

## Opfermahl und Feindvernichtung im Altägyptischen Ritual

Joachim Friedrich Quack, Heidelberg

Am Anfang meiner Ausführungen soll dasjenige religiöse Korpus der Ägypter stehen, das mit am frühesten schriftlich bezeugt ist und zu den ältesten erhaltenen ausführlichen Ritualtexten der Menschheit überhaupt zählt, nämlich die so genannten Pyramidentexte (Sethe 1908-22; Allen 2005). Diesen Namen haben sie in der modernen Forschung deshalb erhalten, weil sie in ihrer ältesten Überlieferung auf den Wänden von Pyramiden ägyptischer Könige (und Königinnen) der 5.-8. Dynastie eingraviert sind, somit ab etwa 2300 v. Chr. in direkten Niederschriften fassbar sind. Dabei verdeckt die bequeme moderne Bezeichnung nur unzulänglich, dass es sich um ein relativ heterogenes Gebilde handelt, in dem Sprüche und Sequenzen recht unterschiedlicher Zielsetzung auftauchen. Lange Zeit über hat die Forschung ihren Blick primär auf Einzelsprüche gelegt, es wird aber zunehmend deutlich, dass erst in der Schau auf längere Zusammenhänge und Spruchfolgen ein angemessenes Verständnis möglich wird. Hier will ich den Blick spezifisch auf eine sehr umfangreiche Sequenz legen, welche die Opferhandlungen für den König beschreibt bzw. vorwiegend die Ritualsprüche in Stein verewigt, die zur Darreichung jeweils gesprochen werden sollten. Sie wird immer auf der östlichen Hälfte der Nordwand der Sarkammer aufgezeichnet (Osing 1986; Allen 1994). Belegt ist sie in den Pyramiden des Unas sowie Pepi's II.

Als ersten Ritus in der Abfolge überhaupt weist sie in beiden Fassungen einen Wasserguss zur Reinigung des Opfertisches auf. In einer praktischen Perspektive wird damit Schmutz entfernt und eventuell auch noch die Hände des Offizianten gereinigt. Der dazu rezitierte Spruch lautet:

*„Osiris! Ergreife dir alle, die NN hassen,  
die übel gegen seinen Namen reden!  
Thot! Eile! Ergreife ihn dir für Osiris!  
Hole den, der übel gegen den Namen des Osiris redet!  
Ich will ihn dir in deine Hand legen.*

*Viermal sprechen:*

*„Du sollst dich nicht von ihm lösen!  
Hüte dich, dass du dich nicht von ihm löst!“*

Im Anschluss an diese Handlung gibt es eine Räucherung und eine Libation, die im ägyptischen Ritual gerne nebeneinander als Reinigungshandlungen vorkommen. Es folgen die eigentlichen Opferdarreichungen, bei denen die beiden Textvertreter in Bestand und Abfolge nicht völlig konform gehen. Die Unterschiede sind allerdings nicht so tiefgreifend, dass sie für meine konkrete Fragestellung relevant sind, bei der es mehr

auf die generelle Struktur ankommt. Grob gesprochen, gibt es zuerst eine Art von „Mundöffnung“, bei der eine relativ simple und elementare Speiseversorgung mit Ausstattungs-, Schmink- und Salbszenen kombiniert wird. Anschließend folgen Sprüche zur Opfertafel sowie eine sehr lange und umfangreiche Speisefolge. Sie wird von generellen Sprüchen zum Opferempfang abgeschlossen. Als Abschluss aller Handlungen findet sich eine Wiederaufnahme der einleitenden Aktionen. Es gibt wieder die Libation und Räucherung, und diesmal zwischen diesen beiden Szenen auch nochmals den eben zitierten Text zur Reinigung der Opfertafel mit seiner Frontstellung gegen Feinde des Königs. Allerletzte Handlung in dieser Sequenz ist das Zerbrechen der roten Töpfe (PT Spruch 244). Auf dieses werde ich im Folgenden noch genauer eingehen. Festhalten kann man für den Moment die Grundstruktur, dass sowohl ganz am Anfang als auch fallweise nochmals ganz am Ende der Beopferung eine Frontstellung gegen Gegner aufgebaut wird. Diese wird auf der realen Handlungsebene mit der Beseitigung von Schmutz verbunden, was jedenfalls eine ganz plausible Kombination ist – aber auch eine, die zur intendierten Verunglimpfung der Gegner mit beiträgt. Objekt dieser Gegnerschaft sind spezifischer solche Personen, die in Gedanken und Sprachäußerungen mangelnde Loyalität zeigen.

Nun handelt es sich hier der Intention der aufgezeichneten Texte nach um Opfer für einen verstorbenen König. Dennoch enthebt dies meiner Ansicht nach nicht davon, nach realweltlichen Parallelen im Bereich der Lebenden zu suchen. Wenigstens ein Punkt scheint mir dabei konkreter festzuhalten sein. Die Kombination von Ausstattung einschließlich Salbung und Schminken mit einem eher kurzgefassten Essensangebot passt recht gut in den Bereich des Aufstehens und Frühstücks. Man nimmt nur eine kleine Mahlzeit zu sich, gleichzeitig wird man gesalbt, geschminkt und bekleidet. Die große Opferliste entspricht dagegen einer Hauptmahlzeit, die man in Ägypten wohl eher abends als mittags erwarten kann. Auf die Verbindung des Essens mit der Aufforderung zur Loyalität werde ich in weitergehender Interpretation im Folgenden noch genauer eingehen. Zunächst aber scheint es sinnvoll, den gegen die Feinde gerichteten Spruch noch in weiteren Verwendungen zu verfolgen.

Der betreffende Spruch zum Wasserguss, der mit der expliziten Verwünschung von Feinden verbunden wird, ist nämlich auch im so genannten Mundöff-

nungsritual überliefert. Diese Komposition ist ein relativ komplexes Ritual, dessen Ziel es primär ist, einem handwerklich hergestellten Objekt Lebensenergie und Kommunikationsfähigkeit zu verleihen (Otto 1960; Quack 2006). Primär wurde es auf Statuen angewandt, dann auch auf Särge und Mumien. Letzterer Verwendung verdanken wir die Mehrzahl der erhaltenen Zeugnisse, sie war aber nicht unbedingt in Ägypten selbst zentral. Der erste Teil betrifft neben Reinigungen spezifisch die Überhöhung von handwerklichen Aktionen sowie die Schlachtung und Darreichung eines Rinderschenkels. Im hinteren Teil, nachdem die Statue hergestellt und belebt ist, gibt es vorwiegend Ausstattungsszenen. Sie gipfeln in einer ausführlichen Beopferung, die mit ihren vorbereitenden Szenen für das hier behandelte Thema relevant ist. Die betreffende Passage sei somit genauer vorgestellt. Dabei ist zu beachten, dass in der derzeitigen Standardedition der Versuch unternommen wurde, aus den in Bestand und Abfolge divergierenden Einzelversionen einen Einheitstext zu erstellen, der aber in seiner realen Form keinem einzigen konkreten Zeugen entspricht. Mir scheint es ratsamer, eine konkrete Fassung heranzuziehen. Dafür wähle ich diejenige Version aus, die im römerzeitlichen Totenpapyrus der Sais überliefert ist und allen Anzeichen nach eng mit dem übereinstimmt, was fragmentarische Papyri als Bestand von Tempelbibliotheken ausweisen (Quack 2005a).

Am Anfang stehen ausführliche Räucherungen und Reinigungen durch Wasserguss (Sz. 61 u. 62). Es folgt ein kurzes rituelles Schlagen nach den Opfertieren (Sz. 68). Direkt danach ergeht ein Anruf zum Opferempfang (Sz. 65A). Der Opfertisch wird speziell gereinigt (Sz. 65B). Im Anschluss wird eine Reinigungsformel für den Ritualempfänger selbst (Sz. 63A) rezitiert, und diese lohnt eine Wiedergabe im Wortlaut: *„Oh NN! Man macht deine Reinigung im 'Morgenhaus' des Königs, indem du lebendig und verjüngt bist Tag für Tag. Möge Thot, der Herr der Gottesworte, dich loben, um deine Stimme gegen deine Feinde zu rechtfertigen. Horus wirft die Gefolgsleute des Seth nieder. All deine Feinde sind gefallen, sie sollen nicht existieren.“* Dieser Spruch zeigt uns eine zunächst recht auffällige Frontstellung gegen global gefasste Feinde jeder Art, von der sich kaum im ersten Durchlesen erschließen dürfte, warum sie gerade hier angebracht ist. Ich werde darauf im Folgenden zurückkommen.

Erst im Anschluss daran werden die Opfer herbeigebracht; die betreffende Szene ist als „Herbeibringen von Opferbrot des Hofes des Re-Tempels“ beschrieben (Sz. 65C). Ihr Hauptinhalt ist die Aufzählung von „Tausendern“, nämlich von allen möglichen verschiedenen Speisen. Das Opfer wird anschließend mit Weihrauch und Wassergüssen rituell gereinigt. Als nächste Szene findet sich das Durchführen von

Verklärungen (Sz. 69A), wobei in der Überlieferung des Mundöffnungsrituals immer nur dieser Titel geboten wird, während für die konkrete Durchführung wohl die Konsultation eigener Handschriften erwartet wurde. Die darauffolgende Szene (Sz. 69B), die als Wasserguss bezeichnet wird, ist eben diejenige, welche ich im Zusammenhang der Pyramidentexte oben schon besprochen habe. In ihr ist, wie wir schon gesehen haben, thematisiert, wie die Götter zugunsten des Ritualempfängers gegen Feinde vorgehen.

In direktem Anschluss erfolgt das Ausrufen des Opferbedarfes (Sz. 69C) sowie die ausführliche Opferliste in einer kürzeren und einer längeren Fassung – sozusagen ein gewaltiges Menü, das mit einem Aufruf zum Opferempfang (Sz. 70A) serviert wird. An diese kurze Formel schließt sich eine sehr lange weitere an, die gleichsam mit dem Anrichten der Speisen korrespondiert (Sz. 70B). An sich ist ihr Inhalt vor allem eine Aufforderung, sich doch von den dargebotenen Speisen und Getränken zu nehmen, sowie die Versicherung, es seien die Propheten seines Tempels, welche die Gaben dem Ritualempfänger darbieten würden. Darin eingebettet findet sich aber auch die Aufforderung *„Thot, stell Sokar-Osiris zufrieden, er hat keine Feinde!“*. Zum Abschluss der Speisung in dieser Logik erfolgt noch ein Verwischen der Fußspuren nach dem Opfer. Dabei werden manche Dinge hinsichtlich der Opferpräsentation nochmals rekapituliert, vor allem gibt es erneut eine Abweisung aller Feinde, nämlich: *„Gefällt sind die Feinde des Ptah-Sokar-Osiris. Kein Eintreten beim Zurückweisen des Opferumlaufs. He Sokar-Osiris, all deine Feinde, mögest du sie abhalten!“*

Zusammengenommen wird gerade im Umkreis der Speisepräsentation im Mundöffnungsritual eine deutliche Frontstellung gegenüber Feinden bezogen. Eine der betreffenden Passagen, nämlich die Wassergusszene vor dem großen Opfer, entspricht textlich der bereits oben behandelten Passage aus den Pyramidentexten. Eine weitere, nämlich die Reinigungsszene (Sz. 63A), hat ebenfalls eine weitere Bezeugung, die erheblich älter als die konkrete Handschrift des Mundöffnungsrituals ist. Sie begegnet auch noch im thebanischen Grab der Senet, der Mutter des Antefiqer (TT 60), einem primär für eine Frau geschaffenen Grab (Davies 1920, S. 26; T. XXX). Dort sitzt die Ritualempfängerin auf einem Stuhl, eine Dienerin präsentiert ihr ein Salbgefäß und einen Spiegel (Abb. 1). In der Beischrift wird die Szene mit einer Standardformel versehen, die Osiris um Opfergaben anfleht. Die Szene ist in den Rahmen einer Grabfassade eher traditionellen Typs gestellt. Diese Darstellung steht im Grab seitlich neben der Kapelle sowie dem Schacht, der zur Sargkammer herabführt. Der betreffenden Szene gegenüber auf der anderen Seite des Raumes findet sich eine tendenziell modernere Grabfassade, die leider schlecht erhalten ist. Schaut man sich weiter im Raum



Abb. 1. Die Grabinhaberin Senet bei der Toilette am Opfertisch, vor und über ihr eine Opferformel mit Frontstellung gegen Feinde  
(Nach Davies 1920, Taf. XXX)

um (Abb. 2. 3), so erblickt man viele Szenenelemente, die ähnlich etwa im Mundöffnungsritual vorkommen, auch wenn sie nicht dafür spezifisch sind. Es gibt Salböle, die der kanonischen Siebenzahl entsprechen und so auch im Mundöffnungsritual auftauchen, es gibt die Reinigung der Opfertafel mit einem Wasserguss, es gibt eine ausführliche Opferliste mit Speisen, es gibt das Rezitieren von Verklärungen, und es gibt auch das Verwischen der Fußspur nach dem Opfer. Die intendierte Ritualsituation war somit prinzipiell der im hinteren Teil des Mundöffnungsrituals nicht unähnlich.

Das Thema der Rechtfertigung gegen Feinde schreitet in diesem Fall übrigens geradezu nach einer konkreten Abschweifung. Das hier vorgestellte Grab gehört der Frau Senet; eine weitere prominente Person, die mehrfach darin abgebildet wurde, ist aber ihr Sohn Antefiqer. Dieser war unter Amenemhet I. und Sesostri I. Wesir Ägyptens, also nach dem König der erste Mann im Staat. All seine Darstellungen zeigen aber deutliche Spuren intentionaler Beschädigung bzw. vollständiger Vernichtung. Offenbar ist er jemandem missliebig geworden, und zwar nicht nur irgend jemandem, sondern dem Staat mit all seinen Gewaltmitteln (Posener 1988). Man kann auch approximativ einschätzen, was hier passiert ist, nämlich dank eines ganz anderen Objektes. Es gibt im Museum Kairo fünf Ächtungsfiguren aus Alabaster aus eben dieser Zeit, auf denen die Namen missliebiger Personen standen (Posener 1987). Unter diesen befindet sich nun gerade der gleichnamige Sohn des Wesirs Antefiqer, der somit offiziell zum Staatsfeind erklärt worden ist. Man kann noch darüber diskutieren, ob Verfehlungen des Vaters in Sippenhaft auch den Sohn getroffen haben, oder vielleicht eher unangemessenes Verhalten des Sohnes die ganze Familie hat stürzen lassen, jedenfalls ist hier einmal königliche Gunst ins Gegenteil umgeschlagen, und das ist durchaus kein Einzelfall. In etlichen Perioden der ägyptischen Geschichte werden Gräber hoher Würdenträger in einer Art demoliert, die nur als gezieltes Auslöschen der Person und ihres Andenkens verstanden werden kann (Dorman 1988; Kanawati 2003).

Auf die Ächtungsfiguren werde ich später noch eingehen, jetzt aber zunächst zurück zur Opfersequenz des Mundöffnungsrituals und ihren Hintergründen. Auf einer relativ simplen Seite ist sie zunächst einmal die Umsetzung eines im wahrsten Sinne des Wortes alltäglichen Geschehens. Man wacht morgens auf, reinigt sich, legt Kleider an, salbt sich und macht Kosmetik, und danach gibt es etwas zu essen. Gerade in dieser alltäglichen morgendlichen Erfahrung dürfte sich auch besser erklären, warum im Grab der Senet der Spruch, der im Mundöffnungsritual vor dem Herbeibringen des Opfers steht, mit einer Kosmetikszene kombiniert wird.

Jedoch, und dies dürfte der wesentliche Punkt sein, geht es nicht lediglich um ein einfaches Frühstück zuhause, sondern um staatlich zugeteilte üppige Versorgung. Immerhin werden die Opfergaben in den ägyptischen Formeln standardmäßig, und so auch im Mundöffnungsritual, als *ḥtp-ḥi-nsw*, „ein Opfer, das der König gibt“ bezeichnet – falls nicht sprachlich sogar noch prägnanter „der König sei gnädig und gebe“ zu verstehen ist (vgl. Lapp 1986). Gerade angesichts der Häufigkeit dieser Formel tendieren Ägyptologen zu leicht dazu, sich ihre konkrete etymologische Bedeutung nicht mehr vor Augen zu führen. Ausgesagt wird aber eindeutig, dass die Gabe der Speise von der königlichen Gnade abhängig ist. Damit schafft das Mahl auch starke Loyalitätsbindungen, und man kann dies durchaus auf eine aktuelle realpolitische Situation zurückführen, in der Anhänger und Mitarbeiter des Königs von dessen Haushalt und aus seinen Mitteln versorgt wurden, im Gegenzug aber von ihnen auch unbedingter Einsatz für den König und seine Ziele erwartet wurde.

Expliziert wird diese Kombination von Versorgung durch den König und Loyalität gegenüber seiner Politik etwa in der so genannten loyalistischen Lehre, einem Weisheitstext aus dem frühen zweiten Jahrtausend v. Chr. (Posener 1976). Dort heißt es vom König ganz explizit: „*Er gibt denen Speise, die in seinem Gefolge sind, er versorgt den, der ihm loyal ist. Sein Begünstigter wird Herr eines reichen Opferaufbaus sein, sein Widersacher wird ein Habenichtes.*“ (§ 3, 7-10). Unter solchen Bedingungen wundert es nicht, dass eine dezidierte Parteinahme für die herrschende politische Richtung im Zusammenhang der Speiseversorgung ausgedrückt wird.

Sowohl im Mundöffnungsritual als auch im Grab der Senet erscheint die Formulierung „*Möge Thot, der Herr der Gottesworte dich loben, um deine Stimme gegen deine Feinde zu rechtfertigen.*“ Darin zeigt sich ein absoluter Schlüsselbegriff für ägyptische Loyalitätsstrukturen, nämlich das Wort *ḥsī* „loben“ bzw. „begünstigen“ (Jansen-Winkeln 2002). In der Gunst des Königs zu sein, ist für einen ägyptischen Beamten der Gipfel seiner Karriere (Guksch 1994). Gleichzeitig ist diese Wortwurzel im jüngeren Ägyptisch auch noch mit dem Wort *ḥsī* „singen“ zusammengefallen. Diese verschiedenen Bedeutungsebenen kommen ganz gut zusammen im Bild eines Harfners, der vor einem Ehepaar singt, das vor einem Opferaufbau sitzt (Osing 1992, 65-72; Abb. 2). Thema dieses Liedes ist gerade die königliche Gunst gegenüber dem Grabbesitzer, die anscheinend konkret in Form einer Beförderung aufgrund seiner Qualitäten Gestalt gewonnen hat (Fischer-Elfert 1994, 47f.). Um dem Ganzen die richtige Dimension zu geben, kann man auf die Dienstanweisung des Gouverneurs und Prophetenvorstehers im Buch vom Tempel verweisen. Darin wird speziell gesagt, dass er die Personen examinieren soll, die in

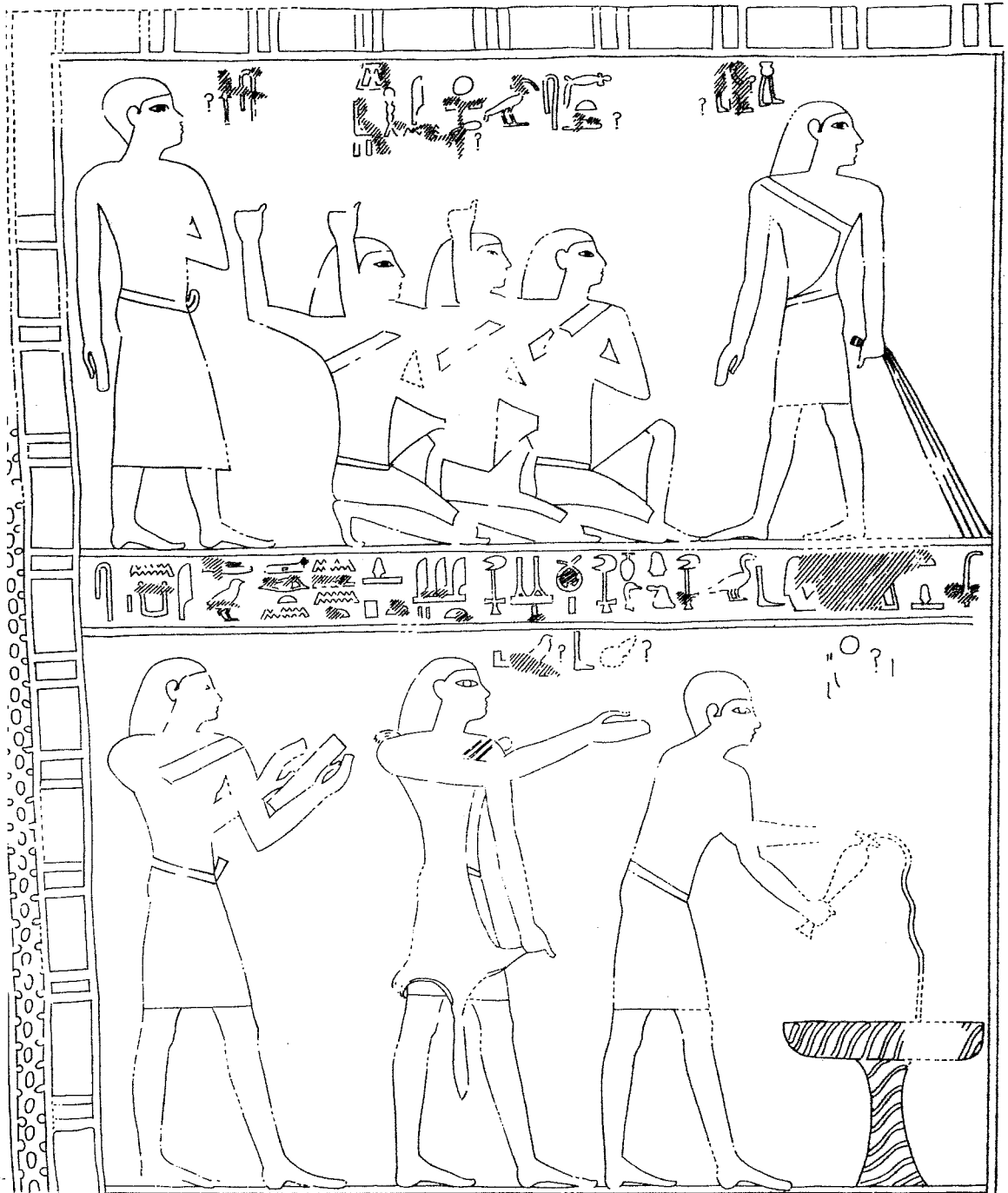


Abb. 2. Reinigung des Opfertisches und Verwischen der Fußspur im Grab der Senet (Nach Davies 1920, Taf. XXVIII)

Mission ausgeschiedt wurden, wobei der Fähige belohnt und der Unfähige verdammt werden soll. Somit ergibt sich die Grundkonstellation, dass eine positive Einstufung der Leistungen erst Belohnung und damit auch materielle Versorgung garantiert, und hier ist eine relevante Kategorie natürlich auch die Durchsetzung gegenüber potentiellen Neidern und Konkurrenten. Insofern sollte man die Frage aufwerfen, ob die Ritualkonstellation der Rechtfertigung gegen Feinde im Vorfeld des Opfermahls nicht auch eine sublimierte und damit kulturell akzeptabel gemachte Thematisierung des Konkurrenzkampfes von Höflingen um die königliche Gunst ist. In diesem Sinne dürfte sich dann auch erhellen, weshalb in den oben zitierten Passagen das Opfermahl teilweise mit dem Vermerk verbunden wurde, der Empfänger habe keine Feinde. Offenbar versichert er auch, dass der betreffende Beamte sich durchgesetzt hat und allen Anfeindungen entkommen ist bzw. niemals solchen ausgesetzt war.

Aufschlüsse über den Ablauf des Opferrituals bietet auch der so genannte Sargtext Spruch 926, der in einer Handschrift speziell als „Reinigung des Opfertisches“ bezeichnet wird (de Buck 1961, 128f.). Er enthält in Kurzform und mehr stichworthaft die wesentlichen Etappen: Einleitende Reinigung, Setzen zum Mahl, Auflegen der Hand, Umwenden des Gottesopfers, Zerbrechen der roten Krüge, Libation, Ausguss, Weiherräuchern. Dies bestätigt, wie beispielhaft gültig die Grundstrukturen des Opfers sind, wie wir sie schon in den Pyramidentexten kennen gelernt haben. Dies beinhaltet sowohl die Präsenz der einleitenden Reinigungen des Opfertisches, die traditionell ein Anknüpfungspunkt für die Feindverfluchung ist, als auch am Ende der Zeremonie das Zerbrechen der roten Krüge.

Eben dieses rituelle Zerbrechen der roten Krüge, das sowohl hier als auch im ausführlicher dargestellten Ablauf des Opferrituals der Pyramidentexte als Abschlusshandlung auf die Speisung folgt, verdient noch einen ausführlicheren Kommentar. Textlich ist es am besten in den Pyramidentexten sowie ihren späteren Kopien fassbar, wo es dazu einen eigenen kurzen Ritualspruch gibt. Er lautet: „*Oh Osiris! Dieses harte Horusauges, ich gebe es dir, damit du machtvoll(?) bist, damit er sich vor dir fürchte*“ (vgl. Schott 1928; Sethe o.J., 232-234). Das Bezugswort für das Pronomen „er“ ist dabei in diesem Spruch gar nicht explizit angegeben, andere Belege für ähnliche Formulierungen zeigen aber recht zweifelsfrei, dass Seth als Widersacher des Horus gemeint ist.

Ägyptologisch werden diese Handlungen traditionell mit den auf Tongefäßen oder Figurinen geschriebenen Ächtungstexten verbunden. Die Realität dürfte allerdings um einiges komplexer ausfallen. Um dies zu erklären, sei ein kurzer Blick auf die Objekte selbst geworfen, um die es hier geht. Teils auf dem Kunstmarkt, teils auch bei archäologischen Ausgrabungen

sind in den letzten 100 Jahren etliche Fundkomplexe zutage getreten, bei denen auf verschiedenartigen Gegenständen Namen von Personen angebracht sind, wobei diese Gegenstände in einer Weise behandelt sind, die es deutlich macht, dass es sich nicht um eine positive Tradierung des Namens für die Nachwelt handeln soll. Die eine und eigentlich häufigere Traditionslinie betrifft die Aufzeichnung auf meist recht schematisierten Figuren, die in der Haltung gefesselter Feinde dargestellt sind (Posener 1987; Quack 2002).

Für uns direkt relevant ist aber eigentlich nur die zweite Hauptform, bei der Tongefäße mit den Namen von inneren und äußeren Feinden beschriftet und anschließend mutmaßlich absichtlich zerbrochen oder zumindest so in eine Grube geworfen wurden, dass ihr Zerbrechen in Kauf genommen wurde. Hiervon gibt es bislang nur zwei Fundkomplexe, von denen der eine über den Kunsthandel nach Berlin gekommen ist, während der andere aus Grabungen in Mirgissa stammt (Sethe 1926; Vila 1963; Koenig 1990). Zahlenmäßig die größte Gruppe dieser Gefäße sind flache Schalen, daneben gibt es auch höher aufragende Näpfe sowie Töpfe mit einem Knick relativ weit unten in der Gefäßwand. Gerade letztere entsprechen recht gut dem, was in der Schrift als Determinativ des Wortes *šr.t* „rotes Gefäß“ verwendet wird. Konkret aber waren alle Gefäße wenigstens aus dem Berliner Ankauf außen rot gefärbt, entsprechen also der Begrifflichkeit der Texte. Insbesondere der Fund von Mirgissa ist dadurch berühmt geworden, dass man es dort nicht nur bei der Vernichtung von Tonobjekten belassen hat, sondern auch der abgetrennte Schädel eines Nubiers in einer Befundlage angetroffen wurde, die allem Anschein nach auf ein bewusstes Menschenopfer bzw. eine rituelle Hinrichtung deutet.

Daneben darf man aber nicht übersehen, dass man für das „Zerbrechen der roten Krüge“ auch eine Reihe von Abbildungen zur Verfügung hat, die vorrangig aus der Nekropole des Neuen Reiches in Saqqara stammen (van Dijk 1986; Martin 1989, 100-102). Auf ihnen ist diese Handlung gerne als letzter Akt der Bestattungsfeierlichkeiten dargestellt. Dabei wird sie oft mit Darstellungen von geschlachteten Rindern kombiniert, was für die weitere Diskussion noch von Bedeutung ist. Was man abgebildet sieht, sind vor allem größere Vorratsgefäße, deren Inhalt mutmaßlich eben für die materielle Ausstattung des Leichenschmauses relevant war. Es gibt keinerlei Anzeichen dafür, dass sie mit Namen von Feinden oder Rebellionsformeln explizit beschriftet waren; dies ist sogar recht unwahrscheinlich. Ich ziehe es deshalb vor, hier zwei ursprünglich getrennte Themen zu sehen. Auf der einen Seite steht das Ritual der Ächtung von Feinden in Form von beschrifteten Figurinen. Sie werden intentional beschädigt oder, wie textliche Anweisungen zeigen, häufig aus brennbarem Material hergestellt und ins Feuer geworfen. Ihr Ziel

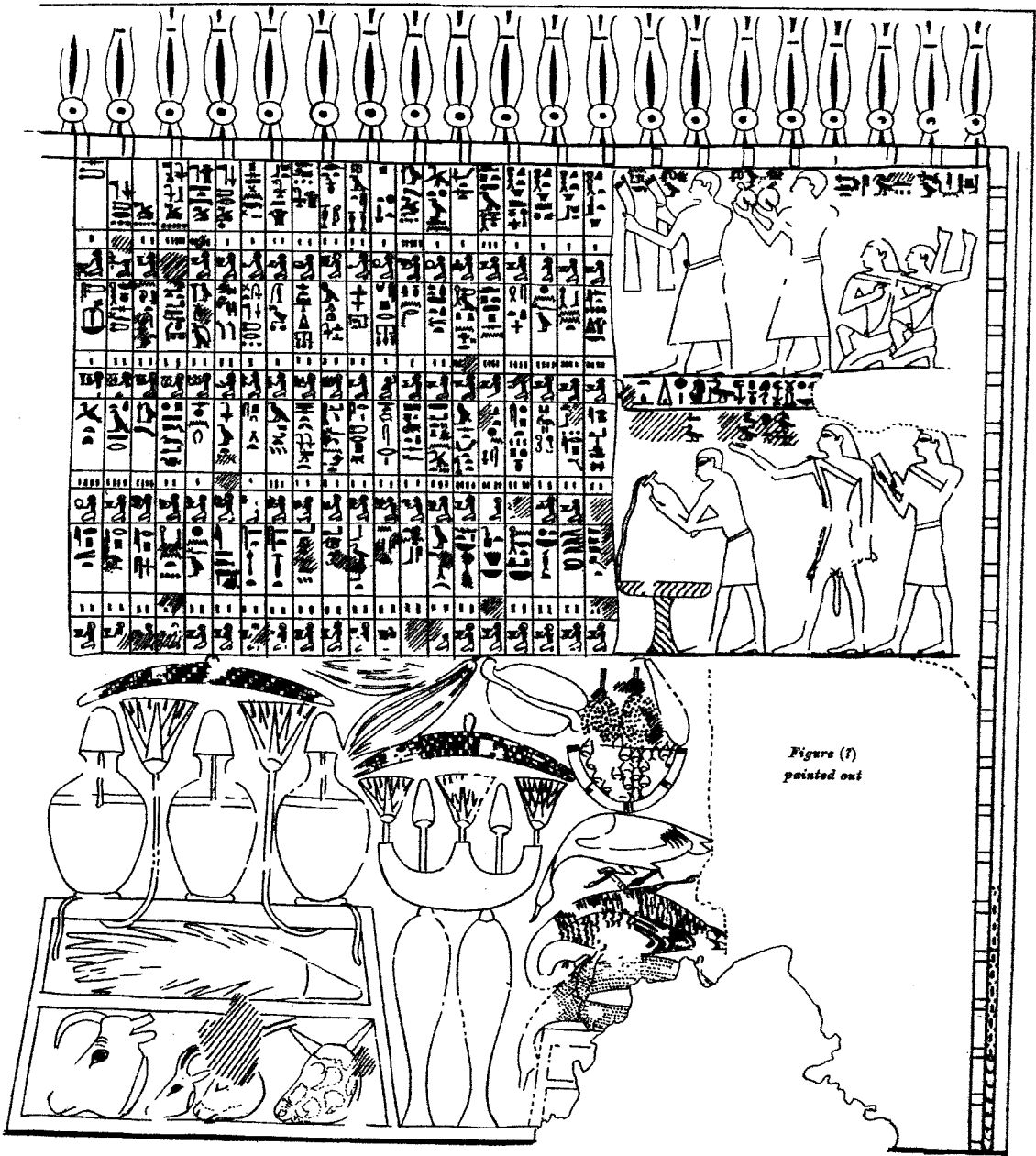


Abb. 3. Große Opferliste mit Rezitation und Reinigung des Opfertisches im Grab der Senet.  
 Eine Darstellung des Opferempfängers (Antefiqer?) scheint absichtlich getilgt (Nach Davies 1920, Taf. XXXII)

war die Ächtung konkret benannter (potentieller) Feinde,<sup>1</sup> und es gibt keine Indizien dafür, dass dieses Ritual mit einem Festmahl verbunden war. Auf der anderen Seite steht die Sitte, Gefäße unbenutzbar zu machen, die für das Opfermahl im Zusammenhang der Bestattung benutzt worden waren und damit nach eigenkulturellen Maßstäben nicht mehr weiter für eine normale Verwendung in Frage kamen. Auch hier schwangen die Konnotationen einer Stellungnahme gegen Feinde mit, sie sind jedoch nicht auf konkrete Personen festgelegt. Die Beschriftung auch dieser Gefäße mit Namen und Formeln stellt eine sekundäre Vermischung der beiden Traditionen dar. Für unser aktuelles Thema, nämlich die Verbindung der Mahlzeit und der Feindvernichtung, ist somit nur die zweite Tradition relevant.

Instruktiv für unser Thema ist auch ein Ritualspruch zur Reinigung der Opfergaben (Goyon 1970). Er ist in drei monumentalen Niederschriften in Tempeln belegt, wobei zwei davon an Pforten angebracht sind, die idealiter dem Durchzug mit den Opfergaben dienen, während die dritte Fassung in ein größeres Festritual integriert ist. Der Text lautet:

*„Oh Sachmet von gestern, Wadjit von heute!  
Du bist gekommen, damit du den Opfertisch des NN frisch hältst,  
wie du es für deinen Vater Re getan hast,  
als du aus Pe gekommen bist.  
Mögest du NN mit diesem Papyrus schützen, der in deiner Hand ist,  
in diesem deinem Namen Wadjit!  
Mögest du deinen Pfeil in alle Nahrung desjeniger/derjenigen schießen,  
die über NN mit schlechten Worten reden!<sup>2</sup>  
Möge ein Schlachten an ihnen geschehen,  
wie damals, als du dich der Feinde des Re bemächtigt hast beim ersten Mal,  
in diesem deinem Namen Sachmet!  
Deine Opfergaben sind für NN.  
Er ist Re, aus dem du herausgekommen bist.  
Wie er existiert, so existierst du – und umgekehrt.“*

Dieser Spruch, der erst in Tempeln der griechisch-römischen Zeit positiv belegt ist, aber sicher auf ältere Vorlagen zurückgeht, zeigt beachtlich enge inhaltliche Verbindungen zum Pyramidentextspruch, den ich zu Anfang meines Vortrages besprochen habe. Beide Male handelt es sich um Ritualakte im Umkreis des Opfertisches, und beide Male handelt es sich um negative Sprech- und Gedankenaktionen der potentiellen

Gegner des Ritualempfängers. Dabei mag es sich auch um die Verwendung von Schadensmagie gegen diesen handeln (so Goyon 1979, 280f.), doch steht recht eindeutig der generelle Aspekt der negativen Meinung im Vordergrund (Assmann 1994, 55-59). Wesentlich ist erneut, wie das Opfermahl bzw. die diesem vorausgehende Reinigung des Opfertisches mit aggressiven Formulierungen gegen Feinde verbunden wird.

Reizvoll ist übrigens die Einbettung gerade im Tempel von Edfu, wo der betreffende Spruch im Rahmen längerer Rezitationen in ein Opfer von Fleischstücken vor dem heiligen Falken des Tempels eingebaut ist. In der Spruchnotiz heißt es dabei: *„Die Fleischstücke aller Feinde sind zerstückelt vor dir.“* Zu solchen Sprüchen lässt sich potentiell eine realweltliche Umsetzung nachweisen. Nach einer Passage aus einem demotischen Verwaltungsbrief wurden nämlich die heiligen Falken des Horus von Edfu mit dem Fleisch von Eseln gefüttert (Zauzich 1978, Papyrus Berlin 13547, 1), gerade der Esel als Tier des Seth, des archetypischen Gegners des Horus, kann aber vorzüglich als konkreter Feind verstanden werden, der geschlachtet und zerlegt wird (Labrique 1993).

Hier sollte man eine ganz wesentliche Grundstruktur des ägyptischen Opfers beachten. Es wird traditionell als „Horusauge“ bezeichnet (Rudnitzky 1956) – ein Begriff, der so allgegenwärtig ist, dass man ihn als Ägyptologe nur allzu leicht als eher banal und belanglos ansieht, ohne darauf noch viel zu setzen. Tatsächlich steckt hier hinter aber eine sehr konkrete mythologische Konstellation, die es in sich hat. Das Auge des Horus ist nämlich dasjenige Auge, das er im Streit mit Seth verloren hat, und dieser Streit ging um das Königtum Ägyptens (Griffiths 1960). Er wurde zumindest nach manchen Traditionen extrem brutal als Handgemenge ausgefochten, wobei Horus ein Auge, Seth seine Hoden verlor. Erst danach stand eine Streitschlichtung (Quack 1999), bei der die Ansprüche des Horus als Sohn des Osiris auf dessen Nachfolge bekräftigt wurden. Diese Verortung des Bildes des Horusauges kommt auch in vielen der kurzen Sprüche zum Ausdruck, die zur Darreichung der Opfergaben rezitiert werden. So heißt es etwa, dass dieses aus der Hand des Seth gerettet wurde oder sogar, für uns wenig appetitlich, dass Seth darauf gekaut habe. Konzepte der Frontstellung gegen Gegner sind somit bereits in den elementarsten Grundstrukturen der ägyptischen Opferhandlungen fest eingebaut. Dies gilt nicht nur für Speiseopfer, sondern auch für Schmuck und Ausstattungsgegenstände.

Spezieller interessant sind aber dennoch natürlich gerade die Speiseopfer, und unter diesen besonders die blutigen Opfer, da die Schlachtung von Tieren ein idealer Anlass ist, Konflikte zu thematisieren. An dieser Stelle lohnt somit, um die Basis besser verstehen zu können, ein Blick auf die generelle ägyptische

<sup>1</sup> Im Sinne von Assmann 1994 sind die Ächtungsformeln grundsätzlich als potentielle Verfluchung zu erkennen, die erst eintritt, sofern die betreffenden Personen konkrete Handlungen gegen die ägyptischen Interessen vornehmen.

<sup>2</sup> So im Tempel von Edfu, wo die Schreibung als *mtw.tl=ffs* zu verstehen ist, mit Angabe des Suffixes für beide Genera. Die beiden Varianten haben „in alle Nahrung seiner Feinde“.



Auffassung der Schlachtopfer (Junker 1911; Kees 1942; Otto 1960, 76). Grundkonstellation ist hier vor allem nach Ausweis der meist besonders expliziten und ausführlichen Ritualbeischriften in Tempeln der griechisch-römischen Zeit, dass die Tiere als Verkörperungen der Götterfeinde verstanden wurden; und zwar vor allem die typischen Schlachtopfertiere, also Rinder, Wüstenwild und Gänse.

Bei den Rindern, die in Ägypten geopfert und gegessen wurden, handelte es sich im Allgemeinen spezifischer um Ochsen, also kastrierte Tiere (Ghoneim 1977, 157). Das ist einerseits viehwirtschaftlich ein sinnvolles Vorgehen, andererseits knüpft sich hieran auch der Punkt, den ich oben erwähnt habe, dass nämlich der böse Gott Seth im Streit mit Horus seine Hoden verlor. Ich könnte mir auch gut vorstellen, dass die theologische Überhöhung von Schlachtvorgängen bei kastrierten Rindern nicht irrelevant für die Herausbildung der Konzeption ist, dass Seth im Kampf gerade seine Hoden verloren hat.

Wie sehr die Verfemung der Tiere auch als rechtfertigende Begründung für die Schlachtung herangezogen wird, zeigt sich insbesondere an einem Vorgang, der ein integraler Bestandteil des Schlachtrituals gewesen sein dürfte und insbesondere im Mundöffnungsritual sowie im dramatischen Ramesseumpapyrus überliefert ist (Otto 1951). Dort erscheint eine Frauengestalt, die auf der mythischen Ebene für Isis steht und spricht ins Ohr des Schlachtieres die Worte: „*Es sind deine Lippen, die dies gegen dich getan haben. Zuckt dein Mund jetzt?*“ Hier wird also explizit dem Tier erklärt, dass es aufgrund seiner eigenen Sprachäußerungen für sein Schicksal verantwortlich ist – und gerade die negativen Sprachakte potentieller Feinde waren es ja, die wir in den bisher behandelten Ritualsprüchen vorrangig thematisiert gefunden haben.

Gerade die gedankliche Verbindung von Schlachtopfertieren und Feinden der Götter führt dann zu einem logischen weiteren Schritt. Feinde der Götter werden ohnehin gerne mit solchen des Herrschers gleichgesetzt – bzw. vielleicht sollte man realistischer sagen, dass politische Gegner von der Seite, welche die Oberhand hat, auch gleich zu Feinden der Götter erklärt werden. So geschieht es etwa bei einem einheimischen Gegenkönig in der Ptolemäerzeit namens Harsiese, der in einem Dokument aus der Zeit nach der Niederschlagung seines Aufstandes explizit mit dem Epitheton „Feind der Götter“ versehen wird (Koenen 1959). Er selbst hatte sich sicher nicht so empfunden, sondern eher als Wahrer indigener ägyptischer Werte gegen eine Fremdherrschaft.

Wie man die konzeptuelle Verbindung zwischen politischen Feinden und Opfertieren im Ritual handgreiflich vor Augen führen konnte, zeigt sich besonders gut in einem Relief im Tempel von Edfu aus der Ptolemäerzeit. Dort gibt es eine große Darstellung

eines Fangnetzes, eines Gerätes, mit dem seit jeher in den Stümpfen Vögel gefangen werden (Alliot 1946). Neben Vögeln und Wild sind darin auch die Figuren von Feinden abgebildet. Entsprechend gibt es etwa auf Papyrus einen längeren Rezitationstext, der beschreibt, wie die Feinde der Götter in Form von Vögeln und Fischen eingefangen und vernichtet werden (Burkard 1995, 11 u. 63-83). Dabei werden auch Figurinen verwendet, sie werden dann ins Feuer vor dem Gott geworfen.

Wie sehr diese Vorstellung von der Schlachtung und dem Verzehr des Fleisches kulturell verankert ist, zeigt ein Blick in ägyptische Traumbücher. Ihre Deutungsstrategien beruhen auf Assoziationen, die in der Kultur selbst akzeptabel waren. Dies sind einerseits lautliche Anklänge, die so genannten Wortspiele. Andererseits werden aber symbolische Ausdeutungen gegeben, die von den Bewertungen abhängen, mit denen bestimmte Aktionen typischerweise versehen sind. In einem Traumbuch, dessen Niederschrift aus der Zeit gegen 1300 v. Chr. stammt, dessen Entstehung jedoch länger zurückgehen dürfte, finden sich auch eine Reihe von Träumen zum Schlachten und Verzehren von Tieren (Gardiner 1935, 7-23; Szpakowska 2003, 66-122).<sup>3</sup> Das Schlachten wird prinzipiell positiv bewertet. Speziell bei Rindern bedeutet es die Überwindung von Feinden (4, 8; 4, 16). Rinder und Geflügel sind aber eben die typischen Opfertiere, die realiter als Basis der Fleischernährung dienen (Ghoneim 1977; Mahmoud 1991). Ebenso positiv bewertet ist es, ein Nilpferd zu töten; dies bedeutet Speiseversorgung vom Königspalast (5, 10). Diese Deutung findet übrigens ihre Berechtigung darin, dass die Jagd auf Nilpferde zumindest in der älteren Zeit vom König, nicht jedoch von den Beamten durchgeführt wurde (Behrmann 1989-1996). Auch der Traum vom Töten einer Schlange erfährt eine positive Bewertung in dem Sinne, dass böses Gerede beseitigt werde (4, 1).

Mit diesen Wertungsgrundsätzen steht das betreffende Traumbuch durchaus nicht allein. Es gibt einen weit jüngeren Text, der nicht Träume betrifft, sondern Beobachtungen von Tieren im Wachzustand (Quack i.Dr). U.a. gibt es die Situation, dass man tote oder sterbende Tiere erblickt bzw. auffindet. Dies wird erneut auf die Überwindung von Feinden gedeutet.

Wie ein Fest mit Speiseopfer auch mit konkreten Ächtungsritualen verbunden wird, zeigt sich gut in einer Ritualbeschreibung im Tempel von Esna (Esna 199; Sauneron 1962, 25; Sauneron 1968, 17). Die Handlung findet am 1. Payni statt, religiöse Basis ist ein Prozessionsfest der Hauptgottheiten des Tempels

<sup>3</sup> Vgl. auch Eyre 2002, obgleich die meisten der von ihm S. 168-170 angeführten Belege für angeblichen Kannibalismus als Motiv in Ritualen und magischen Texten auf Irrtümern beruhen.

(vgl. Grimm 1994, 112f.). Dort werden eine Opferlitanie sowie ein Brandopfer durchgeführt. Zudem wird der gesamte Tempel reich mit Brot, Bier, Milch, allen Süßspeisen und Früchten versehen, auch Räucherungen fehlen nicht – offensichtlich handelt es sich um ein bedeutendes Fest, bei dem auch entsprechende Speisezuteilungen für die beteiligten Menschen abfließen. In diesem Zusammenhang gibt es aber eine Ritualhandlung, deren Beschreibung den meisten Raum einnimmt und die ein wörtliches Zitat verdient: „*Dann holt man vier (rote) Ziegen und erschlägt sie an den vier Türen, die dort sind, durch den Schlachter des Lebenshauses, außerdem macht man eine Figur eines Feindes, gegen den das Herz des Königs ergrimmt ist, geschrieben mit roter Tinte<sup>4</sup> auf einem neuen Papyrusblatt, außerdem die Namen des Apopis, dessen von schlechtem Charakter und des Baba, geschrieben mit roter Tinte auf ihnen, und man macht sie aus Wachs im Mund der roten Ziegen. Es werde in den Mund der roten Ziegen gegeben im Süden, Norden, Westen und Osten. Auf's Feuer geben mit Bockshornklee(?) und Bryonia. Dann rezitiert man das Buch von den Opfergaben auf dem Altar, das große Buch vom Niederwerfen des Apopis, des Feindes des Sonnengottes. Es werde ins Wasser gegeben.*“<sup>5</sup>

Etwas plakativ könnte man diese Aktion als Sündenbockritual bezeichnen, weil hier Ziegen verwendet werden, die über Ritualmechanismen mit den Persönlichkeiten von Götterfeinden und politischen Feinden identifiziert werden, und an denen eine Tötung und Verbrennung vollzogen wird, welche für die realen politischen Feinde vielleicht weniger leicht erreichbar war.

Ein anderes religiöses Fest, diesmal im Tempel von Edfu, hat Aufmerksamkeit verdient. Es handelt sich um das so genannte „Fest des Sieges“, bei dem ein in verteilten Rollen dramatisch vorgetragener Text mit Ritualhandlung aufgeführt wurde (Blackman & Fairman 1943-44; Alliot 1949-54, 677-822). Er wurde sogar vor etwa dreißig Jahren in England tatsächlich szenisch aufgeführt (Fairman 1974). Der Gott Horus kämpft dabei gegen Seth und seine Anhänger. Diese werden vor allem in der Gestalt von Nilpferden harpuniert. Die Götterfeinde werden von Horus geschlachtet und ihre Eingeweide seinen Anhängern als Speise gegeben. Tatsächlich gibt es im Text eine spezielle Ritualformel, in der festgelegt wird, Einwohner von welcher Stadt konkret mit welchen Schlachtteilen des Nilpferdes beliefert werden sollen. In der realen Aufführung wurde hierzu aus Kuchenteig ein großes Nilpferd geformt und tatsächlich zerteilt – die Stücke wurden dann an die Festteilnehmer ausgegeben (Abb. 4). Die Feindvernichtung wird hier also für diejenigen, die auf der „richtigen“ Seite stehen, kon-

kret in Speisezuteilung umgesetzt. So etwas schafft Loyalität, es erzeugt in der Gruppe auch Solidarität.

Diese Solidaritätsbindungen im gemeinsam vollzogenen Kult, einschließlich der gemeinsamen Festmähler, lassen sich auf der realen sozialen Ebene recht gut in den Satzungen so genannter Kultgenossenschaften fassen, die als Institutionen seit dem 6. Jh. v. Chr. definitiv nachweisbar sind (de Cenival 1972). Basis ihres Funktionierens ist, dass sie gemeinsam alle notwendigen Geldmittel und Vorräte liefern, um Feste zu veranstalten. Es werden aber auch zahlreiche Verhaltensregeln aufgestellt, was die Mitglieder im Umgang miteinander zu tun und zu lassen haben; bei Zuwiderhandlungen werden Bußgelder festgesetzt. Strafwürdig sind etwa unentschuldigte Abwesenheit von gemeinsamen Treffen und religiösen Aktivitäten, Ehebruch mit der Frau eines Mitgliedes der Gemeinschaft, Beleidigungen, Streit und falsche Anschuldigungen untereinander. Vorgeschrieben wird auch, dass man rechtliche Klagen zuerst innerhalb der Mitglieder ausfechten muss und, sofern man dabei Recht erhält, nicht noch eine höhere, d.h. staatliche Instanz anrufen darf. Umgekehrt verpflichtet sich die Gemeinschaft, Mitglieder zu unterstützen, sofern sie krank oder inhaftiert sind, Tempelasyl aufgesucht haben, verhört werden oder im Tempel um Gnade flehen. Teilweise gibt es auch eine explizite Verpflichtung, dass man in einem Streit den anderen Gemeinschaftsmitgliedern beistehen muss. Man erkennt hier doch deutlich, wie sich fest definierte Gruppen bilden, die einen starken Zusammenhalt entwickeln, der prinzipiell auch in eine gemeinsame Oppositionsstellung gegen andere umschlagen kann – wobei potentiell die Zugehörigkeit zu einer Schicksalsgemeinschaft dann wichtiger wird als die Frage, wer objektiv im Recht ist. Der Umfang dieser Gruppierungen scheint in der Praxis bei etwa 20 bis 30 Personen gelegen zu haben.

In derartigen selbstorganisierten Kultgenossenschaften sehe ich neben den staatlich festgesetzten Loyalitätsbindungen einen zweiten Faktor für die Verknüpfung des Opfermahles und der Frontstellung gegen Feinde. Gruppen von Menschen tendieren häufig dazu, sich durch eine gemeinsame Gegnerschaft gegenüber anderen umso fester als Einheit zu definieren. Das Ritual mit dem gemeinsamen Opfermahl war aber der Ausdruck des gemeinsamen Miteinanders par excellence.

Zum Abschluss meiner Ausführungen möchte ich auf einen Fall eingehen, bei dem diese Ritualbräuche etwas mehr literarisch ausgemalt sind, dadurch an Farbe und Detailfreudigkeit gewinnen, aber auch ihre strengen und klaren Konturen nicht ganz bewahren. Der relevante Textzeuge ist ein umfangreicher demotischer poetischer Text über ein Fest der Trunkenheit zu Ehren der Göttin Bastet. Bislang ist er noch unver-

<sup>4</sup> Zum Verständnis von *rl.t wjč.t* s. Quack 1998.

<sup>5</sup> Zum Verständnis von *km' n.t* s. Quack 2000/2001.

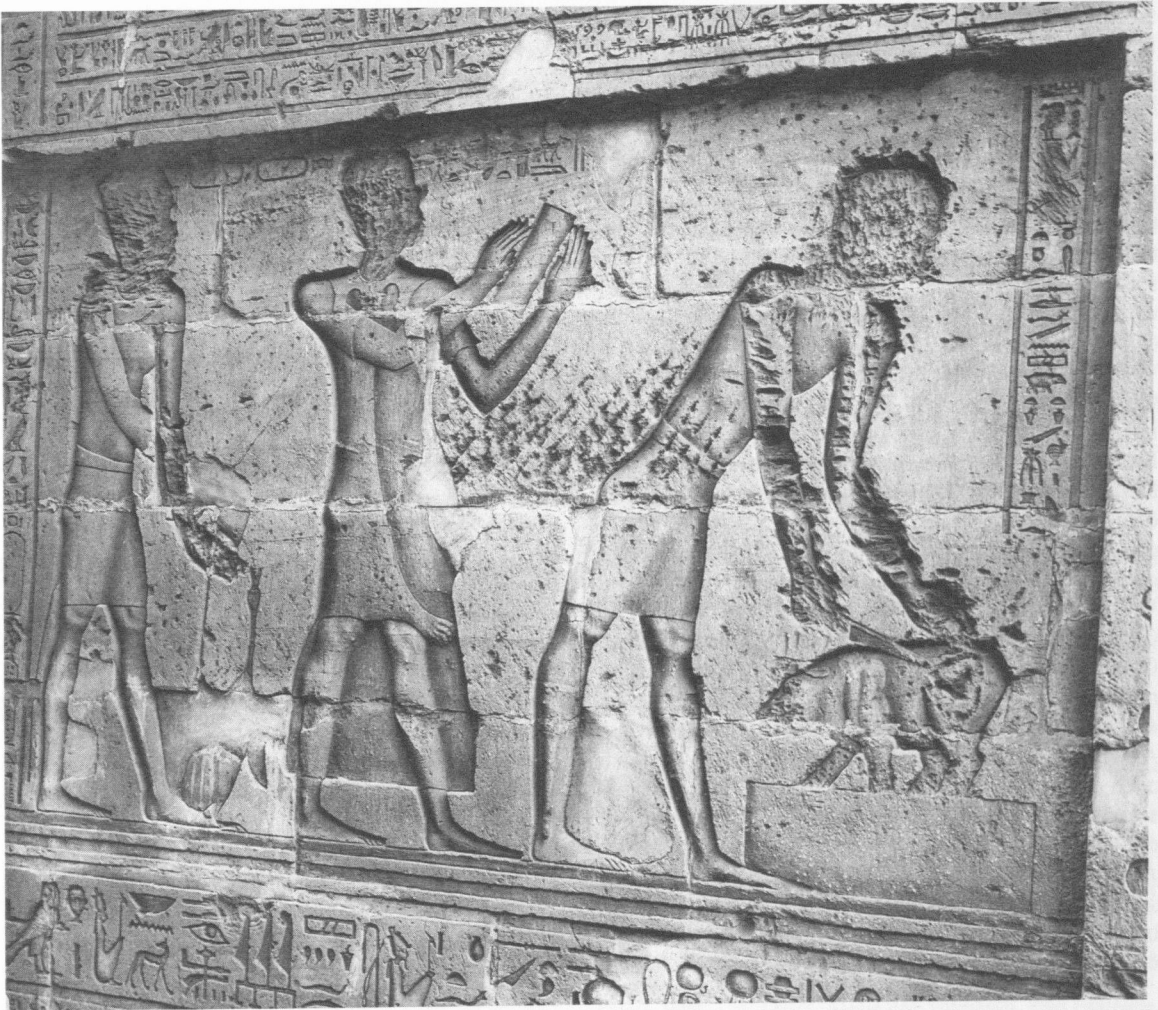


Abb. 4. Rituelle Zerlegung eines Nilperdes aus Kuchenteig im Tempel von Edfu (Nach Chassinat 1934, Taf. DXIV)

öffentlich und wird von Friedhelm Hoffmann und mir gemeinsam zur Edition vorbereitet (Quack 2005b, 85-88). Einige Stichwörter deuten darauf hin, dass durch eine spezifisch definierte soziale Gruppe wie etwa die oben erwähnten Kultgenossenschaften als Protagonisten zu verstehen sind. Da es auch Szenen explizit erotischer Natur gibt, kann man den Vorgang durchaus als eine Art Orgie bezeichnen. Dies bedeutet allerdings keineswegs, dass es sich um Vorgänge handelt, welche der offiziellen Religion völlig fremd wären. Die Handschrift des betreffenden Textes stammt nämlich aus der Bibliothek eines ägyptischen Tempels, und der Text enthält zahlreiche mythologisch-religiöse Hintergründe, die seine Verwurzelung im Tempelkult mit seinen komplexen Gedankenvorstellungen zeigen. Es dürfte sich eher um eine Art von karnevalesken

Phänomenen handeln, die strukturell in der ägyptischen Religion inhärent waren, konkret mit der Besänftigung der Gefährlichen Göttin zu tun hatten (von Lieven 2003). Der Kenner kann vermuten, dass hier auch Beziehungen zu dem bestehen, was Herodot über die Feste von Bubastis schreibt, bei denen die Festteilnehmer auf der Durchfahrt alle Leute, bei denen sie vorbeifahren, nach Kräften beschimpften.

Jedenfalls ist der äußere Rahmen der eines Festes, bei dem die Teilnehmer üppig mit Essen und Getränk versorgt werden und auch ein Sänger auftritt, der im Namen der gesamten Gruppe ein Lied vorträgt. Dieses thematisiert einerseits die Bewirtung, greift dann aber weiter aus. So sind etwa die Getreideernte und das Backen thematisiert, wobei komplexe, bislang noch schwer durchschaubare Vorstellungen religiöser Ma-

thematik mitschwingen. Bereits hier erscheint eine Feindgestalt, die als Seledj bezeichnet wird. Ihr wird u.a. vorgeworfen, Getreide gestohlen zu haben, weshalb sie auch bei der Austeilung des Essens nichts erhält. Vielleicht wird diese Konzeption etwas klarer, wenn man bedenkt, dass das Horusauges bzw. seine Einzelteile, alternativ auch das Auge des Sonnengottes, realiter als Schreibung für die Bruchteile des Getreidemaßes genutzt wurde und dabei durch die Bruchrechnung ein „verschundener“ Rest von einem Vierundsechzigstel der Gesamtmenge übrig bleibt (Pommerening 2005, 253-257).

Im weiteren Verlauf des Gedichtes wird dann geistig durchdacht, was mit der aufgenommenen Speise im Körper passiert, und das bedeutet in der Praxis Erörterungen über die physiologische Funktion der Körpergefäße. Für das Essen spielt natürlich der Verdauungstrakt die wesentliche Rolle. Hier flicht sich in die Gedankenführung die Frage der Herkunft einer gegnerischen Gruppe ein, die auf eher unappetitliche Weise entstanden sein soll. Die scharf formulierte Gegnerschaft zu dieser Gruppe wird bereits in frühere Generationen zurückverfolgt und ihre derbe Ausformulierung mit der Aufforderung zum eigenen Genuss des Festmahls verbunden. Offenbar schmeckt es den Anwesenden erst dann so richtig gut, wenn sie sich auch durch die gemeinsame Ablehnung einer gegnerischen Gruppe als zusammengehörig definieren und ein Wir-Gefühl entwickeln. Im Folgenden und als Abschluss möchte ich den Text des betreffenden Passus mit allen noch bestehenden philologischen Problemen vortragen, auch wenn ich nicht jedes inhaltliche Detail hier im Einzelnen darlegen kann:

„[Ich(?)] werde es sagen [hinsichtlich(?)] seiner [Glieder]maßen,  
Und [ih]re Sp[eiße] wird schlecht [an] seinem Hinterteil.  
Ich werde es bekannt machen unter den 77 (Körpergefäßen),  
Dass er herauskam aus dem Gefäß, das sich zum Hinterteil erhebt,  
Welches zerreißt(?) die Bänder der Öffnung der (Gefäße?), die sich gewandt haben  
Zu den beiden Lippen seines Afters(?).  
Und ihre gute Speise wird schlecht, bis sie ihn erreicht,  
Wobei ein Anteil nach links kommt unter der Reibefläche der (Hüft)gelenke(?),  
Aus welcher der Großvater seiner Väter herauskam,  
Indem er Übles ergoß aus der Hüfte; der Überschuß hat gestunken.  
Das Fischweib (ging) reihum bei den Männern der Kleinen Stadt.  
Die üble Hure, ihr Mund war für(?) die 73,  
Die zu sich hinzugefügt hatten mit Gewalt und mit Zwang

Weg[en] der Gewaltanwendung ihres grausamen Vaters.

Sie setzten die Fackel an seinen Mund, denn er hatte Diebstahl begangen.

Ich werde kein Feuer an die Gebärmutter des Fischweibs geben,

Um ihre Scheide zu erhitzen, die kälter als ... ist.

Ihr schlechter Urin(?) stockte, sie starb, indem er in ihrem Herzen war,

Ohne dass sie einen Arzt gefunden hätte, um für sie Heilmittel zu machen.

Die Fäulnis(?) dieses schlechten Wassers und dieses schlechten Drecks,

(das ist) (?) der böswillige Großvater dieses Demagogen.

Die Prozeßgegnerschaft zu diesen Übeltätern,

Sie steht zwischen ihnen und meinen Vätern. –

Verseht die Nase mit dem guten Duft,

Um die Gefäße zu erfreuen, die sich zu den Gliedern erheben!

Verseht den Mund mit der Speise, die gut ist,

Um sie mit ihrem süßen Geschmack an die Glieder (weiter)zugeben!

Diese [Dem]agogen, diese Besitzer des [bösen(?) ] Mundes,

Der spricht, indem er zornig ist, indem er [Lästerrung(?) gegen(?) uns(?)] ausspricht.

Diese [...]

Seine Zügellosigkeit ist in ihm(?), s[ein(?)] ..[...],

Indem er im Namen der Tänzer hüpfte zum ...[...]

Denn er hat sich verhüllt, er betrieb die Verhüllung seines Leibes [ ].

Sie haben uns [des]wegen Tänzer des Seth genannt [ ],

Um seine Bosheit auf [uns] kommen zu lassen.

Oh nein(?)!, sie kann uns nicht schmähen [...]

Diese verlogene Stimme hat gesprochen, aus [der] er hervorkam [ ].

Derjenige, der Seth ins Unrecht gesetzt hat wegen seiner St[imme(?)] [ ],

Der als Unrecht [bezei]chnet bis hin zu dem [...]

Und Seledj ist im Unrecht wegen seiner [...]

Er läuft, um uns zu holen zu den [...]

Denn man hat „Tänzer“ zu uns gesagt, sagend [...]

Wegen der Gefahr, die [sei]ne [...] bewirkt hat.

Die Väter von diesen nahmen es wegen ihrer [Bos]heit [ ],

Entsprechend dem, was geschrieben ist über uns als Erklärung in [...]

In den Schriften des Osiris, die in Abydos sind.

Sobald Horus geboren wird als Jüngling,

Ist er ein lockentragender Tänzer von [...]

Die 13(?) Asiaten des Papyrusdickichtes des Ostlandes [ ]

Die Tänzer setzten ihre Kinder in ihr[en] .[...]

Er ist stärker als Seth, er nimmt sei[ne] ...]

Er kommt heraus, er holt die .[...]"

## Literaturverzeichnis

- Allen 1994: J. P. Allen, Reading a Pyramid, in: C. Berger, G. Clerc, N. Grimal (Eds.), *Hommages à Jean Leclant*, volume 1 (Bibliothèque d'Étude 106/1; Kairo 1994), 5–28.
- Allen 2005: J. P. Allen, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts Translated with an Index and Notes* (Leiden 2005).
- Alliot 1946: M. Alliot, Les rites de la chasse au filet, aux temples de Karnak, d'Edfou et d'Esneh, *Revue d'Égyptologie* 5, 1946, 57–118.
- Alliot 1949-54: M. Alliot, Le culte d'Horus à Edfou au temps des Ptolémées, *Bibliothèque d'Études* 20 (Kairo 1949–54).
- Assmann 1994: J. Assmann, Spruch 23 der Pyramidentexte und die Ächtung der Feinde Pharaos, in: *Hommages à Jean Leclant*, volume 1 (Bibliothèque d'Étude 106/1; Kairo 1994), 45–59.
- Behrmann 1989-1996: A. Behrmann, *Das Nilpferd in der Vorstellungswelt der Alten Ägypter*, Teil I-II (Frankfurt 1989–1996).
- Blackman & Fairman 1943-44: A. M. Blackman, H.W. Fairman, The Myth of Horus at Edfu-II, *Journal of Egyptian Archaeology* 29 (1943), 2–36 u. 30 (1944), 5–22.
- de Buck 1961: A. de Buck, *The Egyptian Coffin Texts VII. Texts of Spells 787–1185*, (Oriental Institute Publications 87; Chicago 1961).
- Burkard 1995: G. Burkard, Spätzeitliche Osiris-Liturgien im Corpus der Asasif-Papyri, *Ägypten und Altes Testament* 31 (Wiesbaden 1995).
- de Cenival 1972: F. de Cenival, Les associations religieuses en Égypte d'après les documents démotiques, *Bibliothèque d'Étude* 46 (Kairo 1972).
- Chassinat 1934: É. Chassinat, *Le temple d'Edfou*, tome treizième (Kairo 1934).
- Davies 1920: N. de G. Davies, *The Tomb of Antefoqer, Vizier of Sesostris I, and his Wife, Senet* (No. 60) (Theban Tomb Series 2; London 1920).
- von Dijk, J. 1986: Zerbrechen der roten Töpfe, in: *Lexikon der Ägyptologie VI* (Wiesbaden 1986), Sp. 1389-1396.
- Eyre 2002: Chr. Eyre, *The Cannibal Hymn. A Cultural and Literary Study* (Liverpool 2002).
- Fairman 1974: H.W. Fairman, *The Triumph of Horus. An Ancient Egyptian Sacred Drama* (London 1974).
- Fischer-Elfert 1994: H.-W. Fischer-Elfert, *Vermischtes III*, *Göttinger Miszellen* 143 (1994), 41–49.
- Gardiner 1935: A.H. Gardiner, *Hieratic Papyri in the British Museum, Third Series*. Chester Beatty Gift (London 1935).
- Ghoneim 1977: W. Ghoneim, Die ökonomische Bedeutung des Rindes im alten Ägypten (Bonn 1977).
- Goyon 1970: J.-C. Goyon, Une formule solennelle de purification des offrandes dans les temples ptolémaïques, *Chronique d'Égypte* 45, 1970, 267–281.
- Griffiths 1960: J. G. Griffiths, *The Conflict of Horus and Seth from Egyptian and Classical Sources. A Study in Ancient Mythology* (Liverpool 1960).
- Grimm 1994: A. Grimm, *Die altägyptischen Festkalender in den Tempeln der griechisch-römischen Epoche, Ägypten und Altes Testament* 15 (Wiesbaden 1994).
- Guksch 1994: H. Guksch, *Königsdienst. Zur Selbstdarstellung der Beamten in der 18. Dynastie* (Heidelberg 1994).
- Jansen-Winkel 2002: K. Jansen-Winkel, Zur Bedeutung von *h3zj* und *m3j*, *Göttinger Miszellen* 190, 2002, 47-52.
- Junker 1911: H. Junker, Die Schlacht- und Brandopfer und ihre Symbolik im Tempelkult der Spätzeit, *ZAS* 48, 1911, 69–77.
- Kanawati 2003: N. Kanawati, *Conspiracies in the Egyptian palace. Unis to Pepy I* (London 2003).
- Kees 1942: H. Kees, Bemerkungen zum Tieropfer der Ägypter und seiner Symbolik, *NAWG* 1942, 71–88.
- Koenen 1959: L. Koenen, Qeo...sin  $\overline{m}^3cqr\overline{O}j$ . Ein einheimischer Gegenkönig in Ägypten (132/1\*), *Chronique d'Égypte* 34, 1959, 103–119.
- Koenig 1990: Y. Koenig, Les textes d'envoûtement de Mirgissa, *Revue d'Égyptologie* 41, 1990, 101–125.
- Labrique 1993: F. Labrique, « Transpercer l'âne » à Edfou, in: J. Quaegebeur (Ed.), *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East*. Proceedings of the International Conference organized by the Katholieke Universiteit Leuven from the 17<sup>th</sup> to the 20<sup>th</sup> of April 1991 (*Orientalia Lovaniensia Analecta* 55; Leuven 1993), 175–189.
- Lapp 1986: G. Lapp, *Die Opferformel des Alten Reiches*, unter Berücksichtigung einiger späterer Formen (Mainz 1986).
- von Lieven 2003: A. von Lieven, *Wein, Weib und Gesang. Rituale für die Gefährliche Göttin*, in: C. Metzner-Nebelsick u.a. (Hrsg.), *Rituale in der Vorgeschichte, Antike und Gegenwart. Neue Forschungen und Perspektiven von Archäologie, Ägyptologie, Altorientalistik, Ethnologie, Theologie und Religionswissenschaft*. Interdisziplinäre Tagung vom 1.-2. Februar 2002 in Berlin (Rhaden/Westf. 2003), 47–55.
- Mahmoud 1991: O. Mahmoud, *Die wirtschaftliche Bedeutung der Vögel im Alten Reich* (Frankfurt 1991).
- Martin 1989: G. Th. Martin, *The Memphite Tomb of Ooremheb, Commander-in-Chief of Tutoankhamun, Volume I. The Reliefs, Inscriptions, and Commentary* (London 1989).
- Osing 1986: J. Osing, Zur Disposition der Pyramidentexte des Unas, *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Kairo* 42, 1986, 131–144.
- Osing 1992: J. Osing, *Das Grab des Neferscheru in Zawyet Suldan* (Archäologische Veröffentlichungen 88; Mainz 1992).
- Otto 1950: E. Otto, An Ancient Egyptian Hunting Ritual, *Journal of Near Eastern Studies* 9, 1950, 164–177.
- Otto 1960: E. Otto, *Das ägyptische Mundöffnungsritual*, *ÄA* 3 (Wiesbaden 1960).
- Pommerening 2005: T. Pommerening, *Die altägyptischen Hohlmaße* (Studien zur altägyptischen Kultur, Beiheft 10; Hamburg 2005).
- Posener 1987: G. Posener, *Cinq figurines d'envoûtement* (Bibliothèque d'Étude 101; Kairo 1987).
- Posener 1976: G. Posener, *L'enseignement loyaliste. Sagesse égyptienne du Moyen Empire* (Genf 1976).
- Posener 1988: G. Posener, *Le vizir Antefoqer*, in: J. Baines, T.G.H. James, A. Leahy, A.F. Shore (Eds.), *Pyramid Studies and Other Essays Presented to I. E. S. Edwards* (Egypt Exploration Society, Occasional Publications 7; London 1988), 73–77.
- Quack 1998: J. F. Quack, *Mit grüner Tinte rot schreiben?* *Göttinger Miszellen* 165, 1998, 7–8.
- Quack 1999: J. F. Quack, *Magie und Totenbuch. Eine Fallstudie*, *Chronique d'Égypte* 74, 1999, 5-17.
- Quack 2000/2001: J. F. Quack, *Die rituelle Erneuerung der Osirisfigurinen*, *Die Welt des Orients* 31, 2000/2001, 5–18.
- Quack 2002: J. F. Quack, *Some Old Kingdom Execration Figurines from the Teti Cemetery*, *The Bulletin of the Australian Centre for Egyptology* 13, 2002, 149–160, T. 25.
- Quack 2005a: J. F. Quack, *Ein Prätext und seine Realisierungen. Aspekte des ägyptischen Mundöffnungsrituals*, in: H. Roeder, B. Dücker (Hrsg.), *Text and Ritual. Essays und kulturwissenschaftliche Studien von Sesostris bis zu den Dadaisten* (Heidelberg 2005), 165–185.
- Quack 2005b: J. F. Quack, *Einführung in die altägyptische Literaturgeschichte III. Die demotische und gräko-ägyptische Literatur* (Münster 2005).
- Quack 2006: J. F. Quack, *Fragmente des Mundöffnungsrituals aus Tebtynis*, in: K. Ryholt (Ed.), *The Carlsberg Papyri 8. Hieratic Texts from the Collection* (Kopenhagen 2006), 69–150.
- Quack iDr: J. F. Quack, *A Black Cat from the Right, and a Scarab on your Head. New Sources for Ancient Egyptian Divination*, in: K. Szpakowska, A. B. Lloyd (Eds.), *Darkly through a Glass*, im Druck.
- Rudnitzky 1956: G. Rudnitzky, *Die Aussage über „das Auge des Horus“*. Eine altägyptische Art geistiger Äußerung nach dem Zeugnis des Alten Reiches (Kopenhagen 1956).
- Sauneron 1962: S. Sauneron, *Esna V. Les fêtes religieuses d'Esna aux derniers siècles du paganisme* (Kairo 1962).
- Sauneron 1968: *Esna III. Le temple d'Esna* (Kairo 1968).

- Schott 1928: S. Schott, Die Zeremonie des „Zerbrechens der roten Töpfe“, *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde* 63, 1928, 101.
- Sethe 1908-22: K. Sethe, Die altägyptischen Pyramidentexte nach den Papierabdrücken und Photographien des Berliner Museums neu herausgegeben und erläutert (Leipzig 1908 – 1922).
- Sethe 1926: K. Sethe, Die Ächtung feindlicher Fürsten, Völker und Dinge auf altägyptischen Tongeffäßscherben des Mittleren Reiches, *APAW* 1926 (Berlin 1926).
- Sethe 1928: K. Sethe, Zu der Zeremonie des Zerbrechens der roten Töpfe, *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde* 63, 1928, 101 – 102.
- Sethe o.J.: K. Sethe, Übersetzung und Kommentar zu den Altägyptischen Pyramidentexten (Glückstadt/Hamburg ohne Jahr).
- Szpakowska 2003: K. Szpakowska, *Behind Closed Eyes. Dreams and Nightmares in Ancient Egypt* (Swansea: The Classical Press of Wales 2003).
- Vila 1963: A. Vila, Un dépôt de textes d'envoûtement au moyen Empire, *Journal des Savants* 1963, 135 – 160.
- Zauzich 1978: K.-Th. Zauzich, *Demotische Papyri aus den staatlichen Museen zu Berlin, Lieferung 1, Papyri von der Insel Elephantine* (Berlin 1978).

Prof. Dr. Joachim Friedrich Quack  
 Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg  
 – Seminar für Ägyptologie –  
 Marstallhof 4  
 69117 Heidelberg