

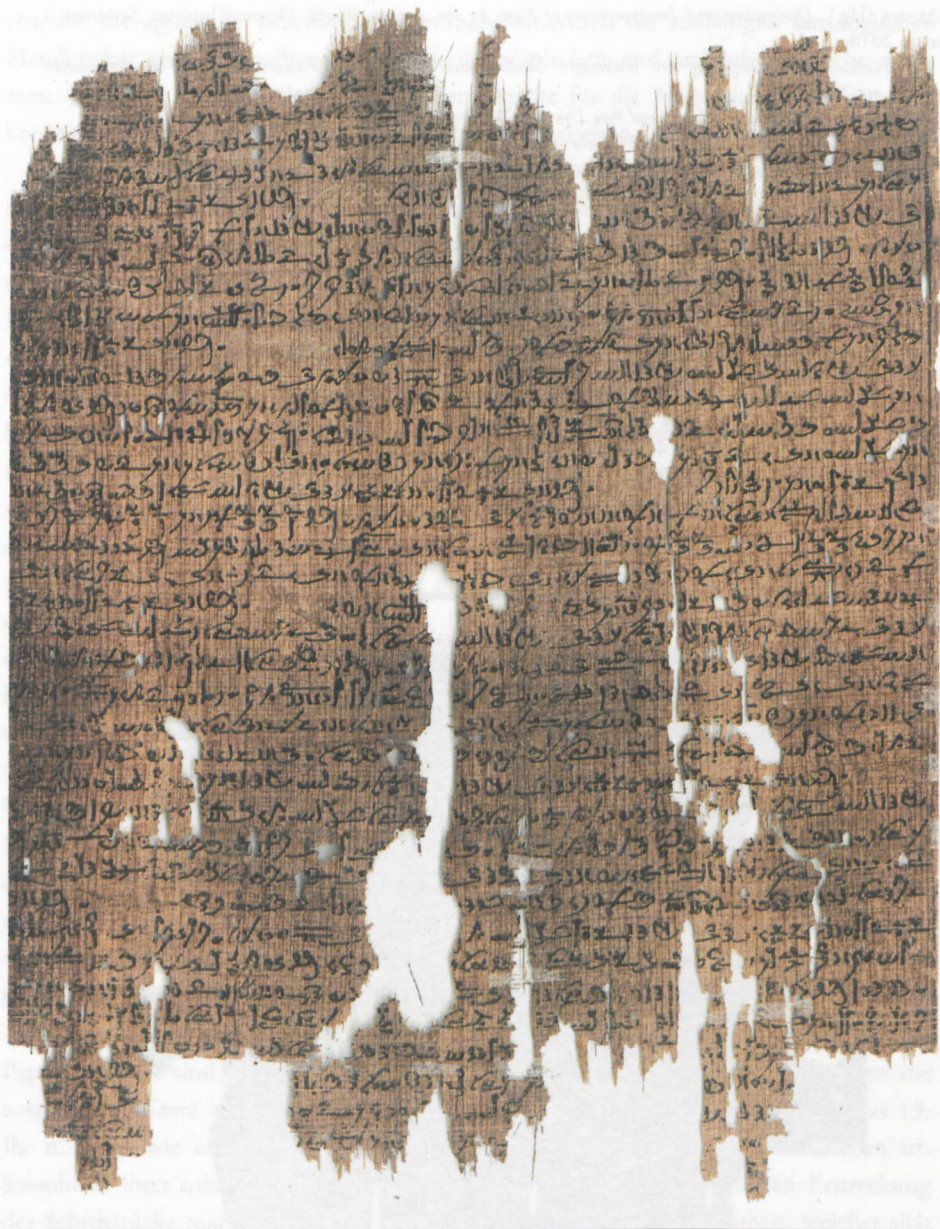


ABB. 4: Kat.-Nr. 5: Kolumne III

„Die dir übel wollen, sie sind gemetzelt vor dir.“¹

Ein Orakel zum häuslichen Gebrauch oder ein Tempelritual zur Bestätigung der Weltordnung?

Martin Andreas Stadler

Die Altertumswissenschaften, zu denen die Ägyptologie gehört, befassen sich mit einem riesigen, aber dennoch begrenzten Quellenkomplex, denn es können keine neuen antiken Texte geschrieben werden. Die Antike ist einfach vorbei. Die modernen Literaturwissenschaften hingegen dürfen mit einer Erweiterung ihres Corpus rechnen, wenn zeitgenössische Autorinnen und Autoren Romane, Kurzgeschichten und Gedichtbände veröffentlichen. Doch noch sind die Grenzen des ägyptologischen Materials nicht abzusehen. Entweder es wird Neues in Ägypten ausgegraben oder in den Magazinen der großen Museen und Sammlungen schlummert noch so mancher längst vergessener Papyrus, der Überraschungen birgt. An diese Schätze muss man aber erst herankommen, denn aus naheliegenden Gründen gewähren Museums- und Sammlungsdirektoren nicht jedem Zutritt zu ihren Magazinen. Es ist deshalb ein seltenes Privileg für einen jungen Ägyptologen, einen unpublizierten, d. h. bis dahin in seinem Inhalt völlig unbekannten Papyrus entziffern zu dürfen und eine geistige Welt zu entdecken, von der niemand vorher in den letzten 2000 Jahren wusste. Wie kann es dazu kommen? Als ich 1998 auf der Suche nach einem Dissertationsthema war, machte mich ein Kollege auf den Papyrus Wien D. 12006 (Kat.-Nr. 5) aufmerksam. Der damalige Direktor der Papyrussammlung der Österreichischen Nationalbibliothek, Hermann HARRAUER, vertraute mir, und so wurde diese antike Handschrift mir für die nächsten Jahre zum Schicksal, bis ich sie dann 2004 in Erstedition der Öffentlichkeit vorlegte. Doch der Papyrus lässt mich seither nicht mehr los.²

Das Schriftbild ist eindeutig und typisch: Der Papyrus stammt aus Dimê, datiert aller Wahrscheinlichkeit nach in die erste Hälfte des 1. Jh. n. Chr. und wurde wohl von Cheteba, dem Sohn des Heriu des Jüngeren und der Cheteba der Älteren, in demotischer Schrift geschrieben. Dieser war Priester am Soknopaios-Tempel in Dimê und ist durch weitere religiöse Handschriften sowie dokumentarische Quellen aus Dimê gut bekannt. So ist er ein Mensch, über dessen Leben mit seinen Schicksalsschlägen wenigstens in Umrissen eine Biographie geschrieben werden kann: Er hat ein Haus gekauft, doch der Verkäufer hatte nicht die Eigentumsrechte daran, zumindest ließen sich entsprechende Akten nicht auftreiben. Der Prozess ging verloren, und Cheteba musste zusätzlich zu dem Kaufpreis von 770 Drachmen weitere 500 Drachmen Buße an die Staatskasse zahlen. Cheteba war wohl finanziell in schwierigem Fahrwasser, zumal gleichzeitig ein Schuldner ihm sein Darlehen nicht zurückzahlte. Nimmt es da Wunder,

wenn dieser Cheteba einen Text abschreibt, sich also mit ihm beschäftigt, in dem die Wiederherstellung einer gerechten Ordnung vorhergesagt wird? Darum geht es letztendlich im pWien D. 12006, ebenso im pWien D. 10000 (s. Kat.-Nr. 2), der ebenfalls von unserem Cheteba stammt.

Cheteba ist nicht der Autor, sondern vermutlich nur der Schreiber einer Abschrift. Ein hieratischer Papyrus von dem Fragmente in Berlin (pBerlin P. 23057) aufbewahrt werden, hat das Zahlensystem mit dem Wiener Papyrus gemein und gehört deshalb zu einer möglichen Parallele. Sicher ist es nicht zu sagen, weil die Fragmente Textabschnitte enthalten, die stets im pWien D. 12006 verloren sind. Aufgrund der Paläographie wird pBerlin P. 23057 in die 30. Dynastie datiert, was also Indizien für ein Mindestalter des Textes liefert, nämlich das 4. Jahrhundert v. Chr.

Der pWien D. 12006 ist auf beiden Seiten mit religiösen Texten beschriftet, doch gehören sie, wie die Verteilung der Texte nahelegt, nicht zusammen. Das ist ein äußeres Indiz, das in der Frage nach der Zusammengehörigkeit allerdings durch das komplexe Zahlensystem bestätigt wird, das den Text des Recto durchstrukturiert. Es ist nämlich auf der anderen Seite, dem Verso, nicht vorhanden und bindet das Verso somit nicht ein. Wir konzentrieren uns deshalb hier auf das Recto. Am Anfang steht eine Ritualnotiz, deren genaues Verständnis von größeren Löchern behindert wird. Es gelte, Libationen auszubringen und einen *‘al* – zu seiner Identität später – zu befragen, wobei es in irgendeiner Weise gedreht werden solle. Darauf folgt eine Aufzählung der Monatstage mit der Angabe, zu welcher Tageszeit der Papyrus zu gebrauchen ist bzw. an welchen Tagen dies zu unterbleiben hat. Es handelt sich also um eine sogenannte Hemerologie, die auch in anderen Handschriften zu finden ist. Dann kommt der Text, der in einzelne Abschnitte untergliedert ist. Vor jedem stehen drei, vom Rest des Textes weiß abgesetzte Ziffern, die einem komplizierten System folgen: die erste Ziffer bleibt für zehn Sektionen gleich und numeriert so Dekaden von Abschnitten. Es gibt insgesamt zehn Dekaden. Die zweite Ziffer zählt die Abschnitte innerhalb der Dekade von eins bis zehn durch, und die dritte Ziffer läuft rückwärts:

1-1-2	2-1-1	3-1-0	4-1-9	5-1-8	[6-1-7]	7-1-6	[8-1-5]	[9-1-4]	[0-1-3]
1-2-1	[2-2-0]	[3-2-9]	[4-2-8]	5-2-7	[6-2-6]	7-[2]-5	[8-2-4]	[9-2-3]	[0-2-2]
[1-3]-0	2-3-9	[3-3-8]	[4-3-7]	5-3-6	6-3-5	[7]-3-4	[8-3-3]	[9-3-2]	[0-3-1]
1-4-9	[2-4-8]	[3-4-7]	4-4-6	5-[4-5]	6-4-[4]	[7-4-3]	[8-4-2]	[9-4-1]	[0-4-0]
[1-5-8]	2-5-[7]	3-5-6	4-5-5	[5-5-4]	[6-5-3]	7-5-2	[8-5-1]	[9-5-0]	[0-5-9]
[1-6-7]	2-6-6	3-6-[5]	4-6-4	[5]-6-3	[6-6-2]	7-[6-1]	[8-6-0]	9-[6-9]	[0-6-8]
[1-7-6]	2-7-5	3-7-4	4-7-3	[5-7-2]	[6]-7-1	[7-7-0]	[8-7-9]	9-7-[8]	[0-7-7]
[1-8-5]	2-8-4	3-[8]-3	[4]-8-2	5-8-1	6-8-0	[7-8-9]	[8-8-8]	[9-8-7]	[0-8-6]
1-9-5 ³	2-9-3	3-9-2	4-[9]-1	5-9-0	6-9-6 ⁴	[7-9-8]	[8-9-7]	[9-9-6]	[0-9-5]
[1-0]-3	2-0-2	3-0-[1]	4-[0]-0	5-0-9	6-0-6 ⁵	7-0-7	[8-0-6]	[9-0-5]	[0-0-4]

Für das, was in der Tabelle mit 0 bezeichnet wird, steht im Original das demotische Zeichen für *iuti* „ohne, nicht“, das innerhalb des Systems auch als „zehn“ gelten könnte.

Die genaue Funktion des Zahlensystems insgesamt bleibt bislang rätselhaft. Es liegt natürlich die Vermutung nahe, es seien Ziffern, die in einem Orakelvorgang ermittelt

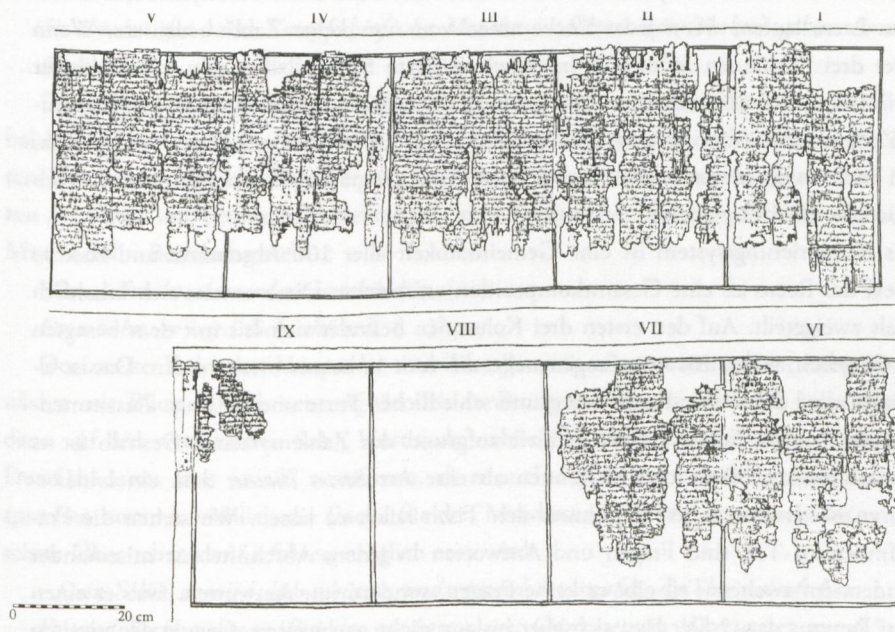


ABB. 5: Kat.-Nr. 5: Rekonstruktion des Papyrus in ursprünglicher Länge (STADLER 2004: 20)

wurden und anhand derer dann eine Sektion als Prophezeiung zu bestimmen gewesen ist. Zahlen kommen im Zusammenhang mit antiken Losorakeln sehr häufig vor, sind indes nicht immer sicher in ihrer Funktionsweise zu bestimmen.⁶ Wenn die Ziffern von 1 bis 6 reichen, dann ist vermutlich ein Würfel verwendet worden. Aber wie soll das im Falle des pWien D. 12006 recto vonstatten gegangen sein? Ein Losverfahren, bei dem ein Feld mit neun Unterteilungen gezeichnet worden sei und diesen die Ziffern 1 bis 9 zugewiesen worden wären? Durch das Werfen eines Steinchens könnten dann die Ziffern ermittelt werden. Fiele ein Steinchen neben das Feld, könnte *iuti* für „keine Zahl“ anzusetzen sein. Das Problem dieses Modells ist aber die dritte Position. Denn es müssten $10^3 = 1000$ Orakelsprüche vorhanden sein, da das Steinchen bei jedem Wurf auf jede Zahl fallen kann (also je Position zehn Möglichkeiten). Das zeigt der Vergleich mit dem Homerorakel, das in einem griechischen magischen Papyrus ebenfalls aus Ägypten überliefert ist.⁷ Mit dem pWien D. 12006 recto hat es sowohl die Hemerologie als auch die drei Ziffern gemein, die vor jedem Homerzitat stehen. Das Homerzitat ist dann die Orakelantwort auf die Anfrage. Da hier aber die höchste Zahl 6 ist und mit $216 (= 6^3)$ Homerzitaten für jedes Würfelergbnis ein Resultat erzielt werden kann, ist klar, wie ein Orakelspruch zu ermitteln ist, nämlich über einen sechsseitigen Würfel. Eine Anleitung bräuchte es gar nicht mehr, wenngleich im Jahr 1989 mit pOxy. LVI 3831 eine solche entdeckt wurde. Eine Anleitung fehlt für den pWien D. 12006 recto – sie kann auch nicht am Anfang gestanden haben, von dem so viel erhalten ist, um das sicher auszuschließen. Es gibt bzw. gab aber im pWien D. 12006 recto sicher nur 100

Abschnitte. So würden also potentiell 900 Würfe oder 90% aller Würfe jenes Losverfahrens ins Leere laufen, wenn jedes Vorkommen von *iuti* „keine Zahl“ bedeutete. Wenn eine der drei Positionen indes eine irgendwie geartete Kontrollziffer sein sollte, die für die Ermittlung der Orakelantwort irrelevant gewesen wäre, dann wären für 100 potentielle Zahlenkombinationen zwar genügend Antworten vorhanden, aber es fragt sich, warum auch an der ersten und zweiten Position *iuti* „keine Zahl“ vorkommen soll. Vielleicht ist also doch 0 gemeint.

Das Numerierungssystem ist eine Gemeinsamkeit aller 100 Abschnitte und lässt so den Text des Recto als eine Gesamtkomposition erscheinen. Diese erweist sich inhaltlich indes als zweigeteilt. Auf den ersten drei Kolumnen befindet sich Isis mit dem besagten *‘al* im Gespräch, wobei Isis stets Fragen stellt, die vom *‘al* beantwortet werden. Das ist eine weitere *crux*: die Verbindung zweier unterschiedlicher Texte und die enge Zusammenfügung der beiden Teile zu einer Einheit aufgrund des Zahlensystems. Deshalb ist es nicht statthaft, die ersten drei Kolumnen als eine Art *Sortes Isiaca*, d. h. ein Isis-Losorakel, zu isolieren und den Rest unter den Tisch fallen zu lassen. Wo stehen die Fragen? Im ersten Teil sind Fragen und Antworten in jedem Abschnitt fest miteinander verbunden. Im zweiten Teil gibt es keine Fragen, sondern nur Antworten. Gab es einen zweiten Papyrus dazu? Der lässt sich aber bislang nicht nachweisen. Gerade den zweiten Teil, der nur in Anspielungen Mythen skizziert und u. U. auf die Zukunft hin ausdeutet, als Losorakel auszuscheiden, wäre verwunderlich, denn dieser Teil eignete sich wesentlich besser zur technischen Divination und fände eine Analogie im bereits erwähnten Homerorakel. Warum ist aber im pWien D. 12006 recto überhaupt eine dritte Ziffer nötig? Durch die ersten beiden Positionen ist jeder Abschnitt schon eindeutig bestimmt. Und warum schließlich macht sich ein Schreiber die Mühe, zwei Texte durch ein kompliziertes Zahlensystem zu einer äußerlichen Einheit zu verbinden, wenn er eigentlich nur zwei Kompositionen zusammenführt, die für ihn nichts miteinander zu tun haben sollen? In solchen Fällen lassen ägyptische Schreiber häufig durch eine Überschrift den neuen Text deutlich getrennt beginnen anstatt eine Einheit zu suggerieren.

Schon die erste Frage der Isis führt zum zentralen Thema des Dialogs, der Gewalt Herrschaft Seths. Die Antwort fällt im Sinne von „Unrecht Gut gedeiht nicht gut“ sehr allgemein aus, ist aber aufgrund ihres schlechten Erhaltungszustandes auch nur noch teilweise verständlich. Im weiteren Fortgang des Dialoges wird somit die Zeit kurz nach der endgültigen Ermordung des Osiris und der von Bedrohungen durch Seth geprägten Kindheit des Horus durch Fragen und Antworten im Detail behandelt. Dieser Teil des Horusmythenkomplexes, die Verfolgung der schwangeren Isis, ihre Niederkunft im Versteck des Papyrusdickichts und teilweise das Heranwachsen des Horus werden jedoch nicht chronologisch erzählt. Die Antworten erweisen sich bei den besser erhaltenen Sektionen als fein gegliedert. Mythische Anspielungen werden futurisch erklärt und gewinnen damit die Qualität eines Orakelspruchs, der dann mitunter durch ein an den Satzanfang herausgehobenes und damit betontes Subjekt in einer ganz konkreten Aussage gipfelt. So heißt es etwa in 2-7-5:

„Türkis (ist das), welches im Fayum war: Er wird unversehrt sein.

Sie werden die starke Kampfeskraft des Month, des Herren von Theben, geben: Er wird stark sein.“

Daraufhin wird auf die Anwesenheit dreier bedeutender Götter (Ptah, Amun, Thot) bei der Geburt des Horus verwiesen, um dann ganz konkret in zwei Verspaaren die spätere Macht des Horus anzukündigen. Diese Verspaare bestehen aus insgesamt vier Sätzen im Futur mit betonten Subjekten. Es sind Substantive, die Isis und Horus in eine Mutter-Sohn-Beziehung stellen:

„Deine Frucht, sie wird unversehrt sein. (...)“

Dein Sohn, er wird dich schützen. (...)“

Der zweite Teil jeden Verspaares sind Aussagen mit rein pronominalem Subjekt, zunächst mit Blick auf die Leistung der Isis in Bezug auf ihre unversehrte Leibesfrucht, dann auf den erwachsenen Sohn Horus, der schließlich zur Selbstverteidigung fähig ist. Der Satzsatz fasst sowohl zusammen, als er auch auf die Sohnespflicht des Horus zu sprechen kommt, nämlich die Rache für den Mord an Osiris, die erst durch das unversehrte Überstehen der Gefahren möglich sein wird:

„Dein Sohn, er wird dich schützen und er wird den strafen, der ihn gestraft hat.

Er wird Rache nehmen [für] das wiederum, was Osiris, seinem Vater, getan wurde.“

Auf der vierten bis letzten Kolumne werden Isis und der 'al nicht mehr erwähnt. Vielmehr werden mindestens ab 3-6-5 nun verschiedene Mythen oder Fabeln kurz umrissen und dann ebenfalls futurisch ausgedeutet. Manche der Mythen sind wohl bekannt, wie die ebenfalls in der Leidener Handschrift des *Mythos vom Sonnenauge* erzählte Geschichte von der Katze und dem Geierweibchen, die einen Nichtangriffspakt schließen, der aber vom Geierweibchen gebrochen wird. Auch im zweiten Teil wird immer wieder die Herrschaft des Horus behandelt und somit das zentrale Thema des ersten Teils nochmals aufgegriffen, aber eben nicht in der dort charakteristischen Dialogform. Andere Sektionen ziehen bislang nicht bekannte Geschichten heran, etwa 4-7-3 eine vom Qore, womit hier nicht unbedingt der nubische König gemeint sein muss, sondern allgemeiner „Herrscher“ bezeichnet sein mag. Denn es geht wieder um die ordnungsgemäße, von den Göttern sanktionierte Herrschaft eben des Qore, die – wie der folgende Abschnitt 4-8-2 nahelegt – durchaus auch mit militärischer Gewalt durchgesetzt werden muss. Solchen schon ausgesprochen politischen Passagen folgen unmittelbar (4-9-1) auch rein mythische Motive, wie das der Wässerung des Nubs-Baumes (des Christusdorns), eines Symbols für das Wohlergehen Ägyptens, durch Amun, der somit die Pflanze vor Austrocknung bewahrt.⁸ Auch die Sektionen im zweiten Teil scheinen eine innere Gliederung aufzuweisen, die aber wegen des Erhaltungszustandes nicht mehr überall nachvollziehbar ist. In 5-1-8, nach einem Orakelspruch (*schen*) über Horus und seine Herrschaftsübernahme im ganzen Land, wird z. B. kurz der Mythos angerissen:

„Der Orakelspruch über das Erz des Kampfes in den T[ei]chen (*schetiut*).“

Die Wortwahl erinnert an die Ätiologie für den ägyptischen Namen von Krokodilopolis, *Schedet*, der mit dem Kampf zwischen Horus und Seth in Zusammenhang ge-

bracht wurde, während dessen die scharrenden Füße der Kontrahenten die Senke des Fayumsees ausgegraben (*schedi*) haben sollen. Dem in der zweiten Person Singular masculinum Angesprochenen wird vorhergesagt, mit Waffen ausgerüstet zu werden und sich selbst vergessend, aber erfolgreich zu kämpfen. Schließlich heißt es: „*Pre ist dieser, der die Nubs-Bäume fällt.*“ Der Sonnengott fällt nun die Nubs-Bäume, die doch als Symbol für das Wohlbefinden Ägyptens gelten? Das mag damit zusammenhängen, dass aus ihnen vielleicht der Schaft der Harpune des Horus gefertigt werden soll, mit der Horus sich gegen seine Feinde durchsetzt. Der Spruch schließt mit der Heilsbotschaft: „*Du wirst sein hinter [...] das Unheil Pres durch dich gegen sie (und) durch Amun. [Der große Gott] ist mit dir.*“

Ein gewisses Grundproblem des pWien D. 12006 recto stellt damit die Zweiteiligkeit bei gleichzeitiger Einheit durch das Zahlensystem dar. Gemeinsames Thema könnte die rechtmäßige Herrschaft und der Fortbestand der göttlich gesetzten Ordnung Ma'at sein. Aber Ma'at ist ein derart umfassendes Konzept, dass die meisten Quellen Altägyptens ihm verpflichtet sind. Die Deutung, es ginge in dem Text um das Thema Ma'at, ist deshalb wenig präzise und kaum aussagekräftig, weil zu allgemein. Die oben erwähnten Beispiele haben freilich eine über den Alltag hinausweisende, teilweise politische, ja sogar universale Dimension. In dieser Allgemeinheit lässt sich der Text wiederum als vielseitig einsetzbar vorstellen. Dennoch fragt sich, ob er so für einen Gebrauch im häuslichen Bereich – wer kommt schon in die Verlegenheit, als Herrscher in den Kampf zu ziehen? – geeignet ist, auch wenn viele Abschnitte offenbar letztlich mit einem sehr generellen Schlusssatz auf einen Mikrokosmos bezogen werden können. Andererseits gibt es Hinweise im Fayumbuch auf ein Orakel als Teil des Tempelkultes, und so wäre vielleicht hier ein Ansatz zu einer möglichen Kontextualisierung des pWien D. 12006 recto zu suchen: Im Lebenshaus des Tempels von Ra-Sehui wird dies befragt und das verwendete ägyptische Verb *scheni* gehört zur selben Wurzel wie das Substantiv, mit dem im pWien D. 12006 „Orakelfrage“ (*schen*) ausgedrückt wird. Das Zitat aus dem Papyrus, das den Titel dieses Kapitels bildet, ist ein weiteres Indiz für den die Weltordnung unterstützenden Tempelkult als Kontext (V 8 f.): „*Die dir übel wollen, sie sind gemetzelt vor dir.*“ Das Ägyptische verwendet hier eine Präposition (*m-b'ḥ*) für „vor“, die ausschließlich für den König oder Götter gebraucht werden darf. Also ist der mit „du“ Angesprochene kein Normalsterblicher. Ohnehin sind solche Prophezeiungen derart brutal, dass ein solcher Text, wäre er wirklich ein Handbuch technischer Divination, einem Nutzer Gewaltphantasien fast wie einem modernen Amokläufer nach einem Horrorfilm oder Computerspiel nahelegen würde.

Wie die griechische Thessalos-Geschichte zeigt, muss zwischen divinatorischem und kultischem Text kein Gegensatz bestehen:⁹ Thessalos, ein während der Zeit Neros lebender griechischer Arzt aus Kleinasien, sucht nach Initiation in die ägyptische Weisheit. Ein alter ägyptischer Priester lässt ihm diese zuteil werden, indem der Priester durch eine Divination mittels einer Schale (Lekanomantie) Asklepios (d. h. Imhotep) erscheinen lässt. Für den Priester war dieser Vorgang der Vollzug eines Kultes, der eigent-

lich Fremden nicht zustand. Aber da Thessalos dafür bezahlt und das Ritual so unfreiwillig zur Ware macht, gewinnt es eine andere Qualität. Mit anderen Worten: Die Sphären des Kults und der magischen Divination lassen sich nicht so leicht unterscheiden. Archäologisch ist die Präsenz von Orakeln im Kultrahmen nachgewiesen: Im Heiligtum der kleinen Wachstation Dios entlang des Weges von Koptos zum Hafen Berenike am Roten Meer wurden im Podium griechische Ostraka gefunden, die in Teilen ein Orakelbuch überliefern.¹⁰ Ein kleines Heiligtum in der Ostwüste ist sehr stark auf die Alltagsprobleme der dieses Aufsuchenden orientiert. Deshalb sind Losorakel in einem solchen Umfeld qualitativ nicht mit dem hypothetischen Kultorakel eines bedeutenderen Tempels zu vergleichen. Das zeigt sich auch an den Inhalten: Die Dios-Orakelantworten nehmen alle auf eine Reise oder gar Seereise Bezug, was auf einer Straße zu einem Hafen am Roten Meer nicht Wunder nimmt. Sie sind weit weniger mythologisch als die des pWien D. 12006.

Wer ist nun dieser *'al*, mit dem Isis spricht? Das ägyptische Wort ist im Original so geschrieben, dass es zu unterschiedlichen Deutungen einlädt, weil es zwei ähnliche oder gleichlautende Wurzeln gibt. Ich hatte mich, nach einer gewissen Abwägung, ob „*Stein*“ oder „(göttliches) *Kind*“ zu übersetzen sei, für letzteres entschieden. Das hat vor allem zwei Gründe: Erstens wären mit einer Übersetzung mit „*Stein*“ viele Aussagen unsinnig, z. B.:

„Die Frage, welche Isis (...) stellte, als sie von Seth inhaftiert war, (...): ‚Werde ich mit der Haft aufhören und weggehen können? (...) Wird dir Nachruhm entstehen?‘

Der Stein sagte ihr: [Die] Tore, welche verschlossen sind, es wird befohlen werden, [sich] dort zu [öffnen]. ...‘“

Isis spräche ihr Gegenüber also direkt mit „du“ an und möchte wissen, ob diesem Gegenüber, also eventuell einem zu Orakelzwecken irgendwie genutzten Stein, Nachruhm entstehe. Das ist nicht unmittelbar plausibel. Weniger deutungsaufwendig wäre, einen Gott als Gegenüber der Isis anstelle des Steines einzusetzen.

Neben solchen Stellen – weitere ließen sich anfügen –, in denen Isis den *'al* direkt in der zweiten Person anspricht, gibt es eine Antwort, in der der *'al* sagt: *„Wir werden nicht dadurch zugrundegehen.“* (III 5) Auch Isis verwendet im Dialog die erste Person Plural. Dies habe ich ebenfalls als Hinweise auf ein Kind als Gesprächspartner der Isis gewertet und in dem Kind Horus als Sonnenkind, also Harpokrates gesehen. Das Wort ist in meinen Augen nämlich mit dem Deutzeichen für Sonne versehen, das einem Deutzeichen ‚Stein‘ in einer bestimmten Form äußerlich identisch ist und auf den Sonnencharakter des Kindes verweist.

Die Deutung des *'al* als Kind hat natürlich ihrerseits mythologische Implikationen und bedarf gewisser Erklärungen. Isis, die sonst als überaus weise gilt, ihrerseits in einer Rat suchenden Situation zu finden, ist nicht ganz gewöhnlich, auch wenn sich in der religiösen Literatur Ägyptens dafür gewisse Analogien anführen lassen. Dort wendet sie sich aber an den Schöpfergott. Ihr eigener Sohn als Ratgeber ist hingegen sonst unbekannt. Ferner würde Isis mit ihrem ungeborenen Sohn sprechen, da sie sich einmal

nach dem Risiko einer Fehlgeburt erkündigt (III 12), also noch schwanger ist. Das ist jedoch innerhalb des religiösen Denkens Ägyptens durchaus möglich und eine Metapher mythologischer Sprache für die zyklische Regeneration der Götter. Und es ist auch dem Christentum vertraut, wenn nach Lukas (1:40–45), der noch ungeborene Johannes der Täufer in der Gebärmutter Elisabeths hüpfte, weil sie der mit Jesus schwangeren Maria gegenübersteht. Dadurch versteht Elisabeth, dass sie der Mutter des Gottessohnes gegenübersteht. Die schwangere Maria ist übrigens auch Thema eines koptischen Orakeltextes aus dem spätantiken, christlichen Ägypten, wobei aber der ungeborene Jesus hier keine aktive Rolle spielt.¹¹ Die Erklärung des *ʿal* als ein Wort mit solaren Assoziationen und seine Deutung als Harpokrates bietet nun die Möglichkeit, die Gesprächskonstellation besser zu verstehen. Denn der als Sonnenkind verstandene und mit dem Sonnengott synkretistisch verbundene Harpokrates wird als allwissend verstanden und ausdrücklich deshalb mit Thot gleichgesetzt. Die gute Belegung von Kindgöttern im Orakelwesen gerade der ptolemäisch-römischen Zeit erklärt sich aus jener Allwissenheit, woraus sich weitere Anhaltspunkte ergeben, den weissagenden *ʿal* des pWien D. 12006 recto zu deuten.

Der Text des pWien D. 12006 recto eröffnet so schließlich neue Perspektiven auf die Interaktion der ägyptischen und der griechischen Kultur im hellenistischen Ägypten, die Rezeption ägyptischer Mythen am ptolemäischen Hof in Alexandria und deren Verarbeitung im Werk des Kallimachos. Jener Dichter am Hof Ptolemaios' II. Philadelphos und Ptolemaios' III. Euergetes beschreibt in seinem *Hymnus auf Delos* (Call. *Del.*), wie die von Zeus mit Apollon schwangere Leto in Angst vor der Rache der Hera auf der noch frei schwimmenden Insel Delos Schutz sucht und von ihrem ungeborenen Sohn ermutigende Weissagungen erhält. Diese können als politische Propaganda für Ptolemaios II. verstanden werden, den Kallimachos so als von Apollon bereits in einer mythischen Vorzeit angekündigt vorstellt. Call. *Del.* war schon länger im Verdacht, Ägyptisches, vor allem ägyptische Königsideologie zu verarbeiten. So ist der Hymnus mit dem sog. *Töpferorakel* (s. Kat.-Nr. 3 & 4) verglichen, die Ähnlichkeiten mit der gemeinsamen Basis ägyptischer Mythen erklärt und eine dem *Töpferorakel* ähnliche ägyptische Prophezeiung postuliert worden, die Kallimachos zu seinem *Hymnus auf Delos* inspiriert haben mag. Während bis zum Bekanntwerden des pWien D. 12006 die Fachwelt eher allgemein mit der ägyptischen Königsideologie operieren musste, die ihre Spuren bei Kallimachos hinterlassen haben soll, kann nun der pWien D. 12006 recto herangezogen werden, der deutliche Parallelen aufweist: Nicht nur der für die griechische Mythologie einzigartige Dialog der Leto mit ihrem ungeborenen Sohn Apollon ließe sich so erklären, sondern auch Mytheme aus dem zweiten Teil des pWien D. 12006 recto würden im kallimacheischen Hymnus aufgegriffen werden, wie etwa das oben genannte Motiv vom Nubs-Baum. Allerdings ist der Text des pWien D. 12006 vermutlich nicht selbst die unmittelbare Vorlage (was schon die Chronologie ausschließt), sondern Zeugnis eines älteren Mythos, der als ein motivisches Modell für Kallimachos diente. Kallimachos könnte diesen auf griechische und ägyptische Elemente zurückgreifend ge-

nutzt haben, um den ptolemäischen König als griechischen Basileus und ägyptischen Pharao zu propagieren.¹²

Ein solches Vorgehen Kallimachos' kann nur dann funktionieren, wenn es trotz gewisser Unterschiede ausreichend Parallelen und Gemeinsamkeiten zwischen den herangezogenen ägyptischen und griechischen Mythen gibt. Apollon als *interpretatio Graeca* des Horus ist gut belegt. Doch Apollon hat eine bedeutende Schwester, Artemis, während eine Schwester des Horus weniger prominent ist. Wenn man Horus als solche bezeichnen darf, existierte indes sogar schon vor der ptolemäischen Zeit ein weiblicher Horus bzw. eine Horusschwester. Es ist natürlich auch denkbar, dass in der Nachfolge des Kallimachos und der ptolemäischen Propaganda eine Schwester des Horus an Popularität gewann, denn die Realpolitik mit prominenten ptolemäischen Königinnen erforderte eine Weiterentwicklung der ägyptischen Königsideologie und damit einen weiblichen Horus, den die Königin neben ihrem Mann als männlichem Horus verkörpern konnte. Die Ptolemäer jedenfalls ließen sich gerne mit Harpokrates gleichsetzen, trugen so der gräko-ägyptischen Kultur Rechnung und verbanden damit die politische Aussage, Wohlstand zu gewährleisten. Auf der Insel Delos, an die der kallimacheische Hymnus gerichtet ist, sind die Ptolemäer mit Stiftungen in Erscheinung getreten und sahen in der Insel ein für ihre Griechenlandpolitik wichtiges Standbein. Dort begann – wenn auch nicht mehr als anderswo im Mittelmeerraum – der Isiskult zu blühen, und dort wurde Harpokrates als Apollon gesehen. Einer gräko-ägyptischen Deutung des Hymnus unter Einbeziehung des Textes des pWien D. 12006 recto steht also insofern nichts entgegen. Auch innerhalb der ägyptischen Mythologie und des darauf basierenden Kultes in Dimê ließe sich ein 'al als Sonnenkind einbetten. Es wäre zu überlegen, ob im pWien D. 12006 recto die Wortwahl einen konkreten Namen absichtlich vermied, um so Deutungsspielräume zu eröffnen und den Gesprächspartner der Isis nicht zu sehr auf eine Gottheit zu verengen, sondern alle für das Sonnenkind geeigneten Gottheiten in Betracht ziehen zu lassen.

Literatur:

BETZ 1992 = H. D. BETZ (Hg.), *The Greek Magical Papyri in Translation Including the Demotic Spells*, Chicago 1992.

CUVIGNY 2010 = H. CUVIGNY, *The Shrine in the praesidium of Dios (Eastern Desert of Egypt). Graffiti and Oracles in Context*, in: *Chiron* 40 (2010) 245–299.

LUIJENDIJK 2013 = A. M. LUIJENDIJK, *Forbidden Oracles? The Gospel of the Lots of Mary*, Tübingen 2013.

MOYER 2011 = I. S. MOYER, *Egypt and the Limits of Hellenism*, Cambridge und New York 2011.

ANMERKUNGEN

1 Das Kapitel ist eine gekürzte, revidierte, adaptierte, aber auch korrigierte, ergänzte und aktualisierte Fassung von STADLER 2012: 165–177. Weitere Literaturangaben sind dort zu finden. – 2 STADLER 2004. – 3 So im Original, offenbar Fehler des antiken Schreibers. – 4 So im Original, offenbar Fehler des antiken Schreibers. – 5 So im Original, offenbar

Fehler des antiken Schreibers. – 6 CUVIGNY 2010: 267–276. – 7 BETZ 1992: 112–119. Weitere Publikationen zum Homerorakel sind bei NAETHER 2010: 330f., aufgeführt. – 8 STADLER 2004: 71 & 188–190. – 9 MOYER 2011: 208–273. – 10 CUVIGNY 2010: 245–299. – 11 LUIJENDIJK 2013. – 12 SCHLEGELMILCH 2009: 234–238.

NAETHER 2010 = F. NAETHER, *Die Sortes Astrampsychi. Problemlösungsstrategien durch Orakel im römischen Ägypten*, Orientalische Religionen in der Antike 3, Tübingen 2010.

SCHLEGELMILCH 2009 = S. SCHLEGELMILCH, *Bürger, Gott und Götterschützing. Kinderbilder der hellenistischen Kunst und Literatur*, Berlin 2009.

STADLER 2004 = M. A. STADLER, *Isis, das göttliche Kind und die Weltordnung. Neue religiöse Texte aus dem Fayum nach dem Papyrus Wien D. 12006 recto*, Mitteilungen aus der Papyrussammlung der Österreichischen Nationalbibliothek (Papyrus Erzherzog Rainer), Neue Serie XXVIII, Wien 2004.

STADLER 2012 = M. A. STADLER, *Einführung in die ägyptische Religion ptolemäisch-römischer Zeit nach den demotischen religiösen Texten*, Einführungen und Quellentexte zur Ägyptologie 7, Berlin und Münster 2012.



ABB. 6: Kat.-Nr. 9