

... A. hinein-
6). An sich
einbeigaben
nn sie dem
ginale ver-
n erwartet
dem Toten
Die Ge-
denen sie
er nur zum
cht immer
Kopfstütze
Totenbuchs
sichern; die
els wohl zu
n, die Setz-
er Wägung
gericht der
s. a. Hals-
en geht mit
utung ein
Hand. Ein
g geteiltes
rd zu einer
os I. p. 24),
genannten
ß zu dem
en", das
g der Gli-
Ein weite-
el.
ese Gruppe
ie schwillt
eit werden
ngsstücke,
elisk und
eis hinein-
e wie Fin-
zum Voll-
der Mund-
weiter das
geordnet.
ille der A.,
chten Aus-
ötig hielt,
hte: Anna-
102; III. 1,
pydos I. pl.
er die An-
Indessen
g Beobach-

tungen vor, um die Feststellung bestimmter Regeln zu gestatten.

Mitunter begnügte man sich, Bilder von A. auf dünne Goldplättchen einzugraben oder dem Toten gar nur eine Liste von A. mitzugeben. Eine solche Liste, die aus der Spzt. stammt, zählt 75 A.-arten auf, deren manche noch in mehreren Exemplaren vorhanden sein sollten (Carpentier, AZ 45, 15).

Auch sonst spielen A.-bilder, d. h. bloße Zeichnungen von A., eine erhebliche Rolle. Wie jedes Bild tragen ja auch sie die Kraft des Originalen in sich. Sie sind auch keineswegs nur ein bequemer und billiger Ersatz desselben. Die Zeichnung bietet vielmehr manche Möglichkeiten, die A. noch wirksamer zu machen. Man kann sie mit größeren Texten verbinden, kann sie zu mehreren in sinnvollen Gruppen vereinen, kann endlich auch weitere Zauberhandlungen mit ihnen vornehmen, indem man etwa den Papyrus oder das Leinwandstück, auf das sie aufgemalt sind, verschluckt und sich damit ihre Kraft unmittelbar einverleiht (Roeder, Urk. 141). Derartige A.-bilder bzw. Anweisungen für ihre Herstellung begleiten vielfach die Zauberpapyri (Lexa, Magie pl. 47/8; Lange a. O. 52). Auch ein gut Teil der Zeichnungen auf den Skarabäen sowie die Darstellungen auf den Horusstelen und Zauberstäben* sind ihnen zuzurechnen. Hin und her scheint man auch eine Papyrusrolle mit Texten und A.-bildern an einer Halsschnur getragen zu haben (Lexa a. O.).

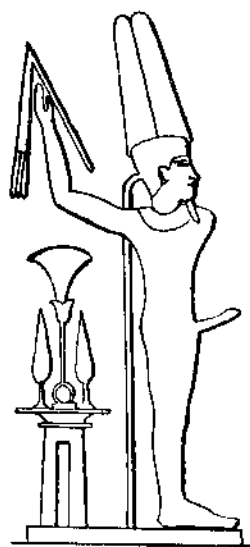
Lit.: Wiedemann, Die Amulette der alten Ägypter = Der alte Orient III. 1. Brunton, Qau and Badari II. p. 7 ff pl. 93 ff; Reisner, Amulets (Cat. Mus. du Caire) Shorter, JEA 21, 171-6; Petrie, Amulets, illustr. by the Eg. Coll. in Univ. College.

Amun. Der Gott Thebens, den die Propheten Jeremias 46, 25 und Nahum 3, 8 *Ammon* nennen, hieß nach mittelbabylonischen Urkunden *Aman*, später nach assyrischen

und neubabylonischen Texten wie nach dem Koptischen A. (Ranke, APAW 1910, Anhang 44). Diese Namensform ist auch den Griechen bekannt; neben unbetontem *Ammon* oder *Amen* wird sie von ihnen vor allem in der Wiedergabe äg. Namensformeln verwendet. Im übrigen nennen sie den thebanischen Gott, den sie als Götterkönig ihrem Zeus gleichsetzen, in der Regel in Erinnerung an den mit ihm vereinten Orakelgott der Oase Siwa *Ammon* (s. Ammonium). Das früheste Zeugnis für die Verehrung des A. auf thebanischem Boden gehört der Zeit Antef's I. an, und daß sie weiter über die 11. Dyn. zurückreichte, ist schwerlich anzunehmen. In jedem Fall ist A. in Theben nicht heimisch. So deutlich das ist, so sind wir doch, um zu seiner Heimat und seiner ursprünglichen Wesenheit vorzudringen, durchaus auf Rückschlüsse angewiesen, da ältere Nachrichten über den Gott fast ganz fehlen und die Übertragung nach Theben sein Bild mannigfach gewandelt hat. Die Züge, die ihm nach Abstreichung alles deutlich Thebanischen kennzeichnen, weisen in doppelte Richtung, indem sie teils zu Min, dem Gott des benachbarten Gaus von Koptos, teils zu dem Urgötterkreis der Achtheit von Hermopolis hinüberführen.

Die Beziehungen zu Min fallen fürs erste ins Auge. Schon die Krone, die A. auf dem menschlichen Haupt trägt, eine von einem hohen Federpaar gekrönte Kappe, von der ein Zierband tief in den Rücken herabhängt, ist der des Min gleich und sicher von ihm übernommen. Denn auch die Gestalt des A. ist wenigstens in einer Sonderform, die ihn mit ungliedertem Körper, erigiertem Glied und einer Geißel in der erhobenen rechten Hand zeigt, mit der des Min schlechthin identisch. (Abb. 11; Kees, Götterglaube Taf. 5). Diese Gleichheit beschränkt sich nicht auf

die äußere Erscheinung; sie begreift auch die sonstigen Attribute wie Rundhütte und Lattichpflanzung (s. Min), weiter Beiworte wie Kamephis und bestimmte Kult-handlungen wie das Darbringen eines Lattichs oder das Klettern an einem Gerüst (s. Min). Ebenso ist ein den Oberkörper roh andeutendes Bild, das bei Prozessionen in einer Sänfte getragen wird (Daressy, *Annales* 9, 64 pl. 1, 2; Bisson de la Roque, *Medamoud* 1925 p. 48 pl. 6) und auf ein anikonisches Kultsymbol, wenn auch kaum auf einen Meteoriten, wie Wainright (*Annales* 28, 175; *JEA* 16, 35; 20, 139) meint, zurückgehen mag, sowohl diesem A. wie dem Min eigen. Nicht selten bezeichnet denn auch die Beischrift diesen ithyphallischen A. als Min-A. Es liegt daher nahe, A. als eine Lokalforn des Min zu verstehen; auch der Anklang der Namen könnte diese Auffassung stützen. Nun aber stellt der ithyphallische A. lediglich eine Sonderform des Gottes dar, deren Kult an dem Epet d. h. Harem genannten Tempel



11. Ithyphallischer Amun. Gayet, Louxor pl. 53.

von Luksor, dem wichtigsten der thebanischen Zweigheiligtümer des A., haftet. Diesem „A. von Luksor“ äg. Amenapet, steht der in dem Haupttempel von Karnak verehrte A. fast wie eine selbständige Gottheit gegenüber. Im Unterschied zu jenem ist er normal menschlich gestaltet und nur durch die Form der Krone mit Min verbunden. Die Menschengestalt, dazu die ihm eigene blaue Hautfarbe, rücken diesen A. an die kosmischen Götter heran. Um so mehr Bedeutung gewinnen die Fäden, die A. mit der Achtheit verbinden. Sie liegen gleichfalls deutlich zu Tage; denn die Bestimmung des Verhältnisses des A. zur Achtheit hat die priesterliche Spekulation vielfach beschäftigt. Sie sind dabei verschiedene Wege gegangen (s. u.), und darunter haben sie den ursprünglichen Zustand immer mehr kompliziert. Nach ihm bildet A. mit Amaunet eines der Paare der Achtheit. Dann aber hat man beide aus deren Kreis herausgenommen und nach Theben überführt. Es geschah um die Zeit, als die Fürsten von Hermonthis den Sieg über die Herakleopoliten errangen und als neue Reichshauptstadt Theben begründeten, und reiht sich augenscheinlich der Politik jener Herrscher ein. In A. gaben sie ihrer Stadt einen Gott der Urzeit zum Herrn und umkleideten damit diese selbst mit dem Nimbus urzeitlichen Alters. So konnten sie von ihrer jungen Residenz rühmen, daß „die eher vorhanden war als jeder andere Ort“ (Kees, *Lesebuch* Nr. 8).



12. Amun.

Daß man von den Urgöttern der Achtheit gerade den A. erwählte, mag gleichfalls seine besonderen Gründe haben. Der Name A., der in den Texten gern mit dem Wortstamm *imn* = verborgen, unsichtbar sein in Verbindung gebracht wird und wohl in der Tat von ihm abgeleitet ist, deutet auf ein nicht sichtbares, sich

nur durch seine Wirkung fühlbar, das Element der Luft, und später als Luft, ist darum gewissermaßen schon früh in der Luft hauch und Leben im Chaos brach. Im letzten Sinne würde dann die Achtheit eine für gewisse Unersagliche Geltung herrscher in haben, und es ist, wenn die sich herübermühten dann ihrigen, der Spitzenstellung gott zufallen seinen Charakter auch durch seine klärlich erwiesen.

Man wende Züge vorerst werden, viel A., wie es sich gestalten. Die nach Theben Veränderung Wesens des G doch er, der mische Macht gezogen in d schen nahen die Angleich aus zu verste war, wenn heimisch, so Nachbar und Königtum verforderte die mit den Göt thebanischem Soweit die jugendliche C war sein W Götterglaube

der the-
des A.,
or" äg.
n dem
erehrte
e Gott-
ied zu
ich ge-
rm der

die ihm
diesen
heran.
nen die
theit*
ls deut-
mmung
chtheit
ulation
dabei
(s. u.),
sprüng-
kompli-
A. mit
r Acht-
de aus
en und
geschah
en von
er die
nd als
en be-
augen-
errscher
lt einen
nd um-
nit dem
o konn-
esidenz
handen
(Kees,

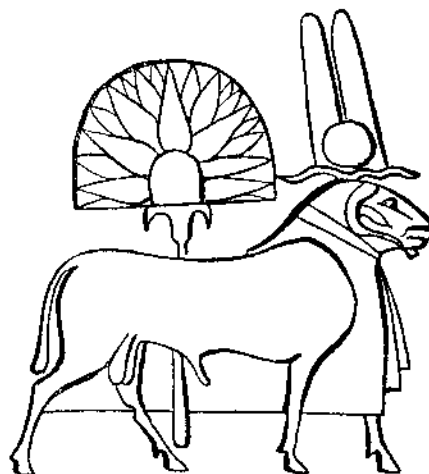
ern der
wählte,
anderen
der in
stamm
sein in
d wohl
tet ist,
es, sich

nur durch sein Wirken offenbaren-
des Element hin. Ein solches ist aber
die Luft, und tatsächlich hat man A.
später als Luftgott verehrt (s. u.). Es
ist darum gewiß nicht erweislich,
aber doch wohl denkbar, daß A.
schon früh innerhalb der Achttheit den
Lufthauch verkörperte, der Bewegung
und Leben in die tote Masse des
Chaos brachte. Als Träger dieses
im letzten schöpferischen Prinzipes
würde dann A. innerhalb der Acht-
theit eine führende Stellung, ja in
gewissem Umfang sogar eine univer-
sale Geltung als Schöpfer und Welt-
herrscher in Anspruch genommen
haben, und es wäre doppelt begreif-
lich, wenn die Thebaner eben ihn zu
sich herüberholten. Sie prokla-
mierten damit einen Gott als den
ihrigen, der den Anspruch auf die
Spitzenstellung, die ihm als Residenz-
gott zufallen sollte, nicht nur durch
seinen Charakter als Urgott, sondern
auch durch sein Wirken in der Urzeit
klärllich erwiesen hatte.

Man wende nicht ein, daß diese
Züge vorerst nicht weiter entfaltet
werden, vielmehr andere das Bild des
A., wie es sich in Theben darstellt,
gestalten. Denn die Übertragung
nach Theben zog notwendig eine
Veränderung und Erweiterung des
Wesens des Gottes nach sich. Wurde
doch er, der bisher kultlose, kos-
mische Macht war, nunmehr hinein-
gezogen in den Kreis der den Men-
schen nahen lokalen Mächte. Schon
die Angleichung an Min wird hier-
aus zu verstehen sein; denn dieser
war, wenn auch nicht in Theben
heimisch, so doch ein mächtiger
Nachbar und zudem seit alters dem
Königtum verbunden. Vollends er-
forderte die Lage einen Ausgleich
mit den Göttern, die seit alters auf
thebanischem Boden heimisch waren.
Soweit die Göttin Mut und der
jugendliche Chons in Frage kamen,
war sein Weg durch die dem äg.
Götterglauben geläufige Konstruk-

tion von Götterfamilien gewiesen.
Als Gattin bzw. Sohn wurden sie zu
der Trias von Theben vereinigt.
Lockrer bleibt die Verbindung mit
dem Gott der alten Gauhauptstadt
Hermonthis Month. Er behielt seine
Selbständigkeit, wurde aber doch
dem A. als Führer seiner Neunheit
untergeordnet; in ptol. Zeit ihm auch
bisweilen mit dem Zusatz „der
Ältere“ gleichgesetzt.

In diesen Zusammenhang gehört
auch die Verbindung des A. mit



13. Der Widder des Amun.
Petrie, Memphis, I. pl. 16.

Tieren. In erster Linie wird ihm
der Widder, und zwar ein solcher
einer jüngeren, erst mit dem M. R.
auftretenden Schafrasse (s. Widder),
seltner die Gans zugeordnet. In dem
letzteren Fall mögen mythische Er-
innerungen im Spiele sein (s. Gans).
Im übrigen wird man volkstümliche
lokale Tierkulte auf diese Weise an
A. herangezogen haben. Für den
sekundären Charakter dieser Ver-
bindungen ist es bezeichnend, daß A.
nur selten in der für anthropomor-
phisierte Götter typischen Misch-
gestalt, und zwar dann widderköpfig
erscheint (Spiegelberg, AZ 54, 74).

Für die weitere Entwicklung des

A.-glaubens sind die politische Entwicklung Thebens sowie die großen den Götterglauben allgemein bewegendenden Ideen entscheidend gewesen. Die erstere stellte ihn als Gott der Reichshauptstadt rasch an die Spitze der äg. Götter. Wie er als „Herr der Throne der beiden Länder“, seinem offiziellem Kulttitel, die Herrschaft über ganz Äg. beansprucht, so ist er als *Amonrasonth* d. h. „Amon-Re, König der Götter“ das Oberhaupt des Pantheons, dem die „große Neunheit, die in Epet-esowet wohnt“ als Hofstaat zur Seite steht. Zu ihr, die unter der Führung des alten Guggottes Month steht, gehören Hathor, Horus, Suchos, die Göttinnen Zenenet und Junit sowie vor allem die Gottheiten der Neunheit von On.

Forderte doch die Erhebung des A. zum Weltherrscher und Götterkönig notwendig eine Auseinandersetzung mit der das rel. Leben der Zeit bestimmenden Gedankenwelt von On, die die Herrschaft über Götter und Welt in Re, dem Gott der Sonne, verwirklicht sah. Der Ausgleich geschah in der dem äg. Götterglauben vertrauten Art, indem A. als der nun Stärkere den Re zu sich herüberzog und als A.-Re zu dem „Re, den man in Karnak anbetet“ (Kees a.O. Nr. 11) wurde. Mit dieser Gleichsetzung, die schon in der 11. Dyn. vollzogen zu sein scheint, gewann die Superiorität des A. eine Fundamentierung, die der in der Überlieferung begründeten Zeitstimmung entsprach, und damit erhielt sie erst recht eigentlich ihre überzeugende Kraft. Daß diese durchaus in der Gleichsetzung mit Re beschlossen war, zeigt die Tatsache, daß die sekundäre Rolle als Sonnengott das Wesen des A. völlig überwuchert und in Formeln wie A.-Re-Harachte-Atum die verschiedenen Formen des Sonnengottes in ihm vereint erscheinen.

Die dem A. ursprünglich eignenden Züge gehen darüber nicht ver-

loren. Vor allem bleibt er der Achteit verbunden, die durch ihn gleichfalls in Theben eine neue Heimat gewinnt. Freilich ist seine Stellung zu ihr nunmehr eine schillernde. Sie wird es notwendig, da der Primat, in den A. rückt, die Verhältnisse verschiebt und einen Vorrang auch über die acht Urgötter fordert. Man weiß zwar, daß er ihnen zugehört; aber man deutet die Gliedschaft in eine Wesensgemeinschaft um. Die Achteit ist eine „Gestalt“, die A. einst annahm. So lehrt man bereits im N. R. (Erman, Lit. 368/70). Neben ihr steht eine andere, in der er dem memphitischen Urgott Tatenen bzw. dem mit ihm identischen Ptah gleich ist (Sethe § 165/6/9).

Diesem steht A. von vornherein nahe; denn Ptah war vor ihm Reichsgott, und er hatte weiter einen angesehenen Kult, der ebenso wie der des Re wohl hinter dem des A. zurückstand, aber den der anderen Götter weit überragte. A., Re und Ptah bilden so gleichsam eine Trias, in der sich die großen Götter des Reiches vereinen. Darum werden sie gern wie z. B. vor allem in den Tempeln des nubischen Koloniallandes als Vertreter des äg. Pantheons verehrt. „Drei sind alle Götter: A., Re und Ptah, und ihresgleichen haben sie nicht“, heißt es in einem Hymnus auf A. (Erman a. O. 371); aber dann führt er die Drei doch in eine körperhafte Einheit zusammen, in der A. allein der letztlich Wirkende ist. Ptah ist nur der „Leib“ dieses dreieinigen Gottes.

Die Gleichsetzung mit Ptah rückt aber das Verhältnis des A. zur Achteit in eine andere Ebene. Denn Ptah-Tenen galt als ihr Vater; so tritt denn nun auch A. als ihr Erzeuger an ihre Spitze. Durch sie läßt er auch den Re geboren werden (Kees a. O. Nr. 10). Damit war der Vorrang des A. gesichert, aber er war es doch nur über seine Gleichsetzung mit Ptah.

Den Theologen eine weitere Sagenwelt, die sie weiter zurück in die Vergangenheit A., der als Ptah-Tenen, einen Amon-Re, mit seinem Namen die Götter zu sich zogen, dieser Urgötter, „Vater der Väter“, dachte man verkörpert, fernen Welt, der seine Züge (s. a. Kneph) in den Erscheinungsformen der drei, ja auf die drei, teilen. Denn der Vater und Väter, die Achteit bzw. die Achteit, der Sonnengott, „Same der Sonne“ (Sethe § 159/61). In diesen Väter, sich immer wieder kulturelle Steigerung, A. Überlieferung, leglich als die Achteit zu erweisen, gründet, als die Achteit, häufiges Be-

Noch and die Gestalt ist einmal heit. Sie Anschein Namen geheit verkör Unsichtbar sind denn in ausdrücken seinen Namen preisen (seinen Namen Wesen) ver Beiwort, s rante für im Kern ist

der Acht-
durch ihn
eine neue
h ist seine
eine schil-
ndig, da der
die Verhält-
en Vorrang
tter fordert.
ihnen zuge-
Gliedschaft
naft um. Die
die A. einst
bereits im
. Neben ihr
er dem
aten bzw.
t h gleich

vornherein
ihm Reichs-
r einen an-
so wie der
des A. zu-
er anderen
A., Re und
eine Trias,
Götter des
werden sie
em in den
n Kolonial-
des äg.
i sind alle
und ihres-
, heißt es in
Erman a. O.
le Drei doch
Einheit zu-
der letztlich
r der „Leib“

Ptah rückt
A. zur Acht-
Denn Ptah-
so tritt denn
nger an ihre
r auch den
Kees a. O.
Vorrang des
es doch nur
g mit Ptah.

Den Theologen der Spzt. schien daher eine weitere Sicherung nötig, und so gingen sie noch eine Generation weiter zurück und setzten vor den A., der als Ptah die Achtheit ins Leben rief, einen A., der „den Ptah schuf mit seinem Munde, um die acht Urgötter zu schaffen“ (Sethe § 109). In dieser Urgestalt, in der er zum „Vater der Väter der Achtheit“ wird, dachte man A. in einer Schlange verkörpert, die als Wesen einer fernen Weltperiode *Kematef* „der seine Zeit vollendet hat“ hieß (s. a. Kneph). So wird A. in Erscheinungsformen gespalten, die sich auf drei, ja auf vier Generationen verteilen. Denn er ist nicht nur Großvater und Vater und Glied der Achtheit bzw. diese selbst; er ist, insofern er Sonnengott ist, auch „Kind“ und „Same der acht Urgötter“, die ja die Sonne hervorbrachten (Sethe § 159/61). Das Interesse, das hinter diesen Vervielfältigungen durch eine sich immer mehr verfeinernde Spekulation steht, ist deutlich. Es geht darum, A. allen entgegenstehenden Überlieferungen gegenüber unwiderleglich als den *Uanfänglichen* zu erweisen, in dem alles Sein gründet, als „den zur Urzeit der beiden Länder gehörigen“, wie ein häufiges Beiwort lautet.

Noch andere Eigenschaften sind für die Gestalt des A. kennzeichnend. Da ist einmal seine *Verborgenheit*. Sie ist, wie wir sahen, allem Anschein nach schon in seinem Namen gesetzt. Bereits in der Achtheit verkörpert er offensichtlich das Unsichtbare, Verborgene. Zahlreich sind denn auch Aussagen, die, meist in ausdrücklicher Anknüpfung an seinen Namen, seine Verborgenheit preisen (Sethe § 179—86). „Der seinen Namen (und damit sein Wesen) verbirgt“ wird nicht nur als Beiwort, sondern geradezu als Variante für den Namen A. gebraucht. Im Kern ist damit nichts gesagt, was

nur dem A. eigentümlich wäre. Es gehört zum Wesen der Gottheit, daß ihr Name im letzten verborgen ist. Das Eigene ist nur, daß bei A. diese Verborgenheit so stark betont wird. Dazu tut der Name das seine. Darüber hinaus gewinnen die Aussagen über sie aber auch von dem Wesen des A. her einen Rückhalt. Denn A. ist Luftgott. Inwieweit schon die ältere Zeit diese Auffassung vorbereitet hat, muß dahingestellt bleiben; der späteren Zeit ist sie vertraut, schon das N. R. kennt sie (Spiegelberg, AZ 49, 127; Sethe § 187—216). Wieder ist damit Wesentliches gesagt. Denn die Luft ist nicht toter Stoff, sie trägt die Kräfte des Lebens in sich; nur wer sie atmet, besitzt es. Das ist eine schlichte Erfahrung. „Leben ist sein Name“ hatte darum bereits ein Text der Herakleopolitenzeit von Schu, dem alten Luftgott, verkündet (Kees, Götterglaube 312). Das gleiche gilt nun von A. Er ist nicht nur Herr der Luft und des Windes; er ist „Hauch des Lebens für alles“. Eben darum wohl bezeichnet man A. gern als Seele bzw. Ba. In ihm stellt sich dem irdischen Körper gegenüber die lichte Luftgestalt dar.

Es ist deutlich, daß durch diese Verbundenheit des A. mit Luft und Lufthauch auch der Satz von seiner Verborgenheit bzw. Unsichtbarkeit einen tieferen Wirklichkeitsgehalt empfangt. Ähnlich steht es um eine zweite Aussage, die gleichfalls wie ein Beiwort gebraucht wird und in leicht wechselnder Fassung seit dem N. R. zu allen Zeiten häufig begegnet. „Der in allen Dingen bleibt“ lautet sie (Sethe § 217—30). Sie knüpft wiederum an den Namen des A. an; denn das Wort für bleiben lautet *mn*. Sie will zunächst auch kaum mehr als eine Auslegung des Gottesnamens sein. Indem aber auch hinter sie die Vorstellung von der in A. verkörperten Luft tritt, gewinnt sie gleich-

falls einen tieferen Sinn, der sie zum Zeugnis einer die Welt durchdringenden und mit Leben durchflutenden Allgegenwart macht. Die Spzt. bekennt sich nachdrücklich zu einer solchen Auslegung des alten Beiwortes, wenn sie es zu dem Satze erweitert „Lufthauch, der in allen Dingen bleibt, und durch den man lebt immerdar“ (Sethe § 217). Mit dieser Fassung begegnet sich die Definition, die Eusebius praep. ev. III. 2, 6 von A. bietet „das durch alles hindurchdringende Pneuma“.

So hebt sich von dem materiellen Hintergrund, der in der Eigenschaft des A. als Luftgott gegeben ist, ein reineres, geistiges Verstehen des göttlichen Seins und des göttlichen Wirkens ab. Daß wir vor einem solchen stehen, ist in der Tat nicht zu bezweifeln; aber man wird sich doch hüten müssen, seine Kraft und seine Bewußtheit zu hoch einzuschätzen. Denn nun darf man die Aussagen, in denen es in Erscheinung tritt, nicht isolieren. Wo sie begegnen, durchschlingen sie sich doch mit der materielleren, von mythischen Zügen durchdrungenen Gotteschau, die in dem zuletzt doch immer vorherrschenden Charakter des A. als Sonnengott ihren Rückhalt hat. Man darf darum nur mehr von Ansätzen zu einer transzendenten Gottesauffassung reden. Daß sie da sind, wiegt schwer genug; nur darf man wiederum nicht meinen wollen, daß sie Eigengut des A.-glaubens und auf seinem Boden erwachsen seien. Sie haben ihre Wurzel in dem allgemeinen äg. Gottesbegriff und sind in der rel. Entwicklung vorbereitet (s. Gott, Götterglaube). Letztlich ist es nur in der besonderen Eigenart des in A. verkörperten Elementes begründet, wenn die Vergeistigung, die die Gottesanschauung innerhalb der äg. Rel. erfahren hat, in Aussagen über A. in besonderer Eindringlichkeit zum Ausdruck kommt. Sethe

schätzt diese sehr hoch ein. Er stellt A. geradezu in Parallele zu Jahwe und wagt die Vermutung, daß dieser nach dem Vorbild des A. gestaltet sei. Daß er damit weder der Eigenart Jahwes noch der Persönlichkeit des Mose gerecht wird, hat Galling (Theol. Blätter 1930, 103) bemerkt. Mir will scheinen, daß er damit auch die Verwirklichung der geistigen Gottesanschauung in Äg. nach ihrer Reinheit und Wirkungskraft überschätzt.

Einen Rückschlag erfuhr der A.-kult durch die Atonverkündigung Amenophis IV., dessen Kampf vornehmlich gegen A. als den mächtigsten der alten Götter gerichtet ist. Aber er blieb Episode und wurde bald durch den Sieg des alten Glaubens und die von ihm gewirkte Hochstimmung ausgeglichen (s. Götterglaube). Im übrigen blieb die Geschichte des A.-glaubens aufs engste mit dem Schicksal Thebens verbunden. Einen Einschnitt brachte darum die Auflösung des N. R. Sie ließ nach der Ramessiden Ausgang in dem nun mehr und mehr in Isolierung versinkenden Theben einen Gottesstaat entstehen, der wenigstens in der Fiktion auch das weltliche Regiment in die Hände des A. legt (s. Theokratie). Von außen gesehen wächst darunter die Macht und das Ansehen des Gottes. Seine Dekrete gebieten über Diesseits und Jenseits, über die Menschen und selbst über die Götter (Daressy, Annales 18, 218). Zugleich läßt schon die politische Isolierung, die die anderen großen Götter in die Ferne rückt, in Texten dieser Zeit die universale Gottesidee in stärkerer Eindringlichkeit in A. zur Darstellung kommen (Meyer, SPAW 1928, 503). Andererseits stimmt die theokratische Praxis, die den Gott zum Spielball der Politik macht, seine Geltung namentlich außerhalb Thebens herab. Sie wurde vollends erschüttert, je mehr sich der politische Schwer-

punkt nach Theben in der Spzt. mehr als d. schen Lok.

Natürlich Blütezeit halb Theb. Filialk. Aus der litaneiartigen die aber auf uns ge- 62). Hier „Krautins. Gau (s. Akoris, Diospolis, Xoïs ver- glaube 3 Grenzen, Rec. IV. Nubien u. schen V. Dachle, A. stätten b.

Besond. lung des in dem sich mit d. zunächst seinen p. punkt h. enger V. schen C. so hatte übernom. so daß d. dung d. Gotteshe.

Lit.: S. Wlassowa, Lex. d. M.

Anat. (Albright 41, 73) zeit als Pantheo- bunden des Re- ihr ist

punkt nach Norden verlagerte und Theben in Ohnmacht versank. Seit der Spzt. vermag darum A. kaum mehr als die Stellung eines thebanischen Lokalgottes zu behaupten.

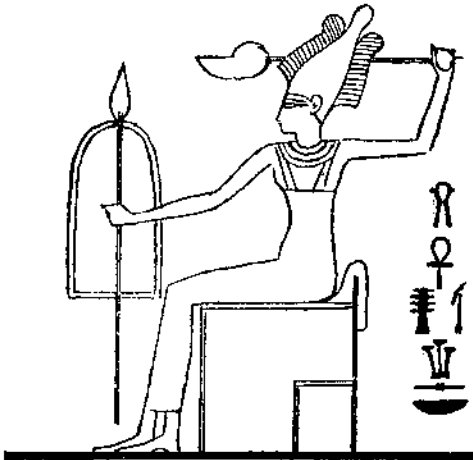
Natürlich sind A. während der Blütezeit seines Kultes auch außerhalb Thebens zahlreiche Gast- und Filialkulte begründet worden. Aus der Zeit Ramses II. ist eine litaneiartige Liste seiner Kultstätten, die aber keineswegs vollständig ist, auf uns gekommen (Daressy, Rec. 32, 62). Hier sei für Oberäg. auf die „Krautinsel“ bei Minie im 16. oberäg. Gau (s. Widder), auf El Hibe und Akoris, für Unteräg. auf Tanis, Diospolis inferior, Pachnamunis und Xoïs verwiesen (s. a. Kees, Götterglaube 391—6). Auch jenseits der Grenzen, in Syrien (Breasted, Anc. Rec. IV. § 219), vor allem aber in Nubien und in den Oasen der libyschen Wüste (s. Charge, Hibis, Dachle, Ammonium) waren ihm Kultstätten begründet worden.

Besonders machtvoll war die Stellung des A. und seiner Priesterschaft in dem Äthiopienreich, das sich mit der Spzt. von Äg. ablöste und zunächst in Napata, später in Meroe seinen politischen und rel. Mittelpunkt hatte. Wie dieses Reich in enger Verbindung mit dem thebanischen Gottesstaat gestanden hatte, so hatte es auch dessen Ordnungen übernommen und weiter ausgebaut, so daß es sich geradezu als Vollendung der in Theben angebahnten Gottesherrschaft des A. darstellt.

Lit.: Sethe, Amun; Pietschmann in Pauly-Wissowa, Realenc.; Ed. Meyer in Roscher, Lex. d. Myth. s. v. Amon.

Anat. Die westsemitische Göttin A. (Albright, Am. Journ. of Sem. Lang. 41, 73) erscheint in der Ramessidenzeit als Kriegsgöttin im äg. Pantheon. Sie ist eng der Astarte verbunden. Ihr gleich gilt sie als Tochter des Re und Gefährtin des Seth; mit ihr ist sie dem König im Kampfe

Schutz (Belege s. v. Astarte). Selbst das Gespann und die Bluthunde des Königs empfangen Namen, die ein Bekenntnis zu A. enthalten (Breasted, Anc. Rec. III. § 84, 467). Des öfteren wird der König „Zögling“ (mhr) der A. genannt (Lefebvre, Annales 25, 37; Petrie, Tanis I. pl. 7). Das wird nicht nur auf eine Unterrichtung im Waffenhandwerk zu beziehen sein. Denn wir finden auch die Vorstellung, daß A. als „Milchkuh“ ihre Schützlinge säuge (Pap. Leiden I. 343 R. 5, 5). In Tanis genießt sie neben Seth einen Kult.



14. Anat.
Brit. Mus. Guide to the Eg. Coll. pl. 40.

Der Volksglaube hat sich gleichfalls der A. bemächtigt. Ihrem kriegerischen Charakter entsprechend gilt sie ihm als Schützerin gegen wilde Tiere (Lange, Pap. Harris 30, 87).

Später taucht die Göttin erst in der Perserzeit wieder auf. Auch da geschieht es vorerst nur in den aramäischen Urkunden der Militärkolonie von Syene. Man mag darum zweifeln, ob die Äg. an diesem Kult Anteil hatten. Wahrscheinlich genug ist es. Denn A. hat ihre Stelle im äg. Pantheon behauptet; sie ist dabei immer mehr den äg. Göttern ange-

Er stellt
Jahwe
ß dieser
gestaltet
Eigenart
keit des
Galling
merkt.
nit auch
eistigen
ch ihrer
t über-

der A.-
ndigung
pf vor-
n mäch-
chtet ist.
rde bald
glaubens
ochstim-
glaube).
ichte
mit dem
n. Einen
die Auf-
nach der
n nun
y versin-
ttesstaat
in der
egiment
s. Theo-
wächst
Ansehn
gebieten
über die
e Götter
Zugleich
plierung,
er in die
Zeit die
stärkerer
rstellung
(28, 503).
kratische
Spielball
Geltung
ens her-
schüttert,
Schwer-

punkt nach Norden verlagerte und Theben in Ohnmacht versank. Seit der Spzt. vermag darum A. kaum mehr als die Stellung eines thebanischen Lokalgottes zu behaupten.

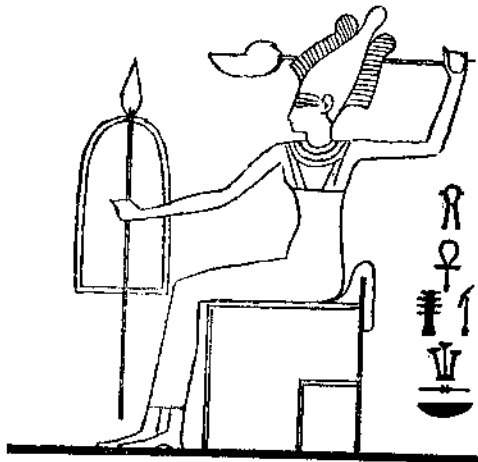
Natürlich sind A. während der Blütezeit seines Kultes auch außerhalb Thebens zahlreiche Gast- und Filialkulte begründet worden. Aus der Zeit Ramses II. ist eine litaneiartige Liste seiner Kultstätten, die aber keineswegs vollständig ist, auf uns gekommen (Daressy, Rec. 32, 62). Hier sei für Oberäg. auf die „Krautinsel“ bei Minie im 16. oberäg. Gau (s. Widder), auf El Hibe und Akoris, für Unteräg. auf Tanis, Diospolis inferior, Pachnamunis und Xoïs verwiesen (s. a. Kees, Götterglaube 391—6). Auch jenseits der Grenzen, in Syrien (Breasted, Anc. Rec. IV. § 219), vor allem aber in Nubien und in den Oasen der libyschen Wüste (s. Charge, Hibis, Dache, Ammonium) waren ihm Kultstätten begründet worden.

Besonders machtvoll war die Stellung des A. und seiner Priesterschaft in dem Äthiopienreich, das sich mit der Spzt. von Äg. ablöste und zunächst in Napata, später in Meroe seinen politischen und rel. Mittelpunkt hatte. Wie dieses Reich in enger Verbindung mit dem thebanischen Gottesstaat gestanden hatte, so hatte es auch dessen Ordnungen übernommen und weiter ausgebaut, so daß es sich geradezu als Vollen- dung der in Theben angebahnten Gottesherrschaft des A. darstellt.

Lit.: Sethe, Amun; Pietschmann in Pauly-Wissowa, Realenc; Ed. Meyer in Roscher, Lex. d. Myth. s. v. Amon.

Anat. Die westsemitische Göttin A. (Albright, Am. Journ. of Sem. Lang. 41, 73) erscheint in der Ramessidenzeit als Kriegsgöttin im äg. Pantheon. Sie ist eng der Astarte verbunden. Ihr gleich gilt sie als Tochter des Re und Gefährtin des Seth; mit ihr ist sie dem König im Kampfe

Schutz (Belege s. v. Astarte). Selbst das Gespann und die Bluthunde des Königs empfangen Namen, die ein Bekenntnis zu A. enthalten (Breasted, Anc. Rec. III. § 84, 467). Des öfteren wird der König „Zögling“ (mhr) der A. genannt (Lefebvre, Annales 25, 37; Petrie, Tanis I. pl. 7). Das wird nicht nur auf eine Unterrichtung im Waffenhandwerk zu beziehen sein. Denn wir finden auch die Vorstellung, daß A. als „Milchkuh“ ihre Schützlinge säuge (Pap. Leiden I. 343 R. 5, 5). In Tanis genießt sie neben Seth einen Kult.



14. Anat.
Brit. Mus. Guide to the Eg. Coll. pl. 40.

Der Volksglaube hat sich gleichfalls der A. bemächtigt. Ihrem kriegerischen Charakter entsprechend gilt sie ihm als Schützerin gegen wilde Tiere (Lange, Pap. Harris 30, 87).

Später taucht die Göttin erst in der Perserzeit wieder auf. Auch da geschieht es vorerst nur in den aramäischen Urkunden der Militärkolonie von Syene. Man mag darum zweifeln, ob die Äg. an diesem Kult Anteil hatten. Wahrscheinlich genug ist es. Denn A. hat ihre Stelle im äg. Pantheon behauptet; sie ist dabei immer mehr den äg. Göttern ange-

die untere Dat der Osirisgräber. Auch Baumanpflanzungen waren anscheinend vorhanden.

Van der Leeuw hat Arch. f. Rel. 19, 544 auf überraschende Ähnlichkeiten mit dem sog. Natatorium der Villa Hadrians hingewiesen. Sie machen wahrscheinlich, daß auch dieses ein Osirisgrab nachbilden will.

Lit.: Murray, M.: The Osireion at Abydos; Frankfort, H.: The Cenotaph of Seti I. at Abydos.

Osiris. Der Name O. ist die gräzierte Form des kopt. Usire, äg. Wsjr. Er könnte etwa „Stätte des Auges“ bedeuten und wäre dann als Kose-name im Sinn von Augenfreude o. ä. zu verstehen (Sethe, Urgesch. § 94). Im übrigen hat der Äg. dem Namen, wie die zahlreichen Schreibarten zeigen, manche beziehungsvolle Ausdeutung gegeben (Erman, AZ 46, 95). Auch die von den Alten überlieferten Erklärungen *πολύφθαλμος* (Plutarch de Is. 10; Diodor I. 11) und *δυσκοιμος* (Hermaios ap. Plutarch de Is. 37) gehen ohne Frage auf äg. Volksetymologien zurück (oß viel, ir Auge, bzw. wsr stark). Eine überzeugende Deutung des Namens läßt sich vorerst schwerlich geben.

Der Mythos zeigt den Gott in eigener Weise mehr der Sphäre des Menschlichen verhaftet. Wir lernen ihn im Zusammenhang nur in der späten Fassung kennen, die Plutarch de Is. 12-20 bietet. Sie ist vielfach ausgeschmückt und namentlich in den an das menschliche Gefühl appellierenden Zügen erweitert; aber sie bietet doch die Möglichkeit, die zahlreichen Anspielungen und Einzeldaten der äg. Texte in ihren Zusammenhang zu stellen und den alten Bestand der Legende herauszuschälen. Die grundlegenden Züge sind darnach die folgenden.

Am Anfang steht das irdische Königtum des O. Er ist der „Erbe des Geb im Königtum der beiden

Länder“. Geb, sein Vater, der ihn mit Nut zeugte, übergab es ihm, weil „er erkannte, wie vortrefflich er war, und vertraute ihm an, die Länder zum Glücke zu leiten“. So heißt es in einer Inschrift der 18. Dyn., die unter den äg. Quellen eine der ertragreichsten ist (Erman, Lit. 189). Auf den Segen seiner Herrschaft wird mannigfach angespielt; die spätere Überlieferung schildert O. geradezu als einen Kulturheros, der Acker- und Weinbau lehrt, Gesetze und Gottesdienst feststellt und damit die Menschen aus urtümlicher Wildheit zu Wohlstand und Gesittung führt. Aus diesem Wirken, in dem ihm seine Schwester und Gattin Isis hilfreich zur Seite steht, reißt den O. ein jäher Tod. Nach Plutarch lockte Seth, sein Bruder, den O. in einen Kasten, den er verschloß und ins Wasser warf. Die äg. Texte umgehen die Beschreibung des Endes; es ist ein *ἀπόρρητον* (Diodor I. 21). Nur mit spärlichen Worten deutet man je und dann auf die Art des Todes hin; sie zeigen, daß die Überlieferung schon früh zwiespältig war. Auf der einen Seite berichtet auch sie von einem Anschlag des Seth, der O. „auf die Seite legte“ am Ufer von Nedit. Aus einer in ihrem Zusammenhang freilich nicht ganz klaren Stelle der Pyr.-texte (184; s. a. AZ 41, 81) könnte man sogar die Version von der Einschließung des Gottes in einen Sargkasten heraushören. Andererseits wird erzählt, daß O. im Wasser ertrank. Auch diese Überlieferung ist alt (Sethe, Dramat. Texte 72). Sie erzählt weiter, daß Isis und ihre Schwester Nephthys die Leiche auf Geheiß des Horus ans Land brachten. Dieser tritt darauf als Erbe die Herrschaft über Ägypten an, während O. in das Totenreich eingeht. Wir fassen hier offenbar eine ältere, einfachere Form der Legende. Sie weiß augenscheinlich

nichts
auf d
Unfall
und d
höhun
folge
len r
Mome
zur V
gehört

S u
Leiche
beweg
forsch
Byblos
einer
nach r
zurück
von n
finden
am O
1256).
nug, d
Sagen
so pac
Sucher
wird s
Plutarc
zum m
Überlie
tung v
recht f
11).

Ähnl
Sage, c
lung
bericht
ursprün
hat ma
glaube
(1867) c
Gottes
Gau he
in eine
Text F
werden
doch w
Zerstüc
Dramat.
Zeit ist

nichts von Seth und einem Anschlag auf das Leben des O.; lediglich ein Unfall scheint sein Ende zu wirken und diesem folgt unmittelbar die Erhöhung im Jenseits und die Nachfolge des Sohnes auf Erden. So fehlen noch all die retardierenden Momente, die den Eingriff des Seth zur Voraussetzung haben. Hierhin gehört schon das

Suchen und Finden der Leiche durch Isis. Plutarch schildert beweglich, wie die Göttin irrend und forschend bis nach dem fernen Byblos dringt, hier den Sarg, von einer Ceder umschlossen, findet und nach manchen Abenteuern nach Äg. zurückbringt. Die alte Zeit weiß davon noch nichts. In den Pyr.-texten finden Isis und Nephthys die Leiche am Orte der Tat in Nedit (1008; 1256). Aber es ist ja verständlich genug, daß die fortwirkende Kraft der Sägengestaltung gerade an diesem so packenden Motiv des qualvollen Suchens einsetzen mußte; und so wird sich auch hier die Erzählung Plutarchs im wesentlichen auf alte, zum mindesten im Volk lebendige Überlieferung gründen. Die Einschaltung von Byblos könnte sogar schon recht früh erfolgt sein (Sethe, AZ 45, 11).

Ähnlich steht es um den Zug der Sage, der von einer Zerstückelung der Leiche des O. durch Seth berichtet. Auch er ist gewiß nicht ursprünglich, aber doch alt. Zwar hat man zu Unrecht (Kees, Götterglaube 332) aus den Pyr.-texten (1867) die Existenz von Reliquien des Gottes im thinitischen und nubischen Gau heraushören wollen; aber wenn in einem annähernd gleichzeitigen Text Fisch und Vogel aufgerufen werden, O. zu suchen, so ist damit doch wohl auch der Tatbestand der Zerstückelung vorausgesetzt (Sethe, Dramat. Texte 115/8). Der späteren Zeit ist dieses Motiv bedeutsam ge-

worden, weil es die Möglichkeit bot, den Anspruch der verschiedenen O.-kultstätten mit ihren O.-gräbern* durch Zuweisung von Reliquien auszugleichen. Ursprünglich sollte die Zerstückelung wohl nur den Frevel des Seth noch schärfer beleuchten.

Unter den Klagen der Isis und Nephthys erfolgt das Erwachen des Gottes. Der Vorstellungen über die Art, in der es geschah, sind manche. Weithin wird es aus den geheimen Kräften der rituellen Beiset-



140. Isis schützt Osiris.
Berlin 13778.

zung und der Balsamierung begriffen, die Anubis, von Re gesandt, vollzieht (Steindorff, Grabf. d. M. R. II. 17). Dazu kommen zauberische Akte, einmal der Isis, die dem Toten mit ihren Flügeln Lebensluft zuweht (Ermann, Lit. 190; dazu Abb. 140), dann auch des Horus, der seinen Vater umarmt und ihm das Horusauge zu essen gibt (Pyr. 579, 585). In jedem Fall ist die Belebung ein magischer Vorgang. Aber es ist doch nicht so, als wenn jene Handlungen das neue Leben erst schufen; sie wecken es nur. Denn im Hintergrunde steht doch immer der Gedanke, daß in dem

toten Körper latente Kräfte eingeschlossen sind. Sie offenbaren sich in der Fähigkeit der Zeugung; sie ist O. geblieben. Bilder zeigen die Mumie mit aufgerichtetem Glied (Gardiner, Temple of Sethos III. pl. 62; Mariette, Denderah IV. 70). So kann Isis von ihm, dem Toten, einen Erben empfangen (Pyr. 632 = Kees, Lesebuch 29; 1635; dazu Bilder der Isis, die als Falkin auf dem Schoß des Gottes ruht: Bonnet a. O. 150).

In Chemmis* wird er geboren. Hier wächst er, von Nachstellungen des Seth umdroht, unter der Obhut der Mutter und schützender Götter heran, um fortan zum eigentlichen Träger der Handlung zu werden. *Horus* nennt man ihn oder genauer *Harsiese**. Denn als der Isis Sohn ist er eine besondere Form des großen Gottes Horus. Daß man ihn diesem gleichsetzte, ist verständlich. Die weite Verbreitung der Horusgestalt, ihr Gegensatz zu Seth, der freilich auch erst sekundär in die Stelle des feindlichen Bruders des O. rückte, nicht zum wenigsten auch der Glaube, daß der König, der ja ein Nachfolger des O. war, ein Horus sei, gaben der Ansatzpunkte genug. Freilich wurde durch diese Gleichsetzung die Einheitlichkeit der Legende getrübt. Denn indem hinter dem Isissohn zugleich der Horus steht, der der Bruder des Seth ist, fließt der Sagenkreis, der sich um das Brüderpaar schlingt, in die O.-geschichte ein.

Davon wird fürs erste die Legende von der Bestrafung des Seth durch Horus berührt. Zum Manne erwachsen, zieht dieser aus, um als *Harendotes** seinen Vater zu rächen. Unter dem Beistand des Thot und der Horuskinder schlägt er Seth mit seinen Gefolgsleuten nieder und legt ihn unter die Füße des O. (Pyr. 635, 643/9; Rusch, AZ 60, 22). Das alles fügt sich durchaus in den Rahmen

der O.-geschichte. Daneben schieben sich aber Züge ein, die dem großen in kosmischen und politischen Fakten verwurzelten Kampfmithus des Brüderpaares Horus-Seth entnommen sind. Hierzu zählt vor allem die Sage von dem Auge, das Horus im Kampfe verliert und nun seinem Vater zum Opfer bringt, damit er durch es „beseelt und mächtig“ werde (Pyr. 579).

Noch stärker hat der Horus-Seth-Mythos auf die Gestaltung des letzten Aktes, das Göttergericht in der Fürstenhalle von On, eingewirkt. Hier hat er geradezu den Gegenstand des Streites verschoben. Wohl gibt es, gerade in der älteren Überlieferung, Versionen, nach denen die Freveltat des Seth zur Verhandlung steht und O. auf das Zeugnis des Thot unter göttlichem Siegel das Urteil empfängt „Schuldig ist Seth, im Recht ist O.“ (Pyr. 956 ff = Kees, Lesebuch 31; 1523, 1556). Im allgemeinen ist aber doch das Herrschaftsrecht des Horus dem Urteilsspruch unterstellt (Pyr. 1219; Erman, Lit. 191) und Seth kann geradezu als Ankläger erscheinen, indem er die eheliche Geburt des Horus in Frage stellt.

So ist der Prozeß der Mythenbildung in allem Wesentlichen um Beginn der geschichtlichen Zeit bereits abgeschlossen. Was diese hinzu tut, ist nicht mehr als Ausschmückung und auch Ausdeutung. Diese setzt, geleitet von rel. und kultpolitischen Interessen, sehr frühe schon ein. Umso wichtiger ist, was der Mythos selbst zu der Fragenachdem ursprünglichen Sinn der O.-gestalt zu sagen hat. Er zeichnet O. als König von göttlichem Stamm, aber von menschlicher Art. Weder sein Wirken noch sein Wesen weisen eigentümlich Göttliches auf. Er stirbt und, wenn er zu neuem Leben ersteht, so ist das doch nur ein Leben im Jenseits, wie

es der Äg. von je von seinen Toten erhofft. Sein irdisches Amt aber geht in die Hände eines anderen über und daß dies sein Sohn ist, ist sein Triumph. „Freue dich, O., dein Sohn hat die Krone ergriffen“, so pflegen O.-lieder zu enden. Rein menschlich ist auch die Gestalt des Gottes und ebenso tragen seine Abzeichen lediglich den Charakter weltlicher Herrschaftssymbole (s. u.). Man nimmt darum weithin an, daß O. ein König der Vzt. war, der nach seinem Tode göttliche Ehren empfing.

Aber damit ist das Wesen des Gottes nicht völlig erschlossen. Dem Äg. der geschichtlichen Zeit ist er keineswegs nur alter König und Totengott; er ist auch mit der Erde und ihren geheimen Kräften verbunden. Schon in den Pyr.-texten offenbart er sich im Wasser des Nils; wenn dieser nach seinem Tiefstand unter den Fluten der Überschwemmung von neuem anschwillt, dann wird O. selbst „frisch in seinem Namen: Frisches Wasser“ (589). „Ausfluß aus O.“ ist eine Bezeichnung des Nils, die der kultischen Sprache schon frühe vertraut ist (788, 1360 u. ö.) Selbst in den Wassern des Meeres, das die Länder umschlingt, ist O. gegenwärtig (847). Auch mit dem Fruchtländ, das in der Hitze ausdörrt und von dem Wasser neue Kräfte empfängt, wird er in Beziehung gesetzt (2111). Den „großen Schwarzen“ nennt man ihn dann in deutlicher Beziehung auf die dunkle Schlammdecke, die die Flut zurückläßt, wie er als Gott des Wassers und wohl auch der Vegetation „der Große Grüne“ heißt (Pyr. 628). Denn auch das pflanzliche Leben, das aus der von dem Wasser befruchteten Erde hervorbricht, wird schon früh als Schöpfung, ja als Verkörperung des O. verstanden. „Herr des Weines im Überfluß“ nennen ihn die Pyr.-texte (1524) und ein anderer, kaum

jüngerer Text setzt ihn der Gerste gleich sowie Bäumen (Sethe, Dramat. Texte 125. 140/6, 137), die auch Sage und Kult eng mit O. verbinden (s. Osirisgrab).

Seit dem N. R. treten diese kosmischen Züge noch ungleich stärker hervor. „Du bist der Nil . . . Götter und Menschen leben von deinen Ausflüssen“ heißt es in einem Liede dieser Zeit (Kees, Lesebuch 16) und ein anderes preist den Gott als die Erde, die alles hervorbringt und doch nicht müde wird. „Du bist Vater und Mutter der Menschen; sie leben von deinem Atem und essen von dem Fleisch deines Leibes“ (Erman, Lit. 376). Auch manche kultischen Bräuche, die an die in Erde und Wasser beschlossenen Kräfte des Gottes anknüpfen, sind anscheinend erst in dieser Zeit entstanden; so die Kornmumien* und die Osirisbetten, die man bei den Mysterien* formt und dem Toten mitgibt.

In dem allen erweist sich O. als Gott, in dessen Sterben und Auf-erstehen sich der Naturlauf mit seinem Blühen und Welken und Neuen werden darstellt. Aber ist er darum wirklich von Haus aus ein Vegetationsgott? Die Frage ist umstritten. Manche, so insbesondere Kees (zuletzt Götterglaube 110) urteilen, daß jene kosmischen Züge sekundäre Ausdeutung seien. In der Hauptsache seien sie erst durch die Aufnahme des O. in den Kreis der Neunheit von On in das Bild des Gottes hineingezeichnet worden, um ihn dem um Re gruppierten Welt- und Jenseitsbild innerlich einzufügen. In der Tat lag es ganz im Sinne der Lehre von On, Gottheiten, mit denen sie sich auseinanderzusetzen hatte, ins Kosmische umzubiegen. Sie hat es auch mit O. getan. Denn ohne Frage ist es ein Ergebnis solch ausgeglichener, theologischer, Atheist., wenn O. als Stern Gott erscheint, als

Orion* oder gar als Mond*. Re, das Gestirn des Tages, lockt diese Vorstellung, die ebenso Parallelbildung wie Gegensatz ist, hervor. Dabei ließ sich zugleich das Schwinden und Zunehmen des Mondes im Sinne der O.-sage beziehungsweise voll deuten.

Auch die Gabe des Horusauges und ihre wunderbare, belebende Wirkung gewinnt von hier aus ihren Sinn. Mit ihm, das im letzten ja der Mond ist, tritt O., der an dessen Schicksal teilhat, in das Leben zurück. Kein Zweifel, daß die Priester von On alle Ansatzpunkte ergriffen, um O. in das große, kosmische Geschehen zu verflechten. So werden sie auch den Charakter als Vegetationsgott schärfer herausgearbeitet haben; aber schwerlich haben erst sie ihn geschaffen. Denn schon der Mythos selbst weist O. als Erdgott aus, wenn er in seiner offenbar ältesten Form erzählt, daß er im Wasser der Überschwemmung ertrank, denn sinnvoll wird dieser Zug der Sage doch nur, wenn wir O. als Herrn des Fruchtlandes verstehen. Dann versank er in der Tat in der Flut, wenn die Überschwemmung hereinbrach; dann ertrank er, um in der Sprache des Mythos zu reden. Und noch deutlicher wird der Zusammenhang zwischen O. und dem Fruchmland, wenn die Legende, die von dem Ertrinken des Gottes berichtet, eben darin die Quelle für die Fruchtbarkeit des Landes erblickt. Memphis, die Stätte des Unfalles, wurde, so sagt sie, zur „Kornkammer, die das Herz der Götter erfreut“, zur „Herrin allen Lebens, aus der der Lebensunterhalt der beiden Länder besorgt wird, weil O. in seinem Wasser ertrunken ist“ (Sethe, *Dramat. Texte* 70).

Verstehen wir so den O. als einen von Haus aus chthonischen Gott, so wird auch seine Beziehung

zum Wasser begreiflich. Denn dieses gibt ja der Erde die Fruchtbarkeit schaffenden Kräfte, ja, es bringt in seinen Ablagerungen das Fruchmland selber hervor. Insofern könnte die Eigenschaft des O. als Wasser- und Vegetationsgott in der Tat sekundär sein und es ist wohl möglich, daß sie erst aus den Spekulationen der Priester von On erwuchs. Den Charakter als Gott der Erde, und zwar des Fruchtlandes, wird man dagegen als ursprünglich anerkennen müssen. Freilich entsteht dann die Frage, wie sich dieser mit den Zügen verträgt, die O. als irdischen König dartun.

Einen Weg zur Lösung bietet die Geschichte des O.-kultes. Er hat seinen Ausgang von Busiris genommen. „Herr von Busiris“ ist immer das vornehmste Beiwort des O. geblieben; aber er ist es nicht von Anfang an. Ursprünglich wurde vielmehr im Gebiet von Busiris als angesehenster Gott Anezti* verehrt. Mit ihm, der die Charakterzüge eines Königs trug, ist O. frühe verschmolzen. Seine Abzeichen, Geißel und Krummstab*, dazu die Federn, die seine Krone umrahmen, hat er von Anezti übernommen, und doch wohl nicht nur sie, sondern auch den Inhalt, den sie umschlossen, d. h. die Wesenszüge des Königs. Für die Urgestalt des O. bliebe dann der Charakter eines chthonischen Gottes übrig. So sind in dem Zusammenfließen der beiden Gottesgestalten die Voraussetzungen gegeben, die die Zwiespältigkeit in dem Bild des O. begreiflich machen (Bonnet, *ZDMG* 81, 186 ff).

Früh hat sich O. auch den Westen des Delta erobert. Hier traf er mit Horus zusammen und so mag es wohl sein, daß damals der Einbau dieses Gottes in die O.-sage erfolgte (Kees, *Totenglaube* 198). Damit war ein Ausgleich zwischen den beiden Göt-

tern geschah. Grund zu legt, die d inkorporierte toten, O. stellte. Dies Symbolik d nicht zum sein, wenn O n aufgen sich war ja tung auf Re melsherrn, g gibt denn an Stellen, an d sätzlichkeit glaube). Im natürlich, d Möglichkeit anzugleichen mischen Rich schiebt es vo bau der nat des O.

Lange hat Königs g vaten Denkm erst spät und losen Totenge glaube später Volk drang Gedanken der s. v. Jenseits Seitdem tritt kultstätte des Schon früh, w hatte O. hier s und den alten, Chontamenti g „Herr von Busi von Abydos“ Name. Auch s Aufstieg des C dem M. R. alle auf, die den A Reliquie und c besitzen. Den A haben sie kaun können. Erst Philae und

tern geschaffen, zugleich auch der Grund zu der Königssymbolik gelegt, die dem lebenden, den Horus inkorporierenden Herrscher den toten, O. gewordenen gegenüberstellte. Dieser Verflechtung in die Symbolik des Königstums wird es nicht zum wenigsten zuzuschreiben sein, wenn O. in den Götterkreis von On aufgenommen wurde. Denn an sich war ja dieser in seiner Ausrichtung auf Re, den leuchtenden Himmelsherrn, ganz anders gestimmt. Es gibt denn auch in den Pyr.-texten Stellen, an denen die innere Gegensätzlichkeit durchbricht (s. Jenseitsglaube). Im ganzen sucht man aber natürlich, den Eindringling nach Möglichkeit der heimischen Lehre anzugleichen. Ihrer astral-kosmischen Richtung entsprechend geschieht es vor allem durch den Ausbau der naturhaften Züge im Bild des O.

Lange hat O. den Charakter eines Königsgottes bewahrt. Auf privaten Denkmälern taucht er im A. R. erst spät und dann auch nur in farblosen Totengebeten auf. Wie der O.-glaube später nach dem A. R. in das Volk drang und auch dieses den Gedanken der O.-werdung ergriff, ist s. v. Jenseitsglaube nachzulesen.

Seitdem tritt Abydos als Hauptkultstätte des O. neben Busiris. Schon früh, wohl noch vor dem A. R. hatte O. hier seinen Einzug gehalten und den alten, heimischen Totengott Chontamenti ganz an sich gezogen. „Herr von Busiris-Chontamenti, Herr von Abydos“ lautet seitdem sein Name. Auch sonst blühen mit dem Aufstieg des O.-glaubens, d. h. seit dem M. R. allenthalben Kultstätten auf, die den Anspruch erheben, eine Reliquie und damit ein O.-grab zu besitzen. Den Anspruch von Abydos haben sie kaum ernstlich gefährden können. Erst in ptol. Zeit haben Philae und sein Abaton Abydos

nicht ohne Erfolg seinen Rang streitig gemacht.

Die großen O.-feste fanden, gewiß nicht zufällig, gegen Ende der Überschwemmungszeit statt, d. h. wenn das Fruchtländ von neuem erschien und die Bestellung der Felder, das „Erdhacken“ begann. Im Kern gehen sie wohl alle auf busiritische Tradition zurück; jedenfalls scheinen sie an den verschiedenen Kultstätten trotz mancher lokaler Färbungen im wesentlichen doch den gleichen Hergang gehabt zu haben. Sie bestanden einmal aus öffentlichen Festspielen*, in denen die Schicksale des Gottes dargestellt wurden. Denksteine aus Abydos, die zumeist von Beamten des M. R. gestiftet sind, die in Vertretung des Königs mit der Vorbereitung und Leitung der Aufführungen beauftragt waren, unterrichten uns in großen Zügen über den Hergang (Schäfer, *Myst. d. O.*; Piper, *MVAG XXXII. 2*). Den Auftakt bildet ein Umzug, der O. im Glanz seines irdischen Königstums zeigt. Unter Vorantritt des Upuaut zieht er, alle Rebellen niederwerfend, in seiner Neschemetbarke* einher. Dann folgt ein zweiter, der „große Auszug“. Auf ihm erliegt der Gott dem Anschlag der Feinde. Nun rüstet man zu seinem Begräbnis; in feierlichem Geleit führt man ihn zu seinem Grabe in Peker (s. Abydos). Dann folgt der „große Kampf“ auf dem Gewässer von Nedit; in ihm wird der Gott an seinen Feinden gerächt und so kehrt er zuletzt unter dem Jubel der Menge im Triumph in seinen Tempel zurück.

In diese öffentlichen Aufführungen waren die *Mysterien** verflochten, die das Geheimnis des Neuerstehens darstellten und wirkten. Sie wurden von einem auserwählten Kreis in der Stille heiliger Räume im Anschluß an den Tod des Gottes begangen. Diesen selbst stellte das

Festspiel nicht dar. Nur die Tatsache, daß der Gott von seinem Auszug nicht wiederkehrte, machte der Menge sein Ende bewußt. Er war verschwunden und so werden wir hier das Suchen und Klagen anzusetzen haben, von dem die klassischen Autoren berichten (Gießmann, Tod u. Auferstehung des O. 2 ff). Herodot II. 61 schildert anschaulich die Leidenschaft dieser Klage. Männer und Frauen schlugen sich an die Brust und Kleinasiaten, die an der Feier teilnahmen, zerfleischten sich gar mit Messern die Brust. Nicht minder laut war der Jubel, wenn aus dem Kreis derer, die die Mysterien feierten, der Ruf erscholl, daß O. gefunden sei.

In der älteren Zeit hat sich das Volk gewiß mit nicht geringerer Leidenschaft in die Stimmung der Feiern mit ihrem Umschlag von Trauer zu Jubel hineinziehen lassen. Die Freude, in der die verhaltene Spannung sich löste, konnte sich dabei bis zur Ausgelassenheit steigern. So hören wir von nächtlichen Tänzen, die bei Gelegenheit eines in Abydos gefeierten Totenfestes stattfanden, das H a k e r hieß und wohl auch mit den O.-feiern in Verbindung stand (Urk. V. 124, Annales 38, 278). Selbst O.-feste phallischen Charakters hat es gegeben (s. Pamylien).

Durch seine Sonderstellung als Totengott und „Herrscher der Ewigkeit“ ist O. weniger als andere Gottheiten in den Synkretismus hineingezogen worden. Denn unter den Totengöttern ist keiner, der ihm seinen Rang hätte ernstlich streitig machen können. So gingen sie teils in sein Gefolge ein wie A n u b i s und U p u a u t, teils wurden sie mit ihm verschmolzen wie Chontamenti, der ganz in O. aufging, oder S o k a r i s, der schon in den Pyr.-texten (620) als Form des O. angesprochen wird, im übrigen aber freilich eine stärkere

Widerstandskraft bewährte, da er in seiner Verbindung mit P t a h einen Rückhalt besaß. Durch sie bildete er zugleich eine Brücke zwischen diesem Gott und O. So entstand bereits im M. R. eine synkretistische Götterform Ptah-Sokar-O. Ihr wurde das altmemphitische Fest der Aufrichtung des Dedpfeilers““ gefeiert. Dadurch ist dieser Pfeiler, den man lange für einen alten Fetisch des O. gehalten hat, zum Symbol des Gottes geworden.

Stärkere Antriebe zu einer Verschmelzung mit anderen Göttern gingen von den kosmischen Zügen im Wesen des O. aus. Schon die alte Rivalitätsstellung zu R e, die seit dem N. R. durch die pantheistische Ausdeutung des O. von neuem hervorbricht, forderte einen Ausgleich. Theologische Konstruktionen, die den einen als Wesensteil des anderen ansprachen, stellten ihn her. So wird O. zum Ba des R e. „Der in Heliopolis ist, dessen Ba in Busiris ist“ reden bereits die Sargtexte den Sonnengott an (CT I 78). Daneben begegnen Formulierungen wie „Ba des R e und dessen eigener Leib“. (Erman, Lit. 188, N. R.). Man mochte dabei an die Nachtsonne denken, die in der Unterwelt leuchtet, oder auch an den Mond, den namentlich spätere Texte gern als nächtliche Sonne ansprechen (s. Mond). So rücken R e und O. in Parallele; sie ergänzen einander, sind eine „Doppelseele“ (Urk. V. 48). Ja, O. kann geradezu als eine besondere Form des Sonnengottes betrachtet werden. Schon sein Name scheint ihn als solche zu erkennen. Denn er lautet auf -re aus und so schreibt man ihn seit dem späteren N. R. zuweilen, als laute U s i - R e, d. h. als schlösse er eben, den üblichen synkretistischen Formen gleich, R e in sich ein.

Dem Toten, der seine Hoffnung auf beide Götter stellt, ist diese Wesen-

angleich
fen Sar
je und
bereits
des S
Nephty
das Ge
Höhe h
Spzt. b
gende S
schrift
sie in d
als O. (p
pl. 24;
sie läßt
nengott
herfahre
auch das
O.-Harac
hat drun
tike Aut
Äg. die
rodots II

Das s
Vorstellu
sonst er
schaften
zu begrü
von Hyp
des gleich
gedeutet

Noch e
des O. zu
lich erst
Mythus s
tesleib“ c
tragen h
Möller, P
punkt für
in Busiris
geben. (K
meinsame
dann bei
sammen.
Krokodils
Deltas O.
Formen d
Andere
dungen s.
Schließl

a er in
einen
lete er
n die-
bereits
Götter-
das alt-
chtung
adurch
ge für
halten
gewor-

r Ver-
rn gin-
gen im
ie alte
e seit
stische
m her-
gleich.
a, die
andere-
ner. So
Der in
Busiris
te den
aneben
de „Ba-
b“. (Er-
hte da-
en, die
er auch
h späte
ne an-
ken Re-
en ein-
“ (Urk.
zu als
onnen-
on sein
zu er-
re aus
it dem
aute er
en, den
ormeln

ung auf
Vesens-

angleichung bedeutsam und so greifen Sargschmuck und Totenbücher je und dann auf sie zurück. Sie klingt bereits an, wenn im N. R. in Bildern des Sonnenaufgangs Isis und Nephthys, die Helferinnen des O., das Gestirn begrüßen und in die Höhe heben (Schäfer, AZ 71, 17). Die Spzt. bezeichnet dann das aufsteigende Sonnenkind durch eine Beischrift oder durch ein Symbol, das sie in die Scheibe setzt, unmittelbar als O. (Schmidt, *Choix de Mon. Eg.* pl. 24; Lanzzone, *Diz. tav.* 159). Ja, sie läßt O. falkenköpfig, dem Sonnengott gleich, in der Himmelsbarke herfahren (a. O. *tav.* 153), wie denn auch das Totenbuch der Spzt. einen O.-Harachte kennt (Kap. 142, 22). Es hat drum sein Recht, wenn noch antike Autoren berichten, daß O. den Äg. die Sonne sei (Wiedemann, Herodots II. Buch 199).

Das so bequeme Mittel der Bavorstellung haben die Priester auch sonst ergriffen, um Wesensgemeinschaften mit anderen großen Göttern zu begründen. So werden Chnum von Hypsele wie der Bock von Mendes gleichfalls als „Seelen“ des O. gedeutet (Kees, *Lesebuch* 19, 22).

Noch enger sind die Beziehungen des O. zu Suchos. Nach einer freilich erst spät bezeugten Version des Mythos sollte ein Krokodil den „Gottesleib“ des O. aus dem Wasser getragen haben (Junker, *Abaton* 41; Möller, *Pap. Rhind* 79). Den Ansatzpunkt für diese Legende mochte ein in Busiris beheimateter Suchoskult geben. (Kees, *AZ* 59, 155). Die gemeinsame Beziehung zum Nil schloß dann beide Götter noch enger zusammen. In der Spzt. sind manche Krokodilskulte des Fayums und des Deltas O. angenähert, ja geradezu zu Formen des O. geworden.

Andere synkretistische Verbindungen s.s.v. Herischef und Min.

Schließlich ist O. in die Stier-

kulte des Delta eingegangen. So hat er insbesondere den schwarzen Stier von Athribis (s. Kemwer) an sich gezogen und weiter den Apis* (s. a. Sarapis). Die Angleichung an die Stiergötter wurde durch die Beziehung des O. zum Mond erleichtert, da dieser gern „Stier des Himmels“ genannt wird.

Die Darstellungen zeigen O. in der Regel mit ungegliedertem Körper; nur die Hände greifen aus ihm heraus, um Geißel und Krummstab zu fassen. Eine Atefkrone* deckt das stets menschliche Haupt. Der geschlossene Rumpf ist vermutlich



141. Osiris

schon früh als Mumienleib verstanden worden; jedenfalls wird er sich um dieser Deutung willen behauptet haben. Er hat gewöhnlich die weiße Farbe des Leinens; zuweilen ist er noch mit einem Federmuster überdeckt, daß an die Orna-

mentierung mancher mumienförmiger Särge erinnert und wohl auf die schützenden Flügel der Isis hindeuten soll (Budge, *Pap. of Ani* pl. 4). Darstellungen, die O. frei ausschreitend in der üblichen Göttertracht zeigen, finden sich ungleich seltener und nur in Zusammenhängen, in denen er als Gott schlechthin ohne besondere Zuspitzung auf seine Jenseitsherrschaft erscheint (Gardiner, *Temple of Sethos I. at Abydos* I. pl. 4). Die Hautfarbe des Gottes ist gelegentlich grün, wohl in Hindeutung auf seinen Charakter als Herr der Vegetation (Gardiner a. O. pl. 1, 5, 12), zuweilen auch schwarz (Budge, *Book of Dead* p. 9). Wahrscheinlich will man ihn damit als Herrscher der dunklen Dat kennzeichnen. Die Farbe

der Mumien, auf die man oft verweist, hat schwerlich das Vorbild gegeben. Eine späte Erfindung sind die krugförmigen Bilder des Gottes, s. Kanopus.

Seit dem späten N. R. gibt man dem Toten gern hölzerne O-figuren mit, die ausgehöhlt sind oder im Sockel eine kastenartige Öffnung haben (Mém. Miss. I. 592 f, British Museum, Guide to 1. and 2 rooms 137f; Leiden Beschr. XIV). Sie dienten als Behälter für Totenpapyri, u. U. auch zur Verwahrung des Gliedes des Toten (s. Mumifizierung).

Lit.: Außer den genannten Arbeiten, von denen insbes. Kees, Totenglaube, 190, mit meiner Besprechung ZDMG 81, 186 einzusehen ist, sind als Materialsammlungen zu nennen Lefébure, Le Mythe Osirien = Etudes Egyptologiques 3, 4; Budge, Osiris and the Egyptian Resurrection.

Osirisbett s. Kornmumie.

Osirisgrab. Als toter König hatte Osiris in seiner Heimat Busiris ein Grab. Es hatte für den Kult seine Bedeutung und so waren auch in den anderen Städten, die die Mysterien* des Gottes feierten und eines der „Gottesglieder“ (s. Reliquien) zu besitzen meinten, O. entstanden. Keines von ihnen ist erhalten; aber von den bedeutendsten, denen von Philae, Abydos (s. a. Osireion), Memphis und Busiris sind doch Nachrichten auf uns gekommen, aus denen sich ihre Anlage in den Grundzügen ablesen läßt. Sie war, soweit wir sehen können, im wesentlichen allenthalben die gleiche und das ist schließlich selbstverständlich.

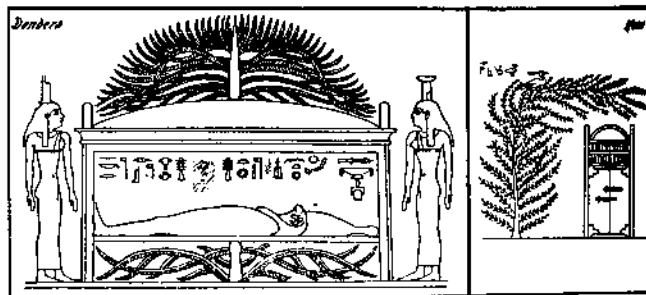
Hatten sie doch alle in dem O. von Busiris ihr Vorbild.

Das Grab lag auf einer Insel, zum mindesten aber am Ufer. Das entspricht der Beziehung des

Osiris zum Wasser, gab aber zugleich auch einer symbolischen Auslegung Raum, indem das Steigen und Fallen des Wasserspiegels auf das Sterben und Auferstehen des Gottes hinwies. Auch Erinnerungen an den Urhügel*, der die Stätte der Schöpfung und des Neuwerdens ist, brechen vor der aus dem Wasser aufragenden Insel auf. An dem Grabbau selbst wird eine „obere Dat“, die auch die „obere Schetit“ heißt, und eine „untere Dat“ unterschieden. Die letztere wird als ein Steinbau von 16:12 Ellen beschrieben. Er hatte sieben Tore wie die wirkliche Dat. In seiner Mitte war ein Sandhügel aufgeworfen; auf ihn legte man bei der jährlichen Begräbnisfeier den Sarg des Gottes (Loret, Rec. 4, 29).

Neben dem Grab lag ein Hain (mnt3; zu den Bäumen s. Baumkult). Er galt sonderlich als Aufenthaltsort des Ba*, den wir auch sonst so häufig im Schatten der Bäume antreffen, die man vor den Gräbern einpflanzte (Abb. 131). Diesen Bäumen scheint der Hain des O. zu gleichen, aber er hat doch noch eine tiefere Bedeutung, indem er auf den Charakter des Osiris als Schöpfer des Pflanzenlebens hinweist.

Das gilt vollends von dem Baum, der unmittelbar am Sarge des Gottes stand, so daß er seine Zweige über ihn breitete oder, wie andere Bilder es zeigen, aus dem Grabe, ja



142. Bilder des Osirisgrabes.

Mariette, Denderah IV, 66; Wilkinson, Manners III. 349.