

Sitzungsberichte der
Bayerischen Akademie der Wissenschaften

Philosophisch-historische Klasse

Jahrgang 1947/Heft 4

Die Ausbreitung des Osiriskultes
in der Frühzeit und während
des Alten Reiches

Von

Alexander Scharff

Vorgetragen am 7. November 1947

München 1948

Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften

In Kommission beim Biederstein Verlag München

Druck der C. H. Beck'schen Buchdruckerei in Nördlingen
Printed in Germany. Auflage 800
US-E 178

Inhalt

Einleitung: Osiris als Natur- und als Königsgott	5
1. Osiris als Naturgottheit im Ostdelta	7
2. Osiris und Anedjti in Busiris	11
3. Chronologische Fragen zur Ausbreitung des Osiriskultus	15
4. Osiris in Heliopolis	17
5. Osiris in Abydos	20
6. Seth, der Gegner und Mörder des Osiris	24
7. Horus, der Sohn und Rächer des Osiris	30
Anmerkungen	36

Einleitung

Osiris als Natur- und Königsgott

Je mehr man sich unter Heranziehung des reichen Ausgrabungsmaterials um die Aufhellung der immer noch zahlreichen ungelösten Probleme der ägyptischen Vor- und Frühgeschichte bemüht, desto stärker wird der Eindruck, daß die von Sethe versuchte und etwas allzu apodiktisch verkündete Rekonstruktion der Vor- und Frühgeschichte Ägyptens auf diese Weise unmöglich zu Recht bestehen kann, da sie allein auf die Überlieferung religiöser Texte vom Alten Reiche an und später begründet ist und von der Heranziehung wirklich vor- und frühzeitlicher Ausgrabungsfunde mit ganz geringen Ausnahmen bewußt absieht (1). Dieses Urteil gilt vor allem für die vorgeschichtlichen „Reiche“, die Sethe hintereinander aufmarschieren läßt und die für ihn geschichtliche Realitäten sind, als handle es sich um geschichtliche Reichsbezeichnungen wie das AR, MR und NR (2). Die wichtigsten Götter dieser vorgeschichtlichen Reiche werden Sethe dabei unter der Hand geradezu zu Königen, deren persönliches Schicksal geschildert wird, als handle es sich um Geschehnisse lebender Menschen. Ich habe in den letzten Jahren mehrfach Gelegenheit gehabt, mich in Vorlesungen und Vorträgen mit dem Wesen und der Verbreitung einer der wesentlichsten Gestalten des ägyptischen Pantheons zu beschäftigen, nämlich mit Osiris, und möchte hier zusammenstellen, was sich mir dabei über Alter und Ausbreitung des Osiriskultes ergeben hat. Freilich bedarf dies Wagnis – denn um ein solches handelt es sich – von vornherein des einschränkenden Bekenntnisses, daß ich keineswegs etwa die gesamte religiöse Literatur der Ägypter für meine Arbeit durchgearbeitet habe (3). Es kommt mir nur darauf an zu zeigen, und zwar immer mit dem Blick auf die archäologischen Funde und die historischen Möglichkeiten, was man im Bereich des Gottes Osiris als gesichert betrachten kann und was als rein hypothetische Konstruktion abzulehnen ist.

Der „Osirismythos“ ist uns bekanntlich in ausführlicher Form nur von Plutarch überliefert, also vom ägyptologischen Stand-

punkt gesehen aus sehr später Zeit (um 100 n. Chr.) (4). Aus den Zeiten der Hochblüte der ägyptischen Kultur, etwa aus dem AR oder NR, besitzen wir leider keine einzige zusammenhängende Darstellung in ausführlicher Form, sei es nun, daß die Osirissage infolge allzu großer Selbstverständlichkeit – vor allem im NR – wirklich keiner ausführlichen literarischen Gestaltung bedurft hätte (5), oder sei es daß uns die Tücke des Zufalls keine solche erhalten hat. Daß die Osirisverehrung jedenfalls vom späten AR und dann vom MR an in zunehmendem Maße populär wurde, zeigen die zahlreichen Anspielungen auf einzelne Vorgänge des Mythos, die sich seit den Pyramidentexten in fast allen religiösen Texten aller Zeiten finden. Welche Züge des Mythos nun als wirklich ursprünglich dazugehörig zu bezeichnen sind und welche auf dem langen zeitlichen Wege hinab bis zur Zeit des späten Plutarch hinzugekommen sind und aus welchen Quellen, diese Fragen können uns hier nicht beschäftigen. Es soll nur versucht werden, einige sichere Züge der Frühzeit aufzuzeigen.

Da sind es zunächst vor allem zwei wichtige Vorstellungskomplexe, in die sich für die Ägypter ihr Gott Osiris einordnet und die sich für unsern Verstand schwer vereinbaren lassen. Auf der einen Seite gehört Osiris zu den Naturgottheiten, und zwar ist sein eigentliches Element das fruchtspendende Wasser, das sich den Ägyptern in dem alljährlich wiederkehrenden Überschwemmungswasser des Nils seit grauer Vorzeit als Hauptbedingung für die Fruchtbarkeit ihres Landes erwiesen hat – auf der andern Seite ist Osiris Königsgott als Verkörperung der Macht eines sittlich gut und gerecht herrschenden Königs auf Erden. In der späten Darstellung des Plutarch, die ja begreiflicherweise weniger ägyptischem, als vielmehr griechischem Geiste entsprungen ist, dominiert die zweite Vorstellung, also die vom Königsgotte, durchaus. Dies kommt wohl literargeschichtlich vor allem daher, daß im Laufe der Zeit der eigentliche Osiris-mythos mit der Sage vom Streite zwischen Horus und Seth zu einer literarischen Einheit zusammengeschweißt worden ist, bei dem es ja im wesentlichen um den Streit wegen der Nachfolge des Osiris im irdischen Königtum geht. Davon wird noch weiter unten die Rede sein (s. S. 33). Im Hinblick auf die Früh-

zeit ist nun die berühmte, vielerörterte Frage diese: welche der beiden Vorstellungen – die vom Naturgott oder die vom Königsgott – ist die ursprünglichere und ältere?

Kees, dessen Buch „Götterglaube“ heute jedenfalls in Deutschland als das führende Werk ägyptischer Religionsforschung bezeichnet werden darf (6), spricht sich ähnlich wie schon vor ihm Sethe (7) eindeutig für die Vorstellung vom „Königsgott“ als der primären aus. „Um seine Wundertätigkeit auszumalen“, sei Osiris dann sekundär allerlei göttlichen Naturmächten gleichgesetzt worden. Beide Forscher gehen sogar so weit, zu glauben, daß Osiris tatsächlich ein ägyptischer König, der wirklich in der Urzeit gelebt habe, gewesen, daß also die Osirisverehrung im Grunde als „Heroenkult“ zu verstehen sei. Demgegenüber möchte ich der Rolle des Osiris als Naturgottheit als dem ursprünglichen Wesen dieser Gottheit unbedingt den Vorzug geben (8), wenn ich auch von vornherein zugeben muß, daß weder die eine noch die andere Auffassung sich jemals mit absoluter Sicherheit als richtig erweisen lassen wird. Daran, daß dem leider so ist, sind, wie ich glauben möchte, wenigstens zum Teil die eigene religiöse Gedankenwelt jedes Forschers und die jeweilige religiöse Zeitströmung, der er, ob er will oder nicht, irgendwie verhaftet ist, mitschuldig. Erwägungen dieser Art aber möglichst bewußt beiseite lassend, wäre zu unserer Frage nach dem nüchternen Stand der heutigen Forschung etwa folgendes zu sagen.

1. Osiris als Naturgottheit im Ostdelta

Darüber besteht heute wohl kein Zweifel mehr, daß Osiris seine Heimat ursprünglich im östlichen Delta gehabt hat. Er gehört in den Kreis jener von Hause aus nicht an einen bestimmten Kultort gebundenen Gottheiten, die man gern durch den Begriff „Naturgötter“ oder „kosmische Gottheiten“ charakterisiert hat und deren wichtigste schon in früher Zeit von ägyptischen Theologen der ebenfalls zum Ostdelta gehörigen religiösen Metropole Heliopolis zum Kreise der sogenannten „großen Neunheit von Heliopolis“ zusammengefaßt worden sind (9). Wie man schon seit langem mit Recht betont hat, unterscheiden sich

diese Götter in zwiefacher Weise deutlich von allen übrigen ägyptischen Göttern: sie sind nicht „Ortsgottheiten“ im herkömmlichen Sinne, also nicht Vertreter oder Schirmherren einer bestimmten Stadt oder eines Gaues, sondern sie verkörpern ohne örtliche Bindung einen bestimmten Teil des Kosmos (z. B. Himmel und Erde) oder bestimmte kosmische Erscheinungen innerhalb der Natur (z. B. Trockenheit und Feuchtigkeit); ferner wurden sie von Anbeginn an völlig in Menschengestalt dargestellt, stehen also in deutlichem Gegensatz zur großen Masse der als Tierkopfmenschen dargestellten meisten übrigen Götter des ägyptischen Pantheons (10). Die deutliche Unterscheidung dieser Göttergruppe von den sonstigen ägyptischen Göttergestalten dürfte ihre Ursache in der andersartigen Besiedlung gerade des Ostdeltas haben. Es ist schon mehrfach sowohl von archäologischer (11) wie von sprachlicher (12) Seite darauf hingewiesen worden, daß spätestens etwa seit der Mitte des 4. vorchr. Jahrtausends der ägyptische Bevölkerungsteil im Ostdelta saß bzw. sich dort ansiedelte, der später bei der Einigung Ägyptens der Träger des semitischen Elementes innerhalb der gesamtägyptischen Kultur wurde. Von hier aus ist es auch leicht zu verstehen, weshalb die vergleichenden Religionsforscher schon seit langem gerade die Osirissage zu anderen, im Kulturbereich Vorderasiens beheimateten Sagen – wie z. B. zur Adonissage – in Beziehung gesetzt haben (13).

Im Rahmen dieses im Ostdelta beheimateten Kreises von „Naturgöttern“ ist nun das eigentliche Element des Osiris das Wasser, und zwar in echt ägyptischem Sinne das fruchtbare Überschwemmungswasser des Nils, von dessen Ergiebigkeit ja seit allerältester Zeit (14) Wohl und Wehe des ganzen Landes abhing. Diese Rolle des Osiris als des Fruchtbringers für Ägypten geht aus mehreren Stellen der Pyramidentexte einwandfrei hervor (15). So wird Osiris z. B. als „das verjüngte Wasser“ angerufen (16), und gelegentlich wird er mit dem Kommen der Überschwemmungszeit in Verbindung gebracht (17), ja die Nilüberschwemmung wird geradezu als „Ausfluß“ aus der Leiche des Osiris bezeichnet (18). Eine Stelle sei etwas ausführlicher angeführt, weil aus ihr gerade die besondere Bedeutung des Gottes für Unterägypten hervorgeht (19): „Osiris und Isis, eilt und ver-

kündet den Göttern Unterägyptens und ihren Geistern: Es kommt fürwahr dieser Unas, ein unvergänglicher Geist, wie der zu Preisende auf dem Nil, damit ihn die Geister im Wasser preisen.“

Auf Grund der Tatsache, daß das schlammhaltige Überschwemmungswasser des Nils die Hauptgewähr für Wachstum und Ernte im ganzen Lande bietet, ist Osiris zum Gott des Wachstums schlechthin geworden, gelegentlich speziell zum Getreidegott (20). In anderem Zusammenhang wies ich schon einmal auf die hierfür sehr beachtliche Stelle in der Erzählung vom Streit zwischen Horus und Seth hin, wo der als König im Totenreich thronende Osiris folgenden fingierten, nach der Titulatur lebender ägyptischer Pharaonen stilisierten Königsnamen erhält: „Groß an Überschwemmung, Herr der Speisen“ (21). In dieser im NR weitverbreiteten, hier sogar in burlesker Form mitgeteilten Erzählung droht Osiris an dieser Stelle den übrigen Göttern, er werde kein Korn mehr wachsen lassen, falls die Götter sich nicht seiner Entscheidung fügen! Noch bis hinab in die ptolemäische Zeit war den Ägyptern die Vorstellung durchaus vertraut, daß Osiris der Schöpfer des Korns war (22). Auch die gedankliche Verbindung von Osiris und dem Überschwemmungswasser ist bis in späteste Zeit lebendig geblieben, wie ein Relief auf Philae zeigt (23); dort ist ein Berg im Kataraktengebiet dargestellt mit einer Höhle, die die Grabstätte des Osiris andeuten soll; „der hier verborgene Gott ist als Nil dargestellt“, und zwar trägt er das Zeichen der unterägyptischen Papyruspflanze auf dem Kopfe, was doch wohl offenbar die letztlich unterägyptische Herkunftsbeziehung des Osiris andeuten soll. Sogar in einem Gedichte des römischen Dichters Tibull ist noch vom engen Zusammenhang des für den Römer doch völlig fremden ägyptischen Gottes Osiris mit dem Nil und seiner Überschwemmung als wie von etwas Selbstverständlichem die Rede (um 29 v. Chr.) (24).

Wir können somit eine bis in die römische Kaiserzeit hinabreichende Linie von Text- und Bildzeugnissen für die weitverbreitete Vorstellung verfolgen, daß Osiris von seinem Heimatgebiet im Ostdelta her ein Vegetationsgott war, dessen eigentliches Element das fruchtbringende Überschwemmungswasser war und

der hiermit in engstem Zusammenhang als Bringer der Getreidefrucht selbst verehrt wurde. Für den Kenner ägyptischer Verhältnisse sind dies so urtümliche, man möchte fast sagen so selbstverständliche Vorstellungen religiöser Natur, die keinerlei Stützung aus dem Gebiet des ägyptischen Königtums bedürfen, daß ich nicht zaudere, sie als die primären in bezug auf den Gott Osiris zu betrachten.

Wenn in Ägypten seit grauester Vorzeit bis auf den heutigen Tag (25) der gesamte Kulturboden Jahr für Jahr in den Fluten der Nilüberschwemmung ertrinkt, diese aber keinerlei schädlichen Einfluß hat, sondern im Gegenteil bewirkt, daß die Fluren im folgenden Jahr nur um so üppiger grünen und reichere Frucht tragen, so ist es bei einem nachdenklichen und mit dichterischer Phantasie so reich begabten Volke, wie es die Ägypter nun einmal waren, doch naheliegend, daß dies regelmäßige Ertrinken der Flur im Wasser und ihr Wiederaufleben dichterisch lebendige Formen annahm und zum Mythos wurde. Dabei kann ich mir die Entwicklung vom Naturmythos zum Königsmythos ganz gut vorstellen. Das Naturphänomen begann für die Ägypter allemal mit der Überschwemmung, also mit dem Tod der Flur im Wasser (26), daher mußte der die Flur verkörpernde Gott zunächst sterben, um dann wieder zu neuem Leben erweckt zu werden. Was Wunder, daß der die fruchtbare Natur verkörpernde Gott im Mythos zu einem König wurde, der durch Ertränktwerden ein gewaltsames Ende fand, womit man ohne weiteres zwanglos in den in unserem Zusammenhang schon oft berufenen Kreis orientalischer Herrschergeschichten hineingerät, die beliebig phantasievoll ausgestaltet werden können. Dazu ist es wahrlich nicht nötig, in euhemeristischer Weise einen lebenden König als Ausgangspunkt der Sage ins Auge zu fassen. In dem unter dem Namen „Denkmal memphitischer Theologie“ bekannten alten Text, dem die Osirissage schon durchaus vertraut ist, heißt es, daß der „König Osiris“ in „seinem Wasser“ ertrunken sei (27). Hier finden wir also bereits im frühen AR Osiris im Königsmythos und im Naturmythos friedlich vereint genannt, wobei Junker mit Recht darauf hinweist, daß der Ausdruck „sein Wasser“ hier nur verständlich ist, wenn man annimmt, daß damals der Glaube an Osiris als den Herrn des fruchtbaren Über-

schwemmungswassers schon durchaus lebendig war. Der feindliche Bruder und nachher Mörder des Osiris, der Gott Seth, ist im Rahmen des Naturmythos die Verkörperung der Trockenheit, der Hitze und Dürre, also der klimatischen Gegensätze der durch Osiris vertretenen Naturkräfte des Überschwemmungswassers und des Wachstums; in dieser Rolle gehört auch Seth zum gleichen Götterkreis im Ostdelta, wie weiter unten S. 24 noch dargelegt werden wird. Der dritte wichtige Gott im Bereich der uns aus der Spätzeit überlieferten Form des Mythos, Horus, spielt dagegen im hier behandelten Naturmythos überhaupt noch keine Rolle.

2. Osiris und Anedjti in Busiris

Zur Ausgestaltung des zunächst wohl noch recht primitiven Naturmythos vom Gotte Osiris nach der königlichen Seite hin bot sich nun, wohl sicher noch in vorgeschichtlicher Zeit, wie man schon lange gesehen hat, in dem Gotte Anedjti von Busiris im Ostdelta eine Göttergestalt dar, deren uralte Abzeichen, Krummstab und Geißel sowie eine hohe Federkrone, ausgesprochen königliche waren. Es ist vor allem das Verdienst von H. Bonnet, in seiner eindringenden Besprechung von Kees' Buch über den „Totenglauben“ (28) auf die Wichtigkeit des Gottes Anedjti für die Ausgestaltung der osirianischen Königssage hingewiesen zu haben (29), und zwar ähnlich, wie ich es hier versuche, von der Betonung des, wie es Bonnet nennt, chthonischen Charakters des Osiris ausgehend. Es ist schon oft gesagt worden, daß Osiris mit Anedjti geradezu zu einem göttlichen Wesen verschmolzen worden ist (30) und daß er, der als Naturgottheit an sich an keinen bestimmten Kultort gebunden war, erst infolge dieser Verschmelzung mit Anedjti zu einer Ortsgottheit, nämlich zum Gott von Busiris, wurde (31).

Junker hat wohl zuerst darauf aufmerksam gemacht (32) – und diejenigen, die in Osiris primär einen Königsgott oder wie Sethe sogar einen „Heros“ sehen, der als Mensch und König in der Urzeit gelebt und geherrscht hat (33), haben diesen Ge-

danken dann weiter ausgesponnen –, daß die von Osiris später üblicherweise getragene Atefkrone nichts anderes sei als eine Kombination der Federkrone des unterägyptischen Gottes Anedjti mit der sogenannten „weißen Krone“ Oberägyptens, mit andern Worten die älteste Form der „Doppelkrone“, die ihren Träger bekanntlich als Herrscher über die geeinten beiden Landeshälften Ägyptens – Ober- und Unterägypten – charakterisiere. Dadurch sei es erwiesen, daß Osiris tatsächlich der erste Einiger Gesamtägyptens in vorgeschichtlicher Zeit gewesen sei. Auf dieser einen Annahme baute Sethe sein „das ganze Ägypten umfassende Reich des Osiris“ (34) auf, für das aber auf Grund von Grabungsfunden auch nicht die Spur irgendeines handgreiflichen Beweises beigebracht werden kann. Selbst wenn man annehmen will – was ich nicht tue, wenn auch ohne die Möglichkeit eines zwingenden Gegenbeweises –, daß wenigstens der Gott Anedjti auf Grund der genannten Herrscherabzeichen (35) wirklich ursprünglich ein menschlicher König gewesen sei, so brauchte diese Tatsache doch immer noch nicht zu bedeuten, daß darum auch Osiris ein menschlicher König hätte gewesen sein müssen! Auch das von Junker und Sethe für ganz sicher genommene Hauptbeweisstück für das vorgeschichtlich geeinte ägyptische Gesamtreich des „Königs Osiris“, nämlich die Atefkrone (36), dürfte auf die Dauer strenger Kritik kaum standhalten.

Auf alten Darstellungen des Gottes Anedjti fehlt die Atefkrone noch völlig; der Gott trägt zwei Straußenfedern auf dem Kopfe, die möglicherweise in den beiden seitlichen Federn der späteren Atefkrone des Osiris wiederzufinden sind (37). Diese Federkrone des Gottes Anedjti erscheint nun ganz vereinzelt im frühen AR auch als Königskrone, und zwar lediglich, soweit ich sehe, bei König Snofru (frühe 4. Dyn.), sowohl auf einem Steinrelief dieses Königs wie als Krone des Horusfalken in seinem Horusnamen (38). Nun kommt in derselben Königstitulatur des Snofru der Horusfalke auch im Schmuck der Atefkrone vor (39), die hier eine durchaus altertümliche Form hat, indem nämlich das Mittelstück deutlich als aus Schilf (40) bestehend gezeichnet ist, wie es bei Darstellungen der Atefkrone als Königskrone im AR auch sonst üblich ist (41). In keinem dieser seltenen Bei-

spiele für die Atefkrone aus dem AR hat sie irgend etwas mit Osiris zu tun. Ebensowenig aber zeigt auch nur eines dieser AR-Beispiele für die Atefkrone, daß ihr Mittelstück die ober-ägyptische „weiße Krone“ darstelle oder auch nur vertreten solle. Die „weiße Krone“ Oberägyptens soll nach wohl übereinstimmender Ansicht der Ägyptologen in natura eine Lederkappe gewesen sein, möglicherweise bestand sie wie der moderne ägyptische Tarbusch auch aus einem festen Filz (42). Die weiße Krone kommt in ihrer bekannten Form sowohl für sich allein rund- wie flachbildlich als auch flachbildlich zur Gestaltung der üblichen Doppelkrone des Pharao vor, und zwar zeitlich im frühen AR schon lange vor der Zeit König Snofrus (43); bei all diesen frühen Darstellungen hat sie stets die auch später übliche glatte Kappenform, die nur an Leder oder Filz als Herstellungstoff bei den Originalendenken läßt, niemals aber an Flechtwerk irgendwelcher Art (44). Es widerspräche doch allem Brauch der in Fragen des Königsornats so traditionsgebundenen Ägypter, wenn man gerade bei einer Königskrone mit Junker und Sethe annehmen müßte, daß die Ägypter bei diesem wichtigen Teil ihres Königsornats zwei formal zwar ähnliche, aber materialmäßig durchaus verschiedene Kronenformen gleichbedeutend und annähernd auch gleichzeitig nebeneinander verwendet hätten, eine Schilfkrone (45) und eine Lederkrone! Da Form und Material der ober-ägyptischen weißen Krone, wie unsere Beispiele zeigen, spätestens seit der 1. Dyn. feststehen und damit natürlich ebenso für die Doppelkrone, die den Zusammenschluß Ober- und Unterägyptens symbolisiert, scheint es mir unmöglich, in der von Junker und Sethe ebenfalls zur „Doppelkrone“ erklärten Atefkrone im Falle des Königs Snofru bedeutungsmäßig dasselbe zu sehen und diese ebenfalls auf die Vereinigung Ober- und Unterägyptens zu deuten. Erst in wesentlich späterer Zeit, im NR, wird dann allerdings die äußerliche Ähnlichkeit der „weißen Krone“ Oberägyptens mit dem aus Schilf zu denkenden Mittelteil der Atefkrone dazu geführt haben, daß aus reiner Gleichgültigkeit oder auch wegen der leichteren Wiedergabe bei einem solchen Massenartikel, wie es die Osirisbronzen mit der Atefkrone namentlich in der Spätzeit waren, die glatte Kappe der weißen Krone an die Stelle der geriefelten Schilfkrone im Mittel-

teil der Atefkrone trat. Es mag sogar sein, daß die Atefkrone im NR tatsächlich in gewissem Sinne der üblichen Doppelkrone gleichgesetzt wurde; dafür führt Abubakr ein paar Textstellen an, die aber alle erst aus dem NR stammen (46). Wenn die Atefkrone in dem einen Beispiel der Titulatur König Snofrus erscheint (s. oben Anm. 39), so hat sie hier, da es sich um den sogen. „Goldhorustitel“ handelt, auch gar nichts mit der Vereinigung der beiden Landeshälften zu tun, und es wird sich um die Zusammenfügung der Federkrone des Anedjti (s. oben S. 12) mit einer sonst nicht näher bestimmbar Schilfkrone unterägyptischer Herkunft handeln. Junker hat mit Recht, als er auf diese in der Königstitulatur so früher Zeit höchst seltsam wirkende Atef-Doppelkrone erstmals hinwies, die Frage aufgeworfen, ob diese aus unterägyptischen Elementen zusammengesetzte Königskrone bei Snofru nicht dessen unterägyptische Herkunft besonders stark betonen sollte (47)?

Die Verschmelzung der Vorstellungen vom „Vegetationsgott“ Osiris mit denen vom „Königsgott“ Anedjti – vielleicht würde man diesen richtiger als „Hirtengott“ bezeichnen – hat vermutlich im Heimatgebiet beider, also im Ostdelta, stattgefunden. Verständlicherweise haben die Vorstellungen vom Königsgott dank ihrer realeren Gedankenwelt im Glauben des Volkes bald die Oberhand gewonnen, so daß der Glaube an Tod und Auferstehung des mythischen „Königs Osiris“ auch innerhalb der Theologie alle anderen überwucherten. So ist es gekommen, daß diese Vorstellungen in der ältesten uns erhaltenen religiösen Literatur, den Pyramidentexten, schon durchaus alles andere beherrschend im Vordergrund stehen. Hier ist nun aber auch ein Wort darüber am Platze, in annähernd welcher Zeit wir uns dies Aufblühen des Osirismythos vorzustellen haben. Denn wir dürfen es heute mit dem früher allgemein üblichen Ausdruck „uralt“ keinesfalls bewenden lassen, wo wir in neuester Zeit gerade auch für die ägyptische Vor- und Frühgeschichte recht genau abgegrenzte Kulturabschnitte zu unterscheiden gelernt haben, mag auch deren Umsetzung in genaue Jahreszahlen bislang leider noch nicht hinreichend gelungen sein.

3. Chronologische Fragen zur Ausbreitung des Osiriskultes

Hinsichtlich der zeitlichen Verbreitung der Osirissage sagt Erman in einer Anmerkung seines vielgelesenen Buches über die „Religion der Ägypter“ (48), für die „sehr frühe Zeit“ der Durchdringung der ägyptischen Religion durch die Osirissage hätten wir einen „merkwürdigen Beleg“ in der Regelung des ägyptischen Kalenders, die „sicher 4241 v. Chr.“ erfolgt sei, denn man habe die „damals eingeführten fünf Schalttage nach den fünf Göttern der Osirissage benannt“. Dieser Schluß war in der Tat zwingend, solange es wirklich „sicher“ feststand, daß die Regelung des ägyptischen Kalenders tatsächlich zu dem angegebenen Zeitpunkte erfolgt war. Wenn ich auch leider zugeben muß, daß jenes sogenannte „älteste Datum der Weltgeschichte“ teils infolge seiner imponierend hohen Zahl, teils wegen des wissenschaftlichen Ansehens seines einstigen Errechners, des berühmten Althistorikers Eduard Meyer, teils aber sicher auch aus reiner Bequemlichkeit heute immer noch vor allem außerhalb Deutschlands vielfach mitgeschleppt wird, so ist trotzdem seine Unhaltbarkeit, wovon ich überzeugt bin, durch den Mathematiker O. Neugebauer endgültig und einwandfrei nachgewiesen (49). Wie ich selbst im Anschluß an Neugebauers Darlegungen gezeigt zu haben glaube (50), besitzen wir aber leider vorläufig keine Möglichkeit, zu einer ähnlich genauen chronologischen Festlegung des Anfangs der ägyptischen Geschichte zu kommen, wie sie das Meyersche Datum einst zu bieten versprach. Wir kennen auf Grund der Ausgrabungen verschiedene aufeinanderfolgende Kulturgruppen in jener Frühzeit, an Hand derer, dazu im ständigen Vergleichen mit entsprechenden Kulturgruppen in Palästina und darüber hinaus auch in Babylonien, wir uns heute ein ziemlich zuverlässiges Bild von ihrem zeitlichen Ablauf, wenn auch nur im Sinne einer relativen, keiner absoluten Chronologie, machen können (51).

Für die uns hier vor allem beschäftigende Frage, ob es eine Möglichkeit gibt, die Entstehung des Osirismythos innerhalb der ägyptischen Frühzeit wenigstens einigermaßen sicher chronologisch festzulegen, wäre etwa folgendes zu sagen: Es ist

richtig, daß die nach den Göttern der Osirisfamilie – Osiris, Isis, Seth, Nephthys und Horus – benannten fünf Zusatztage des ägyptischen Jahres von 360 Tagen – bei den Griechen werden sie die fünf „Epagomenen“ genannt –, deren Vorhandensein sich erst mit der Tatsache eines Jahres von 365 Tagen erklärt (52), ein einziges Mal schon in den Pyramidentexten vorkommen (53). Da hier unmöglich das sehr verwickelte Problem der Entstehungszeit der Pyramidentexte aufgerollt werden kann, so sei hier zu dem in Frage stehenden Fall nur betont, daß mir Sethe selbst, als ich ihm diese Frage vor Jahren vorlegte, mündlich versichert hat, die Pyramidenstelle mit dem Vorkommen der Epagomenen gehöre nach seiner Ansicht zu den zeitlich jüngeren (54). Gerade bei Sethe, der immer dazu neigte, bei der Datierung von Pyramidensprüchen möglichst frühe, vorgeschichtliche Zeiter, anzunehmen, will eine solche Äußerung viel besagen. Wenn sich also heute wohl alle Forscher, die sich mit den Pyramidentexten und ihrer möglichen Datierung beschäftigen, darüber einig sind, daß sie im Laufe des AR, aber nicht schon, wie es Sethe an vielen Stellen seines Pyramidentexte-Kommentars propagierte, in der Zeit vor der Reichseinigung durch Menes, also vor der 1. Dyn., entstanden sind, so muß auf der andern Seite betont werden, daß die Pyramidentexte sicher nicht erst für die Pyramiden der späten 5. und 6. Dyn. konzipiert sind, an deren Wänden sie heute stehen (55). Man geht vielleicht nicht fehl, wenn man die Entstehung der Mehrzahl der Pyramidensprüche ungefähr in der 3. bis 4. Dyn. annimmt, jener kulturell so bedeutsamen Zeit, die ihre unvergänglichen Spuren uns in den großen Pyramiden von Gise hinterlassen hat (56). Wenn also die in Ermans Religion als sicher betrachtete chronologische Begründung des hohen Alters des Osirismythos entfällt, so müssen wir weiter fragen, ob sich vielleicht sonstige Anhaltspunkte in der gesuchten Richtung bieten. Damit sieht es freilich dürftig genug aus. Es ist mir aus dem gesamten Bereich der ägyptischen Vor- und Frühgeschichte kein einziges archäologisches Symptom bekannt, das mit dem Vorhandensein der Osirissage zu so früher Zeit in Verbindung gebracht werden könnte. So gibt es z. B. sehr altertümlich aussehende Darstellungen des Gottes Anedjti von Busiris in den Pyramidentexten (57), an denen aber noch gar nichts von der

vielberedeten Verschmelzung mit Osiris äußerlich wahrnehmbar ist; andererseits habe ich in meinem Aufsatz „Frühe Vorstufen zum sogenannten Kornosiris (20) gezeigt, daß die religiöse Vorstellung vom geheimnisvoll göttlichen Wachstum des Getreides schon vor- und frühgeschichtlich vorhanden war, aber noch nicht an die göttliche Gestalt des Osiris gebunden zu sein brauchte. Nach dem schon oben (S. 7 f.) über den Kreis der rein menschenförmig dargestellten Naturgottheiten, zu denen Osiris gehörte, und über deren im Ostdelta zu suchende Heimatgegend Gesagten darf wohl mit Recht gefolgert werden, daß jene Göttergruppe zu der dort insgesamt beheimateten Kulturgruppe gehört, also, archäologisch gesprochen, zur II. Negadekultur, die erst der jüngeren vorgeschichtlichen Zeit angehört, d. h. in Jahreszahlen ausgedrückt, nicht älter ist als etwa 3500 v. Chr. (51). Aber auch dies muß so lange Vermutung bleiben, bis irgendein Fundstück dieser Kulturgruppe zutage kommt, das mit der Osirisverehrung irgendwie in sicheren Zusammenhang gebracht werden kann.

4. Osiris in Heliopolis

Auch aus der Pyramidenzeit des AR fehlen leider sichere Anhaltspunkte zur zeitlichen Festlegung des Beginns der Osirisverehrung an bestimmten Orten und damit zur Ausbreitung des Osirismythos so gut wie völlig. Da ist an erster Stelle Heliopolis zu nennen, das zum Ostdelta gehörte und seit alter Zeit gerade in religiöser Beziehung eine bedeutungsvolle Rolle spielte (58). In der geistig offenbar besonders regsamen Priesterschaft dieser Stadt sind wahrscheinlich im frühen AR die Götter, die wir oben als Naturgötter oder kosmische Götter bezeichnet haben, in ein künstliches, theologisches System zusammengefügt worden, das als die „große Neunheit von Heliopolis“ von den Pyramidentexten an eine erhebliche Rolle innerhalb der ägyptischen Religion gespielt hat (59). An der Spitze der Neunheit steht der stets rein menschengestaltig dargestellte Sonnengott Atum, ursprünglich wohl der eigentliche Lokalgott von Heliopolis, der schon früh mit dem allgemein ägyptischen Sonnen-

Münch. Ak. Sb. 1947/4 (Scharff) 2

gott Re zu einer göttlichen Person Re-Atum verschmolzen wurde. Durch Selbstzeugung schuf sich Atum ein Kinderpaar Schu (Luft) und Tefnut (Feuchtigkeit): ihre Kinder sind Geb (Erde) und Nut (Himmel); deren vier Kinder sind Osiris und Seth, Isis und Nephthys. Bei den männlichen Gestalten handelt es sich um Verkörperungen von Teilen des Kosmos (Sonne, Luft, Erde) oder wichtiger kosmischer Erscheinungen (das fruchtbare Überschwemmungswasser und die Hitze und Dürre als Gegensatz dazu); bei den weiblichen Gestalten ist für uns eigentlich nur Nut ohne weiteres verständlich (Himmel), während die drei übrigen, sooft sie auch genannt werden, kein eigenes Vertretungsgebiet haben (60), sondern in der Regel nur als weibliche Gegenstücke zu den männlichen erscheinen. Die große Neunheit von Heliopolis dürfte also eine theologisch ausgedachte, im ganzen durchaus sinnvolle Zusammenfassung der vordem gemeinhin im Ostdelta verehrten kosmischen Götter darstellen, die nunmehr auf den kulturellen und religiösen Mittelpunkt des Ostdeltas, Heliopolis, bezogen ist. Also im Kreise der Neunheit ist der „Naturgott“ Osiris nach Heliopolis gekommen (61), wenn er auch dort weder im AR noch später eine überragende Rolle gespielt hat.

Eine schwierige, viel erörterte Frage ist nun die nach der Zeit der Entstehung des Systems der Neunheit von Heliopolis. Rusch hat in der schon genannten Arbeit (59) nachzuweisen versucht, daß die Neunheit erst auf der Höhe des AR, in der 5. Dyn., entstanden sei, deren erste Könige nach der Legende Kinder des Sonnengottes von Heliopolis gewesen sein sollen (62), und während der Heliopolis mit seinen Göttern in der Tat eine besonders bedeutsame historische Rolle gespielt hat. Sethe lehnt Ruschs Datierung aufs schroffste ab und datiert die Entstehung der Neunheit von Heliopolis bereits in vorgeschichtliche Zeiten, und zwar in engstem Zusammenhang mit seiner Konstruktion des vorgeschichtlichen Einheitsreiches von Heliopolis (63). Wie so oft, dürfte die Wahrheit etwa in der Mitte liegen, und Sethe selbst gibt uns vielleicht den richtigen Fingerzeig, indem er auf einige sehr fragmentarisch erhaltene Reliefbruchstücke im Turiner Museum hinweist, die aus einem heute zerstörten Bauwerk aus der Zeit König Djosers, also aus der 3. Dyn., stammen und in denen Sethe eine – es wäre dann wohl die älteste – Dar-

stellung der Götterneunheit von Heliopolis erkennen möchte (64). Diese Fragmente sind allerdings derart dürftig, daß Sethes Ergänzung zur Götterneunheit als zu deren ältestem uns erhaltenen Beispiel vielen allzukühn und daher unglaubwürdig erscheint (65). Für unsere speziellen Fragen nach Osiris ergeben die Bruchstücke übrigens gar nichts, da gerade dieser Gott leider fehlt. Wenn aber Sethes Annahme, daß hier eine Darstellung der Neunheit aus der 3. Dyn. vorliegt, wirklich trotz mancher Zweifel, die auch ich hege, zutreffen sollte, so wäre damit also die Neunheit für die 3. Dyn. (um 2750 v. Chr.) gesichert, und zwar lokal gerade auch für Heliopolis selbst, also den Heimatort der Neunheit, wo die Turiner Fragmente in der Tat gefunden sind. Wir hätten dann das Recht, zu folgern, daß die Ausbreitung des Osiriskultes von Busiris nach Heliopolis ungefähr zur Zeit der beiden ersten Dynastien erfolgt sei, wogegen mir auch in der Tat nichts zu sprechen scheint.

Die Annahme der Schaffung der Neunheit von Heliopolis in der Frühzeit des AR, also in Dyn. 1–2, würde gut mit dem zusammenstimmen, was oben S. 16 über die wahrscheinliche Zeit der Abfassung der meisten Pyramidensprüche gesagt worden ist; denn in der Mehrzahl dieser sind die Götterneunheit und der Osirismythos durchaus bekannte, ja man darf wohl sagen, selbstverständliche Begriffe. Nimmt man hierzu noch den Text des sogenannten „Denkmals memphitischer Theologie“, das ursprünglich vielleicht als eine Art theologische Kampfschrift memphitischer Priester gegen die religiösen Lehren der nachbarlichen Priesterschaft von Heliopolis verfaßt worden ist und ebenfalls eine gute Bekanntschaft mit der Lehre von der Neunheit und dem Osirismythos zur Voraussetzung hat, so lehnt dessen letzter Bearbeiter, Junker (66), bei der Erörterung der möglichen Entstehungszeit dieses Textes ausdrücklich Sethes Ansetzung in die 1.–2. Dyn. (67) ab, ohne sich freilich für eine genauere Zeit innerhalb des weiteren AR festzulegen. Auch hier kommt man also wieder zu dem allgemeinen Schluß, daß die Ausbreitung der Osirissage nach Heliopolis, von da aus nach Memphis und allmählich auch nach anderen Orten im Zusammenhang mit der Ausbreitung der heliopolitanischen Theologie während des AR schwerlich viel vor der 3. Dyn. hat erfolgen können.

5. Osiris in Abydos

Mit der Frage der Ausbreitung der Osirissage im AR, im weiteren Sinne also der Frage der Popularisierung des Gottes während des AR, hängt schließlich auch die nach seiner Übersiedlung nach Abydos in Oberägypten zusammen, dem später berühmtesten Kultort des Gottes. Auch in diesem Punkte hat Sethe zweifellos viel zu hohe Daten angenommen. Gewiß wird die Annahme richtig sein, daß die medizinisch sorgfältige Mumifizierung zunächst der Könige, dann der übrigen Sterblichen, irgendwie mit dem Osiriskult zusammenhängt, denn Osiris pflegt ja als Totenherrscher mindestens vom MR an mumienförmig dargestellt zu werden (68). Aber es ist völlig verkehrt, aus dem bei Petries Nachgrabung in den abydenischen Königsgräbern der Frühzeit verworfen gefundenen weiblichen Arm (69), der mit kostbaren Armbändern geschmückt war und deshalb von einem rohen Grabräuber irgendwann in alter Zeit abgerissen, dann allerdings verloren wurde, auf das einstige Vorhandensein mumifizierter Königsleichen und damit auf den schon zu so früher Zeit angeblich in Abydos vorhandenen Osiriskult zu schließen, wie es Sethe getan hat (70). Wie der englische Anthropologe Elliot Smith schon vor langer Zeit festgestellt hat und wie es seitdem von medizinisch in diesen Dingen Kundigen oft genug bestätigt worden ist, ist die ordnungsgemäße, oder sagen wir lieber medizinisch sachverständige Mumifizierung erst im Laufe der Pyramidenzeit aufgekommen, bei Königen wohl in der 4. Dyn., bei Privaten sogar erst in der 5. Dyn. (71). Dies stimmt aufs beste sowohl mit der langsamen Ausbreitung des Osiriskults im Verlaufe des AR überein, als auch mit dem, was oben über die Datierung der Pyramidentexte und des „Denkmals memphitischer Theologie“ gesagt wurde (s. S. 16 und S. 19). Daß die Königsgräber der beiden ersten Dynastien gerade bei Abydos liegen, hat also gar nichts mit Osiris zu tun (72); jene alten Könige sind in ihrem heimatlichen Gau bestattet, denn die von uns heute „Abydos“ genannten Tempelruinen und Gräber waren ursprünglich die Nekropole der Gauhauptstadt This (Thinis), der König Menes und seine Nachfolger entstammten (73). Das Verhältnis dürfte also gerade umgekehrt gewesen sein, als

wie Sethe es sich gedacht hat: weil sich in der Nekropole von This die altherwürdigen Gräber der ältesten Könige befanden, so lag es nahe, daß bei der Ausbreitung des Osiriskultes in Oberägypten während des AR gerade dieser Ort in eine besonders hervorragende Beziehung zu Osiris trat, nämlich daß gerade hier das Grab des in der Sage ermordeten „Königs“ Osiris gedacht wurde.

In ähnlicher Weise wie Osiris in Busiris mit dem dort ursprünglich ansässigen Gott Anedjti verschmolzen wurde, so geschah es in Abydos mit dem ebenda heimischen schakalköpfigen Totengott Chenti-Imentiu, dem „Ersten der Westlichen“ (74). Dies ist schon lange bekannt und oft erörtert worden. Und wie Osiris durch Anedjti in Busiris die Qualitäten des „Königsgottes“ empfing, so wird er durch Chenti-Imentiu in Abydos diejenigen des „Totengottes“ erhalten haben. Dieser Gott wurde noch durch das ganze AR hindurch als selbständig empfunden (75), und Kees hebt ausdrücklich hervor, daß der alte Ortstempel in Abydos bis ins MR hinein als Tempel dieses Gottes bezeichnet wurde, aber nicht als solcher des Osiris (76). Erst im MR wird der Name des Ortsgottes von Abydos zum Beinamen des Osiris: „Osiris, der Erste der Westlichen“, wodurch Osiris nunmehr endgültig als Totenherrscher charakterisiert ist (77). Diese neue, für die Weiterentwicklung der Osirisreligion entscheidend wichtige Rolle des Osiris als des Totenrichters im Jenseits bereitet sich schon in den Pyramidentexten vor (78). In gleicher Richtung liegt das Eindringen des Osiris in die Totentexte der Privatgräber während des AR, besonders in jenen Teil, den wir heute die „Opferformel“ nennen. In dieser herrscht bis weit in die 5. Dyn. hinein als Totengott unumschränkt Anubis, der nur ganz allmählich gegen Ende der 5. und in der 6. Dyn., also erst am Ende des AR, durch Osiris abgelöst wird (79). Nimmt man dies alles zusammen, so erhält man doch wohl zweifellos den Eindruck, daß sich die Ausbreitung des Osiriskultes in Oberägypten, vornehmlich in Abydos, erst ganz allmählich im Verlaufe des AR vollzogen hat, und zwar in dessen zweiter Hälfte (5.–6. Dyn.) (80).

Zur Stärkung des Eindruckes von der verhältnismäßig späten und sehr allmählichen Ausbreitung der Osirisverehrung nach Abydos und dem übrigen Oberägypten hin sei noch ein weiteres

Argument angeführt, das mir ebenfalls beträchtlich gegen Sethes Frühdatierung der Osirisverehrung im AR zu sprechen scheint, nämlich der völlige Mangel an bildlichem Material aus dem AR für Osiris wie für seine nicht minder berühmte Schwester und Gattin, die Göttin Isis; dies gilt in gleicher Weise für Flach- wie Rundbildwerke (81). Gewiß, dies mag auch an der Zufälligkeit der Ausgrabungsfunde liegen, aber es ist doch recht merkwürdig und verdient, einmal ausgesprochen zu werden. Erst aus der 12. Dyn. sind uns Königsstatuen in der aus noch jüngerer Zeit geläufigen Haltung des Gottes Osiris erhalten (82). Nach ihren Inschriften, soweit überhaupt solche vorhanden, sind es auch keine Abbilder des Gottes Osiris selbst, sondern solche König Sesostri's I., der als „geliebt von Osiris“ bezeichnet wird. Die Statuen tragen die weiße bzw. rote Königskrone, also nicht die dem Osiris später eigentümliche Atefkrone; in den Händen tragen sie auch nicht Geißel und Krummstab, die Abzeichen des Osiris-Anedjti (s. oben S. 11), sondern zwei Lebenszeichen oder gar nichts. Alle diese sogenannten Osirisstatuen des MR sind also Königsstatuen, die wegen ihrer mumienartigen Haltung an die späteren Darstellungen des Totenherrschers Osiris erinnern, ohne aber diesen selbst darzustellen (83).

Für die Göttin Isis ist das Ergebnis der Suche nach Abbildungsmaterial womöglich noch dürftiger. Die älteste mir bekannte, plastische Darstellung dieser Göttin ist die aus dem MR stammende, vollgegossene Bronzefigur der Göttin mit ihrem Kinde im Berliner Museum, die keinerlei Attribute, weder königliche noch göttliche, zeigt und lediglich durch die Inschrift auf der Bodenplatte als Darstellung der Isis ausgewiesen wird (84). Diese bislang älteste auf uns gekommene figürliche Wiedergabe der großen Göttin Isis ist also nichts weiter als die Wiedergabe einer Frau und Mutter aus dem Volke und wohl gerade darum für uns um so bedeutungsvoller. Wäre im MR – und erst recht im AR – wirklich die Vorstellung verbreitet gewesen, daß Isis ursprünglich eine irdische Königin war, wie es die Verfechter der Theorie vom real gelebt habenden „König“ Osiris doch wohl annehmen müssen, dann wären bestimmt irgendwelche königlichen Abzeichen bei der ältesten uns erhaltenen Darstellung der Göttin zu sehen gewesen. Auch inschriftlich kommt Isis

außerhalb der Pyramidentexte im AR verschwindend selten vor. Erwähnt sei hier nur eine Stelle in einem oberägyptischen Grab der 6. Dyn. – also wie bei Osiris erst aus dem späten AR –, wo ein Priester der „Isis-Hathor“ genannt ist; der Doppelname deutet darauf hin, daß die alte Himmelsgöttin Hathor damals mit einer für Oberägypten noch neuen, jüngeren Göttin, nämlich der Isis, verschmolzen wurde (85).

Rückblickend auf den Werdegang der Ausbreitung der Osirisverehrung über die vier Stationen: Ostdelta allgemein – Busiris – Heliopolis – Abydos – werden wir zusammenfassend etwa folgendes sagen dürfen: 1. Osiris war ursprünglich im Ostdelta ein Vegetationsgott, der das Wachstum der Natur durch die fruchtbringenden Fluten der Nilüberschwemmung förderte. Er wurde dort zunächst ohne feste örtliche Bindung verehrt und gehörte zu jenem Bestandteil der vorgeschichtlichen ägyptischen Kultur, der gewisse vorderasiatische Elemente enthielt und archäologisch für uns als II. Negadekultur faßbar ist. – 2. In Busiris wurde Osiris mit dem dortigen Ortsgott Anedjti verschmolzen und somit selbst Ortsgott von Busiris. Von Anedjti nahm er – jedenfalls äußerlich – die Züge eines Herrschers an, so daß wohl die Annahme berechtigt ist, daß hier in Busiris die Vorstellung vom „Königsgott“ Osiris neben der vom „Vegetationsgott“ aufkam und aus dem Nebeneinander dieser beiden Vorstellungen die Osirissage entstand; diese sieht das alljährliche Naturgeschehen vom Sterben und Wiederaufblühen der Vegetation im Sterben und Wiedererwecktwerden eines wohlthätigen Königs der Urzeit. Die Osirisverehrung in Busiris und das Aufkommen der Sage mag zeitlich noch in die späte Vorgeschichte verlegt werden. – 3. In Heliopolis, ebenfalls zum Ostdelta gehörig, befand sich offenbar seit altersher das religiöse Zentrum für den Kreis der sogenannten „kosmischen“ oder „Natur-Gottheiten“. Hier wurde von Priestergelehrsamkeit das System der „Götterneunheit“ ausgedacht und eingeführt, in dem nunmehr beide „Rollen“ des Osiris, wenn man dies so nennen darf, nebeneinander hergehen. Dies mag im frühen AR (3. Dyn. oder kurz vorher) geschehen sein, sofern wir berechtigt sind, mit Sethe in den Turiner Reliefbruchstücken (s. S. 19) tatsächlich Fragmente einer ältesten Darstellung der Götterneunheit zu sehen. In diesem

Stadium des Osirisglaubens wird auch die Aufnahme des Gottes in die königlichen Totentexte erfolgt sein, wie wir sie als „Pyramidentexte“ in einigen Königspyramiden der späten 5. und der 6. Dyn. kennenlernen. – 4. Erst im späteren AR (5.–6. Dyn.) erfolgte schließlich die Ausbreitung des Osiriskultes und -glaubens nach und in Oberägypten, besonders nach Abydos, das von da an zur hauptsächlichsten Kultstätte des Gottes für ganz Ägypten wird. Nunmehr verblassen die ursprünglichen Züge des Vegetationsgottes zusehends. Aber auch die Sage vom mythischen König Osiris, die damals schon sehr populär gewesen sein muß, hat durch die Verkettung mit dem Mythos von Horus und Seth eine erhebliche Veränderung erfahren; der durch seinen Bruder Seth ermordete König Osiris wird in der Sage zwar wieder zu neuem Leben erweckt, aber nicht wieder zum Herrscher über die Menschen eingesetzt – dies wird sein Sohn Horus –, sondern zum Herrscher und Richter über die Toten. So ist Osiris jetzt zum Totenherrscher geworden, und in dieser neuen Rolle gewinnt der Gott von da an eine beispiellose Popularität, die er dann durch alle Epochen der bewegten ägyptischen Geschichte bis ans Ende hin beibehalten hat.

6. Seth, der Gegner und Mörder des Osiris

Die zuletzt erfolgte Erwähnung der Götter Seth und Horus, die bekanntlich in der Osirissage wichtige Rollen spielen, gibt Veranlassung zu kurzer Beschäftigung auch noch mit ihnen, wenigstens insoweit sie mittelbar für die uns hier beschäftigende Frage der Ausbreitung der Osirisverehrung im AR von Bedeutung sind. Erst seit neuestem, vor allem seit Junker den Gott Seth bereits im frühen AR ebenfalls im östlichen Delta nachgewiesen hat (86), wird es für uns immer deutlicher, daß der Gegensatz Osiris-Seth, der ja in der Osirissage seinen dramatischen Höhepunkt in der Ermordung des Osiris durch seinen Bruder Seth und dessen Anhänger findet, von Hause aus nicht, wie bisher meist geschehen, politisch zu deuten ist, also nicht in einem alten Gegensatz zwischen Ober- und Unterägypten besteht, sondern kosmischer Natur ist (87). Genau wie Osiris

war auch Seth, oder sagen wir hier zunächst einmal der im Ostdelta beheimatete Seth, ursprünglich ein Naturgott, und zwar im Gegensatz zu Osiris als dem Herrn des fruchtbaren Überschwemmungswassers und des pflanzlichen Wachstums war Seth der Gott der trockenen Wüste, der Hitze und Dürre, aber auch der in Ägypten zwar selten, dann aber um so heftiger auftretenden Unwetter (88). Gerade für den Kenner der klimatischen Verhältnisse Ägyptens ist der in dieser Weise naturhaft gefaßte Gegensatz der beiden großen Götter, die von Hause aus zwar Brüder, aber dennoch grimmige Feinde sind, durchaus verständlich. Andererseits ist es ebenso verständlich, daß der Gott der Trockenheit und Dürre sowie des Unwetters als Naturkraft ebenso Verehrung beanspruchen durfte wie der Gott des Wassers und des Wachstums, wenn auch begreiflicherweise in beschränkterem Maße. Jedenfalls ist Seth im Kreise der Naturgötter durchaus nicht von vornherein eine „böse“ Macht, sonst hätte nicht der Glaube entstehen können, daß Seth mit dem Sonnengott im Sonnenschiff am Himmel mitfahre und von dort aus den Apophisdrachen, der die Wolken symbolisiert, bekämpfe (89).

Auch mehrere mit dem Namen des Seth zusammengesetzte Königsnamen des NR (90), also gerade aus der Zeit, in der die Osirissage mit dem „Mörder“ Seth längst Gemeingut des Volkes war, wären undenkbar, wenn nicht Seth neben seiner üblen Rolle in der Osirissage immer ein durchaus geachteter, ja gefürchteter Gott gewesen wäre. Freilich wird man diese eigentliche Sethverehrung lokal auf das Ostdelta beschränken müssen, wo Seth nach Junkers Feststellungen in dem Ort Str.t, dem griechisch Σεθρόη entspricht, bereits in der 4. Dyn. einen Kult besaß (91). Später, d. h. mindestens von der Hyksoszeit an, wurde Seth bekanntlich als Hauptgott der landesfremden Hyksoskönige in deren Hauptstadt Auaris verehrt, die in der 19. Dyn. unter dem Namen Per-Ramses, danach als Tanis im äußersten Nordosten des Deltas, unweit südlich des Menzaleh-Sees gelegen, fortbestand (92) und durch alle Zeiten ein Hauptverehrungsort des Gottes Seth geblieben ist. Diese Gegend war die Heimat der großen Pharaonen der 19./20. Dyn., unter deren Namen gerade die mit dem Namen des Seth gebildeten (s. oben) vorkommen (93). Daß in jener kriegesischen Zeit der Pharao unter dem ganz be-

sonderen Schutz des Gottes Seth stand, beweist eine plastische Figur des Sethtiers im Museum zu Kairo, das hinter einem König zu dessen Schutze hockend dargestellt ist (94); auch ohne erhaltene Inschriften gehört diese interessante plastische Gruppe zweifellos stilistisch der 19. Dyn. an.

Gerade der kriegerische Charakter des Seth ist im Ostdelta schon früh nachzuweisen: Junker hat in dem schon genannten Aufsatz über das frühe Vorkommen des Seth im AR (86) einen dort vorkommenden Priestertitel durch „Priester des Seth, des Anführers der Kämpfer“ übersetzt. Möglicherweise haben auf Grund dieses kriegerischen Charakters des Seth die feindlich in Ägypten eindringenden Hyksos gerade diesen Gott in ihrer Hauptstadt Auaris zum Hauptgott erwählt. Und wiederum tritt der kriegerische Charakter des Seth dann im NR hervor, wenn er – dies sogar an einer Tempelwand im oberägyptischen Karnak – dargestellt wird, wie er den Pharao im Bogenschießen unterweist (95), oder wenn eines der Armeekorps Ramses' II. im Hethiterkrieg durch den Namen des Seth ausgezeichnet wird (96). Diese Stellung des Seth als des machtvollen Beschützers des Pharao hängt wohl innerlich mit seiner schon erwähnten Rolle im Sonnenschiff zum Schutze des Sonnengottes zusammen. Sogar aus der Spätzeit, in der nach allgemeiner Annahme Seth wohl überall im Lande verpönt war, vermag ich wenigstens noch einen inschriftlichen Nachweis für eine Sethverehrung anzuführen: auf einem Denkstein ptolemäischer Zeit wird ein Priester vom „Tempel des Seth“ in Heliopolis genannt (97); vielleicht darf man danach folgern, daß wenigstens in der Heimatstadt der Götterneunheit auch Seth noch in spätester Zeit Verehrung genoß.

Dieser Natur- und Kriegsgott Seth war es also, der gleichberechtigt neben Osiris als dessen Bruder Aufnahme in den Kreis der Götterneunheit von Heliopolis fand. Und zwar dürfte dieser Gott Seth im Ostdelta ursprünglich wie alle Vertreter der Neunheit ebenfalls rein menschlich gestaltet gewesen sein, worauf, soviel ich sehe, noch nie gebührend hingewiesen worden ist. Bei den in dieser Abhandlung schon mehrfach erwähnten Reliefbruchstücken in Turin aus der 3. Dyn., die Sethe als älteste Darstellung der Neunheit gedeutet hat (s. oben S. 19), ist gerade unser Gott Seth am besten erhalten: auf dem betreffenden Frag-

ment sehen wir den Kopf einer menschlichen Gestalt ohne Krone oder sonstige Abzeichen und darübergeschrieben das Zeichen des Sethtiers als Name dieser rein menschenförmig dargestellten Gottheit (98). Da unmittelbar hinter dem Sethzeichen eine Zeilentrennung folgt und zwischen dem Sethzeichen und dem Menschenkopf der Götterfigur auch kein weiterer Platz ist, hat hier sicher nichts weiter gestanden, also nicht etwa noch Nebūti „der von Ombos“, von welchem Namen gleich noch zu reden sein wird. Im Rahmen der im Ostdelta heimischen kosmischen Göttervorstellungen scheint mir also der Gegensatz zwischen Osiris und seinem Bruder Seth als der Gegensatz zwischen Fruchtbarkeit und Dürre, Fruchtländ und unfruchtbarer Wüste durchaus hinreichend begründet zu sein. Dazu bedarf es weiter keiner politisch-historischen Ausdeutung und keiner vorgeschichtlichen Reiche mit kriegerischen Erfolgen und Mißerfolgen.

Nun haben wir bei Osiris gesehen, daß er als Naturgottheit im Ostdelta bereits in der dortigen Gegend mit dem in Busiris beheimateten Gott Anedjti verschmolzen und dadurch selbst zum Gott von Busiris im Ostdelta geworden ist. Eine ähnliche Verschmelzung liegt nun, wie mir scheint, bei Seth vor, der bekanntlich mit dem oberägyptischen Gott Nebūti von Negade (Ombos) zusammen eine Einheit bildet. Schon beide Namenpaare sind einander entsprechend gebildet: Osiris (99) und Seth (100), beide ins Ostdelta gehörend, sind wirkliche Eigennamen – Anedjti und Nebuti sind dagegen von Stadtnamen abgeleitete Adjektivbildungen, „der von der Stadt Anedj“ (= Busiris) und „der von der Stadt Nebūt“ (= Ombos, Negade), also keine richtigen Eigennamen. Freilich bleibt hierbei eine erhebliche Schwierigkeit. Die Verschmelzung des an keinen bestimmten Ort gebundenen Osiris mit Anedjti von Busiris im Ostdelta ist uns ohne weiteres verständlich, weil auch der Naturgott Osiris allgemein gerade in dieser Ostdeltagegend verehrt wurde. Aber wie kamen der ebenfalls im Ostdelta beheimatete Naturgott Seth und der im oberägyptischen Ombos (Negade) als Orts- und Königsgott verehrte Nebūti zusammen?

Hier scheint mir nun ein Weg beschreibbar, auf den mich zuerst in dankenswerter Weise Dr. Hanns Stock aufmerksam gemacht hat. Zunächst ist daran kein Zweifel, daß die Stadt

Nebūt (Ombos, Negade) bereits in frühvorgeschichtlicher Zeit (I.Negadekultur) das kulturelle und politische Zentrum Oberägyptens und daß der dortige Ortsgott Nebūti der älteste göttliche Repräsentant des oberägyptischen Königtums war (101). Man sollte daher, wenn vom oberägyptischen Königsgott in frühen Texten die Rede ist, korrekterweise stets vom Nebūti (102) sprechen, aber nicht vom „Seth“, auch wenn der Gottesname nur mit dem Sethtierzeichen, aber nicht konsonantisch ausgeschrieben ist (103). Als ein deutlich zur hamitisch-afrikanischen Schicht innerhalb der gesamtägyptischen Kultur gehöriger Gott wird Nebūti tierköpfig dargestellt, und zwar mit dem Kopf eines noch immer nicht mit Sicherheit zoologisch festgestellten Säugtiers, über dessen Art wir uns hier keine Gedanken machen wollen und das deshalb üblicherweise kurz als „Sethtier“ bezeichnet sei. Daß das Sethtier sicher zum afrikanisch-ägyptischen Kulturkreis gehört, zeigt einerseits ein Felsbild in Südtripolis (Fezzan), auf dem ein Mensch mit dem deutlichen Kopf dieses Tieres dargestellt ist (104), andererseits der von den Ägyptern selbst als Libyergott bezeichnete Gott Asch, „der Herr von Libyen“, der gerade in alter Zeit mit dem gleichen Tierkopf und der oberägyptischen Krone dargestellt wird (105). Auf Grund der gleichen Schreibungen mit dem Kopf des Sethtiers wird man mindestens für die ganz frühe Zeit den Libyergott Asch dem Nebūti gleichsetzen dürfen. Beider Domäne wird die Herrschaft über die Wüste gewesen sein; bei Nebūti ist dies wie bei jedem oberägyptischen Gotte fast selbstverständlich, denn zu jeder oberägyptischen Stadt gehörte infolge der Struktur des Landes ein Wüstenstreifen auf dem einen oder andern Nilufer, bei dem Libyergott Asch heißt es in der zur Darstellung gehörenden Beischrift auf dem Relief des Sahurētempels ausdrücklich, daß er dem König die Dinge aus „jedem Gebirgsland Libyens“ bringe; hierbei ist das von Sethe mit „Gebirgsland“ übersetzte Wort derselbe Ausdruck (*ḥ³s.t*), den wir sonst durch „Wüste“ wiedergeben pflegen (106). Unter „Libyen“ sind eben für den Ägypter die unmittelbar westlich an Ägypten angrenzenden, von fruchtbaren Oasen durchsetzten Wüstenstriche zu versetehn, die sich vom Mittelmeer im Norden an nach Süden bis in die Nachbarschaft Oberägyptens, also auch bei Negade (Ombos), hin-

ziehen. So ist also der Gott Asch auch als Herr der an das westliche Delta angrenzenden Wüsten zu verstehen. Somit entspricht er dem Gott Seth als dem Herrn der Wüste in der östlichen Deltahälfte. Auf Grund ihrer ähnlichen Charaktereigenschaften als Götter der Wüste und damit zusammenhängend wohl auch von Dürre und Trockenheit, wenn diese Eigenschaften auch bei den beiden zuletzt behandelten nicht ausdrücklich erwähnt werden, sind also Seth vom Ostdelta und Asch, bzw. Nebüti, von den westlichen Wüsten zusammengekommen. Praktisch dürfte diese Verschmelzung erst im Verlaufe der Frühzeit (1. – 2. Dyn.) möglich geworden sein (107). Daß dabei die äußere Darstellungsweise die oberägyptische blieb, also die mit dem Kopf des Sethtiers, hat wohl seine Ursache darin, daß jene politische Einigung von Oberägypten ausging und daher das Schwergewicht nach der Reichseinigung immer zunächst auf den oberägyptischen Dingen (Emblemen u. ä.) lag. In Unterägypten setzte sich die Darstellungsform des Seth mit dem ihm eigentümlichen Tierkopf keineswegs ohne weiteres durch. Wir sahen oben (S. 26 f.), daß der unterägyptische Seth auf einem der Reliefbruchstücke von Heliopolis aus der 3. Dyn. rein menschengestaltig dargestellt ist; auf einem andern Bruchstück der gleichen Turiner Fragmente aus der 3. Dyn., das auf Grund seiner entgegengesetzten Schriftrichtung unmöglich unmittelbar mit dem anderen zusammengehören kann, ist der Gott bereits mit dem Doppelnamen Seth-Nebüti genannt, offenbar als einheitlichem Namen (108), wobei in der Schrift hier wie in der Beischrift zu dem Menschenkopf des anderen Bruchstücks (s. oben S. 26 f.) schon das Zeichen des Sethtiers verwendet ist. Dem hier in Unterägypten aufkommenden Doppelnamen Seth-Nebüti entspricht später bei Osiris genau der Doppelname Osiris-Chenti Imentiu in Abydos (s. S. 21). Ähnlich wie Anedjti die Abzeichen seiner Herrscherwürde bildlich auf Osiris übertrug, so übertrug Nebüti (Asch) den ihm eigentümlichen Tierkopf auf Seth, ohne den mit Ausnahme des einen genannten Beispiels (s. S. 26 f.) auch der unterägyptische Naturgott Seth fortan nie dargestellt wird. Umgekehrt wurde der Eigenname des unterägyptischen Seth in historischer Zeit überall auf den tierköpfigen oberägyptischen Nebüti übertragen, mit dem auch der Name des Libyergottes

Asch nahezu völlig verlorengeht (109). Es bleibt von alledem übrig der nach Name und Darstellungsweise einheitliche Gott Seth mit dem ihn charakterisierenden Tierkopf, mag es sich nun um den Mörder des Osiris handeln oder den Wüstengott oder den Helfer und Verteidiger des Sonnengottes und des Pharao.

Die Mörderrolle des Seth ist seit den Pyramidentexten im Rahmen der Osirissage überall ausgeprägt und überwuchert schließlich in der Spätzeit die, wie wir gesehen haben, noch im NR gerade im Gebiet des Ost deltas (Tanis) an Seth haftende Rolle als Verteidiger des Sonnengottes und als Beschützer des Pharao vollständig. Wollte man wissenschaftlich korrekt sein, mehr noch als es die alten Ägypter selbst jemals gewesen sind, so müßten wir fein säuberlich zwischen folgenden vier Göttergestalten zu scheiden versuchen: zwischen Osiris, der in seinem Überschwemmungswasser ertrinkt, und Anedjti, dem Königsgott von Busiris, der vermutlich dem oberägyptischen Königsgott Nebūti feindlich gegenüberstand. Inwieweit den beiden letzteren reale Königsgestalten entsprechen, deren Kriege schließlich mit dem Siege des oberägyptischen Königs und der Ermordung des unterägyptischen Königs in grauer Vorzeit endeten, wird sich wohl nie mit einiger Zuverlässigkeit ermitteln lassen. Der Gott Osiris wiederum feiert seine Auferstehung und läßt aufs neue den Pflanzenwuchs gedeihen, auch herrscht er über die Toten in der Unterwelt und führt beim Totengericht des NR den Vorsitz. Der Gott Seth steht seinem Bruder Osiris als Verkörperung der Trockenheit und Dürre, auch der unfruchtbaren Wüste, feindlich gegenüber; andererseits aber bekämpft er vom Sonnenschiff aus den Apophisdrachen und führt als Kriegsgott die ägyptischen Truppen in der Ramessidenzeit zu siegreicher Schlacht. Sämtliche hier aufgeführten Züge von Osiris und Seth, Anedjti und Nebūti finden sich wie in einem Knäuel verwirrt in den verschiedenen Teilen der Osirissage; einen erneuten Versuch zu ihrer Entwirrung wollte die vorliegende Arbeit bieten.

7. Horus, der Sohn und Rächer des Osiris

Zuletzt bedarf schließlich auch die Sage vom Kampf zwischen Horus und Seth in diesem Zusammenhang wenigstens eines

kurzen Wortes der Erklärung. Im Gegensatz zum Osirismythos liegt hier wohl sicher eine alte Königssage mit historischem Kern zugrunde, die im Laufe der Zeit, nicht gerade geschickt, an den Osirismythos angeschlossen worden ist. Bekanntlich gehört Horus nicht zur Götterneunheit von Heliopolis, obwohl er in der Ausgestaltung der Osirissage zum Sohn von Osiris und Isis geworden ist, also familienmäßig aufs engste zu den Göttern der Neunheit dazugehört (110). Mit dem Kampf zwischen Horus und Seth (111) aber hat die Osirisfamilie in ihrer später üblichen Zusammensetzung von Vater (Osiris), Mutter (Isis) und Sohn (Horus als Kind, Harpokrates) von Hause aus gar nichts zu tun. Hier dürfte es sich doch wohl sicher um die sagenhaft festgehaltene historische Tatsache einer ältesten Unterwerfung Oberägyptens, also des Reiches des Gottes Nebūti (Seth), durch Unterägypten, das Reich des Gottes Horus, handeln, also um eine von Unterägypten ausgehende erste Einigung Ägyptens in vorgeschichtlicher Zeit, die der zweiten, endgültigen Einigung durch den Oberägypter Narmer (Menes) (1. Dyn.) geraume Zeit vorausging. Sethe hat zwar diese historische Tatsache in seiner Urgeschichte durch die kühne Konstruktion seines vorgeschichtlichen Einheitsreiches von Heliopolis (58), an das ich heute nicht mehr zu glauben vermag, viel zu sehr aufgebraucht, aber zwei tatsächliche Beweise, denen Sethe kaum Beachtung geschenkt hat, lassen sich dennoch dafür anführen: einmal besitzt das Kairoer Museum ein bedeutsames Fragment der sogen. Annalen aus dem AR, deren Hauptteil auf dem berühmten Palermostein (112) aufgezeichnet ist; Breasted hat auf jenem Kairoer Fragment scharfsinnig nachgewiesen, daß schon vor der 1. Dyn. Könige, die die Doppelkrone trugen, also über Gesamtägypten regierten, in den Annalen verzeichnet sind (113). Diese unbestreitbare historische Tatsache läßt sich ferner archäologisch wirklich handgreiflich unterbauen, nämlich durch die Ausbreitung der ursprünglich in Nordägypten beheimateten II. Negadekultur nach Oberägypten und bis nach Nubien hinein, wodurch die rein oberägyptische I. Negadekultur zum Erliegen gebracht wurde (114).

Allerdings bleibt hierbei eine schwerwiegende Frage vorläufig ohne Lösung, besonders seit Gardiner unlängst überzeugend

nachgewiesen hat, daß mit dem unterägyptischen Ort Behedet unmöglich, wie Sethe wollte, ein altägyptischer Vorfahr der modernen Stadt Damanhur im westlichen Delta gemeint sein könne, sondern daß Behedet im 17. Gau beim heutigen Tell el-Balamûn zu suchen sei (115). Wir wissen nichts von einem besonders frühen Kultort des Horus gerade in dieser Gegend; auch die alte Deltahauptstadt Buto kann hier nicht in Frage kommen, denn dort wurde ursprünglich ein Reihergott Djebauti (116) verehrt, und der Falkengott Horus taucht dort erst kurz vor der 1. Dyn. als Staatsgott der sogen. „Horusverehrer“ auf. Während wir also auf der Gegenseite in Oberägypten in Nebûti einen auch in den Pyramidentexten altbezeugten Landesgott haben, läßt sich Entsprechendes für die unterägyptische Landeshälfte und für deren Gott Horus bisher leider nicht feststellen (117). Trotz dieses bedenklichen Mangels glaube ich aber dennoch daran festhalten zu sollen, daß es sich bei dem die gesamte ägyptische Literatur durchziehenden Kampf zwischen den Göttern Horus und Seth um eine Sage mit historischem Kern handelt. Die beiden „Helden“ dieser Sage sind stets als Götter und Repräsentanten der von ihnen vertretenen und beschützten beiden Reichshälften gedacht, und zwar fast ausnahmslos Horus für Unter-, Seth für Oberägypten (118), und noch niemand hat in ihnen – wie manche in Osiris – alte Könige, die wirklich gelebt haben sollen, sehen wollen. Der siegreiche Falkengott Horus ist dann zum Reichsgott des geeinten Ägyptens geworden, und auch als die Teile nicht lange vor der zweiten, dann endgültigen Einigung unter König Narmer (Menes) nochmals in die beiden Teilreiche, die sogenannten „Reiche der Horusverehrer“, auseinanderfielen, ist Horus bezeichnenderweise jetzt auch der Gott jedes der beiden Reichsteile gewesen. Von der 1. Dyn. an führt der Horusname bekanntlich die Titulatur eines jeden ägyptischen Königs an: damit ist jeder Pharao zum irdischen Vertreter des Gottes Horus geworden. Seth dagegen rangiert, wenn er nicht, wie später regelmäßig, in der Königstitulatur ganz unterdrückt wird, nur bescheiden an zweiter Stelle (119). Als Königsgott hat es Seth gegenüber dem allmächtigen Horus nur noch einmal vorübergehend in der 2. Dyn. unter König Peribsen zu Ansehen gebracht; offenbar einer

starken oberägyptischen Reaktion zuliebe wird dieser Herrscher „Seth“ (besser wäre „Nebūti“) Peribsen anstatt des sonst üblichen Horustitels genannt (s. S. 28, vor allem auch Anm. 91). Aber schon sein Nachfolger Chasechemui, der letzte König der 2. Dyn., setzt beide Wappentiere, den Horusfalken und das Sethtier, wieder friedlich über seinen Namen, wobei sogar beide Göttertiere die Doppelkrone tragen (120). Später kommt das Sethtier in der Königstitulatur nicht mehr vor. Doch dies sind ja bekannte Dinge, die keiner weiteren Ausführung mehr bedürfen; sie haben auch unmittelbar gar nichts mit Osiris und seinem Mythos zu tun.

Hier interessiert uns nur noch die Frage, wann und in welcher Weise die beiden ursprünglich, wie dargelegt, getrennten Sagen miteinander verkoppelt worden sind. Man bediente sich dazu eines recht äußerlichen Mittels. Erst nach der Ermordung des „Königs“ Osiris durch seinen Bruder Seth soll des ersteren treue Gattin Isis ihren Sohn Horus geboren haben (121); sie erzog ihn der Sage nach, um das Kind den Nachstellungen des bösen Seth zu entziehen, an einem abgelegenen in den Deltasümpfen liegenden Ort, dessen Name Ach-bīt schon in den Pyramidentexten begegnet (122) und der später bei den Griechen als Chemmis bekannt ist. Dort wächst Horus im verborgenen heran zum „Rächer seines Vaters“ (Harendotes) und besteht dann schwere Kämpfe mit Seth, der ihm schließlich unterliegt. Diese siegreichen Kämpfe, von deren mutmaßlichem historischem Kern soeben die Rede war und deren Haupthelden, historisch betrachtet, von rechts wegen Horus und Nebūti genannt werden müßten, durchziehen nun die gesamte religiöse Dichtungs- und Darstellungswelt der Ägypter als Kämpfe zwischen dem stets siegreichen Osirissohn Horus und dem stets unterliegenden Osiris-mörder Seth. Dabei hat offenbar kein Ägypter daran Anstoß genommen, daß aus den beiden als etwa gleichaltrig und auch wohl als gleichwertig zu denkenden Gegnern – beide sind doch im Grunde die Hauptgötter je einer Landeshälfte – in der Ausspinnung der Osirissage auf Grund der in dieser Sage gegebenen Verwandtschaftsverhältnisse ein Kampf zwischen dem als sehr jugendlich zu denkenden Neffen (Horus) gegen seinen mittlerweile schon ältlich gewordenen Onkel (Seth) geworden ist. In

der burlesken Fassung der Sage im Papyrus Chester Beatty I aus dem NR wird Seth geradezu zu einem tölpelhaften, ältlichen Rüpel erniedrigt (123). Zu welchem Zeitpunkt die beiden Sagen in der angedeuteten Weise vereinigt wurden, so daß die Horus-Seth-Sage inhaltlich zur Fortsetzung der Osirissage wurde, läßt sich schwer sagen. In den Pyramidentexten liegt dieser Tatbestand jedenfalls schon durchaus vor. Mit der Theologie von Heliopolis hat diese Sagenbildung aber m. E. nichts zu tun, denn die Welt der dorthin gehörigen Götterneunheit ist zu stark dem Glauben an die Naturgottheiten verbunden, so daß die stark historisch bestimmte Horus-Seth-Sage in dieser Welt eigentlich keinen Platz hat. Auch hat der Hauptheld der Sage, Horus, wie schon gesagt wurde, weder als alter unterägyptischer Königsgott noch als Kind der Isis (Harpokrates) und Rächer seines Vaters Osiris (Harendotes) in die Neunheit Aufnahme gefunden. Mir scheint es also aus inneren Gründen als am wahrscheinlichsten, die Ausgestaltung der Osirissage und der Horus-Seth-Sage zu einem einheitlichen Sagenkreis erst in etwas späterer Zeit als die der Schaffung des Systems der Neunheit, wenn auch ebenfalls noch in der ersten Hälfte des AR, anzunehmen.

Erst eine Folge wiederum dieser Verkoppelung des Osiris-mythos mit der Sage von Horus und Seth ist es gewesen, daß Osiris nach seiner Wiedererweckung zu neuem Leben nicht, wie es doch dem Sinne der Natursage entsprechen müßte, wieder zum Herrscher über die Lebenden eingesetzt wird, sondern nunmehr über die Toten gebieten muß; sein Platz bei den Lebenden war ja inzwischen durch seinen Sohn Horus besetzt worden. Auf diese Weise wurde Osiris schließlich zum Totengott, welche Rolle ihm aber auch bereits in den Pyramidentexten zukommt, wenn auch gerade sie, wie es scheint, erst im späten AR populär geworden sein dürfte. Als Totenrichter und -herrscher erscheint er uns einerseits schon recht weit entfernt von seinem ursprünglichen Wesen als Gott des fruchtbaren Überschwemmungswassers und von seiner im Rahmen der Neunheit vertretenen Rolle; andererseits gleicht er als der im Erdinnern hausende Gott jetzt mehr dem Wesen seines eigenen Vaters, des Erdgottes Geb, dem diese Rolle im Rahmen der Neunheit zukam – und als Erdgott ist Osiris doch schließlich wieder Vegetationsgott, weil er

für das Wachstum der Pflanzen, besonders des Kornes, verantwortlich ist (124). So schließt sich der Kreis unserer Betrachtung vom Wesen des Gottes Osiris da wieder, wo er begonnen hat, nämlich bei der Vorstellung vom Vegetationsgott, also dem Naturgott, die ich für die älteste und ursprünglichste halten möchte.

Wenn auch, wie ich in vorstehenden Ausführungen gezeigt zu haben hoffe, gar mancherlei von Sethes kühnen Rekonstruktionsversuchen vorgeschichtlicher Reiche zu streichen sein wird und wir nicht das Recht haben, immer gleich von „uralten“ oder „sicher vorgeschichtlichen“ Ereignissen zu sprechen, so sei hier zum Schlusse demgegenüber um so nachdrücklicher betont, wie erheblich die geistige Denkleistung der ägyptischen Priester des AR gewesen ist, so daß sie es vermochten, zwei von Hause aus völlig getrennte Sagenkreise – den Osirismythos und die alte Königssage vom Kampfe zwischen Horus und Seth – äußerlich zwar etwas gewaltsam, aber doch sinnvoll miteinander zu verschweißen, dazu das System der Götterneunheit von Heliopolis auszuarbeiten und dies alles der Nachwelt in dichterischer Form zu überliefern, wie sie uns in den zahlreichen Sprüchen der Pyramidentexte vorliegt. Wenn auch bedauerlicherweise keine genauere Datierung für dies geistige Geschehen gegeben werden kann, so muß man dieses doch, wie oben mehrfach betont wurde, im wesentlichen in der ersten Hälfte des AR annehmen, also ungefähr in den Zeiten der 1.–4. Dyn., d. h. in der ersten Hälfte des 3. vorchr. Jahrtausends. Diese Jahrhunderte, in denen, um nur mit einem Wort noch ein anderes wichtiges Gebiet zu berühren, auch die großen Pyramiden geschaffen wurden und Statuen von Ewigkeitswert wie die von König Chefren oder die wundervolle Porträtbüste des Anchhaf (125), gehören zu den bedeutungsvollsten der gesamten Menschheitsgeschichte.

Anmerkungen

1. Kurt Sethe, *Urgeschichte und älteste Religion der Ägypter* (Abh. f. d. Kunde des Morgenlandes Bd. 18, 4), Leipzig 1930. Ich habe dies Buch bei Anerkennung alles darin erkennbaren, echt Setheschen Scharfsinns schon früher einmal in anderem Zusammenhang als geradezu „gefährlich“ bezeichnen müssen.

2. Übliche Abkürzungen für die drei Hauptperioden der altägyptischen Geschichte, das Alte, Mittlere und Neue Reich.

3. Um wirklich etwas einigermaßen Abschließendes über Osiris zu sagen, dürfte kaum ein einziges Forscherleben ausreichen.

4. Plutarch über Isis und Osiris (meist abgekürzt zitiert *De Iside*), neue Ausgabe von Theodor Hopfner, 2 Bde, Prag 1940/41.

5. Vielleicht darf man auch als möglichen Grund an eine der ägyptischen Öffentlichkeit gegenüber wirklich durchgeführte Geheimhaltung der abydenischen Osirismysterien denken.

6. Hermann Kees, *Der Götterglaube im alten Ägypten* (Mitt. d. Vorderasiat.-Ägypt. Ges. Bd. 45), Leipzig 1941.

7. *Urgeschichte* § 94 ff.

8. Von Bissing vertrat als seltener Ausnahmefall unter den Ägyptologen ebenfalls von jeher diese Ansicht; vgl. seine „Kultur des alten Ägyptens“, Leipzig 1913, S. 73. Ihm verdanke ich auch den Hinweis auf Maspero, *Hist. anc. des peuples de l'Orient class.*, Paris 1895, Vol. I 130 ff., wo in Osiris und Seth ähnlich wie in der vorliegenden Arbeit ursprünglich Naturgottheiten gesehen werden.

9. Darüber vgl. genauer unten S. 17.

10. Dies gilt auch für Seth, vgl. darüber unten S. 18 f.

11. Scharff, *Altertümer d. Vor- u. Frühzeit Ägyptens I* (= Mitt. a. d. Ägypt. Slg. IV), Berlin 1931, S. 27; vgl. dazu dess. *Grundzüge der ägypt. Vorgesch.* (Morgenland H. 12), Leipzig 1927, S. 29 ff., und die *Frühkulturen Ägyptens und Mesopotamiens* (Der Alte Orient Bd. 41), Leipzig 1941, S. 12.

12. Ernst Zyhlarz, *Ursprung und Sprachcharakter des Altägyptischen*, S. 86 ff. – Vgl. auch Scharff, *Archäol. Beitr. z. Frage der Entstehung der Hieroglyphenschrift* (SBAW Jg. 1942, 3), München 1942, S. 68 f.

13. Sir J. G. Frazer, *The Golden Bough*, mir nur zugänglich in der abgekürzten deutschen Ausgabe „Der goldene Zweig“, Leipzig 1928.

14. Die Wichtigkeit der Nilüberschwemmung in ihrer jährlichen Regelmäßigkeit hat ja auch die Ägypter in sehr früher Zeit dazu veranlaßt, ihre Zeiteinteilung danach zu regeln; so spricht O. Neugebauer mit Recht von „Niljahren“, vgl. meinen Aufsatz in *Hist. Ztschr.* 161, 9.

15. Es sind die ältesten uns erhaltenen religiösen Texte, deren Datierung aber nur vermutungsweise angegeben werden kann; vgl. dazu unten S. 16.

16. Pyr. 589a, 767a.

17. Pyr. 2111, 848a/b. – Allgemein als Herr des Wassers auch Pyr. 1044a/b; in Beziehung zu den Namen der verschiedenen Ozeane Pyr. 628b/c, 847c, 1630d/1631.

18. Pyr. 788a/b; diese Vorstellung ist noch in der Spätzeit lebendig, wie ein Relief auf Philae lehrt, auf dem der Nil aus einem Bein des ermordeten Osiris entspringend wiedergegeben ist (Junker, Das Götterdekret über das Abaton [Denkschr. Wiener Akad. Bd. 56], Wien 1913, S. 40 Abb. 9).

19. Pyr. 155a–c; vgl. Sethe, Pyr.-Kommentar I, 53 ff. Unas ist der verstorbene König der späten 5. Dyn., in dessen Pyramide der Text steht. Osiris und Isis, die in dem nahe bei Busiris gelegenen Iseum (heute Behbêt el-Hagar) – beide Orte liegen im Ostdelta – verehrt wurde, werden sozusagen als Boten aufgerufen, die die Ankunft des verstorbenen Königs im Unterägypten des Himmels verkünden sollen, und zwar mit Beiworten, die ihrem eigenen (vor allem gilt dies für Osiris) göttlichen Wirkungsbereich, dem Wasser, entstammen.

20. In diesen Zusammenhang gehört die merkwürdige Vorstellung vom „ogen. „Kornosiris“, worüber ich selbst zuletzt kurz in Forsch. u. Fortschr. Jg. 21/23, Nr. 4/6, Berlin 1947, S. 38 geschrieben habe.

21. Pap. Chester Beatty I 14, 10 ff. ed. A. H. Gardiner, London 1931; vgl. dazu J. Spiegel, Die Erzählung vom Streite des Horus und Seth als Literaturwerk, (Leipz. Äg. Stud. H. 9), Glückstadt 1937, hinsichtlich der wahrscheinlich bis ins MR hinaufreichenden Entstehungszeit der Geschichte; sie dürfte danach im wahrsten Sinne populär gewesen sein.

22. Blackman in Stud. Ägypt. I 1 ff. (Anal. Orient. 17), Rom 1938.

23. Junker, Abaton S. 37 Abb. 8.

24. Ich verdanke diesen Hinweis meinem Kollegen Klingner.

25. Wenn auch in moderner Zeit durch Staudämme und Maschinen aller Art versucht wird, die Naturkraft der Nilüberschwemmung in die vom modernen Menschen gewünschten Bahnen zu lenken und so die landwirtschaftliche Produktion noch mehr zu steigern, so ist dennoch die schöpferische Urkraft des Osiris als des Bringers des fruchtbaren Überschwemmungswassers auch heute noch aller modernen Technik zum Trotz die Hauptsache geblieben.

26. So beginnt denn auch das ägyptische Kalenderjahr im Sommer mit der Nilüberschwemmung, deren vier Monate zusammen die erste Jahreszeit des ägyptischen Kalenderjahres bilden.

27. Neueste Behandlung von Junker, Die politische Lehre von Memphis (Abh. Pr. Ak. d. W.), Berlin 1941, S. 16, im ägyptischen Text Zl. 19 und 62. – Über die zeitliche Ansetzung des Textes vgl. weiter unten S. 19.

28. Hermann Kees, Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter, Leipzig 1926.

29. ZDMG 81 (N. F. 6), Leipzig 1927, S. 179 ff., besonders S. 186 ff.

30. So wird Osiris im Spruch 650 der Pyramidentexte, der sich nur in der Neferkarê-Pyramide, also der jüngsten, findet, als „König von Ober- und Unterägypten“, also mit dem üblichen Königstitel, bezeichnet und gleich darauf dem Gott „Anedjti, an der Spitze der östlichen Gaue“ gleichgesetzt (Pyr. 1833b und d). – Aus der Zeit des NR sei hierzu ferner ein Relief im Sethostempel in Abydos angeführt, das den Gott „Osiris-Anedjti“ zusammen

mit Isis zeigt, s. Kees, Götterglaube Taf. II b; ähnlich eine Reliefdarstellung der Spätzeit, s. Spiegelberg in ÄZ 64, 74.

31. Der griechisch überlieferte Name Busiris bedeutet „Haus des Osiris“; er kann also erst entstanden sein, nachdem Osiris dort Fuß gefaßt hatte. Der ursprüngliche Name der Stadt war Djedu. – Demgegenüber heißt der Gott Anedjti nach dem alten Namen des Gaues Anedjet – so z. B. Pyr. 182 a –, dessen Hauptort Djedu-Busiris war. Ob auch die Hauptstadt einst Anedjet geheißen hat, können wir heute nicht mit Sicherheit sagen. Daß wirklich Busiris des Osiris ältester Kultort war, geht aus zahlreichen Inschriften des AR hervor, die zeigen, daß dem später als Vorort der Osirisverehrung so bekannten Abydos in Oberägypten (s. hier S. 20) die Verehrung im unterägyptischen Busiris zweifellos zeitlich vorausging; dies betont auch Sethe in seiner Urgeschichte § 96 ausdrücklich.

32. H. Junker, Die Onurislegende (Denkschr. d. Wiener Ak. d. W. Bd. 59, 1/2), Wien 1917, S. 64/65. Wenn Junker hier ausführt, daß der Zug des „Herrschergottes“ dem „Naturgott“ Osiris im Grunde fremd ist, so geht daraus doch wohl hervor, daß auch Junker jedenfalls damals den Charakter des Osiris als „Naturgott“ als den primären angesehen hat und nicht den als „Königsgott“, zu welcher Annahme er in späteren Arbeiten mehr geneigt zu sein scheint.

33. So Sethe, Urgeschichte § 79 (Heros Osiris) und § 97 (Atefkrone).

34. Urgeschichte § 94 ff. Kap. 7.

35. Sethe weist zwar Urgeschichte § 80 mit Recht auf den Herdenreichtum Unterägyptens hin, so daß also der Krummstab des Hirten als Abzeichen eines Gottes in dieser Umgebung durchaus am Platze ist, darum braucht aber doch noch nicht an einen „Hirtenkönig“ gedacht zu werden; Anedjti wird ein „Hirtengott“ gewesen sein.

36. Vgl. die tüchtige, trefflich illustrierte Berliner Doktordissertation des ägyptischen Sethe-Schülers Abubakr „Untersuchungen über die ägyptischen Kronen“, Glückstadt 1937, deren 1. Kap. ausführlich die Atefkrone behandelt.

37. Auf dem in Anm. 30 genannten Relief der 19. Dyn. aus Abydos sind die Federn freilich fast bis zur Unkenntlichkeit stilisiert; deutlich sieht man sie aber auf alten Schriftformen wie z. B. Pyr. 614 a bei M.

38. Beide Darstellungen praktisch nebeneinander angeordnet in der in Anm. 36 genannten Dissertation von Abubakr auf S. 39 Abb. 18/19.

39. Ebenda S. 18 Abb. 17.

40. Oder aus einem anderen ähnlichen, jedenfalls einem pflanzlichen Stoffe bestehend, was die ägyptische Zeichenweise völlig deutlich lehrt.

41. Z. B. Borchardt, Sahure II Taf. 37/38.

42. Vgl. Abubakr a. a. O. S. 26.

43. Rundplastisch z. B. Prop. Kunst II³ 181 (1. Dyn.), in Relief ebenda 189, 2 (1. Dyn.), als Doppelkrone im Relief ebenda 205, 1 (2. Dyn.).

44. Es freut mich, in dem gedankenreichen Aufsatz von Schäfer über die Doppelkrone in OLZ 35 (Leipzig 1932) Sp. 697 ff. in Anm. 3 (Sp. 703) feststellen zu können, daß auch er nicht an die Gleichsetzung des Mittelstücks

der Atefkrone mit der weißen Krone wegen der gleichen Materialgründe hat glauben können.

45. Für die Möglichkeit einer oberägyptischen Schilfkrone setzt sich Junker in seinem bedeutsamen Aufsatz über die Mww-Tänzer in Mitt. Inst. Kairo 9, 34 nachdrücklich ein. Daß auch hier, wo es sich, wie Junker im übrigen überzeugend nachweist, um rein unterägyptische Feiern und Bräuche handelt, unbedingt auch oberägyptische Mww dabei sein müssen, und zwar rein aus paritätischen Gründen, will mir aber nicht einleuchten. War hier nicht doch der Wunsch, die hohe Mww-Krone müsse der oberägyptischen weißen Königskrone entsprechen, allzusehr der Vater des Gedankens? Im übrigen würde ein Eingehen auf die Krone der Mww in unserem Zusammenhang allzuweit vom Thema abführen.

46. Abubakr a. a. O. S. 19 aus Pap. Harris I und Totb. Spr. 183. Freilich vermag ich mich auf Grund dieser Textstellen und entsprechender Darstellungen ebenfalls nur aus dem NR nicht der Vermutung Abubakrs anzuschließen, daß darum die Atefkrone, deren Name lexikalisch überhaupt nicht vor dem MR belegt ist (s. Erman-Grapow, Wörterbuch I 23, 3), ihre Entstehung einer weit vor Menes zurückliegenden Zeit verdanke. Der Verf. ist hier, fürchte ich, ein Opfer der viel zu weitgehenden Theorien seines Lehrers Sethe geworden.

47. Mitt. Inst. Kairo 3, 167, wo wiederum die Frage der Atefkrone im Junker-Setheschen Sinne behandelt ist; ebenda Taf. 29 Photographie des Reliefbruchstücks von König Snofru mit der Anedjti-Krone, s. oben S. 12 f.

48. Erman, Die Religion der Ägypter, 3. Aufl., Berlin 1934, S. 68 Anm.

49. O. Neugebauer, Die Bedeutungslosigkeit der „Sothisperiode“ für die älteste ägyptische Chronologie (Acta Orientalia 17, 169 ff.), Kopenhagen 1938.

50. Hist. Ztschr. Bd. 161, 3 ff.

51. Vgl. die chronologische Vergleichstabelle am Schlusse (S. 32) des in der vorigen Anm. genannten Aufsatzes oder in meiner Arbeit „Frühkulturen“ (Der Alte Orient Bd. 41) S. 38.

52. 12 Monate zu je 30 Tagen = 360 Tage + 5 Zusatztage (Epagomenen); vgl. über die Epagomenen besonders in meinem in Anm. 50 genannten Aufsatz auf S. 16/17.

53. Pyr. 1961 c.

54. S. Schott, ein anderer Spezialkenner der Pyramidentexte, äußerte sich seinerzeit schriftlich auf dieselbe Frage in gleicher Weise.

55. Hierzu vgl. den Aufsatz von Grapow in ZDMG 91, 537 ff., der sich zur Datierungsfrage zwar auch nicht genauer äußert, der aber bei aller Anerkennung für Sethes großartige Leistung erkennen läßt, daß der Verf. durchaus nicht mit den allzu hohen Datierungen Sethes einverstanden ist.

56. Vgl. dazu am Schluß dieser Arbeit S. 35.

57. Statt einzelner Stellennachweise genüge hier ein Hinweis auf Sethes Urgeschichte § 22.

58. Sethe hat in Heliopolis auch ein altes politisches Zentrum sehen wollen; einer seiner Lieblingsgedanken knüpft sich an ein vorgeschichtlich geeintes,

ägyptisches Gesamtreich mit Heliopolis als Hauptstadt und Horus als Hauptgott; vgl. zuerst in ÄZ 44, 26 Anm. 1, dann später vor allem in seiner Urgeschichte an vielen Stellen, besonders in Kap. 8 § 104 ff. Früher stand ich selbst stark im Banne dieser Setheschen Theorie, ich bin aber mit der Zeit immer mehr davon abgerückt, vor allem weil keinerlei Ausgrabungsfunde die Sethesche Konstruktion zu stützen vermögen. Eine eingehende Widerlegung Sethes würde aber weit über den Rahmen vorstehender Schrift hinausgehen. – Gegen ein vorhistorisches Reich von Heliopolis sprach sich auch schon S. Schott in seinem Vortrag auf dem VI. Internat. Archäologenkongreß 1939 in Berlin aus, s. im Bericht hierüber, Berlin 1940, S. 266 ff.

59. Hierzu vgl. die Abhandlung von A. Rusch, Die Stellung des Osiris im theol. System von Heliopolis (Der Alte Orient Bd. 24, 1), Leipzig 1925.

60. Dies gilt auch für Tefnut als „Feuchtigkeit“, die m. W. erst spät als ihr Sondergebiet betrachtet wird. Kees, Götterglaube S. 220, bezeichnet Tefnut „neben der kosmischen Personifikation Schu“ geradezu als „leere Figur“.

61. Hier unterscheidet sich meine Auffassung erheblich von der von Rusch, der in Osiris primär einen Totengott sieht, s. Anm. 59 und dort S. 15. – Auch Junker denkt übrigens daran, die Stellung des Osiris in der Neunheit auf dessen ursprüngliche Auffassung als Gott der Vegetation zurückzuführen, s. Politische Lehre von Memphis S. 17 Anm. 1.

62. Nach dem bekannten Märchen des Pap. Westcar, s. Erman, Die Literatur der Ägypter, Leipzig 1923, S. 73 ff.

63. Urgeschichte § 112 mit der gegen Rusch gerichteten Anm. 3; vorher schon in seinen Dramatischen Texten (Untersuch. Bd. 10), Leipzig 1928, S. 79/80. – Zum Reich von Heliopolis vgl. oben Anm. 58.

64. Weill in Sphinx 15, 9 ff., dazu Sethe, Dramatische Texte S. 79 Anm. 1 und seine Urk. des AR I 153/54, wo das Erhaltene nach Sethes Berichtigungen mitgeteilt ist. Ferner vgl. S. Schott, Mythe und Mythenbildung (Sethe-Kees, Untersuchungen Bd. 15), Leipzig 1945, S. 11 f. – Die Turiner Fragmente sind mit Verbesserungen jetzt neu publiziert von W. St. Smith, History of Eg. Sculpt., Boston 1946, S. 133 ff., Fig. 48–53. Der Verf. scheint an Sethes Rekonstruktion der Neunheit ebenfalls nicht zu glauben, weil er sie nicht einmal erwähnt.

65. Vgl. die inhaltreiche Besprechung von Sethes Dramat. Texten durch Rusch in OLZ 32, 145, vor allem Sp. 154 ff.

66. Junker, Die Götterlehre von Memphis (Abh. Pr. Ak. d. W.), Berlin 1940, S. 16.

67. Z. B. Urgeschichte § 14: „wahrscheinlich 1. Dyn.“. Zur Datierung des „Denkmals memphit. Theologie“ vgl. auch Kees, Götterglaube S. 290, der seine Entstehung mit guten Gründen „an den entscheidenden Wendepunkt der ägyptischen Geschichte“ verlegt, „als das Königtum aus Oberägypten seine Residenz für dauernd nach Memphis verlegte, also in die Zeit nach Chaseschemui und Djoser“, d. h. also im Verlauf der 3. Dyn.

68. Darüber vgl. unten S. 22.

69. Petrie, Royal Tombs II Pl. 1.

70. Dramat. Texte S. 79 Anm. 2 und Urgeschichte § 101.

71. Vgl. Scharff, *Altertümer der Vor- u. Frühzeit II*, Berlin 1929, S. 7 ff. und Elliot Smith, *Egyptian Mummies*, London 1924, S. 72 ff. Ein sicheres Kennzeichen für medizinisches Mumifizieren ist das Vorkommen von Eingeweidegefäßen (Kanopen), sei es in Form von vierfächrigen Kästen (älterer Typ) oder 4 einzelnen Eingeweidekrügen; das älteste mir bekannte Beispiel für den vierteiligen Eingeweidekasten stammt aus dem Grab der Königin Hetep-heres, der Mutter von König Cheops, also aus der 4. Dyn. (Bull. Boston Nr. 157 S. 80), Kanopenkrüge Privater gibt es erst seit der 5. Dyn. (z. B. Junker, Giza III Taf. 12a). – Der oben erwähnte von Petrie gefundene, armbandgeschmückte Frauenarm der 1. Dyn. stammte von einer Leiche, wie sie in vor- und frühgeschichtlichen Gräbern oft gefunden worden sind und die noch nicht als ordnungsgemäße Mumien gelten dürfen. Der starke Salzgehalt des ägyptischen Wüstenbodens hat menschliche Leichen auch ohne medizinische Eingriffe, also ohne sachgemäße Mumifizierung, oft durch Jahrtausende erhalten.

72. Wahrscheinlich erst im MR, als der Osiriskult in Abydos in voller Blüte stand, hat man in einem der alten, wohl damals schon ausgeplünderten Königsgräber das sagenhafte Grab des Osiris gesehen. Der darin von Amélineau gefundene Steinsarkophag des Osiris ist sogar, als Ersatz eines verlorenen älteren, erst ein Werk der Spätzeit, vgl. Bonnet, *Bilderatlas zur ägypt. Religion* Nr. 150. – Auch Kees, *Götterglaube* S. 333, sieht in Abydos als das Primäre die Königsgräber der Frühzeit an, den Osiriskult dagegen als das Sekundäre.

73. Falls es sich bewahrheiten sollte, daß die abydenischen Königsgräber nur Scheingräber waren, wie auf Grund der angeblichen Königsgräber der Frühzeit bei Sakkara neuerdings zuweilen angenommen wird (so z. B. Ricke, *Bemerkungen zur ägypt. Baukunst des AR I*, 56), so würde auch hierfür die Erklärung mit dem Heimatgau völlig genügen, und es brauchte darum durchaus nicht an eine Osirisverehrung zu so früher Zeit in Abydos gedacht zu werden. Andererseits scheint mir die Tatsache, daß das Osirisgrab später gerade an dieser Stelle angenommen wurde, doch stark dafür zu sprechen, daß in Abydos die wirklichen Königsgräber der Frühzeit und nicht nur Scheingräber lagen.

74. „Die Westlichen“ ist in der ägyptischen Sprache stets eine Bezeichnung für die Toten.

75. Auch in den Pyramidentexten, z. B. Pyr. 139d, ohne irgendeinen Zusammenhang mit Osiris.

76. Kees, *Götterglaube* S. 329.

77. Bei Roeder, *Ägypt. Bronzwerke*, Glückstadt 1937, ist auf Taf. 5g eine Hildesheimer Bronzefigur der Spätzeit abgebildet, die, weil schakalköpfig, als Anubis bezeichnet ist, obwohl sie Geißel und Szepter des Osiris trägt. Im Text dazu, S. 9 § 43, ist das Stück als Unikum bezeichnet. Sollte die Figur nicht eher einen Osiris-Chenti Imentiu darstellen?

78. So z. B. Pyr. Spruch 219, wenn Sethes Übersetzung des Verbuns *nhp* durch „richten“ Bestand hat (§ 167c/d; vgl. seine *Urgeschichte* § 95

Anm. 4. – Daß die Vorstellung von Osiris als Totenrichter keineswegs sonderlich früh und allgemein verbreitet war, zeigt deutlich die Stelle im „Lebensmüden“ Zl. 23, wo unter den dort angerufenen Richtern im Jenseits Osiris überhaupt nicht genannt ist; vgl. Scharff, Bericht über das Streitgespräch eines Lebensmüden usw., SABW München 1937 S. 18 unter 30.

79. Junker schreibt hierzu in Mitt. Inst. Kairo Bd. 9,31: „Die systematischen Grabungen in Gîza und Sakkâra haben den endgültigen Beweis erbracht, daß Osiris im Totenkult der Privaten erst am Ende der 5. Dyn. auftaucht, und nur so, daß er allmählich den früher alleinigen Gott der Totenstadt, den Anubis, verdrängt.“

80. In Pyr. 964c, einem Auferstehungstext, ist als Ort dieses Geschehens *Ddj.t*, die Nekropole von Heliopolis, an der Parallelstelle 966c ein sonst unbekannter Ort *'I3dj* genannt, jedenfalls nicht Abydos. Dies spricht wohl auch dafür, daß die Vorstellung, Tod und Auferstehung des Osiris seien von Anfang an in Abydos lokalisiert gewesen, keineswegs alt gewesen ist. In dieselbe Richtung weist die mehrfach vorkommende Angabe (z. B. Pyr. 794d, 1012d), daß Osiris nur „zu Gaste“ (*hrj-ib*) in Abydos ist, ein Ausdruck, von dem gerade Sethe oft genug betont hat, daß er den betreffenden Gott als nicht dort ursprünglich ansässig und verehrt, sondern als sekundär verpflanzt bezeichne. – Auch Junker dürfte mit der hier vorgetragenen Ansicht über die Ausbreitung des Osiriskultes in Oberägypten übereinstimmen, wenn er in Giza II, 53 schreibt: „wie Osiris später den Titel ‚Erster der Westlichen‘ von dem schakalgestaltigen Totengott übernahm, so tritt er in der VI. Dynastie allmählich das Erbe der Götter an, die früher in den Totengebeten angerufen wurden. In der uns hier beschäftigenden Zeit aber (es handelt sich um Grabanlagen der 4./5. Dyn. in Gise) erscheint Osiris überhaupt noch nicht.“

81. Die Kolossalstatuen des Osiris, bzw. König Chefrens als Osiris, die an den Hofwänden des Totentempels König Chefrens gestanden haben sollen, sind von U. Hölscher lediglich auf Grund jüngerer Beispiele dieser Art hier angenommen, s. Grabdenkmal des Königs Chephren S. 27/28 Abb. 16 und Bl. VI. Hölscher sagt selbst in Anm. 1, daß solche Statuen bisher vor dem MR nicht nachgewiesen seien. – Das einzige Zitat für „Osiris“ in der Publikation des Sahuretempels der 5. Dyn. von Borchardt (Sahure II 88) bezieht sich auf eine durch nichts bewiesene Vermutung Sethes. Dieser völlig negative Befund bei der Suche nach Osirisdarstellungen aus dem AR macht einen allerdings auch wieder besonders stutzig gegenüber der oben S. 19 erwähnten Rekonstruktion der Götterneinheit von Heliopolis durch Sethe an Hand der Turiner Bruchstücke.

82. Evers, Staat aus dem Stein I Taf. 31/32 (6 Statuen aus Lisch in Kairo, davon 3 mit weißer, 3 mit roter Krone; vgl. auch Borchardt, Statuen II [Cat. Gén.] Nr. 397–402; weitere ähnliche in New York); ähnliche ebenda Taf. 35, ebenfalls Sesostri I. von Karnak und von Abydos; nur die Karnakstatue, auf der Sesostri I. „geliebt von Amun-Re, dem Herrn des Himmels“ heißt, trägt die Lebenszeichen; auf der Abydosstatue (auch Borchardt, Statuen II Nr. 429) wird der König als „geliebt von Osiris-Chenti

Imentiu, dem Herrn von Abydos“ bezeichnet. – Ist es Zufall, daß diese ältesten „Osirispeiler“ gerade auf Sesostri I. beschränkt sind?

83. Freilich erfordern diese hier in der 12. Dyn. auf einmal auftauchenden „Osirispeiler“ von Königen entsprechende Vorbilder, die wirklich den Gott Osiris darstellten, uns aber nicht erhalten sind.

84. Prop. Kunst II³ 291, 1; vgl. dazu Scharff in „Berl. Museen“ Jg. 44 S. 4.

85. Blackman, Rock Tombs of Meir IV Pl. 4; vgl. Annales du Serv. 15, 214. – Möglicherweise kann auch „Priester der Isis und Priester der Hathor“ übersetzt werden, was an dem seltenen Beleg für die Göttin Isis aus dem AR aber nichts ändert.

86. ÄZ 75, 77 ff.

87. Dies betont übrigens auch mit Recht Rusch a. a. O. S. 23.

88. So z. B. schon Pyr. 261a oder 1150c vom Brüllen des Seth als Donner. Das Sethtier als Deutzeichen für Worte, die „Unwetter“ u. ä. bedeuten, ist häufig, z. B. schon in Pyr. 298b, 326d u. ö.

89. Diese Vorstellung von der Bekämpfung des Apophis durch Seth zum Schutze des Sonnengottes kann übrigens wiederum nur in Unterägypten entstanden sein, denn nur dort gibt es oft intensive Wolkenbildungen, die primitiven Gemütern als Gefahr für die Sonne erscheinen können. In dem nahezu stets wolkenlosen Oberägypten wäre das Aufkommen eines Mythos von der Bekämpfung der Wolken unerklärlich. Gerade die Vorstellung von Seth als Gewittergott, der die Luft von den Wolken reinigt, wird hier ihren Ursprung haben. Als bildliche Darstellung für diese Tätigkeit des Seth vgl. die Tafel am Schlusse von Spiegels Abhandlung „Die Erzählung vom Streite des Horus und Seth“, Leipz. Ägypt. Stud. H. 9, Glückstadt 1937. Ferner vgl. hierzu Nagel in Bull. Inst. Franç. 28, 35 „Set dans la barque solaire“.

90. So die Königsnamen Sethos und Sethnacht der 19. und 20. Dyn.

91. ÄZ 75, 78. Der ägyptische Ortsname *Seth* kommt nach Dr. Stocks Vermutung schon in der 2. Dyn. auf einem Siegelabdruck von König Peribsen in Abydos vor, also gerade bei dem König, der sich im Gegensatz zu seinen Vorgängern „Seth Peribsen“ nannte (Petrie, Roy. Tombs II Pl. 22, 181, wo die Beine des Sethtiers über dem Königsnamen noch deutlich zu erkennen sind). Ob etwa gerade unter diesem dem Nebüti (Seth) ergebenden König die im folgenden dargestellte Vereinigung des oberägyptischen Nebüti mit dem unterägyptischen Seth unter der Devise des „Sethtiers“ zur Bezeichnung beider Götter stattgefunden hat?

92. Die Gleichsetzung dieser drei Ortsnamen dürfte jetzt wohl als allgemein anerkannt gelten; vgl. vor allem Gardiner in JEA 19, 122.

93. Vgl. darüber vor allem das problemreiche Buch von Montet, Le Drame d'Avaris, Paris 1941, wo in Kap. IV „les rois séthiens“ ausführlich behandelt werden. Genauerer Eingehen auf dieses sehr wichtige Buch ist aber an dieser Stelle nicht möglich.

94. Ich verdanke die Kenntnis und eine Photographie dieser merkwürdigen Gruppe der Güte von Bissings; sie ist ohne Abb. erwähnt in dem Führer durch das Museum in Kairo von Maspero-Roeder, Kairo 1912, S. 52;

H. der Gruppe 85 cm, Herkunft unbekannt; anscheinend hat sie nicht einmal eine Inv.-Nr. Da inschriftlos, läßt sich leider nicht sagen, welcher König von Seth beschützt wird. Nachträglich sehe ich, daß die Gruppe bei Wreszinski, Atlas II, 128 als Beibild wiedergegeben ist. – Auch Bronzefiguren des Seth dürften in diese Periode des NR gehören, so die künstlerisch hochwertige Figur mit Doppelkrone (aber Hörner nicht zugehörig) in Kopenhagen, offenbar gedacht als Darstellung des Seth bei seiner obenerwähnten Tätigkeit auf dem Sonnenschiff (Mogensen, Cat. Ny Carlsberg Glypt. Pl. 24 A 99), oder Roeder, Ägypt. Bronzewecke Taf. 5a/b und S. 10 § 45/46 mit weiteren textlichen Hinweisen.

95. Erman-Ranke, Ägypten S. 325 Abb. 148.

96. Eduard Meyer, Gesch. d. Altert. II 1 S. 462.

97. Wreszinski, Ägypt. Inschriften aus dem K. K. Hofmuseum in Wien, Leipzig 1906, S. 144; vgl. von Bergmann in ÄZ 20, 41.

98. Sphinx 15, 12, Abb. 3 = W. St. Smith a. a. O. Fig. 50, 3. Immerhin ist auch hier der Name nur mit dem Sethtierzeichen, nicht konsonantisch wie oft in den Pyramidentexten, geschrieben; vgl. dazu weiter unten.

99. Sethe, Urgeschichte § 94, erklärt den Namen als „Sitz des Auges“ und deutet ihn als Kosenamen etwa im Sinne von „Augenfreude“; aber ob dies richtig ist? – Bei Meißner, Babylonien und Assyrien II, Heidelberg 1925, stieß ich auf S. 132 auf den akkadischen Gottesnamen Asaru, einen Beinamen Marduks, der „der Erschaffer von Getreide und Pflanzen, der [das Grün] hervorkommen läßt“ bedeuten soll. Dies wäre also genau das Wesensgebiet des Osiris. Sollten die Namen Osiris und Asaru etwa etymologisch zusammenhängen? Dann könnte die ursächliche Zugehörigkeit des Osiris zum Bereich der vorderasiatischen Göttervorstellungen, die schon oft behauptet, aber nie bewiesen wurde, vielleicht doch als erwiesen gelten können. Zur genaueren Nachprüfung dieses möglichen Zusammenhangs in sprachlicher wie sachlicher Beziehung fehlt mir aber vorerst das notwendige vorderasiatische Büchermaterial, das an der Münchener Universität leider durch Brand restlos zerstört ist.

100. Der Name des Seth ist unerklärt. Er besteht aus den drei Konsonanten *sth* oder *stš*, woraus später seit der Hyksoszeit, in der Seth zum Staatsgott erhoben wurde, der unägyptisch aussehende, weil syllabisch geschriebene Gottesname Sutech wurde. Der in unserer heutigen Aussprache „Seth“ verlorene dritte Konsonant scheint aber in der griechischen Schreibung mit θ noch durch: Σηθ.

101. Ein eindeutiger, alter Textbeleg hierfür findet sich in Pyr. 370b: „hoch ist Nebüti (mit dem Sethtier determiniert) an der Spitze der oberägyptischen Kapelle“. In seinem Kommentar (II, 91) bemerkt Sethe zu dieser Stelle, daß es sich hier (§ 370a–371b) um einen spezifisch oberägyptischen Text handelt, der den König als Erben des Seth von Ombos (also des Nebüti) hinstellt und mit seiner Krönung endet.

102. So z.B. völlig richtig in der Prunkinschrift Thutmosis' I. aus dem Tempel von Negade, s. Petrie, Naqada Pl. 77; ganz entsprechend im AR in dem

bekannten Gefangenenrelief aus dem Sahurêtempel, s. Borchardt, Sahurê II Bl. 5 (ebenfalls Gott Nebûti mit Sethtierkopf).

103. Wie z. B. auf den beiden Grabstelen des Königs Peribsen in Abydos (2. Dyn.), den man korrekt „Nebûti (statt Seth) Peribsen“ nennen sollte, s. Petrie, Roy. Tombs II Pl. 31.

104. Frobenius, Ekade Ektab Taf. 58.

105. Petrie, Roy. Tombs II Pl. 22, 179 (Siegel des Königs Peribsen 2. Dyn.). Vgl. hierzu auch meinen Aufsatz in ÄZ 61, 23 f. – Später in der 5. Dyn. wird der Gott Asch als „Herr von Libyen“ dann menschenköpfig wiedergegeben, s. Borchardt, Sahurê II Bl. 1.

106. Sethe bei Borchardt, Sahurê II Text S. 74.

107. Vgl. dazu das oben zu dem Ortsnamen *Str.t.* in Anm. 91 Bemerkte.

108. Sphinx 15, 13, Fragm. 4 = W. St. Smith a. a. O. Fig. 51. Leider ist hier kein Rest von der Darstellung des Gottes erhalten, falls überhaupt eine solche vorhanden war.

109. Der Libyergott Asch kommt in späterer Zeit nur noch ganz vereinzelt vor, so als Dämon mit drei verschiedenen Tierköpfen auf einem späten Sarg, s. Shorter in JEA 11, 78 mit Pl. 9; der eine Kopf (Schlange) trägt die oberägyptische Krone, was vielleicht noch als Erinnerung an die einstige Gleichsetzung des Libyergottes Asch mit dem oberägyptischen Königsgott Nebûti gedeutet werden kann; die Beischrift nennt das dreiköpfige Wesen „Asch mit vielen Gesichtern“. – Vgl. auch die Zusammenstellung über das Vorkommen des Gottes Asch von Murray in Anc. Eg. 1934 S. 115.

110. Dies zeigt die gelegentliche Bezeichnung des Horus als „der 10. Gott“, s. Sethe, Urgeschichte § 121.

111. Rusch a. a. O. S. 19 weist auf die Möglichkeit hin, auch diesen Kampf kosmisch zu deuten. In diesem Falle scheint mir aber die historische Deutung durchaus die wahrscheinlichere zu sein.

112. H. Schäfer, Ein Bruchstück altägyptischer Annalen (Abh. Preuß. Ak. d. W.), Berlin 1902.

113. Breasted, The predynastic union of Egypt in Bull. Inst. Franç. 30, 709 ff.

114. Vgl. Scharff, Grundzüge S. 46 ff., wo aber, wie vorliegende Arbeit zeigt, mancherlei meiner früheren Darstellung zu modifizieren ist. Auch Breasted a. a. O. S. 722 stimmte meinen damaligen Ausführungen im wesentlichen durchaus bei.

115. JEA 30, 23 ff. Gardiner hebt selbst hervor (S. 59), daß jenes unterägyptische Behedet beim heutigen Tell el-Balamûn unmöglich als Hauptstadt eines unterägyptischen Horusreiches vorgeschichtlicher Zeit bezeichnet werden könne.

116. Sethe, Urgeschichte § 170. Der Reihergott von Buto dargestellt als Gegenstück zum Horus von Hierakonpolis z. B. auf einem Relief Sesostri's I. von Medamud: JEA 30 Pl. 4.

117. Mindestens seit der 3. Dyn. ist Behedet der bekannte kultische Name für Edfu, die Hauptstadt des 2. oberägyptischen Gaues, wie aus einem Relief aus der Stufenpyramide (König Djoser, 3. Dyn.) hervorgeht; vgl. Kees, Zu

den neuen Zoser-Reliefs aus Sakkara (Nachr. Gött. Ges. d. W. 1929) S. 58; als unterägyptisches Gegenstück erscheint hier Letopolis, die Hauptstadt des 2. unterägypt. Gaus, aber nicht etwa Behedet im 17. Gau! Vgl. Kees a. a. O., beide Reliefs auch bei Gardiner in JEA 30 Pl. 3, 3-4. – Auch für Horus als Reichsgott des vorgeschichtlichen Reiches von Buto fehlen wirklich frühe Zeugnisse völlig, wie ja die Vorstellung von den beiden Reichen der *šms.w-Hr*, der (sogen.) „Horusverehrer“ oder nach Kees „Horusgeleitsgötter“, eine Rückprojizierung aus der historischen Zeit auf deren vor der 1. Dyn. liegende Anfänge ist (vgl. Kees, Zum Ursprung der sogen. Horusdiener, Nachr. Gött. Ges. d. W. 1927 S. 196 ff.). Auch die Darstellung der sogen. „Seelen von Buto“ als Falken ist frühestens seit der 5. Dyn., aber nicht aus noch früherer Zeit, nachzuweisen und braucht keineswegs auf einen Reichsgott Horus in Buto in vorgeschichtlicher Zeit hinzudeuten (vgl. Borchardt, Sahurē II Bl. 23, dazu Text von Sethe S. 102 f.). In den Pyramidentexten sind die „Seelen von Buto“ z. B. Pyr. 478a genannt und werden, weil als Falken gedacht, ausdrücklich als „zum Himmel gehörig“ bezeichnet; der Text stammt aber ebenfalls, wie Sethe im Kommentar dazu (II, 289) hervorhebt, erst aus geschichtlicher, nicht aus noch älterer Zeit.

118. So z. B., um nur ein Beispiel zu nennen, auf den Sockelreliefs der zehn Statuen Sesostris' I. von Lischt in Kairo, s. Borchardt, Statuen II (Cat. Gén.) Nr. 411-420. – Ganz entsprechend wurden die in den Pyramidentexten häufig vorkommenden Bezeichnungen *š.wt Hr* – *š.wt Štš* „Stätten des Horus – Stätten des Seth“ sicher als solche für Unter- und Oberägypten verstanden, z. B. Pyr. 994a und oft; so auch von Sethe in seinem Kommentar zu 135c (I, 4) erklärt.

119. So z. B. in dem seit der 1. Dyn. belegten Königinnentitel „die den Horus und Seth (besser wäre wohl auch hier „Nebūti“) schaut“, mit welcher Doppelbezeichnung der König gemeint ist, z. B. Petrie, Roy. Tombs II Pl. 27, 129 (König Wedimu, 1. Dyn.). – Dieselbe Doppelbezeichnung für den König wird später Nebui „die beiden Herren“ gelesen und kommt gelegentlich auch in einem Priestertitel (so Blackman, Meir IV Pl. 4; 6. Dyn.) oder in Eigennamen vor (so Ranke, Personennamen I 187, 15; griech. Zeit).

120. Petrie, Roy. Tombs II Pl. 23, 197.

121. Die postume Geburt des Horus wird schon in Pyr. 632a/d geschildert.

122. Z. B. Pyr. 2190a; nach Pyr. 1703c soll Isis ihren Sohn sogar in Chemmis geboren haben.

123. Vgl. die Übersetzung der Geschichte bei Spiegel, Die Erzählung vom Streite des Horus und Seth, Leipz. Ägypt. Stud. H. 9, Glückstadt 1937, S. 126 ff.

124. Vgl. oben Anm. 21; bei Spiegel a. a. O. S. 139, in dem Briefe, den der gekränkte Gott Osiris an die übrigen Götter schreibt.

125. Schäfer, Prop.-Kunstgesch. II³ Taf. II und IV.