

Joachim Friedrich Quack

KÖNIGSWEIHE, PRIESTERWEIHE, ISISWEIHE

Sozusagen klassischer Einstieg für das Thema der Mysterien ist auch heute der Bericht über die Isis-Weihe des Lucius im XI. Buch von Apuleius' Roman »Metamorphosen«. ¹ Sie stellt den ausführlichsten Bericht einer Initiation in Mysterien nicht nur für die Isis-Kulte, sondern für die gesamte Antike dar. Dennoch macht es ihre absichtliche und explizite Verschleierung der wirklich wichtigen religiösen Geheimnisse dem heutigen Forscher nicht leicht. Jedoch können einige wichtige Punkte sowohl aus diesem Text selbst als auch aus sonstigen Quellen genannt werden. – Den Weihen geht eine längere Zeit (konkret 10 Tage) vorgeschriebener Enthaltbarkeit voraus. – Eine Art von Lebensbeichte ist erwünscht. – Als Vorstadium zu den geheimen Riten sind Reinigungen sowie Besprengung mit Wassertropfen nötig. – Die arkanen Bereiche der Weihe beinhalten u. a. den direkten Kontakt mit den Göttern. Im Folgenden möchte ich einige dieser Elemente nicht nur prinzipiell im ägyptischen Material aufspüren, sondern speziell auch ihren Ort aufzeigen und dabei so etwas wie eine Entwicklungslinie konstituieren.

Als Argument für die prinzipielle Berechtigung dieses Unterfangens möchte ich noch ein konkretes Detail anführen: Als Lucius durch die Träume der Göttin zur Weihe gedrängt wird, berät er sich mit dem ihn initiierenden Priester. ² Für die Kalkulation der nötigen praktischen Vorkehrungen und ihrer Kosten benutzt dieser einen ägyptischen Text, der nach dem Wortlaut bei Apuleius offenbar zweisprachig war, nämlich zum einen mit tierartigen Zeichen, d. h. entweder Kursivhieroglyphen oder vielleicht auch Hieratisch geschrieben war, zum anderen mit verschnörkelten undeutbaren Gruppen,

¹ Grundlage der Beschäftigung mit dem Bericht des Apuleius ist die Edition und Kommentierung des Isisbuches durch J.G. GRIFFITHS, *Apuleius of Madauros: The Isis-Book*, EPRO 39, Leiden 1975. T. HEGEDUS, *The Theme of Initiation into the Cult of Isis in Book 11 of Apuleius' Metamorphoses*, in: JSSA 21/22, 1991/92, 48–87 bringt kaum neue Gesichtspunkte. R. MERKELBACH, *Isis-Regina, Zeus-Sarapis*. Die griechisch-ägyptische Religion nach den Quellen dargestellt, Stuttgart/Leipzig 1995 enthält sehr viel Material sowohl zu Apuleius als auch zu den Isis-Mysterien insgesamt, auch wenn ich seinem Versuch, die griechisch-römischen Erzählungen direkt als »Schlüsselromane« für Mysterien zu lesen, etwas skeptisch gegenüberstehe.

² Dessen Name *Mithras* scheint zwar zunächst offenkundig auf eine Verbindung mit dem Mithraskult hinzuweisen, was bisher auch die *communis opinio* war. Ich möchte hier aber doch den Vorschlag äußern, daß in Wirklichkeit der ägyptische Name *Mnč.w-Rč.w* »Month-Re« zugrunde liegt, der PGM III, 132 als *μενθη* noch gut erhalten ist (lediglich mit schlechter Worttrennung). PGM IV 1634 erscheint *βαλμισθη*, pMag. LL 16, 7 *b^cl menthre*, schließlich PGM IV 1624 ein verderbtes *βαλμισθη*. Diese Belege (ausgenommen PGM III 132) sind bei W. FAUTH, *Helios Megistos*. Zur synkretistischen Theologie der Spätantike, RGRW 125, Leiden/New York/Köln 1995, 68f. irrig auf Mithras gedeutet worden, schon die Kombination mit Baal dürfte aber klar machen, daß der ägyptischen Month hier zugrunde liegt, der wie Baal ein besonders kämpferischer Gott ist; vgl. etwa den demotischen Personenamen *mnt-b^cl* im pKral.

in denen man wohl am ehesten Demotisch erkennen kann (Metamorphosen XI, 22).³ Offenbar gibt es also Apuleius zufolge Schriften in traditioneller ägyptischer Sprache über die Durchführung von Weihen im Mysterium. Im Verein mit der Tatsache, daß es sich hier um Religiosität im Umfeld einer Göttin ägyptischen Namens handelt, scheint es berechtigt, ernsthaft die altägyptischen Hintergründe der dargestellten Handlungen zu erforschen. Dabei bin ich mir zahlreicher förderlicher Vorarbeiten bewußt, in denen Ägyptologen bereits teils zustimmend, teils eher verhalten nach ägyptischen Elementen gesucht haben.⁴

Der begrenzte zur Verfügung stehende Raum erfordert leider, vieles allenfalls knapp zu streifen oder wegzulassen. Manche Ausführungen sind ohnehin eher ein Vorbericht, der bei der ausführlichen Edition der herangezogenen Texte zu vertiefen ist. Dennoch möchte ich nicht auf eine am Material selbst orientierte Detailarbeit verzichten. Ausgangspunkt der Überlegungen soll dabei der Gebrauch des Verbes *bsj* »einführen« sein. Einerseits ist dies schon immer ein Terminus gewesen, an dem sich die Diskussion über das Vorhandensein von Initiation in Ägypten entzündet hat.⁵ Andererseits hat man hier in Form von Kruchten ausführlicher lexikalischer Studie ein sehr gut aufbereitetes Ausgangsmaterial zur Verfügung.⁶ Schließlich, und dies kann ich hinzufügen, möchte ich im Verlauf meiner Ausführungen eine »Quasi-Bilingue« anführen, die nahelegt, daß *bsj* tatsächlich der griechischen Ausdrucksweise »in Geheimnisse einführen« entspricht.

Das Verb *bsj* ist in Verwendung auf den Apisstier,⁷ den König, den Wezir sowie Priester und Handwerker belegt. Auf den Wezir möchte ich nicht näher eingehen, weil es hier an explizitem Quellenmaterial fehlt. Grundsätzlich ist eine ähnliche Situation wie für

³ Hier folge ich am ehesten der Analyse von W. WITTMANN, *Das Isisbuch des Apuleius*, Stuttgart 1938, 108f., weniger plausibel erscheint etwa die Annahme von J.F. GRIFFITHS, a. a. O., 285, es handele sich um eine Totenbuchhandschrift mit Vignetten (der lateinische Text spricht nicht von Vignetten, sondern von Schrift mit sprachlichem Inhalt), von H. STERNBERG-EL HOTABI, *Die Mensa Isiaca und die Isis-Aretalogien*, CdE 69, 1994, 54–86, speziell 79 wird diese Theorie dann als tatsächliche Aussage des Lucius selbst ausgegeben.

⁴ Wichtig für die Frage der Initiation in Ägypten ist besonders J. ASSMANN, *Tod und Initiation im altägyptischen Totenglauben*, in: H. P. DUERR (Hg.), *Sehnsucht nach dem Ursprung. Zu Mircea Eliade*, Frankfurt 1983, 338–359; engl. Übersetzung *Death and Initiation in the Funerary Religion of Ancient Egypt*, in: W. K. SIMPSON (Hg.), *Religion and Philosophy in Ancient Egypt*, YES 3, New Haven 1989, 135–159. S. weiter F. JUNGE, *Isis und die ägyptischen Mysterien*, in: W. WESTENDORF (Hg.), *Aspekte der spätägyptischen Religion*, GOF IV/9, Wiesbaden 1979, 93–115; relativ skeptisch E. HORNING, *Altägyptische Wurzeln der Isismysterien*, in: C. BERGER/G. CLERC/N. GRIMAL, (Hgg.), *Hommages à Jean Leclant*, volume 3, BdE 106/3, Kairo 1994, 287–293.

⁵ So etwa auch E. HORNING, a. a. O., 292.

⁶ J.-M. KRUCHTEN, *Les annales des prêtres de Karnak (XXI–XXIII^{mes} dynasties) et autres textes contemporains relatifs à l'initiation des prêtres d'Amon*, OLA 32, Leuven 1989, 147–204.

⁷ DERS., a. a. O., 164f.

Priester zu erwarten. Für die Handwerker und deren Initiation kann ich auf eine im Druck befindliche Spezialuntersuchung durch v. Lieven verweisen.⁸

Der Gebrauch für den Apisstier und den König ist in neuerer Zeit als Argument gegen das Verständnis von *bsj* als Ausdruck der Initiation angeführt worden.⁹ Zum Apisstier möchte ich hier nur sagen, daß angesichts seiner bedeutenden Stellung in der ägyptischen Religion sicher eine sehr ausgefeilte Weihe erforderlich war. Wie diese beim Apisstier konkret ausgesehen hat, können wir mangels erhaltener Quellen derzeit nicht bestimmen. Immerhin ergibt sich aus den Angaben in der Dienstanweisung des Gouverneurs und Prophetenvorstehers, die im Buch vom Tempel erhalten ist, daß dieser im Zusammenhang der Einführung (*bsj*) des Apisstieres bei allen Tempelfesten ein rituelles »Gesichtsöffnen« (*wm-br*) durchführte.¹⁰ Ansonsten kann man Quellen zu anderen heiligen Tieren heranziehen. Aus dem Tempel von Edfu kennen wir eine Reihe von Texten, die sich mit der Einsetzung des heiligen Falken sowie seiner Bestätigung im Amt beschäftigen. Nicht nur die innere Logik der betreffenden Texte, sondern glücklicherweise erhaltene Parallelen aus Königsritualen zeigen, daß es sich um dieselben Kompositionen handelt, die für den Pharao verwendet, dann eben auch für die heiligen Tiere adaptiert werden.¹¹

Ausgangspunkt von Überlegungen zur Initiation muß also zunächst der König selbst sein. Dies empfiehlt sich methodisch auch deshalb, weil Hornung in seiner skeptischen Haltung zu ägyptischen Mysterien gerade anführt, dessen Anteil an der göttlichen Sphäre sei Bestandteil der Königsideologie, nicht Ergebnis einer Initiation.¹² Er zweifelt dabei auch an der Existenz einer speziellen Krönung sowie an der Möglichkeit, daß Priester oder Beamte den König hätten initiieren können. Letzterer Punkt ist mir nach allen kulturhistorischen Parallelen nicht nachvollziehbar und kann wohl auf sich beruhen. Die Frage der Krönung dagegen ist tatsächlich ein neuralgischer Punkt in Hinblick auf eine Initiation des Königs.

An erster Stelle meiner Überlegungen soll deshalb der Versuch stehen, bestimmte Zeremonien der Krönung, also der Weihe des Königs, genauer zu fassen.¹³ Bisher war über die Krönung nicht allzuviel bekannt, bzw. nur wenige Standard-Elemente waren vertraut.¹⁴ Es dürfte jedoch möglich sein, über den tatsächlichen Ritualablauf Konstrukti-

⁸ A. v. LIEVEN, Im Schatten des Goldhauses. Berufsgeheimnis und Handwerkerinitiation im Alten Ägypten, in: B. KULL (Hg.), Die Rolle des Handwerks in vorschrifthistorischen und schrifthistorischen Kulturen im Vergleich (im Druck in der Reihe Instrumentum Monographies).

⁹ E. HORNING, a. a. O., 292.

¹⁰ J. F. QUACK, Das Buch vom Tempel und verwandte Texte. Ein Vorbericht, in: ARG 2, 2000, 1–20, dort 11.

¹¹ J.-C. GOYON, Confirmation du pouvoir royal au nouvel an, in: BdE 52, Kairo 1972.

¹² E. HORNING, a. a. O., 290.

¹³ Zur Frage der Initiation zum Königtum s. bereits J. ASSMANN, a. a. O., 140–142.

¹⁴ Zur Krönung s. etwa H. FRANKFORT, Kingship and the Gods. A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society & Nature, Chicago/London 1948, 105–109; W. BARTA, Untersuchungen zur Göttlichkeit des regierenden Königs. Ritus und Sakralkönigtum in Altägypten nach Zeugnissen der Frühzeit und des Alten Reiches, MÄS 32, München/Berlin 1975; DERS., Thronbesteigung und Krönungsfeier als unterschiedliche Zeugnisse königlicher Herrschaftsausübung, in: SAK 8, 1980, 33–53; DERS., Bemerkungen zur Existenz der Rituale

veres auszusagen. Speziell werde ich mich dabei auf ein Ritual der königlichen Reinigung konzentrieren,¹⁵ das schon früher mit der Krönung verbunden wurde.¹⁶ Bildlich ist es in Ägypten seit der frühen 18. Dynastie bekannt,¹⁷ da es aber bereits auf mittelsyrischen Rollsiegeln rezipiert wird,¹⁸ muß das Bildmotiv mindestens ins Mittlere Reich zurückgehen. Unter den Quellen ist die wichtigste bislang publizierte der pBerlin 13242. Dieser Text wurde von seinem Herausgeber Siegfried Schott¹⁹ als »Reinigung Pharaos in einem memphitischen Tempel« angesehen. Dabei deutete er allerdings bereits an, daß es sich eventuell nicht um eine beliebige Reinigung, sondern speziell um die Krönung handele.²⁰ Diese Vermutung kann inzwischen erhärtet werden. Die betreffende Handschrift steht nämlich keineswegs isoliert da. Bereits Schott verwies auf direkte Parallelen zu einzelnen Szenen im Tempel von Edfu (Edfou IV 52). Inzwischen treten vor allem noch eine Reihe hieratischer Parallelhandschriften zur Seite. Die wichtigste von ihnen ist der pCarlsberg 658 mit mehreren direkt parallelen Fragmenten, daneben scheinen pCarlsberg 659 und 660 ebenfalls diese Komposition zu enthalten, außerdem ist pBerlin 15775c einschlägig; pBerlin 14403e bietet sogar nochmals eine direkte Parallele zu pBerlin 13242.²¹ Diese neuen Textzeugen unterstreichen nicht nur durch ihre Anzahl die große Bedeutung des betreffenden Rituals, sondern zeigen auch deutlicher seinen Umfang. Der größere Teil der zahlreichen Fragmente des pCarlsberg 658 findet nämlich keine Parallele im erhaltenen Teil des pBerlin 13242.

Gleichzeitig machen diese neuen Bruchstücke auch den politischen Charakter des Rituals etwas deutlicher, da sie u. a. Verwünschungen gegen innere und äußere Feinde und die traditionellen Ausdrücke der Herrschersymbolik enthalten. Ein kleines Textzitat soll davon einen Eindruck geben: »Alle Männer, die irgendetwas Böses gegen Pharao machen ... die sollen Kot essen und Urin trinken ... ihre Köpfe in der Erde, ihre Füße im Himmel. Diejenigen, die irgendetwas Böses gegen Pharao sagen, ... gegen sich selbst.

für Geburt und Krönung, in: ZÄS 112, 1985, 1–13, M. E.A. IBRAHIM, *The Chapel of the Throne of Re of Edfu*, BAe XVI, Brüssel 1975, bes. 11–29.

¹⁵ A.H. GARDINER, *The Baptism of Pharao*, in: JEA 36, 1950, S. 3–12.

¹⁶ A.H. GARDINER, a. a. O., 6; E. GRAEFE, *Der »Sonnenaufgang zwischen den Pylontürmen« – Erstes Bad, Krönung und Epiphanie des Sonnengottes à propos Carter, Tut-ankh-Amen*, Handlist no. 181 –, in: OLP 14, 1983, 55–79, bes. 64–71.

¹⁷ Ältestes Zeugnis ist wohl das Pektoral der Ahhotep CG Kairo 52004, s. E. GRAEFE, a. a. O., 63 mit Anm. 37, mit weiterführender Literatur.

¹⁸ B. TEISSIER, *Egyptian Iconography on Syro-Palestinian Cylinder Seals of the Middle Bronze Age*, OBO SA 11 Freiburg/Göttingen 1996, 48 Abb. 4 u. S. 50, sowie erheblich tiefschürfender CHR. EDER, *Die ägyptischen Motive in der Glyptik des östlichen Mittelmeerraumes zu Anfang des 2. Jts. v. Chr.*, OLA 71, Leuven 1995, 74–78.

¹⁹ S. SCHOTT, *Die Reinigung Pharaos in einem memphitischen Tempel (Berlin P 13242)*, AAWLM 1957, 3 Göttingen 1957. Eine Überprüfung am Original dürfte noch einige Verbesserungen in der Lesung ergeben, da Schott allein auf Photographien angewiesen war; zur Zeit der Veröffentlichung war der Papyrus noch nicht von der Sowjetunion nach Berlin zurückgegeben worden.

²⁰ S. SCHOTT, a. a. O., 68–70.

²¹ Ein Gutteil der Berliner Fragmente, die zur selben Handschrift wie pCarlsberg 658 gehören, hat derzeit noch keine Inventarnummer.

Die Reinheit des Pharaos ist die Reinheit des Horus ... Pharaos ist rein auf dem Thron des Horus.«

Eine andere Komponente, die erst durch die neuen Fragmente klar wird, ist die tatsächlich wichtige Rolle der Isis in diesem Ritual. Obgleich die schlechte Erhaltung derzeit noch Probleme bereitet, läßt sich doch bereits erkennen, daß Pharaos mehrfach ruft: »Komm zu mir, meine Mutter Isis!«.

Derartige Aussagen machen einerseits etwas deutlicher, daß es sich tatsächlich nicht um eine beliebige Reinigung, sondern um Riten im Umkreis der Königsweihe handelt. Andererseits lassen sich bereits einige wichtige Komponenten der Isismysterien nachweisen. Zum einen finden wir die große Betonung der rituellen Reinheit, wie sie bei Apuleius gut hervortritt. Dessen Parallele deutet, wie auch die innere Logik des Ritualablaufs, darauf hin, daß die entsprechenden Sprüche, d. h. der im pBerlin 13242 erhaltene Bereich, eher zum Anfang des Rituals gehört. Zum anderen zeigt sich die Anrufung der helfenden Mutter Isis, die in der traditionellen Konstellation Mutter des Horus, und damit auch des Königs ist. Ihr Bezug zum Königtum ist in der Forschung bereits gut erkannt worden.²² Sie gerade ist es dann auch, welche in den Isismysterien den Initianden schützen soll.

Dieser Musterfall,²³ in dem Elemente späterer Mysterien in ägyptischen Königstexten greifbar werden, lädt dazu ein, einen bestimmten weiteren Zug ägyptischer Krönungen in Betracht zu ziehen. Konkret meine ich die visionäre Himmelschau. Am schönsten bezeugt ist sie im Krönungstext Thutmosis III.:

»[Er tat mir] die Tore des Himmels auf,
er öffnete mir die Türen seines Horizontes.
Ich flog empor zum Himmel als göttlicher Falke,
damit ich sein himmlisches Geheimbild (*bsj*) sähe,
damit ich seine Majestät anbetete,
[...]
Ich sah die *hpr.w*-Formen des Horizontischen
auf seinen verborgenen Wegen im Himmel.
Re selbst setzte mich ein (*smn*).
Ich wurde ausgezeichnet mit den Kronen, die auf seinem Haupt sind,
seine Uräusschlange nahm Platz auf [meinem Haupt].
[...]
Ich wurde [ausgestattet] mit all seiner *3b*-Fähigkeit,
Ich wurde gesättigt mit dem Wissen der Götter

²² Wichtige Analysen bietet J. BERGMAN, Ich bin Isis. Studien zum memphitischen Hintergrund der griechischen Isisaretologien, Uppsala 1968, DERS., Isis-Seele und Osiris-Ei. Zwei ägyptologische Studien zu Diodorus Siculus I 27, 4–5, Uppsala 1970; speziell für das demotische Material s. J. D. RAY, The Archive of Hor, TE 2, London 1976, bes. 155–158.

²³ Weitere einschlägige Stellen dürften bei Durchsicht durch die zahlreichen Tempelinschriften reichlich zu finden sein, insbesondere wenn man auch spätzeitliche Texte heranzieht, die zwar in der konkreten Ausprägung für den Gott bzw. heilige Tiere formuliert sind, eine ursprünglichere Schicht der Verwendung für den König jedoch noch durchscheinen lassen. Hier genügen mag der Verweis auf die interessanten Texte und Reliefs in der Sethoskapelle von Abydos, s. A. CALVERLEY/M. F. BROOME, The Temple of King Sethos I at Abydos, Volume II, London/Chicago 1935, Taf. 29–37.

wie Horus, als er Bewußtsein erlangt hatte,
beim Haus meines Vaters Amun-Re.« (Urk IV 159, 11–160, 7).

Ich möchte dabei betonen, daß alles im Text auf eine echte visionäre Entrückung hindeutet.²⁴ Für die gelegentlich von Ägyptologen geäußerte Meinung, hier würde ein Traumerlebnis geschildert,²⁵ fehlt jeder positive Hinweis. Alle erhaltenen ägyptischen Traumberichte verwenden ganz andere Formulierungen mit expliziten Angaben, daß es sich um Träume handelt. Diese Himmelschau ist ein wichtiger Vorläufer einerseits für die direkten Visionen, wie sie vor allem aus den griechischsprachigen magischen Texten reich bezeugt sind. Für letztere wurde aber seit jeher der enge Zusammenhang mit Mysterien erkannt.²⁶ Andererseits ist es gerade ein wichtiger Zug der Einweihungsrituale z. B. auch bei Apuleius, daß sie eine direkte Vision und Kontakt mit den Göttern ermöglichen.²⁷ Der ägyptische Hintergrund dieser Konzeption ließe sich durch eine Detailstudie des seit dem Neuen Reich bezeugten Terminus *ph-nṣr* noch vertiefen. Da es hierzu aber schon gute Darlegungen von anderer Seite gibt,²⁸ kann ich auf eine genaue Analyse meinerseits verzichten.

Die prinzipielle Berechtigung, die ägyptische Königsweihe als Akt anzusehen, der einer Initiation in Mysterien gleichwertig ist, läßt sich auch durch ein klassisches Zeugnis erhärten: Der römische Gelehrte Nigidius Figulus überliefert in seiner Schrift über die griechische und barbarische Gestirnsphäre Informationen über Memphis und die dort vollzogene Krönung.²⁹ Grundsätzlich wird sie so aufgefaßt, daß die Könige dabei in die Mysterien eingeweiht werden (*sacris initiantur*). Vom Isispriester werden sie zu einem Adyton geführt und müssen bestimmte Eide schwören. Somit ist sowohl der Bezug zu Isis gesichert als auch die Eidesformeln, die für Mysterienreligionen so typisch sind.

Auf eine andere nicht unwichtige Komponente der Mysterienreligion führen weitere ägyptische königliche Texte. Zwar nicht in den erhaltenen Bruchstücken des oben

²⁴ Vgl. in diese Richtung I. SHIRUN-GRUMACH, *Offenbarung, Orakel und Königsnovelle*, ÄAT 24, Wiesbaden 1993, xviii f.

²⁵ So E. HORNING, a. a. O., 292 f. unter Berufung auf K. ZIBELIUS-CHEN, *Kategorien und Rolle des Traumes in Ägypten*, in: SAK 15, 1988, 277–293, bes. 290 Anm. 63, wo die Passage als Traumerlebnis oder Vision gedeutet wird. Eine Vision ist aber keinesfalls ein Gegensatz zur Deutung als Initiationstext.

²⁶ S. etwa TH. HOPFNER, *Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber*, Leipzig 1921–24; F. GRAF, *Gottesnähe und Schadenszauber. Die Magie in der griechisch-römischen Antike*, München 1996, 89–107.

²⁷ Die Unterscheidung der ober- und unterweltlichen Götter, wie sie Apuleius bietet, korrespondiert übrigens exakt mit den beiden Gruppen himmlischer und unterirdischer Götter, mit welcher das Buch vom Tempel operiert.

²⁸ S. besonders J.-M. KRUCHTEN, *Le grand texte oraculaire de Djéhoutymose*, MRÉ 5, Brüssel 1986, 63–65 u. 329–332; R.K. RITNER, *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, SAOC 49, Chicago 1993, 214–220.

²⁹ Der betreffende Text ist als Fragment, nämlich als Scholion zur Arat-Übersetzung des Germanicus erhalten; Textedition A. BREYSIG, *Germanici Caesaris Aratea cum Scholiis*, Berlin 1867, ND Hildesheim 1967, 88 f.; A. SWOBODA, *P. Nigidii Figuli operum reliquiae*, Wien/Prag 1889; ND Amsterdam 1964, 123; TH. HOPFNER, *Fontes historiae religionis aegyptiæ*, Bonn 1922–25, 85; Kommentar bei J. BERGMAN, *Ich bin Isis*, Uppsala 1968, 95–99.

angeführten Rituals, wohl aber in anderem Zusammenhang finden wir Bekenntnisse des Pharaos. Einerseits sind solche in Hymnentexten belegt, deren Herkunft aus Ritualen im Umkreis des Jahreswechsels noch gut zu erkennen ist. Ein instruktives Beispiel findet sich im Tempel von Philae. Im Hymnus wird der König von allen Übeln des abgeschlossenen Jahres gereinigt. Gleichzeitig gibt er eine Unschuldserklärung ab, keine Vergehen begangen, sondern sich korrekt verhalten zu haben.³⁰ Ähnliche Bekenntnisse allgemeiner Art, die zu einem Fest mit Opferlitanei gehören dürften, zeigt der Papyrus Hohenzollern-Sigmaringen 2, den ich kürzlich ediert habe.³¹ Am unmittelbarsten mit »Einweihungen« explizit verbunden ist diese Art der negativen Bekenntnisse übrigens auf der abydenischen Stele Ramses' IV. Dieser sehr bekannte Text leitet die nachfolgende Versicherung korrekten Verhaltens nämlich mit dem Satz »Ich bin ein einzuführender Herrscher« ein.³² Derartige ägyptische Zeugnisse aus königlichem Kontext sind ein bemerkenswerter Vorläufer der »Lebensbeichte«, wie man sie in Mysterienreligionen findet.

Schließlich möchte ich noch einen weiteren Text anführen. Er ist zwar sehr bekannt, wird aber vermutlich weder unter dem Stichwort »Königliches Umfeld« noch »Visionen der Götter« erwartet werden. Konkret meine ich das Mundöffnungsritual. Seine Herkunft aus dem Umfeld des Königtums kann ich hier nicht im Detail darlegen. Bereits Otto hat jedoch vor allem anhand der auftretenden Personen herausgearbeitet, daß dieses Ritual aus dem Umfeld der Königsresidenz Memphis stammt.³³ Ferner sollte man eine Sonderlesart in Szene 19 beachten, die bisher nur bei Sais und im pKairo CG 58036 belegt ist. Es heißt dort: *ꜥꜥ mꜥ w in nsw m m wr* »Worte sprechen durch den König im großen Namen.«³⁴ Die betreffenden Papyri sind zwar vergleichsweise spät. Jedoch zeigt ein Vergleich mit den noch unpublizierten Handschriften des Mundöffnungsrituals aus Tebtynis, daß sie der originalen Tempeltradition näher stehen als die stärker funerär zurechtgemachten Exemplare des Neuen Reiches.

Ich möchte einen speziellen Bereich aus einem in sich abgrenzbaren Szenenkomplex ansprechen. Konkret handelt es sich um Szene 59 B–D. Sie enthält als erstes Element eine Räucherung vor dem Uräus. Es folgt die Räucherung in Form einer Litanei an alle Götter. Schließlich findet sich ein abschließender Spruch, auf den es mir hier speziell ankommt. Dort heißt es nämlich:

³⁰ L. ŽABKAR, *Hymns to Isis in Her Temple at Philae*, Hanover/London 1988, 115–127 u. 182–184; wichtige Ergänzungen dazu in der Rezension von J.-C. GOYON, in: *CdE* 68, 1993, 93. Für die von L. ŽABKAR, a. a. O., 125 postulierte Entwicklung einer Übernahme aus dem funerären in den diesseitigen Bereich sehe ich keine Anhaltspunkte, s. meine Diskussion in J. F. QUACK, *Balsamierung und Totengericht im Papyrus Insinger*, in: *Enchoria* 25, 1999, 27–38.

³¹ J. F. QUACK, *Ein neuer funerärer Text der Spätzeit*, in: *ZÄS* 127, 2000, 74–87, Taf. X–XVII.

³² Zur korrekten Deutung dieser meist falsch übersetzten Stelle s. meine Bemerkungen *Enchoria* 25, 36. Die WB I, 473, 9 nur aufgrund dieser Stelle angesetzte Bedeutung »ein legitimer Herrscher« für *ḥkꜥ nj bꜣj* leistet eher Mißverständnissen Vorschub.

³³ E. OTTO, *Mundöffnungsritual* II, 15f.

³⁴ Bei E. OTTO, a. a. O., 71f. fehlt jeder Kommentar dazu.

Oh alle Götter und Göttinnen, deren Namen heute ausgesprochen wurden,
 Kommt, daß ihr die Maat hochhebt und das Unrecht des Sokar-Osiris beseitigt!
 Möget ihr ihm sein Herz in seinem Leib befestigen,
 möget ihr ihm die Augen öffnen,
 möget ihr ihm die Ohren öffnen,
 möget ihr ihm den Mund auftrennen,
 möget ihr ihm die Nase auf tun,
 möget ihr ihm sein Erbe sichern in Wahrheit,
 möget (ihr) alles Übel von ihm beseitigen,
 möget ihr seine Reinigung durchführen, möget ihr ihn reinigen, möget ihr ihn beweihräuchern!
 Möget ihr ihn vorbeisreiten lassen an Re und seiner Neunheit als fähiger Edler!³⁵
 Möget ihr für ihn einen Fall bei euch finden,
 möget ihr ihm süßen Odem geben, sobald er kommt!
 Worte sprechen durch Vorlesepriester und Setem; zu den Göttern rufen.«

Gerade die Aussage über die Sicherung des Erbes läßt einen Zusammenhang mit der königlichen Sphäre als ziemlich plausibel erscheinen.³⁶ Gerade dann wird aber der Wunsch, die betreffende Person möge an Re und dessen Neunheit vorbeschreiten, also ungehinderten Umgang mit den Göttern haben, durchaus für unser Thema relevant. Königlicher Zusammenhang der betreffenden Szenenfolge läßt sich noch dadurch plausibilisieren, daß die Götterliste der Szene 59 C in nur wenig anderer Form im demotischen Ostrakon Hor 18 im Rahmen eines Schutz- und Versorgungsrituals für Pharao und den lebenden Apisstier gebraucht wird.³⁷

Daß die Verbindung der »Mundöffnung« mit Visionen der Götter durchaus eine Tradition entwickelt, zeigt der griechischsprachige magische Text PGM XII 270–350: In ihm wird ein Ouphor erwähnt, das als Wiedergabe des ägyptischen *wpi.t-rʿ* schon lange erkannt ist.³⁸ Die dadurch bewirkte Belebung von Bildern wird dann aber für die Erreichung von Visionen instrumentalisiert.

Im übrigen ließe sich gerade im Bereich der bisher recht wenig erforschten Schutz- und Reinigungsrituale³⁹ noch einiges einschlägige Material erheben. Sie sind auch ein

³⁵ Bei Sais findet sich der Zusatz »in seiner Unterwelt«, der eindeutig einer fune-rären Adaption dient und bei Butehamun mit Recht fehlt.

³⁶ Zum Ausdruck *smn.t lwʿ.t* s. J.-C. GOYON, Confirmation, bes. 46–52, der 49f. besonders herausstellt, daß dieser Ausdruck nur in königlichem oder göttlichem Millieu zu Hause ist.

³⁷ Die Details des in der *editio princeps* durch J. D. RAY, The Archive of Hor, TE 2, London 1976, 66–73, Taf. 19f. nicht immer richtig verstandenen Textes hoffe ich anderswo behandeln zu können, s. für den Moment J.F. QUACK, in: SEL 15, 1998, 84.

³⁸ J. VERGOTE, in: BiOr 18, 1961, 213f. auf Hinweis von D. Müller; H.-J. THISEN, Ägyptologische Beiträge zu den griechischen magischen Papyri, in: Fs Derchain, OLA 39, Louvain 1991, 299f.

³⁹ Einige wichtigere Arbeiten zum Schutz speziell des Pharao sind PH. GERMOND, Sekhmet et la protection du monde, AH 9, Basel/Genf 1981; DERS., Les invocations à la bonne année au temple d'Édfou, AH 11, Basel/Genf 1986; F. A.-M. GHATTAS, Das Buch *Mé.t-b'k* »Schutz des Leibes«, Diss. Göttingen 1968; J.-C. GOYON, Une formule solennelle de purification des offrandes dans les temples ptolémaïques, in: CdÉ 45, 1970, 267–281; DERS., Un parallèle tardif d'une formule des inscriptions de la statue prophylactique de Ramsès III au Musée du Caire, in: JEA 57, 1971, 154–159.; D. JANKUHN, Das Buch »Schutz des Hauses« (*s3-pr*), Bonn 1972; S. SAUNERON, Le papyrus magique illustré de Brooklyn [Brooklyn Museum 47.218.156], Brooklyn 1970; S. SCHOTT, Drei

wichtiger Faktor bei der Verwendung königlicher Texte für Privatpersonen. Auf nähere Behandlung an dieser Stelle muß ich verzichten.

Indem ich nochmals auf den wichtigen königlichen Aspekt der »Einweihung« zu sprechen komme, möchte ich das Augenmerk wieder auf die griechisch-römische Welt lenken. Unter den römischen Kaisern war Caligula einer derjenigen, die am aufgeschlossensten und positivsten der Isisreligion gegenüberstand.⁴⁰ Gleichzeitig ist seine Tendenz deutlich, ein Gottkönigtum zu errichten, daß sich von den traditionellen Formen des römischen Prinzipats entfernte. Dieser Kaiser soll nun Mysterien begründet haben. Details der Festdaten, die sich aus der Chronologie der Verschwörung gegen ihn ergeben, weisen darauf hin, daß es sich bei ihnen speziell um das wichtige Fest der *inventio Isidis* handelt. Nicht uninteressant ist nun weiter, daß derselbe Caligula eine Aufführung geplant hatte, bei der Szenen der Unterwelt von ägyptischen und äthiopischen Schauspielern dargestellt werden sollten. In diesem konkreten Beispiel läßt sich die komplexe Verbindung der Herrschertheologie, speziell des Gottkönigtums, mit Mysterien, »Einweihungen« und Wissen um die Unterwelt recht plastisch darstellen. Zur Frage des Wissens um die Unterwelt, das ich hier bewußt nicht behandle, sei auf den Beitrag von Alexandra v. Lieven verwiesen.

In den griechischsprachigen magischen Papyri mit ihren vielen ägyptischen Elementen gibt es zahlreiche schon lange erkannte Bezüge zur Mysterienreligion,⁴¹ auf deren Details ich leider aus Raumgründen verzichten möchte. Herausgegriffen sei beispielhaft nur ein Passus, nämlich PGM VIII, 36–38. Dort heißt es *σὺ γὰρ ἐγὼ καὶ ἐγὼ σὺ. τὸ σὸν ὄνομα ἐμὸν καὶ τὸ ἐμὸν σὸν. ἐγὼ γὰρ εἰμι τὸ εἶδωλόν σου* »Denn du bist ich und ich bin du. Dein Name ist mein Name und meiner deiner. Denn ich bin dein Abbild.« Weiter im Text (PGM VIII 49f.) findet man noch *οἶδά σε Ἑρμῆ καὶ σὺ ἐμέ. ἐγὼ εἶ(μι) σὺ καὶ σὺ ἐγὼ.* »Ich kenne dich, Hermes, und du mich. Ich bin du und du bist ich.«

Diese Aussagen wurden bisher schon als Ausdruck einer *unio mystica* zwischen dem Sprecher und der Gottheit angesehen.⁴² Dies ist sicher angemessen. Noch viel mehr

Sprüche gegen Feinde, in: ZÄS 65, 1930, 35–42; DERS., Totenbuchspruch 175 in einem Ritual zur Vernichtung von Feinden, in: MDAIK 14, 1956, 181–189 (dazu noch G. Burkard, Spätzeitliche Osirisliturgien im Corpus der Asasif-Papyri, ÄAT 31, Wiesbaden 1995, 63–83 u. 303–306).

⁴⁰ Vgl. E. KÖBERLEIN, Caligula und die ägyptischen Kulte, Meisenheim am Glan 1962, sowie die Darstellung bei M. MALAISE, Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie, EPRO 22, Leiden 1972, 395–401, die der relativ dürftigen Analyse von S. TAKACS, Isis and Sarapis in the Roman World, RGRW 124, Leiden/New York/Köln 1995, 87–91 deutlich überlegen ist.

⁴¹ So bereits TH. HOPFNER, Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber; R. MERKELBACH, Abrasax. Ausgewählte Papyri religiösen und magischen Inhalts, Band 3. Zwei griechisch-ägyptische Weihezeremonien (Die Leidener Weltschöpfung. Die Pschai-Aion-Liturgie), ARW, Sonderreihe Pap. Col. XVII, 3, Opladen 1992.

⁴² H. REITZENSTEIN, Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur, Leipzig 1904, 21; A. J. FESTUGIERE, La révélation d'Hermès trismégiste, tome I. L'astrologie et les sciences occultes, Paris² 1950, 253–260; M. MERTENS, Une scène d'initiation alchimique: La »lettre d'Isis à Horus«, in: RHR 205, 1988, 3–23, bes. 20–23. Die Theorie von H.-D. BETZ, The Delphic Maxim »Know yourself« in the Greek Magical Papyri, History of Religions 21, 1981, 156–171 (dort 165–167), wieder abgedruckt in DERS., Hellenismus und Urchristentum. Gesam-

sollte man aber betonen, daß derartige Identifizierungen mit der Gottheit sehr gut in ägyptischer Tradition stehen, und zwar bereits aus relativ frühen Epochen belegt sind.⁴³ Gerade angesichts des von mir oben demonstrierten ursprünglich königlichen Kontextes sei eine besonders schöne Passage aus dem Brooklyner illustrierten magischen Papyrus zitiert,⁴⁴ die durch ein noch unpubliziertes Fragment in Kopenhagen ergänzt werden kann. Dort heißt es u. a. von Pharao: »Er ist dein Abbild, das auf Erden ist« sowie:

»Sein Fleisch ist dein Fleisch – und umgekehrt
Seine Knochen sind deine Knochen – und umgekehrt.
Seine Glieder sind deine Glieder – und umgekehrt!«

Nummehr möchte ich zum Komplex der Priesterweihe übergehen. Ich beginne hier mit einer sehr einschlägigen Stelle, die zunächst als griechische Quelle erscheinen könnte. Es handelt sich um den Papyrus Washington University 71 (inv. 138) aus Oxyrhynchus, der vor allem zwei Eidesformeln überliefert, die ägyptische Priester schwören sollen.⁴⁵ Als Eid ist er prinzipiell mit den griechischen Papyri PSI 1162 und 1290 zu vergleichen, die vermutlich auf die Mysterien der Isis- und Osirisweihen zu beziehen sind.⁴⁶ Auch sonst sind gerade in Überlieferungen von Geheimwissen Schwurformeln bekannt.⁴⁷

Im Papyrus der Washington University findet sich an leider sehr zerstörter Stelle die Angabe [...] δεῖ μυστηριασθῆναι »er soll/muß in die Mysterien eingeführt werden«. Irgendwelche Personen sollen also eingeweiht werden. Diese Stelle wurde bereits zu Recht als Hinweis auf Mysterien verstanden.⁴⁸ Der betreffende Papyrus ist jedoch, wie ich zeigen konnte, nichts anderes als eine griechische Übersetzung des großen ägyptischen Handbuches des Tempels,⁴⁹ somit tatsächlich als ägyptische Quelle zu werten. Für diese

melte Aufsätze I, Tübingen 1990, 156–172, der im Gebrauch von εἶδωλον wohl zu Unrecht philosophische Einflüsse sieht, ist bereits von G. FOWDEN, *The Egyptian Hermes. A Historical Approach to the Late Pagan Mind*, Princeton² 1993, 87 Anm. 54 zu Recht kritisiert worden.

⁴³ Zu ägyptischen Texten entsprechender Formulierung vgl. die (an syntaktischen, nicht an inhaltlichen Fragen interessierte) Zusammenstellung bei M. GILULA, *An Unusual Nominal Pattern in Middle Egyptian*, in: *JEA* 62, 1976, 160–175.

⁴⁴ S. SAUNERON, a. a. O. Für Details verweise ich auf meine im Manuskript abgeschlossene Bearbeitung des pCarlsberg 475, die in einem Sammelband hieratischer Papyri in der Reihe »The Carlsberg Papyri« erscheinen soll.

⁴⁵ *Editio princeps* V. B. SCHULMAN, *A Second-Century Treatise on Egyptian Priests and Temples*, in: *Harvard Theological Review* 53, 1960, 159–170, Taf. 1–2; wichtige Untersuchung R. MERKELBACH, *Ein ägyptischer Priestereid*, in: *ZPE* 2, 1968, 7–30; zuletzt veröffentlicht von K. MARESCH/Z. PACKMAN, *Papyri from the Washington University Collection, St. Louis, Missouri, Part II, Pap. Col. XVIII*, Opladen 1990, 31–35 als Nr. 71. Papyrus Oslo 2 ist übrigens, wie eine Überprüfung des Originals im März 2000 ergab, Teil derselben Handschrift.

⁴⁶ R. MERKELBACH, *Der Eid der Isismysterien*, in: *ZPE* 1 (1967), 55–73.

⁴⁷ S. zuletzt die Zusammenstellung von M. MERTENS, a. a. O., 6–18.

⁴⁸ R. MERKELBACH, *Isis-Regina, Zeus-Sarapis*, 171 Anm. 5.

⁴⁹ J. F. QUACK, *Ein ägyptisches Handbuch des Tempels und seine griechische Übersetzung*, in: *ZPE* 119, 1997, 297–300. S. inzwischen J. F. QUACK, in: *ARG* 2, 2000, 1–20, wo S. 8f. weitere Literatur zu diesem Eid genannt ist; nachzutragen ist als neues Ergebnis noch, daß pOslo 2 ein Teil derselben Handschrift wie pWashington University Inv. 138 ist, nicht etwa eine zweite Handschrift derselben Komposition.

konkrete Stelle sind die hieratischen Textzeugen leider alle sehr schlecht erhalten. Es kann jedoch kaum einen Zweifel geben, daß im Originaltext das Wort *bsj* »einführen« verwendet wurde. Tatsächlich gibt es sogar ein kleines hieratisches Fragment (Teil von pCarlsberg 312) mit Resten von vier Zeilen, das in den beiden letzten Zeilen deutlich Reste des Eides zeigt, in der zweiten Zeile aber *bsj=f* »ihn einführen«. Daß dieses Wort jedenfalls in der Phraseologie des betreffenden Textes ganz normal war, kann ich hier durch ein beispielhaftes, beliebig vermehrbares Textzitat zeigen: Im Zusammenhang der materiellen Versorgung der Priester heißt es etwa *č̣ n hm-nčr m sp tpt n bsj=f* »wird dem Propheten gegeben beim ersten Mal, daß man ihn einführt«. ⁵⁰ Die Erwähnung eines »ersten Males« der Einführung spricht übrigens eindeutig dafür, daß es mehrere verschiedene Weihen gab, und hier wird man durchaus Verbindungen zu den unterschiedlichen Graden der Mysterien ziehen können. Auch bei Apuleius sind ja eine Isis- und eine Osirisweihe sowie noch ein dritter, höherer Grad bezeugt. Somit läßt sich erkennen, daß die ägyptischen Priester eine formelle Einweihungszeremonie hatten (*bsj*) und diese Zeremonie von den Griechen selbst als Entsprechung ihrer Mysterien verstanden wurde.


Dieses Ergebnis deckt sich nun aufs Beste mit der ausführlichen Untersuchung von Kruchten. Er kam im Zusammenhang mit seiner Neubearbeitung der Priesterannalen von Karnak aus der 21. und 22. Dynastie zu dem Schluß, daß das Wort *bsj* eine spezielle Qualitätsveränderung bezeichnet. Es dürfte von Interesse sein, eine Stelle aus diesen Priesterannalen beispielhaft zu betrachten, in der im Zusammenhang der Priestereinweihung gerade die mystische Gottesschau thematisiert wird:

»Tag der Einführung des Propheten des Amonrasother, des Vorstehers der Stadt, Wezir ... ⁵¹ in die große und heilige (*špsj*) Kapelle (*gʒyt*) des Amun durch den Ersten Propheten des Amun und Vorsteher von Oberägypten Harsiese [...] in ihm, damit er Amun in dieser seiner erhabenen (*šr*) Gestalt (*sšm*) erblickt, die vor den Göttern verborgen ist. »Mein Herz, mein Herz! Was du erfleht hast, ist geschehen. Ich habe die Gestalt dessen, der in Theben ist, erschaut (*hf*). Ich habe Wirkmächtiges (*šb*) erblickt [...] Stätten in der Art seiner Sonne am Himmel. Ein großes Amt hat sich an meine Glieder gehaftet, es soll nicht fortgenommen werden in Ewigkeit ...« ⁵²

Man hat teilweise versucht, diese Quellen als spät und somit irrelevant abzutun, bzw. die Theorie vertreten, derartige Initiationen würden erst in späterer Zeit die ursprüngliche Einsetzung durch den König ablösen. ⁵³ Ich vermag aber zwischen der Einsetzung durch den König (und der üblichen Erbfolge vom Vater auf den Sohn) einerseits und einer religiösen Weihe, also Initiation bei der Amtseinsetzung andererseits keinerlei Gegensatz zu sehen.

⁵⁰ Die Belege für das Wort *bsj* ließen sich nach Belieben vermehren, es ist eindeutig der normale *terminus technicus* des Buches vom Tempel für die Priesterweihe.

⁵¹ Die weitere Titulatur mit Name und Filiation wird hier weggelassen.

⁵² J.-M. KRUCHTEN, *Annales*, 36–44 (Text 2), K. JANSEN-WINKELN, *Ägyptische Biographien der 22. und 23. Dynastie*, ÄAT 8, Wiesbaden 1985, 224–228 u. 567. Abgesehen von der Lesung *inn* (statt *wr*) für das Zeichen  (Z. 4), in der ich J.-M. KRUCHTEN, a. a. O., 41 (M) folge, schließe ich mich weitgehend der philologischen Auffassung von K. JANSEN-WINKELN an.

⁵³ E. HORNING, a. a. O., 292.

Unbedingt auf das Gebiet der Priester und ihrer Reinheitsvorschriften kommt man auch, wenn man nach Vergleichsmaterial für die Enthaltsamkeitsvorschriften sucht, denen Lucius sich vor der Isisweihe unterwerfen muß. Nicht nur bietet Chairemon (bei Porphyrius, *De abstinentia* IV, 6–8)⁵⁴ uns eine ausführliche Schilderung des durch Reinheitsvorschriften geregelten Lebens der Priester, sondern Quellen in ägyptischer Sprache bestätigen dieses Bild in allen wesentlichen Zügen. Derartige Enthaltsamkeit ist ein immer wiederkehrendes Motiv in den Handlungsanweisungen von magisch-religiösen Zeremonien.⁵⁵ Für den Tempelkult läßt sich ihr Vorhandensein u. a. indirekt nachweisen. Im Elephantineskandal der späteren Ramessidenzeit wird nämlich einem ungeratenen Priester u. a. vorgeworfen, er habe die vorgeschriebenen Tage der Reinigung mit Natron nicht eingehalten (RAD 75, 4–8). Bemerkenswerterweise scheinen es, wenn man die vollzogenen 7 (RAD 75, 5) und die fehlenden 3 (RAD 75, 8) zusammenrechnet, gerade die 10 zu sein, die auch für Lucius die relevante Reinigungsfrist sind.⁵⁶ Sehr ausführliche Angaben über vorgeschriebene Anzahl von Tagen sowie Art der Reinheit sind im Tempel von Esna überliefert (Esna 197, 16–21).⁵⁷ An die bekannten Priestereinfliturgien der Tempeltüren⁵⁸ brauche ich kaum noch eigens zu erinnern. Eine wichtige Quelle für die Reinheits- und Enthaltsamkeitsvorschriften im Tempel dürfte auch das Buch vom Tempel werden, und mehr noch ein anderer ebenfalls unveröffentlichter Text speziell über Tempelrecht und Priestervorschriften. Auch zu letzterem läßt sich mutmaßlich eine grie-

⁵⁴ P. VANDERHORST, Chairemon. *Egyptian Priest and Stoic Philosopher*, EPRO 101, Leiden 1984, ²1987, 16–23 u. 56–61, der S. 56 den Realitätsgehalt des Stückes deutlich unterschätzt; eine korrigierende Bemerkung findet sich auf S. 84 der zweiten Auflage. S. jetzt die Neuedition und Kommentierung bei M. PATILLON/A. PH. SEGONDS, *Porphyre, De l'abstinence*. Tome III: Livre IV, Paris 1995, XX–XXV, 9–13 u. 49–60.

⁵⁵ S. hier die leider ziemlich in der Auflistung der Belege steckengebliebene Untersuchung von P. ESCHWEILER, *Bildzauber im Alten Ägypten*. Die Verwendung von Bildern und Gegenständen in magischen Handlungen nach den Texten des Mittleren und Neuen Reiches, OBO 137, Freiburg/Göttingen 1994, 258–263 sowie J. L. GEE, *The Requirements of Ritual Purity in Ancient Egypt*, Diss. Yale University 1998.

⁵⁶ 10 Tage sind übrigens noch die Enthaltsamkeitsfrist, die im pseudo-orphischen Gedicht über die Steine, Vers 366 genannt ist, s. J. SCHAMP, *Apollon prophète par la pierre*, in: *Revue belge de philologie et d'histoire* 59, 1981, 29–49, bes. 32 u. 37f.; R. HALLEUX, J. SCHAMP, *Les lapidaires grecs*, Paris 1985, 311, wo leider keinerlei Verbindung zu ägyptischen Reinheitsgebräuchen gezogen ist, obgleich die »Zehn« als Einheit der Zeiteinteilung recht typisch ägyptisch ist.

⁵⁷ Übersetzt von S. SAUNERON, *Les fêtes religieuses d'Esna aux derniers siècles du paganisme*. Esna V, Kairo 1962, 340–349.

⁵⁸ Hierzu etwa A. GUTBUS, *Textes fondamentaux de la théologie de Kom Ombo*, BdE 47, Kairo 1973, 155–184; M. WEINFELD, *Instructions for Temple Visitors in the Bible and in Ancient Egypt*, in: S. GROLL (Hg.), *Scripta Hierosolymitana*, Vol. XXVIII. *Egyptological studies*, Jerusalem 1982, 224–250. Zum Nachleben dieser Vorschriften und darauf basierender Unschuldserklärungen s. R. GRIESHAMMER, *Zum Fortwirken ägyptischer und israelitisch-jüdischer Unschuldserklärungen in frühchristlichen Texten Ägyptens*, in: I. SHIRUN-GRUMACH (Hg.), *Jerusalem Studies in Egyptology*, ÄAT 40, Wiesbaden 1998, 247–264.

chische Übersetzung nachweisen, nämlich gerade auf der Rückseite desjenigen Papyrus, der auf der Vorderseite Reste der Übersetzung des Buches vom Tempel selbst trägt.⁵⁹

Im Verlauf meiner Ausführungen bin ich vom König zu den Priestern übergegangen. Dies ist nicht nur reine Argumentationsstrategie, sondern könnte eventuell tatsächlicher Entwicklung entsprechen. Es ist damit zu rechnen, daß manches, was ursprünglich für den König formuliert war, dann auch für Priester angewendet worden ist. Ganz konkret ist etwa nochmals an die Papyri mit Ritualtexten aus dem Umkreis der Königskrönung zu erinnern, die oben meinen Ausgangspunkt bildeten. Es ist kaum zu erwarten, daß sich in der Römerzeit je ein leibhaftiger Pharao nach Tebtynis verirrt hat. Dennoch haben wir aus diesem Ort und dieser Zeit nicht weniger als (mindestens) drei Abschriften dieses Rituals, das also doch von einer gewissen realen Bedeutung für das Leben im dortigen Tempel gewesen sein dürfte. Sind etwa die betreffenden Handschriften, obgleich nominell für Pharao formuliert, in der Praxis für die Initiation hochrangiger lokaler Priester verwendet worden?

Ich habe bisher mehr in den großen Linien dargelegt, wie Königs- und Priesterweiheriten mit den Mysterien der Isis wesentliche Elemente gemeinsam haben. Diese Verbindung läßt sich noch durch eine Reihe feiner Details bis in die lexikalische Ebene hin nachweisen:

Isismysterien sind explizit aus den Quellen im allgemeinen erst seit der Römerzeit belegt, es gibt jedoch einige etwas ältere Quellen, die von besonderem Interesse sind. Eine der ersten ist die Isisaretalogie von Maroneia aus dem 2.–1. Jhd. v. Chr.⁶⁰ In ihr werden die Isismysterien sehr eng mit den Mysterien der Demeter zusammengebracht. Bemerkenswerterweise findet sich nun an anderer Stelle im selben Text eine Aussage über die Erfindung der verschiedenen Schriften. In ihr heißt es (Z. 22–24): αὐτὴ μὲθ' Ἑρμοῦ γραμμὰθ' εὔρεν καὶ τῶν γραμμάτων ἃ μὲν ἱερὰ τοῖς μύσταις ἃ δὲ δημόσια τοῖς πᾶσιν »Diese (d. h. Isis) fand zusammen mit Hermes die Schriften,⁶¹ und von den Schriften die heiligen für die Mysterien, die volkstümlichen für alle«. Hier liegt eindeutig die auch sonst in den griechischen Quellen reflektierte Unterscheidung von hieratischer und demotischer Schrift vor, die in der Basisfassung der Isisaretalogien auch klar ausgedrückt wird, indem dort betont wird, es solle nicht alles in derselben Schrift aufgezeichnet werden.⁶² Beachtlich sind aber gerade die spezifischen Änderungen in Maroneia. Die heilige Schrift wird dort den Mysterien zugerechnet. Es dürfte aber klar sein, daß die hieratische Schrift zunächst einmal in der betreffenden Zeit für die ägyptischen Priester relevant war. Die Priester werden hier somit quasi als Mysterien der Isis bezeichnet.

⁵⁹ S. vorläufig J.F. QUACK, in: ARG 2, 18f. Für alle Details verweise ich auf meine in Vorbereitung befindliche Edition; die bisherige Einstufung des betreffenden griechischen Textes als Handbuch des Moschosphragisten ist zu korrigieren.

⁶⁰ Y. GRANDJEAN, Une nouvelle arétalogie d'Isis à Maronée, EPRO 49, Leiden 1975.

⁶¹ »Schriften« ist hier im Sinne von Schriftzeichen zu verstehen. Die Übersetzung »Buchstaben« möchte ich vermeiden, da sie für das System der Hieroglyphenschrift unpassende Assoziationen weckt.

⁶² Abweichend versteht Y. GRANDJEAN, a. a. O., 76f. Die eindeutige Fassung in der Isisaretalogie von Kyme scheint mir jedoch für die Deutung entscheidend zu sein.

In der Fassung des Isishymnus der Insel Andros, ebenfalls aus späthellenistischer Zeit, kommt diese Umwertung auf die Mysterien ebenfalls zum Ausdruck. Dort wird (Z. 10–12) berichtet, daß Isis die geheimen (ἀπόκρυφα) Zeichen des Hermes erfuhr und mit ihnen den ἱερὸς λόγος für die Mysten (μύσται) einritzte.⁶³ Erneut sehen wir also gerade die traditionelle ägyptische Schrift, die in der betreffenden Zeit deutlich in den Bereich der Priester gehört, als Medium von Mysterienweihen.

Somit kann hier ein Fazit gezogen werden: Wichtige Grundkonstellationen der Weihe und Initiation liegen in Konzeptionen der Königstheologie bereits vor. Speziell die Weihe, die mit der Krönung verbunden war, dürfte wichtige Elemente entwickelt haben. Dazu gehört gerade auch der Bezug auf die mütterliche Helferin Isis. Ferner ist die *unio mystica* aus ägyptischen Konzeptionen ableitbar, die speziell in für den König formulierten Texten faßbar werden. Wichtige Elemente dieser Texte werden auch für Privatpersonen adaptiert, gerade im Zusammenhang von Schutz- und Reinigungsritualen.

Ebenso sind in der ägyptischen Form der Priesterweihe wichtige Aspekte der Mysterien aufzufinden, u. a. auch die direkte Vision der Gottheit. Die Art der Einweihung in die Isis-Mysterien, wie sie in griechischer und vor allem römischer Zeit belegt ist, dürfte insofern von den Ritualen an sich her sehr gut in ägyptischer Tradition stehen. Der wesentlichste Unterschied besteht vielmehr wohl in der »Zugangsberechtigung«. Während in Ägypten eine Weihe für den König sowie Priester mutmaßlich nur der höheren Ränge vorgegeben war, eröffnen die griechisch-römischen Mysterien den Einweihungswilligen sehr viel freier Zugang.⁶⁴ Dies dürfte auch im doch recht erheblich unterschiedlichen Menschenbild der beiden Kulturen begründet liegen.

⁶³ W. PEEK, *Der Isishymnus von Andros und verwandte Texte*, Berlin 1930.

⁶⁴ Dieser Schluß deckt sich sehr gut mit den Ergebnissen von K. LEMBEKE, *Das Iseum Campense in Rom. Studie über den Isiskult unter Domitian*, *Archäologie und Geschichte* 3, Heidelberg 1994, 132, die Öffnung des Systems bei Kontinuität der Rituale feststellt.