontinuität beobachten. SABEK zeigt anhand der magischen Behandlung von Schlangen, wie die Erscheinungsformen der Kulte und Beschwörungen in der jeweiligen Kultur gestaltet werden. Die in den Beschwörungen verwendeten Bezeichnungen sind im Altertum der pharaonischen Mythologie, in der Neuzeit der islamischen Tradition entnommen (alt-ägyptische Götter vs. Allah, die Propheten und den Mystiker Ahmad ar-Rifâ'i), die Konstruktion der Kultplätze als Heiligtum / Stele in Altägypten und als „Scheichgrab“ in islamischer Zeit entspricht den formalen Mitteln der jeweiligen Hochreligion. In ihrer Struktur und vor allem dem sozialen und praktischen „Sitz im Leben“ sind die durchgeführten Handlungen aber weitgehend identisch. Auch die auf die Kontrolle von Schlangen spezialisierten Magier werden bruchlos in das jeweils dominierende religiöse System eingebunden: als Leiter der Selket (*hrp srk.t*) bzw. Priester der Sachmet (*w<sup>c</sup>b shm.t*) im pharaonischen, als Sufi der Rifâ'iyya-Tariqa im islamischen Ägypten. Der Beitrag beleuchtet die enge Verbindung, die zwischen der kontinuierlich geübten religiösen Praxis zur Alltagsbewältigung und der welterklärenden Hochtheologie besteht. Für die Be-

kämpfung der von Schlangen ausgehenden Gefahr ist es letztendlich irrelevant, unter welcher Patronage diese stattfindet; es bleibt aber wichtig, daß die Bekämpfung innerhalb eines religiösen Bezugsrahmens stattfindet.

3. Der letzte Beitrag leitet bereits zum Schlußteil des Bandes über, in dem sich vier Artikel mit dem Phänomen der Tierkulte in einer interpretativen und vergleichenden Perspektive befassen.

FRANK FEDER, *Der ägyptische Tierkult nach den griechischen und römischen Autoren*, gibt einen Überblick der wichtigsten antiken Quellen. Bei diesen ersten Belegen für eine (fremd-)reflektierende Betrachtung ägyptischer Tierkulte ist zu beachten, daß die antiken Autoren als Griechen und Römer schreiben. Ihr Urteil ist nur aus der Vorstellungswelt derer Kultur zu verstehen, hebt als positiv das hervor, was in den eigenen Wertevorstellungen positiv belegt ist, und bewertet das negativ, was in der eigenen Kultur negativ gewertet wird. Die antike Beschreibung der Tierkulte ist so auch paradigmatisch für die moderne Beschäftigung mit diesem Phänomen. Es bleibt aber festzuhalten, daß die Beobachtungen der antiken Autoren, sofern sie sich auf primäre Quellen stützen (und davon ist in tatsächlich den meisten Fällen auszugehen), durchaus den Wert ethnographischer Primärquellen haben und daher äußerst hilfreich sind, um ein Bild der ägyptischen Religion und Religiosität zu gewinnen.

Die beiden folgenden Beiträge stellen das Phänomen Tierkulte aus der Sicht von zwei regional und auch methodisch differierenden Wissenschaftszweigen dar: Indologie und Afrikanistik. Wie für die antiken Beschreibungen der ägyptischen Tierkulte gilt auch hier, daß die Präsentation kultureller „Tatsachen“ dabei auch interpretatorischen Präferenzen der Forschung unterworfen ist. In der Afrikanistik ist es ein ausgeprägt sozialanthropologischer Ansatz, der Auswahl und Interpretation determiniert, in der Indologie dominieren die klassischen religionswissenschaftlichen Fragestellungen und Methoden.

In Indien haben sich religiöse Praktiken und ein religiöses Zeichensystem entwickelt, die mitunter verblüffende Ähnlichkeiten zum pharaonischen Ägypten aufweisen. KATJA EICHNER, *Tierkulte in Südasien – Ein Eindruck*, gibt eine Einführung in die wichtigsten Elemente des Tierkultes innerhalb des indischen Götterkultes. Sie legt dabei einen Schwerpunkt auf die Interpretation der verschiedenen Tierkulte als Resultat einer historischen Entwicklung, in der das Element des Kultes – der praktischen Religionsausübung – von grundlegender Bedeutung ist. Den kultischen Bedürfnissen entsprechend werden Elemente aus unterschiedlichen ethnischen und sozialen Kontexten in ein (sich ständig veränderndes) System integriert und instrumentalisiert. Es zeigt sich in diesem Prozeß, daß auch die indischen Tierkulte kein unveränderliches oder nur urtüm-

liches Element der Religion, sondern fest in eine religiöse Entwicklung verankert sind. In Bestätigung von auch in der Ägyptologie herangezogenen Theorien ist zu sehen, daß die Elitereligion Elemente von Tierkulten aufnimmt und in ein religiöses System integriert, an dessen Spitze menschenähnlich gedachte Götter stehen. Daneben bleibt die Verehrung von Tieren und tiermischgestaltigen Göttern aber bestehen und kann sogar neue Vitalität entfalten. Als ein historisch interessanter Vergleich bietet sich an, die gesteigerte Heiligung der Kuh im Zuge der nationalen Selbstbehauptung gegen den englischen (und auch islamischen) Einfluß im Bezug zu einer Tendenz im spätzeitlichen Ägypten zu sehen, in der der Tierkult als Strategie der Abgrenzung gegen fremde Einflüsse plakativ aktiviert wird.

KATRIN ADLER, *Tiere im kulturellen Gefüge afrikanischer Gesellschaften – eine Auswahl*, zeigt, daß die Nutzung des Tieres im Rahmen von Kulthandlungen weder eines Konzeptes von „Gott“ noch eines direkten Bezuges zum lebenden oder getöteten / zu tötendem Tier bedarf. Im hier behandelten Bereich westafrikanischer Sozialkulte (Feste der sog. Geheimgesellschaften, Initiationen etc.) werden Tiere (und Pflanzen) als Symbole einbezogen, als sinntragende Elemente, die sich traditionell in der Gestaltung bestimmter Maskentypen niederschlagen. Besondere Merkmale (Schrecklichkeit von diversen Tieren, Stärke und Größe des Elefanten, Eleganz der Antilope, gebückte Haltung des Erdferkels etc.) werden dabei zur gesteigerten Konzeptualisierung rein menschlicher Eigenschaften, Rollen und Status herangezogen. In diesem Prozeß wird das Merkmal des Tieres ästhetisch umgeformt, mit anderen Zeichen kombiniert und nicht zuletzt durch die motorische Aktivierung im Kult zu einem komplexen Symbol erweitert. Während in Ägypten ein vergleichbares symbolisches Feld durch eine Götterbezeichnung codiert werden konnte (siehe den Beitrag von ALEXANDRA VON LIEVEN), stellt im westafrikanischen Bereich der Name der Maske eine vergleichbare Referenz her. Dabei können die mit dem abstrakten Maskennamen verbundenen konkreten Erscheinungsformen des Symbols erheblich variieren.

Mit der Rezeption der Tiersymbolik im neuzeitlichen Europa beschäftigt sich ADLER im zweiten Teil ihres Beitrages. Die sich auch auf biblische Texte stützende Haltung, im Tier etwas prinzipiell minderwertiges zu sehen, hat auch die Beurteilung außereuropäischer Tiersymbolik beeinflusst und insgesamt zu einem problematischen Verhältnis zum Tier geführt. ADLER plädiert dafür, die in außereuropäischen Kulturen gelebte Tiersymbolik nicht als Ausdruck von Primitivität zu bewerten, sondern als kulturellen Reichtum zu erleben.

Auch in meinem am Schluß stehenden Beitrag *Die ägyptischen Tierkulte und die Religionsgeschichtsschreibung* wird der Versuch unternommen, die Pro--

bleme bei der Interpretation der ägyptischen Tierkulte aus der Perspektive der Entwicklung europäischer Religionswissenschaft und ihres Bildes von Religion zu erläutern. Eine Feststellung ist in diesem Zusammenhang, daß die Beschreibung und Interpretation religiöser Phänomene durch das kulturelle Umfeld des Forschers bestimmt wird. Das Interesse an bestimmten religiösen Phänomenen ist ebenso wie das Desinteresse an anderen vor allem als Reaktion auf Problemstellungen der eigenen Zeit zu verstehen, wobei die Beschäftigung mit Religion in gewissem Sinne auch immer bekenntnishaft Züge trägt – was in Europa bei der Beschäftigung mit Tierkulten eher zu ablehnenden Haltungen führte. Zurückblickend auf das oben in Bezug zu Indien gesagte kann man darin auch eine Ablehnungsstrategie gegen fremde Kultureinflüsse vermuten.

Daß man sich damit nicht unbedingt in schlechter Gesellschaft befinden muß, zeigt das eingangs zitierte Xenion von JOHANN WOLFGANG VON GOETHE. In seiner Gänze bezieht es sich nämlich vor allem auf die modische Rezeption der indischen Religion und bezieht Ägypten – zu dessen vermeintlich geheimnisvollen Symbolen sich die Esoteriker aller Zeiten hingezogen fühlen - nebenbei mit ein.

„Auf ewig hab' ich sie vertrieben,  
Vielköpfige Götter trifft mein Bann,  
So Wischnu, Rama, Brama, Schiven,  
Sogar den Affen Hannemann.  
Nun soll am Nil ich mir gefallen,  
Hundsköpfige Götter heißen groß:  
O, wär' ich doch aus meinen Hallen  
Auch Isis und Osiris los!“

Abgrenzung bedeutet auch die Bestimmung des Eigenen und ist so ein kulturell äußerst produktiver Faktor. Allerdings sollte der Archäologe und Kulturwissenschaftler seine Aufgabe auch darin sehen, jene fremden kulturellen Welten zu begreifen.

### 3. Allgemeines und Spezifisches der ägyptischen Tierkulte

1. Deshalb soll noch einmal zum Ausgangspunkt zurückgekehrt werden, um das Phänomen der ägyptischen Tierkulte zusammenfassend zu betrachten. Drei Problemfelder erscheinen mir nach der Vorstellung der verschiedenen Ansätze besonders interessant:

- a) Welche Formen der kultischen Behandlung von Tieren in Ägypten auftreten und in welchem Verhältnis diese zur Tierverehrung ganz allgemein stehen.
- b) Wie sich die Wechselwirkung zwischen allgemeiner religiöser Praxis an / mit Tieren und Hochreligion in Ägypten gestaltet.
- c) Welche Rolle Tiere im Rahmen der religiösen Praxis in Ägypten letztendlich spielen.

#### 3.1. Tierkult oder Tierkulte?

1. Zumindest in der deutschsprachigen Ägyptologie hat es sich eingebürgert, vom Tierkult im Singular zu sprechen. Der Begriff soll eine bestimmte Gruppe ritueller Praktiken von anderen eindeutig abheben. Demnach stellt die Gruppe dieser Praktiken als *der Tierkult* ein spezielles, in sich geschlossenes Segment der ägyptischen Religion dar, kultpraktisch und theologisch, aber auch sozial (hier traditionell als bevorzugte Praxis niederer Schichten) und historisch (sehr frühe Stufe der Religion oder späte Erscheinung mit dekadenter Tendenz)<sup>10</sup>. Wahlweise werden dabei die Haltung heiliger Tiere<sup>11</sup>, die Bestattung von Tieren<sup>12</sup> oder das tier(misch)gestaltige Bild des Gottes<sup>13</sup> in das Zentrum der Definition gerückt und die übrigen Phänomene um die am jeweiligen Spezialfall gewonnenen Erkenntnisse herum zu einer Theorie vom spezifisch ägyptischen Tierkult geordnet.

2. Die im vorliegenden Band und an anderen Stellen gesammelten Beobachtungen zeigen m.E. aber, daß die strenge Definition *eines* Tierkults innerhalb der ägyptischen Religion nicht möglich ist. Tierkult ist weder eine besondere Etappe der ägyptischen Religion noch auf eine soziale Gruppe beschränkt oder eine nur in der symbolischen Bildsprache verwurzelte Ausdrucksform religiöser Konzeptualisierung, sondern ein Begleitmotiv ägyptischer religiöser Praxis überhaupt. So sehr es sinnvoll ist, die Spezifität der kultischen Behandlung von Tieren in Ägypten mit einem Schlagwort zu belegen, so problema-

<sup>10</sup> So geradezu klassisch von Bonnet 1952, 812-824 formuliert.

<sup>11</sup> Hopfner 1913, 4-25.

<sup>12</sup> Morenz 1962.

<sup>13</sup> Hornung 1985.

tisch ist es, diese auf eine oder zwei besonders prägnante Erscheinungsformen zu reduzieren. Aus diesem Grund erschien es mir angebracht, im vorliegenden Band von *Tierkulten* im Plural zu sprechen.

3. Diese Pluralisierung sollte aber nicht zu einer Verwischung der Spezifik der kultischen Behandlung von Tieren in der ägyptischen religiösen Praxis führen. Die kultische Behandlung von Tieren hat, das wurde oben in der Zusammenfassung der Beiträge bereits deutlich, einige distinkte, aber natürlich miteinander in Beziehung stehende Erscheinungsformen, die als charakteristisch für die ägyptische Religion angesehen werden können:

a) Die Haltung eines oder mehrerer lebender Tiere als Teil des Inventars von Kultplätzen. Dieses Tier wird in enger Assoziation zu einer göttlichen Macht gesehen (Prädikationen), offenbart sich durch besondere Zeichen (Fellzeichnung des Apis z.B.), wird rituell in seine Rolle initiiert, führt sinnvolle Aktionen im Kult durch und wird schließlich aufwendig bestattet. Als ein Sonderfall ist die auf den Wirkungsbereich des Kultplatzes ausgedehnte Sakralisierung von Artgenossen dieses Tieres anzusehen.

b) Die Nutzung von toten Tieren / Tierteilen im Rahmen religiöser Praktiken an Plätzen mit funeärer Konnotation. Dabei wird das magische Potential von toten, aber sakralisierten (via Mumifizierung / Mundöffnung) Tieren genutzt. Ein Sonderfall ist die massenhafte Mumifizierung von Tierteilen und ganzen Tieren und ihre Ablage an einigen spezifischen Plätzen (Tiernekropolen / -galerien / -katakomben). Hierbei kann eine enge Beziehung zu dem unter a) genannten Phänomen der Haltung und Sakralisierung bestimmter Tiere im Umfeld eines Kultplatzes bestehen. Die echten Friedhöfe für die Tempeltiere und deren Angehörige, in denen diese Tiere nach Maßgabe menschlicher Bestattungen beigesetzt wurden, stehen aber nur in mittelbarem Zusammenhang mit den Plätzen zur rituellen Deponierung von Tierbündeln.

c) Die auf Kontrolle gerichtete kultische Behandlung von gefährlichen Tieren (Krokodilen, Schlangen, Skorpionen). Dabei läßt sich eine Ambivalenz von Schutz und Abwehr beobachten, bei der die negative Potenz des Tieres in eine positive gewandelt werden soll (gefährliche Tiere als Schutzgeister). Entwickelte Formen sind die Mißhandlung und Tötung von Tieren als Vertreter negativer Mächte in Vernichtungsritualen. Sonderfälle dieser Praxis sind es, wenn im Wirkungsbereich eines Kultplatzes geheiligte Tiere nach a) von den Anhängern eines anderen Kultbereiches als Vertreter negativer Mächte behandelt werden und es zu sozialen Spannungen kommen kann.

d) Der Gebrauch von Tieren im Rahmen von Versorgungsoffern im Götter- und Totenkult und die damit verbundene Prestigeindizierung, die der kultischen Handlung eine besondere Außenwirksamkeit verleiht. Die Tötung wird dabei oft als eine Abwehr- oder Kontrollhandlung nach c) konzeptualisiert (Schlachtung von Wild- und Großtieren als Chaosabwehr, bis hin zum rituellen Erschlagen von Menschen, auf die in diesem Falle sowohl der Prestigeindikator der Großtiere als auch das Prinzip der Verkörperung feindlicher Mächte übertragen wurde).

e) Die Nutzung des Tieres als Bild- und Handlungsmuster (Symbol) im Rahmen der Konzeptualisierung von Phänomenen in Natur und Gesellschaft. Bei dieser symbolischen Bewertung

des Tieres spielen die im Rahmen der kultischen Praxis unter a), b) und c) sinntragenden Elemente eine Rolle. Umgekehrt werden die im konzeptuellen Diskurs erarbeiteten Vorstellungen auch in den Kult zurückübertragen. Hierzu zählt auch die partielle Imitation von Tieren (Priester mit Masken / Tierfellen etc., der König als Stier etc.) Darüber hinaus werden aber noch viele weitere Aspekte des „Tier-Seins“ im weltanschaulichen Diskurs aktiviert.

4. Die zuletzt erwähnte konzeptualistische Nutzung des Tieres stellt ein Bindeglied zur allgemeinen religiösen Praxis der meisten Gesellschaften her, was auch für die Nutzung des Tieres im Versorgungsoffer und die Abwehr / Kontrolle von gefährlichen Tieren gilt. Auf struktureller Ebene lassen sich auch noch weitere vergleichbare Erscheinungen in anderen religiösen Systemen finden bzw. allgemeine Grundtendenzen religiöser Praxis definieren, in denen Tiere eine Rolle spielen (können). So ist die Aufzucht und Haltung von Tieren zu bestimmten religiösen Zwecken (Orakel) und die Behandlung / Tötung von Tieren in magischen Zeremonien durchaus in anderen Kulturen belegt, wenn auch nicht in der spezifischen Ausformung wie in Ägypten. Ob ein struktureller Bezug zwischen der allgemein zu beobachtenden Nutzung von Tieren im Rahmen von Vegetations-/ Fruchtbarkeits- / Regenerationskulten und der Haltung von Tieren am ägyptischen Tempel besteht, wäre noch zu klären<sup>14</sup>. Das Beispiel Indien zeigt, daß selbst die strategische Nutzung von Tierkulten zur kulturellen Eigendefinition und nationaler Absetzung in bestimmten politischen Situationen anderswo auftreten kann. Vermeidet man es, aus den verschiedenen Erscheinungsformen einen prinzipiellen und in sich schlüssigen Tierkult rekonstruieren zu wollen, lassen sich die verschiedenen Aspekte der ägyptischen Tierkulte durchaus in internationaler religionswissenschaftlicher Perspektive analysieren und interpretieren.

### **3.2. Monumentalisierte Tierkulte als historisches Phänomen**

1. Wenn sich viele Elemente der ägyptischen Tierkulte in eine allgemeine religionswissenschaftliche Perspektive einordnen lassen, so stellt sich die Frage, was das Spezifische der ägyptischen Tierkulte sei. Deren Besonderheit ergibt sich klar aus ihrer Einbindung in die pharaonische Kultur, insbesondere in die monumentalisierte Kultur der Eliten. Die auf eine bestimmte Periode (ca. 3000 v.u.Z. – 3. Jh. u.Z.) beschränkte Nutzung monumentaler kultureller Ausdrucksformen (Schrift, Darstellungsweise, Baukunst etc.) im Niltal definiert bekanntlich überhaupt die „pharaonische Kultur“ und es sind in der Regel auch

---

<sup>14</sup> Zur allgemeinen Orientierung ist immer noch der umfangreiche Artikel von Thomas, N. W., s.v. „Animals“, ERE I, 483-535 nützlich.

nur Erscheinungen der kultischen Behandlung von Tieren, die sich dieser Ausdrucksformen bedienen, die gemeinhin als *der ägyptische Tierkult* verstanden werden. Es ist aber auch so, daß die kulturimmanent selektive Nutzung der monumentalisierten kulturellen Ausdrucksformen dazu geführt hat, daß Elemente der Tierkulte nicht oder nur verzerrt wahrgenommen werden – wie andere kulturelle Erscheinungsformen auch, die keinen oder nur beschränkten Eingang in den „monumentalen Diskurs“ gefunden haben<sup>15</sup>.

Monumentalisierung – d.h. die Gestaltung über das gemeinhin übliche Maß hinaus – bedient sich in Ägypten immer der Ausdrucksmittel der „formalen“ Kultur, die bis in das Neue Reich auf das engste mit dem Königtum verbunden ist. Das Problem der „zwei Kulturen“ – einer monumentale Ausdrucksformen entwickelnden, formalisierenden und monopolisierenden Residenzkultur vs. einer breit gestreute und kaum standardisierte kulturelle Ausdrucksformen nutzenden Kultur in den Provinzen - ist u.a. von BARRY KEMP aufgeworfen worden<sup>16</sup> und soll hier, mit Bezug auf das Wechselverhältnis von Monumentalkultur und Tierkulten kurz beleuchtet werden.

2. Die zu den Tierkulten vorliegenden Daten zeigen, daß kultischen Praktiken unter Einbeziehung von Tieren prinzipiell in allen Perioden der pharaonischen (und sogar ägyptischen) Geschichte belegt sind und von allen sozialen Schichten in allerdings unterschiedlicher Ausprägung praktiziert wurden (und werden). In ihrer Einbeziehung in monumentalisierte Formen der Repräsentation lassen sich jedoch bedeutende historische Brüche beobachten, wobei der bedeutendste Bruch ohne Frage im frühen Neuen Reich und der erstmaligen Belegung einer Apis-Bestattung unter königlicher Regie in der Regierungszeit von Amenophis III. besteht<sup>17</sup>. (Der zweite bedeutende Bruch, mit dem die Tierkulte wieder aus dem monumentalen Diskurs verschwinden, ist die Tötung der heiligen Tiere durch christliche Missionare<sup>18</sup>.) Der Fakt der königlichen Involvierung in den Apis-Kult belegt keineswegs, daß es in davorliegenden Perioden keine Haltung von Tieren als Tempelinventar gegeben hätte, er belegt aber, daß zu diesem Zeitpunkt das ägyptische Königtum - und damit der bis zum Ende des Neuen Reiches dominierende Träger monumentaler kultureller Ausdrucksformen - die Tierkulte in den Bereich seiner Wirksamkeit aufnimmt. (Die Tötung der heiligen Tiere manifestiert, daß die koptische Kirche als Träger monumentalisierter kultureller Ausdrucksformen der

---

<sup>15</sup> Baines 1987, 82, Anm. 11 hat für diesen Selektionsvorgang den Begriff „decorum“ eingeführt. Ludwig D. Morenz zeigt in seinem Beitrag, wie die vom decorum gezogenen Grenzen durchbrochen werden können.

<sup>16</sup> Kemp 1989, 64-107.

<sup>17</sup> Otto 1938, 15-19.

<sup>18</sup> So die erwähnte, in der Lebensgeschichte des Bischofs Makedonius beschriebene Tötung des Heiligen Falkens von Philae; Budge 1915, 445 (Text), 961 (Übersetzung).

Spätantike die Tierkulte aus ihrem Repertoire ausschließt<sup>19</sup>.) Die Frage nach der Spezifik des Auftretens monumentalisierter Formen von Tierkulten wird damit zu einer Frage, warum solche Kultformen nicht bereits früher (oder weiterhin) im monumentalen Diskurs thematisiert wurden.

Monumentalisierte Formen von Tierkulten spielten bereits in der frühesten Epoche der pharaonischen Geschichte eine Rolle, wenn auch nicht in den Erscheinungsformen, die als *der ägyptische Tierkult* gemeinhin vorgestellt werden (d.h. Tempeltier und Tiernekropolen). Das Königtum der Frühzeit nutzt Tiere extensiv zur Konzeptualisierung der königlichen Macht, wobei wenigstens durch den Apis auch die Einbeziehung lebender Tiere gesichert ist. Die Quellenlage erlaubt z.Z. keine endgültige Interpretation dieser ersten Belege von monumentalisierten Erscheinungsformen von Tierkulten; die hochformalisierte Art der Repräsentation verbietet es aber in jedem Fall, darin nur Überbleibsel einer frühen Stufe von Religion zu sehen. Es handelt sich – wie DIETER KESSLER gezeigt hat – um die Entwicklung einer spezifischen kultischen Beziehung zwischen König und Tier. Das Konzept des Tier-Seins des Königs findet im Bild der Sphinx monumentalen Ausdruck, verliert aber seit dem späten Alten Reich an Bedeutung und setzt sich nur noch als selten – meist poetisch - gebrauchte Tradition fort.

An der monumentalen Präsentation einer Involvierung in die Tierkulte am Tempel hatte das Königtum im Alten und im Mittleren Reich offenbar nur ein begrenztes Interesse. In der monumentalen Präsentation königlicher Wirksamkeit in Bild und Text wird die Interaktion von König und Gottheit selten als ein Vorgang im Tempel und vor dessen Inventar, sondern meist als überweltliche Kommunikation thematisiert (König in Kommunikation mit Gott in Mensch- oder Tiermischgestalt). Erst das Neue Reich sieht den König in einer radikal anderen Position: Als oberster Priester auf Erden tritt er vor die Götter in den Tempeln und versteht sich als Betreuer ihrer irdischen Kultplätze und ihrer irdischen Erscheinungsformen (König vor sitzendem Gott mit Opfertisch, König vor Kultbild, Barke etc.)<sup>20</sup>. In dieser Position wird auch die Fürsorge des Königs für die lebenden Erscheinungsformen des Gottes zum Gegenstand monumentaler Repräsentation – so die Bestattung des Apis, die nur als letzte Etappe einer lebenslangen Betreuung des Kultes gewertet werden kann.

Die Hinwendung der königlichen Fürsorge zu den irdischen Erscheinungsformen der Götter im Neuen Reich ist ein religionshistorisches Phänomen von großer Tragweite und kann hier nicht endgültig erörtert werden. Sie manifestiert sich in den Tierkulten sogar am allerwenigsten; hervorragende Aspekte sind vielmehr die Errichtung von Felstempeln für „im Felsen / Grotten“ manifeste Gottheiten, die Anbetung des wirklich in der Sonnenscheibe anwesenden Sonnengottes unter Echnaton<sup>21</sup> und die Zunahme des Kultes an Götter- und Königsstatuen außerhalb der Tempelsanktuare. Allen diesen Tendenzen ist eigen, daß sie vom Gedanken einer permanenten oder zeitweiligen Epiphany der Gottheit in den Gegenstand der Verehrung

<sup>19</sup> Sie ist dabei jedoch nicht unnötig konsequent: die für die spätantike und mittelalterliche christliche Tiersymbolik bedeutende Textsammlung *Physiologus* wurde sehr wahrscheinlich von Christen in Alexandria zusammengestellt; Treu 1981, 115.

<sup>20</sup> Hierbei ist allerdings der Überlieferungszufall zu beachten; die Dekoration der frühen Tempel ist nur bruchstückhaft erhalten. Spätestens aus dem Mittleren Reich gibt es bereits Bilder des opfernden Königs vor dem Gott; z.B. Mentuhotep III. aus Elephantine, Vandersleyen 1975, Abb. 268.b.

<sup>21</sup> Echnaton scheint auch an der anderen, sichtbaren, lebenden und nicht vom Menschen geschaffenen Erscheinungsform des Sonnengottes Interesse gehabt zu haben: am Mnevis-Stier, für den eine Bestattung in Amarna geplant war; Urk IV, Heft 22, Nr. 749 (ältere Grenzstelen), 1974: 20 – 1975:1.

ausgehen. Im Gegensatz zum klassischen Kultbild ist das Erscheinen der Gottheit in dieser irdisch faßbaren Gestalt vom menschlichen Tun unabhängig und muß entdeckt oder gefunden (*gm*) werden<sup>22</sup>. Dieser Gedanke findet in der Ba-Lehre und der daraus entwickelten Kultbild-Theorie seine theologische Konzeptualisierung, in der auch das Tier im Tempel seine nun hoch-theologisch fundierte Deutung erfährt<sup>23</sup>.

3. Vom Zeitpunkt der Involvierung der königlichen Administration in die Apisbestattung im Neuen Reich an läßt sich eine immer stärkere Diffusion monumentaler Ausdrucksformen in den Bereich der Tierkulte ganz allgemein beobachten, wobei bestimmte soziale Trägerschichten zu deren Verbreitung beitragen. Im Neuen Reich sind das vor allem Handwerkergruppen der königlichen bzw. an Tempel angeschlossene Werkstätten, die im Rahmen der Präsentation von in ihrem sozialen Milieu üblichen Kultformen auch den Tierkulten angemessene Erscheinungsmöglichkeiten bieten.

In ihren monumentalisierten Erscheinungsformen (Stelen, Votivfiguren, Texte) lehnen sich die Zeugnisse nichtköniglicher Aktivitäten an das königliche Vorbild an. Ihre Zweckbestimmung ist aber primär auf Alltagsbewältigung im engsten Sinne gerichtet. Entsprechend dominieren Zeugnisse aus dem Bereich der Schutz- und Abwehrmagie. Aber auch die Theologie des „Findens“ der Gottheit in irdischen Manifestationen (hier: Tiere, tiergestaltige Statuen etc.) hat diesem Segment religiöser Praxis ihren Stempel aufgedrückt, so daß die entsprechenden Zeugnisse anspruchsvolle ikonographische und literarische Bezüge zum theologischen Diskurs ihrer Zeit herstellen können<sup>24</sup>.

4. Das Einströmen neuer Darstellungsmöglichkeiten setzte zugleich einen Prozeß in Gang, in dem die Tierkulte selbst zu Medien der Gestaltung neuer, monumentaler Ausdrucksformen werden konnten, die der Spätzeit in besonderer Weise ihren Stempel aufdrücken. So werden aus magischen Bündeln mit Tierteilen schrittweise kostbar gestaltete „Tiermumien“ und von der Bestattung einzelner Tiere am Tempel ausgehend kann es zur Errichtung ganzer Friedhöfe für Mütter und weitere Angehörige des Tempeltieres kommen. Damit werden die Tierkulte von etwas von der Monumentalkultur Gestaltetem zu etwas die Monumentalkultur Gestaltendem.

---

<sup>22</sup> Aus dem königlichen Bereich bildet die Sphinxstele Thutmosis' IV. einen schönen Beleg dieser religiösen Tendenz: Im Traum offenbart sich die Sphinx – zu dieser Zeit gewissermaßen ein „vorgefundener Artefakt“ – als Gott Re-Harachte. Die entscheidende Stelle lautet: *gm.n=f hm n ntr pn šps hr md.t m r=f ds=f l* „Da fand er die Majestät dieses erhabenen Gottes, wie sie mit ihrem eigenen Mund sprach.“; Urk. IV, Heft 19, Nr. 486, 1544: 14.

<sup>23</sup> Zu diesem komplexen Problem siehe Assmann 1984, 50-63, Kessler 2000, Kessler 2001.

<sup>24</sup> Siehe z.B. die Studie zur Verehrung der Hathor-Kuh durch Arbeiter in Deir el-Medineh Blumenthal 2001.

Man darf diese - durch die Diffusion monumentaler Ausdrucksformen auch in den Bereich der Tierkulte im Neuen Reich ausgelöste - Entwicklung aber nicht mehr aus der spezifischen Situation des Neuen Reich deuten. Die Zeiten hatten sich geändert. In der Spätzeit ist kaum noch der Bereich des Königs Kultes als vielmehr der des lokalen Götterkultes Drehscheibe monumentalisierte kultureller Innovation<sup>25</sup>. Natürlich bleibt die konzeptuelle Rolle des Königs bestehen und gerade unter den Ptolemäern werden Anstrengungen unternommen, den Pharao fest in die lokalen Kultzentren zu involvieren. Aber nun ist es die königliche (griechische) Seite, die monumentale Ausdrucksformen der lokalen Tempelkulte benutzt, und nicht mehr umgekehrt! Die ptolemäische und später römische Verwaltung, die sich intensiv in den nun ganz monumental präsentierten Tierkulten in Tempeln und auf Tiernekropolen engagiert, ist nicht mehr der Auslöser der kulturellen Monumentalisierung, sondern deren Nutznießer<sup>26</sup>.

Die wesentliche Funktion der Tierkulte der Spätzeit – und zwar nun in ihren beiden „typischen“ Erscheinungsformen: der Haltung heiliger Tiere im Tempel und der Ablage von Tieren / Tierteilen in Katakomben – scheint es gewesen zu sein, in besonderer Weise Liminalität zu erzeugen. Durch die Schaffung einer liminalen Situation wird im Kult die Trennung zwischen der diesseitigen / profanen und der jenseitigen / sakralen Sphäre aufgehoben und es ergibt sich die Möglichkeit, Manipulationen im Grenzbereich der beiden Sphären vorzunehmen. Besonders die Praxis, Tiere oder Tierteile, die auf magische Weise (Mundöffnung) „belebt“ wurden, an Plätzen mit funerar-liminalen Charakter abzulegen, zeigt recht deutlich das Bemühen, auf diese Weise in die Grenzgebiete zwischen den Welten vorzudringen. In diesem Sonderfall von Friedhofsmagie wird aus dem Diesseits in das Jenseits agiert, zu welchem Zweck auch immer. Im Tempelkult liegt praktisch der umgekehrte Fall vor. Hier ist das lebende Tier nach der spätzeitlichen Kultbildtheorie eine Erscheinungsform des Gottes, der sich daneben noch in weiteren Sphären (Himmel / Unterwelt) und in Statuen manifestiert. Im Tier hat sich eine lebendige Form des Gottes in das Diesseits hinein manifestiert, die Grenze zwischen den Welten also gewissermaßen von der sakralen Seite her geöffnet<sup>27</sup>. Das heilige Tier ist darüber hinaus durch Geburt, Auswahl, Haltung, Sterben und schließlich Bestattung in besonderer Weise in den permanent schwellenüberschreitenden Regenerationszyklus eingebunden, dessen Konzeptualisierung den besonderen Charakter spätzeitlicher Ritualpraxis und Theologie ausmacht<sup>28</sup>. Die Tendenz zur extensiven Thematisierung liminaler Situationen ist eingebettet in eine spezifisch spätzeitliche Auffassung von „Ägypten als Tempel“, als Ort besonderer und dauerhafter Liminalität<sup>29</sup>. Diese Tendenz einer gesteigerten Selbstheiligung ist auch als Abgrenzungsstrategie gegenüber den das Land beherrschenden Fremden zu verstehen. In diesem Zusammenhang spielt der Tierkult als Metapher für das „typisch Ägyptische“ eine nicht unbedeutende Rolle, wie die Überlieferung der antiken Autoren und das daraus gewachsene Bild Europas von Ägypten zeigen. Dabei muß immer berücksichtigt werden, daß diese Außensicht äußerst selektiv ist; auch in der Spätzeit dürften die Tierkulte für die Ägypter nur *ein* Teil ihrer Religiosität gewesen sein.

---

<sup>25</sup> Assmann 1996, 425-427.

<sup>26</sup> Heinen 1994.

<sup>27</sup> Assmann 1996, 451.

<sup>28</sup> Siehe die Osiris-Feste des Choïak (Chassinat 1966 / 68) als Fest der Regeneration der Natur sowie die Regenerationsfeste im Tempel von Edfu: das der kosmischen Regeneration zum Jahresende und – anfang; das der Regeneration der irdischen Präsenz von Gott (und König) durch die Krönung usw. (Aillot 1949 / 54).

<sup>29</sup> Assmann 1984, 25; Assmann 1996, 428-430.

5. Die Spezifik der Tierkulte des Neuen Reiches und besonders der Spätzeit – *des ägyptischen Tierkultes* in allgemeiner Definition - ist somit das Produkt einer historisch befristeten dialektischen Befruchtung von Ausdrucksformen der pharaonischen Monumentalkultur *und* bestimmten, die Behandlung von Tieren einbeziehenden rituellen Praktiken, die zur Grundstruktur ägyptischer religiöser Praxis gehören. Auf diese Weise wird aus den ägyptischen Tierkulten *der ägyptische Tierkult* gewissermaßen „herausmonumentalisiert“ und zu einem Element, das der ägyptischen Kultur eine besondere Prägung verleiht. Während die Grundstruktur aus rituellen Praktiken unter Einbeziehung von Tieren ein allgemeines religionshistorisches Phänomen darstellt, sind deren monumentalisierte Varianten typische Erscheinungsformen der pharaonischen Hochkultur.

Die Monumentalisierung setzt dabei immer bei bestimmten Praktiken des rituellen Prozesses an – etwa bei der Bestattungszeremonie des Apis, bei der Gestaltung des Tierbündels etc., – um diese dem Zweck der Monumentalisierung entsprechend zu gestalten. Wir haben es bei der Gestaltung der typischen Erscheinungsformen des ägyptischen Tierkultes also mit der gezielten Entwicklung religiöser Techniken zu tun, die ihre Wirksamkeit aus der Einbettung in allgemeine Vorstellungen von der Wirksamkeit des Tieres im Kult beziehen.

Dabei lassen sich auch in der Epoche der Monumentalisierung der Tierkulte wenigstens zwei Perioden mit ganz unterschiedlicher kultpraktischer Zielsetzung erkennen. Im Neuen Reich steht die Entwicklung der Tierkulte in enger Beziehung mit einer Entwicklung der religiösen Praxis, in der das „Finden“ der Gottheit in realweltlichen, aber nicht von Menschen geschaffenen oder gestalteten Erscheinungsformen eine besondere Rolle spielt<sup>30</sup>. In der Spätzeit dagegen ist der Kult um die Tiere ein allgemeines Mittel, Liminalität zu erzeugen bzw. darzustellen, also auf bewußte und reproduzierbare Weise den Kontakt mit dem Übernatürlichen herzustellen und dessen Manipulation zu gewährleisten. Der Blick auf die Präsentationsformen des Pharaos in Tiergestalt im Königs kult der Frühzeit und des Alten Reiches belegen aber, daß mit noch weiteren Perioden zu rechnen ist, in denen Elemente der Tierkulte besonders entwickelt wurden und gegebenenfalls eine monumentalisierte Eigenbewegung erfuhren. Wie in den hier skizzierten Perioden der Monumentalisierung der Tierkulte ist auch in den übrigen Fällen davon auszugehen, daß die Aktivierung

---

<sup>30</sup> Das Phänomen wird auch unter dem m.E. neuerdings aber viel zu unspezifisch gebrauchten Begriff der „persönlichen Frömmigkeit“ geführt.

dieses Segmentes religiöser Praxis immer eingebettet ist in einen weiteren Kontext der Aktivierung auch anderer Elemente religiöser Praxis (wie z.B. im Neuen Reich in Praktiken des individuellen „Findens“ der Gottheit, in der Spätzeit in Tendenzen der Abgrenzung und Heiligung etc.). Und schließlich ist auch die Abschaffung monumentalisierter Formen des Tierkultes durch die Vertreter der koptischen Kirche eingebettet in die Neuorganisation der religiösen Landschaft Ägyptens – was aber nicht bedeutet, daß Tierkulte prinzipiell aus dem Bereich religiöser Alltagspraxis verschwinden.

### 3.3. Tierkulte und religiöse Praxis

1. Die Betrachtungsweise, die spezifischen Erscheinungen des ägyptischen Tierkults als monumentalisierte Formen von Kultpraktiken mit / an Tieren zu deuten, geht von einem Primat der religiösen Praxis im Kontext von Religion aus. Das Vorgehen ist nicht unproblematisch, u.a. deshalb, weil es die Masse der vorliegenden Quellen (vor allem Texte und Darstellungen) als Sonderfälle einstuft und bei der Beschreibung der „eigentlichen“ religiösen Praxis weitgehend auf Rekonstruktion und Postulat angewiesen ist. Es sollen daher einige der charakteristischen Aspekte der kultischen Behandlung von Tieren in Ägypten noch einmal aufgegriffen und das Wechselspiel von kultischer Praxis einerseits und deren Monumentalisierung und darin manifester Konzeptualisierung andererseits beleuchtet werden.

2. Tiere spielen als Objekte religiöser Praxis ganz allgemein eine gewisse Rolle, ohne daß diese a priori auf bestimmte Inhalte festgelegt werden kann<sup>31</sup>. Was zumindest in der ägyptischen rituellen Praxis von besonderer Bedeutung war, ist der Aspekt, mit dem Menschen zwei wesentliche Eigenschaften zu teilen: Leben und Tod<sup>32</sup>. Um diesen zentralen Aspekt können weitere Eigenschaften gruppiert werden (Stärke, Gefährlichkeit, Fruchtbarkeit etc.). Dabei ist zu beobachten, daß die Interpretation jeder Eigenschaft des Tieres von der Position des Menschen ausgeht und jene zu dieser in gesteigerter oder

---

<sup>31</sup> Siehe hierzu die in meinem Schlußbeitrag gesammelten Verweise auf die religionswissenschaftliche Literatur.

<sup>32</sup> Im Prinzip werden diese beiden Aspekte – Existenz und Vergehen – auch von den Pflanzen geteilt und deren kultische Behandlung spielt in ihrer Monumentalisierung im Rahmen der Regenerationskulte ebenfalls eine bedeutende Rolle; siehe den Beitrag von Alexandra von Lieven im vorliegenden Band. Auch die Bewegung der Gestirne und das Wasserregime des Nils werden in Ägypten mittels der Vorstellungen Geburt – Leben – Tod konzeptualisiert. Zum daraus folgenden Phänomen der „Zeitlichkeit“ auch bei der Konzeptualisierung von Göttern siehe Hornung 1973, 134-191.

invertierter Form in Beziehung setzt: es ist die im Verhältnis zum Menschen besonders große Stärke, Potenz, Gefährlichkeit etc., die den rituell wichtigen Aspekt des Tieres bestimmt. HENRI FRANKFORT hat dieses Phänomen für Ägypten mit dem Konzept der „otherness“ beschrieben<sup>33</sup>, wobei zu beachten ist, daß dieses „Andere“ eben nichts weiter ist, als eine gesteigerte Projektion des Eigenen.

3. Die Projektionen von bestimmten Eigenschaften in das Tier finden im Rahmen religiöser Handlungen statt, die als magische Handlungen bezeichnet werden sollen<sup>34</sup>. Grundelement magischen Handelns ist, daß durch eine Manipulation unter liminalen Bedingungen ein Resultat erreicht werden soll, das so unter nicht-liminalen Bedingungen nicht eintreten würde. Die Definition der sakralen bzw. liminalen Situation (Ort und Zeit, Schaffung einer liminalen Atmosphäre durch Musik, Tanz, Geruch etc.) hat daher ganz hervorragende Bedeutung. Und auch die Art und Weise der Handlung ist bedeutsam: Erst dadurch, daß die - im Prinzip banale, dem Alltagshandeln entlehnte oder es invers interpretierende - Handlung bewußt als solche durchgeführt wird, macht sie zu einer magischen Handlung<sup>35</sup>.

Das Primat der Definition der liminalen Situation, die in erster Linie dem Ritual seinen Sinn gibt, ist nicht nur postuliert, sondern läßt sich praktisch in allen Formen monumentalisierter Tierkulte beobachten. Das Tier als Teil des Tempelinventars – ein Lebewesen, daß außerhalb dieses Bereiches ungestört sein Dasein fristen könnte - wird durch die liminale Umgebung seiner Haltung erst als solches definiert und steht für verschiedenste Formen der kultischen Manipulation zur Verfügung<sup>36</sup>. Tiere / Tierteile, die durch besondere Handlungen (Mundöffnung, Mumifizierung etc.) und die Ablage im permanent liminalen Bereich von Nekropolen als magische Objekte definiert sind, bilden die Objekte des Katakombenkultes<sup>37</sup> - auch hier geben Ort und Umstand der Ablage dem Tier seine eigentliche sakrale Wirksamkeit, und nicht das Tier aus sich heraus. Das erklärt u.a., warum in den frühen Phasen der Ablage von Tieren / Tierteilen an liminalen Plätzen das Inventar der Depots oder Bündel

---

<sup>33</sup> Frankfort 1948, 13.

<sup>34</sup> Das Konzept der „magischen Handlung“ sollte getrennt vom offenbar sehr unscharfen Begriff „Magie“ gesehen werden, zu letzterem siehe Kippenberg 1998.

<sup>35</sup> Zum „stillen Gebet“ wird ein mehr oder weniger formalisiertes Selbstgespräch dann, wenn es der Gläubige als bewußt an „Gott“ gerichtet spricht.

<sup>36</sup> Siehe die umfänglichen Vorschriften zur Gestaltung dieser Umgebung im Beitrag von Joachim F. Quack in diesem Band.

<sup>37</sup> Siehe hierzu die Beiträge von Dieter Kessler und Frank Steinmann in diesem Band.

recht heterogen ist und erst im Rahmen fortschreitender Formalisierung standardisiert wird.

4. Aus der Definition der liminalen Situation gewinnt magisches Handeln seine Wirksamkeit, aber noch keine Realität. Magisches Handeln benötigt ein Objekt, an / mit dem zu gegebener Zeit an gegebenem Ort die Handlung durchgeführt werden kann. Dieses Objekt (das im übrigen auch die stofflose Form des „Konzeptes“ haben kann<sup>38</sup>) wird nicht wahllos gegriffen, sondern nach bestimmten Eigenschaften ausgewählt (es sei denn, der Umstand, „wahllos gegriffen“ worden zu sein ist genau die geforderte Eigenschaft). U.a. sind solche Objekte für die Nutzung in magischen Zusammenhängen prädestiniert, die eine besondere Herkunft (vom Himmel gefallen, angeschwemmt) oder anderweitig nicht-menschliche Ursachen bei ihrer Entstehung aufweisen (bzw. die nicht-menschliche Entstehung wird sekundär postuliert). Lebende Tiere bieten sich durch ihre selbstständige Erzeugung (z.T. unter mysteriösen Umständen wie bei Skarabäen, Fröschen oder Schlangen aus der Erde oder dem Schlamm) als Kultobjekte an. Darüber hinaus sind sie besonders nützlich in ganz bestimmten Bereichen rituellen Handelns, nämlich in solchen, in denen Reaktion, Leiden und Tod des Kultobjektes erwünscht sind. Letztendlich ist das Spektrum gewünschter Eigenschaften von Tieren unbegrenzt und es obliegt den Agenten, die für den Handlungszusammenhang günstigen Merkmale aus der konkreten Situation heraus auszuwählen. So begründet sich die erstaunliche „Uneinheitlichkeit“ der ägyptischen Tierkulte. Die im Tempel gehaltenen Tierarten variieren erheblich – es gibt in Ägypten kein Tier, das „an sich“ heilig wäre. Ebenso werden in den Katakombenkulten unterschiedlichste Tierarten – und zwar auch an ein und demselben Kultplatz – genutzt. Auch im Sonderfall der religiösen Konzeptualisierung ist die prinzipielle Offenheit bei der Auswahl des verwendeten Objektes sehr produktiv, was sich u.a. in der wechselnden Tiergestalt bei der Konzeptualisierung bestimmter göttlicher Mächte manifestiert. Man zieht die Tiergestalt heran, wenn sie benötigt wird, aber das Wesen der Konzeptualisierung liegt nicht in der Tiergestalt begründet, sondern im Bemühen des Agenten, Phänomene zu beschreiben und zu

---

<sup>38</sup> In der rituellen Grundhandlung – im Gebet – einer bilderlosen Religion ist das Objekt allein ein Konzept des Göttlichen, mit dem sich auseinandergesetzt, zu dem Kontakt aufgenommen und das manipuliert wird. Ohne dieses Objekt, einem Konzept, das in der Regel mit dem Begriff „Gott“ belegt wird, ist eine Kommunikation der Gemeinschaft über den Inhalt des Kultes nicht möglich. In aller Regel werden aber auch in diesen religiösen Zeichensystemen verschiedene Objekte zu Hilfe genommen, um die individuelle und kollektive Kommunikation mit und Manipulation des Übernatürlichen / Jenseitigen zu gewährleisten. Worüber sich – Stichwort *Bilderstreit* – dann trefflich streiten läßt.

manipulieren<sup>39</sup>. Festlegungen auf bestimmte Tempeltiere, Bündelinventare oder Ikonographien sind Resultate von Formalisierungen und immer erst sekundär.

Um den Zweck im magischen Handlungsprozeß (Ritual) zu erfüllen, werden die Objekte aber in der Regel noch einmal besonders behandelt und so als Kultobjekte definiert. Im Bereich der monumentalisierten ägyptischen Tierkulte sind es sogar zwei ausführliche Handlungszusammenhänge, in denen Tiere als Objekte im Mittelpunkt stehen und in deren Rahmen sie selbst erst zum letztendlich wirksamen Kultobjekt gemacht werden: die Krönung des heiligen Tieres und die Mumifizierung / Mundöffnung des toten Tieres. In beiden Fällen steht die Auswahl am Anfang – also das Element der Suche nach nicht-menschgemachten Merkmalen – wobei beim heiligen Tier äußerliche Zeichen eine Rolle spielen können (besonders beim Apis), bei den toten (zu tötenden) Tieren der Katakombenkulte Tierart, Herkunftsort u.ä. Die dann folgenden Handlungen sind weitgehend Imitationen von Handlungen aus für Menschen üblichen Ritualen. Das heilige Tier wird in Anlehnung an das Krönungsritual für Könige in sein Amt eingeführt<sup>40</sup> und die toten Tiere werden durch die Balsamierung und Mundöffnung<sup>41</sup> (die selbst auf Zeremonien aus der Statuenherstellung zurückgreift, also auf ein Ritual der Definition eines Kultobjektes<sup>42</sup>) wie Menschen in einen zwar jenseitigen, aber dauerhaft wirksamen Zustand überführt. Am Ende der Handlungsfolge steht eine eindeutige Definition des Tieres, die es zu dem macht, was ein Kultobjekt im Rahmen der ägyptischen Tierkulte ist: die Definition als ein „Gott“ (*ntr*)<sup>43</sup>.

5. An dieser Stelle ist die Frage der Wesenheit der im Kult verwendeten („heiligen“) Tiere erreicht, die die ägyptologische Religionswissenschaft so sehr beschäftigt hat. Was sind diese Tiere aus ägyptischer Sicht, die hier etwas respektlos als „Teil des Tempelinventars“ oder „magische Bündel“ beschrieben, von den Ägyptern aber häufig mit dem Wort *ntr* – „Gott“ – bezeichnet werden?

Auf einer größeren Anzahl von Stelen, Votivfiguren und einigen anderen Objektgruppen werden seit dem Neuen Reich die heiligen Tiere in Bild und Text beschrieben<sup>44</sup>. So werden sie mit einem bestimmten Bildmotiv gezeigt, einem Eigennamen belegt (Apis, Mnevis, Sobek, Meretseger; auch nur der Gattungsbegriff: Gans, Katze, Krokodil, Schlange usw.) und oft mit dem Kultherren der jeweiligen Kultstelle verbunden („Gans des Amun“ etc.). Diese Verbindung

---

<sup>39</sup> Hornung 1985, 29f.

<sup>40</sup> Krönung des Falken in Philae und Edfu: Junker 1912; Aillot 1949 / 54, 561-676.

<sup>41</sup> Balsamierungsritual des Apis: Vos 1993.

<sup>42</sup> Fischer-Elfert 1998.

<sup>43</sup> Kessler, D., s.v. „Tierkult“, LÄ VI, 571, siehe den Beitrag von Joachim F. Quack in diesem Band.

<sup>44</sup> Beispiele sind in den Beiträgen von Dieter Kessler, Ludwig D. Morenz und Yasser Sabek abgebildet.

kann auch über eine „Prädikation“ erfolgen. Diese Prädikation lautet beim Apis gelegentlich *wḥm* / „Herold“, in den meisten Fällen der Zuordnung von Tier und Gott aber *b3* / „Seele“. Dabei wird das Inventartier eines Kultplatzes oft gar nicht mit dem Kultherrn dieses Platzes, sondern vor allem mit Re (und gelegentlich Osiris – besonders bei toten Tieren und im Katakombenkult) in Beziehung gesetzt<sup>45</sup>.

Bei der Interpretation solcher Belege muß man sich einen Umstand bewußt machen: die entsprechenden Quellen sind Zeugnisse der Monumentalisierung der Tierkulte in eines bestimmten Periode der ägyptischen Religionsgeschichte. Monumentalisierung ist aber nur die Gestaltung des rituellen Vorganges. Die auf einer Stele, Votivfigur etc. in monumentaler Form über das Tier gemachten Aussagen gewinnen ihren Sinn jedoch aus der Funktion der dargestellten oder niedergeschriebenen Szenerie. Präsentiert werden in der Regel:

- a) der Umstand einer rituellen Handlung, d.h. die liminale Situation: beschrieben im Bild der Kulthandlung, eventuell durch Nennung des Opfervorganges *ḥtp-dj-nswt* etc.;
- b) das Objekt, im hier interessierenden Fall: das Tier, beschrieben als Kultobjekt durch seinen Eigennamen, „Prädikationen“ etc.<sup>46</sup>;
- c) der Zweck der magischen Handlung, die meist nur in die Nennung des Namens des Stifters gekleidet ist, d.h. zu dessen Gunst ausfallen soll.

Mit Blick auf die oben gestellte Prämisse, daß magisches Handeln auch für die vorliegenden Zeugnisse der Tierkulte die Grundlage bildet, ist also festzuhalten, daß die materiellen Quellen zu den Tierkulten als Beschreibung genau dieser rituellen Praxis gedeutet werden können. Abgebildet wird der Vollzug einer magischen Handlung und der Sinn der Stele liegt in dessen Perpetualisierung. Mehr noch – das vorliegende Objekt ist sogar das Resultat dieser Praxis und dabei eines besonderen, und für die Interpretation wichtigen Vorganges: In den Quellen spiegelt sich wider, wie die Agenten selbst die Handlung der rituellen Praxis deuten. Resultat sind religiöse Konzepte, die den Vorgang – in diesem Fall eine Handlung des Tierkultes – mittels formalisierter Bild- und Textelemente abbilden und ausdeuten<sup>47</sup>. So ist die Handlung als *ḥtp-dj-nswt*-Opfer konzeptualisiert (= magische Handlung unter liminalen Bedingungen), der Agent als „NN, Sohn des NN“, eventuell mit zeitgemäßen Titeln und Epitheta genauer charakterisiert, und - in diesem Moment der interessierenden Aspekt - das Tier z.B. als Apis oder *b3* des Re. Hinter dieser Bezeichnung verbirgt sich nichts anderes als eine theologisch-zeitgemäße Beschreibung, die das Tier (oder die Tierstatue) als ein sakral definiertes Objekt einer magischen Handlung konzeptualisiert: dem Objekt wird zugeschrieben, die Qualität „Apis“ bzw. „*b3* des Re“ zu besitzen. An einem Objekt mit diesen Qualitäten magische Mani-

<sup>45</sup> Einen Überblick über die disparate Assoziation von heiligem Tieren und Tempelherr bieten die Tabellen in Hopfner 1913, 8f und Kessler 1989, 18-29, zur Ba-Prädikation Kessler, op. cit., 12-15.

<sup>46</sup> Dabei sind besonders bei den Stelen nicht nur lebende Tiere, sondern auch Tierstatuen und ähnliche Abbildungen Ziel der Anbetung, siehe Guglielmi 1994; Kessler 2001.

<sup>47</sup> Zum Prozeß der Konzeptualisierung siehe auch Fitzenreiter 1998, 27-30.

pulationen vorzunehmen (ihm zu opfern, es anzurufen, um ein Orakel zu bitten etc.) ist für den Agenten vielversprechend. Die verschiedenen Bezeichnungen für die im Kult verwendeten lebenden oder toten Tiere sind unter dem Gesichtspunkt der religiösen Praxis also nicht mehr und nicht weniger als die Bestimmung des Objektes einer Kulthandlung.

Das Charakteristische der Konzeptualisierung in Phasen der Monumentalisierung bestimmter Phänomene ist, daß es zur Erscheinung der „Selbstbewegung“ eines Konzeptes kommen kann, d.h., daß die Konzeptualisierung des Phänomens selbst Gegenstand eines meist elitär geprägten Diskurses wird, bei dem die Agenten auf einen bestimmten Vorrat an „Wissen“ (interpretative und argumentatorische Techniken etc.) zurückgreifen und in dem über die andauernde Konzeptualisierung des Phänomens dessen Wirksamkeit als Objekt eines Kultes in gesteigerter Form definiert wird. Im Bereich der Tierkulte ist ein solches Phänomen fraglos die „Ba-Konzeption“ im Neuen Reich, durch die u.a. die im Kult verwendeten Tiere mit einigen Hochgöttern verbunden werden. Ein Prozeß wie dieser suggeriert oft eine gewisse Ungebundenheit an praktische Belange und verschleiert gelegentlich seine Einbindung in die rituelle Praxis, ist aber eben nur ein Teil derselben.

6. Für den Interpreten altägyptischer Quellen ist letztlich nicht die Frage entscheidend, ob ein Ding, ein Objekt – hier: ein lebendes Tier im Tempel oder tote Tier Teile im Bündel – „Gott“ (im abendländischen Verständnis) *ist*, sondern es ist wesentlich zu sehen, *daß in diesem Tempeltier bzw. Bündel die altägyptischen Agenten ein Mittel besaßen, religiöse Praxis auszuüben* (ägyptisch formuliert: *ntr* zu sein). Diese religiöse Praxis beinhaltete vor allem den kultischen Umgang mit dem Tier, aber natürlich auch die konzeptuelle Auseinandersetzung mit diesem Umgang. Dabei werden in den meisten Fällen die Stifter oder Produzenten der vorliegenden Bild- und Textquellen gar nicht an einer konzeptuellen Auseinandersetzung mit dem Problem interessiert gewesen sein, sondern schlicht auf den vorliegenden Interpretationsstand zurückgegriffen haben, um genau das zu tun, was der Kern religiöser Praxis ist: die liminale Situation zu erzeugen und das kultische Objekt zu definieren, um religiöse Handlungen zu welchem Zweck auch immer ausüben zu können. Das stellen die entsprechenden Zeugnisse nämlich auch dar und das ist ihr Sinn. Dem Gläubigen, d.h. dem religiöse Praxis übenden Agenten ist es letztendlich egal, *wie*, *wo* und *wann* er göttliche Nähe in einer liminalen Situation erlebt, wichtig ist, *daß* er sie erlebt und zur Manipulation von Natur und Gesellschaft nutzen kann<sup>48</sup>. Das *Wie*, *Wo*, *Wann* interessiert den, der über die Monopolisierung der religiösen Praxis bestimmte soziale Positionen erwirbt

---

<sup>48</sup> Siehe das im Beitrag von Yasser Sabek besprochene Beispiel der Schlangenabwehr.

(Theologen und Priester) und den Intellektuellen, für den Konzeptualisierung eine otiöse, angenehme und sinnstiftende Beschäftigung ist.

7. Soweit erkennbar kann in der ägyptischen religiösen Praxis die rituelle Definition eines Kultobjektes dieses zu einer mit besonderen Eigenschaften begabten Entität – zu einem *ntr* – machen; sei es ein gefundener Gegenstand, eine Statue, ein Tier, ein mumifizierter Toter oder ein gekrönter König<sup>49</sup>. Wann genau dieser Begriff verwendet wird oder welche anderen Bezeichnungen für Kultobjekte – dinglicher oder nur konzeptueller Art - noch gebraucht wurden (*b3*, *wḥm*, Osiris), ist kontextabhängig und kann nur in kontextueller Analyse beschrieben werden. Gerade bei jenen heiligen Tieren im Tempel, die mit dem Bild des Kultherrn offenbar in keinem Zusammenhang stehen – so der Apis im Ptah-Tempel und der Mnevis im Re-Tempel – muß man sich klar werden, daß diese Tiere Objekte des Kultes sind, wie Statuen, aber auch anderes Gerät wie Barken, magische Abzeichen, Standarten und sogar die verwendeten Opfergaben, die auch nichts mit dem klassischen Bild des Tempelherrn zu tun haben. Die Inkongruenz des Tieres - des lebenden, agierenden, leidenden, sterbenden Kultobjektes - mit dem sich in der Zeit formalisierenden Konzept und „Bild“ des lokalen Kultherren hat die ägyptischen Theologen selbst beschäftigt und u.a. zu dem in den Prädikationen formulierten Theorie der partiellen Identität zwischen dem Tier-Objekt und dem formalisierten Gottes-Konzept geführt. Ihren Ursprung wird die scheinbare Inkongruenz aber einfach darin haben, daß z.B. der Stier ein machtvolleres (d.h. mit vielen Projektionen zu versehenes) Objekt magischen Handelns ist, dessen Gebrauch in religiöser Praxis im Umfeld der Kultplätze des Ptah oder Re üblich war – außerdem noch an anderen Plätzen und in anderen Zusammenhängen, wie z.B. dem Königs-kult. Während historisch gesehen das Tier-Objekt im Kult eine stabile, wenig veränderliche Komponente darstellt, sind Konzept und Bild der lokalen Gottheit(en) gewöhnlich deutlichen Veränderungen unterworfen.

---

<sup>49</sup> Zum Begriff und Bildzeichen für *ntr*: Hornung 1973, 20-49 und, sicher nicht zuletzt, Baines 1991. Sehr klar ist in einer berühmten Passage im Grab des Nefer-Maat aus der frühen 4. Dynastie formuliert, was der Begriff *ntr* im Ägyptischen a priori bezeichnet. Darin wird über die in der neuen Art des Pastenreliefs ausgeführten Inschriften und Flachbilder gesagt *swt jrr ntr.w=f m zš n zjn=f /* „Denn es sind seine *ntr.w* gemacht in einer Schrift, die nicht abwischbar ist“ (Petrie 1892, pl.XXIV; Urk. I, 7: 11). Im Gegensatz zur üblichen Interpretation ist die Bezeichnung *ntr.w* für die Schriftzeichen und Bilder keineswegs metaphorisch gemeint, sondern bezeichnet genau das, was ein heiliges Tier im Kult auch ist: durch kultische Handlungen wirksam gemachte Objekte; hier: Schriftzeichen und Bilder, die im Rahmen der Weihe der funerären Anlage „belebt“ und somit affirmativ wirksam gemacht wurden. Der Beleg zeigt, daß man bei der Übersetzung des Begriffes *ntr* äußerst vorsichtig vorgehen sollte, da er im ägyptischen stets in seinen historischen und konzeptuellen Kontext zu sehen ist, die Übersetzung „Gott“ in einer europäischen Sprache aber vielfach völlig falsche Assoziationen hervorruft.

#### 4. Schluß

Der vorangegangene Abschnitt führte in gewisser Weise zurück zum Ausgangsproblem des Workshops. Es ging bei der Beschäftigung mit den ägyptischen Tierkulten nicht zuletzt darum, ein Element altägyptischer Religion in den Mittelpunkt zu stellen, das wir unwillkürlich nicht in „unser“ Bild von Religion einschließen. Wenn wir, aus dem theologisch motivierten Hintergrund traditioneller europäischer Religionswissenschaft heraus, versuchen, feine Unterschiede und Nuancen zwischen dem im Tempel kultisch behandelten Tier und dem „Gott“ herauszufinden, oft spitzfindigere theologische Theorien entwickeln als die Ägypter, also versuchen, den Tierkult aus der abendländisch-christlichen Perspektive *vom Gott ausgehend* zu erklären, gehen wir in eine selbstgebaute Falle, weil wir Theorie vor Praxis setzen. Um die ägyptischen Tierkulte aber zu verstehen, müssen wir untersuchen, was dieser in der Praxis ist und bedeutet, müssen erkennen, daß die in Bild und Text überlieferten Deutungen nur sekundäre Elaborationen sind, die ihren Sinn nicht aus sich selbst, sondern aus der Bindung an eben jene Praxis gewinnen<sup>50</sup>.

Die ägyptologische Religionswissenschaft erlag zu oft der Versuchung, ägyptische Vorstellungen vom Übernatürlichen zu transzendieren und damit deren materielle Manifestationen als Akzidenzien abzutun. Dabei handelt es sich um eine vor allem intellektuelle Anwendung, die aus der westeuropäischen *ratio* geboren ist, das sich mit der *religio* zu versöhnen sucht. Besonders die Vorstellung, daß sich eine übernatürliche (d.h. „göttliche“) Macht im Hier und Jetzt im Fleisch manifestieren kann, auch noch im Fleisch geradezu lächerlicher Kreaturen, muß unter diesem Blickwinkel als eine Zumutung gelten, die man auch im Sinne der Vermeidung einer Selbstbeschmutzung besser umginge. Das manifestiert sich in der Ansicht, daß in der Praxis des Tierkultes am Tempel ein Mißverständnis des Volksglaubens vorliege, der irdische Manifestation und „wirkliche“ Existenz des Gottes in einer übernatürlichen Sphäre nicht auseinanderhalten kann. Diese Denuziation des sogenannten „Volksglaubens“ als einer Welt der Mißverständnisse entspringt einer überheblichen Vorstellung von Religion als Lehre, die nur von den Gebildeten wirklich verstanden wird, die des Studiums bedarf usw. Religion ist aber vor allem Praxis und damit ist der geschmähte Volksglaube der eigentliche und im Prinzip einzige Ort der Religion. Deutung, Lehre und Erklärung, schließlich Usurpation

---

<sup>50</sup> Bourdieu 1979, 164.

und Exklusion sind nichts anderes als Strategien, Teile dieser religiösen Praxis, Mittel zum Zweck im Zusammenhang sozialer Kommunikation und Profilierung. Der *ntr* der altägyptischen Religion ist ein Gegenstand (bis zum lebenden oder toten Tier) in den Händen der Agenten oder ein Konzept im Diskurs der Theologen, in jedem Fall aber ein Objekt religiöser Praxis.

Um das Paradoxon umzudrehen: Gerade die Tierkulte innerhalb der altägyptischen Religion machen sehr deutlich, wie in einer gelebten Religion strukturell grundlegende religiöse Praxis (= magisches Handeln; mit ROBIN HORTON gesprochen: explanation, prediction, control<sup>51</sup>) und höchste Theologie (= Weltdeutung, aber auch Deutung vorliegender religiöser Phänomene) zusammenlaufen. Im Tier besaßen die ägyptischen Agenten eine praktisch handhabbare und sinnlich erfaßbare Manifestation des Numinosen und ein Mysterium von Gotteseinwohnung, das höchster theologischer Spekulation tauglich ist. Wir sollten lernen, in den ägyptischen Tierkulten einen besonderen Reichtum der Religion zu sehen - die monumentalisierten Tierkulte sind ebenso Ausdruck der altägyptischen Hochkultur wie die Sonnentheologie, die Pyramiden oder die Mumifizierung.

---

<sup>51</sup> Horton 1993.

**Literatur:**

Alliot 1949 / 54 = Maurice Alliot, *Le culte d'Horus à Edfou au temps des ptolémées*, BdE XX, Kairo, 1949 / 1954

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

Baines 1991 = John Baines, On the symbolic context of the principal hieroglyph for „god“, in: Ursula Verhoeven / Erhard Graefe (Hgg.), *Religion und Philosophie im Alten Ägypten* (Fs Derchain), OLA 39, 1991, 29-46

Blumenthal 2001 = Elke Blumenthal, *Kuhgöttin und Gottkönig. Frömmigkeit und Staatstreue auf der Stele Leipzig Ägyptisches Museum 5141*, 11. Siegfried-Morenz-Gedächtnis-Vorlesung, Leipzig, 2001

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

Bourdieu 1979 = Pierre Bourdieu, *Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyliischen Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1979

Budge 1915 = Wallis Budge, *Miscellaneous Coptic Texts in the Dialect of Upper Egypt*, London, 1915

Chassinat 1966 / 68 = Émile Chassinat, *Le Mystère d'Osiris au mois de Khoiak*, PIFAO, Kairo, 1966 / 1968

ERE = James Hastings et al. (Hgg.): *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, New York, 1908-1926

Fischer-Elfert 1998 = H.-W. Fischer-Elfert, *Die Vision von der Statue im Stein. Studien zum altägyptischen Mundöffnungsritual*, Schriften der philosophisch-historischen Klasse der Heidelberger Akademie der Wissenschaften 5, Heidelberg, 1998

Fitzenreiter 1998 = Martin Fitzenreiter, Konzepte vom Tod und dem Toten im späten Neuen Reich - Notizen zum Grab des Pennut (Teil II), in: Fitzenreiter, M. u. Ch. E. Loeben (Hgg.), *Die ägyptische Mumie - ein Phänomen der Kulturgeschichte*. IBAES I, Berlin, 1998, Online im Internet: URL: <http://www2.rz.hu-berlin.de/nilus/net-publications/ibaes1/Fitzenreiter/text2.pdf>, 27-72

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

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 Asylieverfahren 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 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

Junker 1912 = Hermann Junker, Der Bericht Strabos über den heiligen Falken von Philae im Lichte der ägyptischen Quellen, *WZKM* 26. 1912, 42-62

Kemp 1989 = Barry J. Kemp, *Ancient Egypt. Anatomy of a Civilization*, Routledge, London / New York, 1989

Kessler 1989 = Dieter Kessler, *Die heiligen Tiere und der König, Teil I: Beiträge zu Organisation, Kult und Theologie der spätzeitlichen Tierfriedhöfe*, ÄAT 16, Harrassowitz, Wiesbaden, 1989

Kessler 1998 = Dieter Kessler, *Tuna el-Gebel II. Die Paviankultkammer G-C-C-2*, HÄB 43, Hildesheim, 1998

Kessler 2000 = Dieter Kessler, Die kultische Bindung der Ba-konzeption. 1. Teil: Die Tempelbindung der Ba-Formel, *SAK* 28, 2000, 161-206

Kessler 2001 = Dieter Kessler, Die kultische Bindung der Ba-konzeption. 2. Teil: Die Ba-Zitate auf den Kultstelen und Ostraka des Neuen Reiches, *SAK* 29, 2001, 139-186

Kippenberg 1998 = Hans G. Kippenberg, s.v. „Magie“, in: Hubert Cancik, Burkhard Gladigow, Matthias Laubscher (Hgg.): *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* (HrwG), Band IV, Kohlhammer, Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz, 1998, 85-98

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

Montserrat 2000 = Dominic Montserrat, *Akhenaten. History, Fantasy and Ancient Egypt*, London, 2000

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

Mysliewiec et al. 2001 = Karol Mysliewiec et al., West Saqqara, in: *Polish Archaeology in the Mediterranean (PAM) XII*, Reports 2000, Kazimierz Michalowski In memoriam, Warschau, 2001, 115-140

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

Treu 1981 = Ursula Treu (Hg.), *Physiologus. Frühchristliche Tiersymbolik*, Union Verlag Berlin, 1981

Urk. I = Kurt Sethe, *Urkunden des Alten Reichs*, Erster Band, Leipzig, 1933

Urk. IV = Wolfgang Helck, *Urkunden der 18. Dynastie*, Heft 19, Berlin, 1957; Heft 22, Berlin, 1958

Vandersleyen 1975 = Claude Vandersleyen (Hg.), *Propyläen Kunstgeschichte. Das Alte Ägypten*, Berlin, 1975

Vos 1993 = R. L. Vos, *The Apis Embalming Ritual, P. Vindob. 3873*, OLA 50, Löwen, Peeters, 1993

