

tinnen (Helck, Beziehungen², 436ff.) mögen Vorbilder der Amazonen sein, die in Volten, Ägypter und Amazonen, 2, 32 Pferde reiten und Wagen fahren. Zu den Amazonen und der Tefnut-Löwin vgl. vielleicht Helck, a.a.O., 463f. und ders., Betrachtungen zur Großen Göttin, Religion und Kultur der Alten Mittelmeerwelt in Parallelforschungen 2, München-Wien 1971, 217ff.; Ursula Rössler-Köhler, in: LÄ III, 1086 mit Anm. 98 (Löwe beim Wagen des Königs); Kaplony, in: CdE 46, Nr. 92, 1971, 271 und Anm. 4. – ¹¹ Ricardo A. Caminos, A Tale of Woe, Oxford 1977, 68. 78. – ¹² Spiegelberg, Petubastis, passim. Nach 4, 14 stammen die 13 *ʿmw* aus dem Delta; ihr Anführer gilt selbst als *ʿmw* (4, 8). Diese 14 Ritter halten die ganze äg. Armee in Schach! Die Sonderbedeutung von *ʿmw* als „Hirt(ennomade)“ ist bezeichnenderweise in O.Äg. entstanden: George R. Hughes, Saite Demotic Land Leases, SAOC 28, Chicago 1952, 46. 95. – ¹³ Posener, in: RdE 21, 1969, 148ff. – ¹⁴ Jaroslav Černý, Coptic Etymological Dictionary, Cambridge 1976, 329; Wolfhart Westendorf, Koptisches Handwörterbuch, Heidelberg 1965–1976, 453. In Spiegelberg, Petubastis, 15, 20f. gilt ein Ritter aus Elephantine als *nhsj-/jks*-Nubier und als *gl-šrj*, in 12, 10f. ein Ritter des Ost deltas als guter Hirt (*mmju^{2c} nfr*) der *gl-šrj*-Ritter, in Volten, Ägypter und Amazonen, 4, 6 selbst als *gl-šrj*. – ¹⁵ Das allgemeine kopt. Wort für „Soldat“ ist aus den lautlich zusammengefallenen Begriffen *mdj* „Medder“ und *mdj* „*mdj*-Nubier“ entstanden, vgl. Černý, op. cit. (s. Anm. 14), 93; Westendorf, op. cit. (s. Anm. 14), 105. Mit *br-ʿ* „großer Syrer, Hurriter“ > „Greis“ meint man primär wohl den fremden Militärkommandanten einer Stadt – zu erschließen aus Spiegelberg, in: ZÄS 45, 1908, 100 und Anm. 7. Korrekturzusatz: Zu *gl-šrj* vgl. Winnicki, in: Historia 26, 1977, 256ff.; zu *mgʿ* als ritterlicher Einzelkämpfer nubischen Ursprungs: Claude Vandersleyen, Les guerres d'Amosis, MRE 1, Brüssel 1971, 28. 80 und Anm. 5, nach Helck, in: LÄ III, 1133 auch als Gott *Maga. Der mit Maga wesensverwandte Gott *Apophis bezeichnet im Koptischen den „Riesen“, ebenso wie *gl-šrj* und *br-šrj*. Vgl. *nbt* „Starker“, „Riese“ Wb II, 318, 7, schon bei Sinuhe als „Goliath“? P. K.

Rituale sind die bindende Festlegung ursprünglich spontaner Handlungen „dieser Welt“ aus der Vorzeit; die Gründe dafür sind verschiedene: Einmal verstärkt eine Ritualisierung die Wirkung der Handlung, besonders wenn sie gleichzeitig durch einen hervorgehobenen Machtträger (Häuptling) durchgeführt wird; zweitens entzieht die Ritualisierung dem Ereignis die „chaotischen“ Emotionen und unterstützt damit den besonders zu Beginn der äg. Geschichte zentral geführten Kampf gegen das Chaos. Endlich kann eine Ritualisierung durch Andeutung von Handlungen die ursprüngliche volle Durchführung ersetzen, wenn – etwa seit Mitte der 1. Dyn. – die Vorstellung von „Humanität“ aufkommt, d. h. das Streben nach einem besonderen Status des Menschen unter den Lebewesen. Der erste Schritt einer Ritualisierung ist das Aufzeichnen der einzelnen Szenen, zunächst nur durch

Bilder¹, dann auch durch Aufschreiben². Damit entsteht eine neue wichtige Aufgabe, die „der mit der Festrolle“ (*brj-lb*, *Cheriheb) übernimmt; er verdrängt damit den vorgeschichtlichen „Zauberer“ bzw. „Schamanen“³ (Anfang 1. Dyn. noch *tt* = *ʿtj(?)*⁴, aber auch mit dem Tabuwort *sm* „Verehrungswürdiger“ (?) bezeichnet⁵).

Der zweite Schritt ist die Verstärkung der Wirkung eines R. durch dazugesprochene kurze Sätze, die ein „Aktivierungswort“ (*Wortspiel) enthalten, das – zumindest im Konsonantenbestand – an die gerade in Frage stehende Person, den Gegenstand oder die Handlung des R. anklängt. Der Satz erweitert dabei meist in verschiedener Weise die Aussage über das Angesprochene. Beleg dafür ist besonders der Statuenherstellungsteil des *Mundöffnungsrituals.

In einer dritten Stufe wird diese Wirkungserhöhung durch Verknüpfung mit Mythenszenen herbeigeführt. Dabei ist zunächst die sog. „Kampfmythe“ herangezogen worden, in der *Horus und *Seth kämpfen und sich gegenseitig durch Beschädigung von Auge und Hoden schwächen; die Rückgabe besonders des *Horusauges durch *Thot stellt dann die geordnete Welt wieder her. Die Benennung der Figuren ist allerdings sekundär auf Grund des in der Naqada-II-Schicht vorhandenen Machtpaares Horus und Seth (Himmelsfalke und Wüstenfabeltier als Erscheinungsformen des Häuptlings). Ursprünglich ist der Kampfmythos eine uralte Vorstellung vom Kampf zwischen Sonne und Mond, wobei die Sonne in Gestalt eines Löwen „sein Auge verliert“, d. h. täglich verschwindet, der Mond aber in Gestalt eines Stieres durch Verlust seiner Hoden langsam bis zum Verschwinden schwächer und schwächer wird. Diese Vorstellung gehört in die vorgeschichtl. Kultur des Ostmittelmeerraumes⁶.

Mit der Übernahme des uralten Ostdelta-mythos vom sterbenden und in der Erde durch die Beweinung durch die Schwester wiederbelebten Gottes *Osiris in die Residenztheologie am Ende der 5. Dyn. wird dieser Mythos zum Beziehungspunkt der Riten. Besonders die handelnden Personen „spielen“ jetzt Götterfiguren.

Von nun an können sich Ritual und Mythos gegenseitig beeinflussen, und es treten *Litaneien als Ruhepunkte innerhalb des Ritualablaufs hinzu. Andererseits zerfallen manche R., da ihre Bedeutung absinkt und die Handlung selbst überholt erscheint, und nur einzelne Szenen (meist die Hauptszene) bleiben unter immer neuer Ausdeutung als heilige „Hieroglyphe“ bestehen. Diese unverständlich gewordenen Szenenbilder werden zu Symbolen, deren Ausdeutung dann – wie in *Esna belegt – der Gemeinde „ausgelegt“ werden müssen.

Folgende Rituale lassen sich erkennen:

1. Das „Statuenherstellungsritual“, erhalten zu Beginn des sog. * „Mundöffnungsrituals“⁷. In Trance begibt sich der Schamane in die Unterwelt und bringt mit Hilfe tierischer Hilfsgeister den Schatten des Toten herauf, den dann Handwerker durch Schnitzen und Bemalen in einen Elefantenzahn zwingen, der nun die Gestalt des typischen Naqada-II-Ahnenfigurchens erhält. Am Ende holt eine *Schwalbe als Botin den Sohn, daß er die Figur wegtrage. Die „Aktivierungssprüche“ setzen bereits die Übernahme der Schamanenrolle durch einen Königssohn voraus⁸; Osiris-Mythologisierung ist nur sporadisch im Laufe der Überlieferung eingedrungen. Überlieferungsgeschichtlich ist bemerkenswert, daß bereits die Pyr. die späteste Textentwicklung (mit charakteristischen Verlesungen etwa von Werkzeugbezeichnungen) zeigen, während der beste und altertümlichste Text im Grab Sethos' I. erhalten ist. Die zum R. gehörigen Zeichnungen sind nicht ursprünglich, sondern sind hinzugefügt worden, als das Gesamt ritual zur „Mundöffnung“ einer Statue benutzt wurde.
2. Das eigentliche Mundöffnungsritual, das eine Statue (später eine Mumie) befähigen soll zu essen. Es ist vollständig in den Pyr. Spr. 34–42 erhalten, die Hauptszenen auch im sog. „Mundöffnungsritual“ Spr. 37. 26. 38. Nach Räucherung wird der Mund mit einem alten Gerät, dem Fischschwanzmesser *psš-*kf** (*Peseschkef) und zwei Meteoreisenstücken berührt, um dann eine altertümliche Körner- und Milchnahrung zu erhalten. Das Ende bildet ein Waschwasserguß⁹. Im Laufe der Tradierung ist der Text stark verderbt worden¹⁰. Hier liegt eine eindeutig magische Handlung vor, die jedoch für den vorgeschichtl. Menschen ebenso „von dieser Welt“ war wie die eben beschriebene Statuenherstellung.
3. In den Pyr. schließt sich an dieses R. das des täglichen Opfers an, in dem die Mythologisierung der Opferteile als * „Horusauge“, das wiedergegeben wird, eine große Rolle spielt¹¹.
4. Innerhalb des Opferrituals findet sich als sog. „Schlachtritual“ ein Rest eines *Jagdrituals¹², d.h. einer Wildstierjagd, deren einzelne Vorgänge durch ritualisierende Sprüche erfolgreich gemacht waren und die später auf das Rinderopfer übertragen wurden. Erhalten ist nur die Hauptszene des Schächtens des Tieres mit Aktivierungssprüchen ältester Stufe. Dabei erkennt man aus diesen, daß die typische „Entschuldigung“ des Jägers vor dem Tier auch im Äg. der Vorzeit vorhanden war: Eine Weihe, die sich am sterbenden Tier niederläßt, schiebt diesem die Schuld für seinen Tod zu¹³. Die Mythologisierung dieser Szene nach dem Kampf- und Osirismythos findet sich im *Dramatischen Ramesseumpapyrus¹⁴; erklärt wird diese Opferhandlung als Vernichtung der Götterfeinde. Auf die vorausgehenden Szenen des Einfangens des Tieres mit dem Lasso spielen nur Pyr.-Texte an (Pyr. 286), oder die Handlung erscheint als Ritualbild (im Tempel Sethos' I. in Abydos)¹⁵.
5. *Sedfestritual. Am Anfang stand der typische Generationskonflikt zwischen dem alternden Häuptling und den jungen nachdrängenden Anwärtern, der zur zeitweisen Verbindung der Jungen und der Tötung des alten *Hjw*-Häuptlings führte, der dann als Großer Weißer Pavian (*Hedjwer) in eine andere Welt abtrat. Dem folgte dann die Auseinandersetzung der Sieger, aus denen einer als neuer Herr des Stammes hervorging. Bereits eine sehr frühe Ritualisierung setzte das „Abtreten“ des Alten auf eine Zeit von 30 Regierungsjahren fest und ritualisierte die Auseinandersetzung der Nachfolger zu einer Qualifikationsjagd. Wahrscheinlich gleichzeitig mit der Veränderung dieses Ritualmordes zu einer „Andeutung“ durch Begraben einer Statue und Erscheinen des alten Häuptlings als sein eigener Nachfolger geht zusammen die Verkürzung des R. zur Andeutung: Der Jagdhund wird zur Standarte, die Jagd zu einem Lauf um 3 oder 4 Male. Weitere Rituale treten hinzu wie das zeremonielle „Aufstehen“¹⁶, das Thronen und das Besuchen der Heiligtümer hoher Gottheiten, die dem König Sieg- und Machtzeichen verleihen. Die Titel der Mitspielenden weisen auf die Thinitenzeit hin. Texte mit Aktivierungssprüchen sind nicht überliefert¹⁷. Die sich verändernden Vorstellungen der geschichtlichen Zt lassen dann aus diesem R. des Qualifikationsjagdlaufer, bei dem einmal die Standarte des *Upuaut (= Jagdhundes) „in das Sumpfgelände (= das Aufenthaltsgebiet der Jagdtiere) gesteckt“ wurde (*djt m sht*), ein „Übergeben des *sht*“ an eine Gottheit werden, ein typisches Beispiel der Umdeutung alter, unverständener Rituale.
6. Mit dem Sedfest wurde schon früh aus systematischen Gründen (Ober-Unteräg.) ein anderer Lauf verbunden¹⁸, der des *Apis. Auch hier ist nur die Hauptszene in den Darstellungen erhalten geblieben, und zwar auch allein als Bild; nur Andeutungen lassen erkennen, daß es sich um das Herauslassen des Bullen

zur Begattung der Kühe handelte: „Du stehst da wie Apis vor den schwarzen Kühen“ (Pyr. 1998). Hier sind alle weiteren Szenen der Handlung verloren, und nur die Laufszenen sind ritualisiert einem anderen Ritual als Ergänzung angeschlossen worden. Auch der Sinn ist zu einer „Befruchtung“ der Felder umgedeutet worden, weshalb schon in der Thiniten-Zt nach Aussage des Annalensteins (*Palermo-stein) dieser „Auslauf des Apis“ dann durchgeführt wurde, wenn – etwa durch zu niedrigen Nil – eine Mißernte drohte bzw. eingetreten war.

7. Die Nilpferdjagd¹⁹: Auch dieses zunächst ungeordnet vor sich gehende Ereignis wird ritualisiert und damit die Möglichkeit gesetzt, es neu zu interpretieren. Erhalten sind uns auch hier nur zwei „hieroglyphische“ Darstellungen der Hauptszene sowie Teile aus dem R. etwa in der Horus-Mythe von Edfu. Ein Bild zeigt das *Harpunieren des Nilpferdes vom Schilfboot aus²⁰; dazu gehört auch das Weihelied der *Harpune²¹. In diesem Fall besitzen wir eine säkularisierte Darstellung der Ritualszene im Totentempel Phiope II., wo das Tier dem im Boot stehenden König gefesselt auf einem Schlitten zum Erstechen vorgeführt wird²².

Daneben zeigt ein Siegel des Dewen auch die zweite Szene, das Erstechen des Tieres, wenn es aus dem Schilfdickicht hervortritt. Diese Szene ist später die Hieroglyphe für das Fest²³: Sie zeigt den König in altertümlicher Tracht mit einem Giraffenhaarumhang das „weiße“ Nilpferd mit einer Art „Saufeder“²⁴ abfangen. Männer tanzen dabei und übertragen damit Kraft auf den Jäger. Siegeslied und Frauenjubiläum sind in Edfu erhalten, die Fleischverteilung mythologisiert in den Pyr. Aber bereits in Moalla wird dieses Ritual in der 1. ZwZt zum Hervorbringen eines hohen Nils durch den Gott *Hemen gefeiert (vgl. Pyr. Spr. 231); am Ende der Geschichte in Edfu hat es den Sieg des Guten über das Böse symbolisiert.

8. Das Schlachten der in der *Falle gefangenen *Gazelle, um dadurch Material für Fellkleidung zu erhalten²⁵, ist bereits mit seiner Hauptszene bei *Pepi II. erhalten²⁶. In den späten Tempeln sind keine „Aktivierungstexte“ erhalten; was an Texten hinzutritt, sind Sprüche eines „Vernichtungsrituals“. Der alte Sinn der Kleidungsbeschaffung²⁷ wird nur noch selten angesprochen und ergibt sich eigentlich mehr aus der Darstellung, die die Hieroglyphe „Stoff“ hinweisend beinhaltet.

9. Landwirtschaftliche Handlungen sind früh ritualisiert worden, um dadurch ihre Wirkung zu erhöhen, besonders wenn sie vom König durchgeführt wurden. So sind das Aufhacken der Erde und die Aussaat bereits auf dem Keulenkopf des *Skorpion als R. erkennbar, da dort der Zauberer mit erscheint und eine Ähre des vergangenen Jahres über die ausgesäten Körner hält, um deren Macht diesen mitzuteilen. Dieses „*Erdaufhacken“ ist später selbständiges R. und wird mit *Sokar verbunden (am 22. des IV. 3/4). Typisch ist die spätere Mythologisierung als Aufhacken des Osirisgrabes. Eintreten der Saat durch Schafe²⁸ wie auch Ernte sind anscheinend nicht ritualisiert worden bzw. sind als R. nicht bekannt. Dafür ist aber das feierliche Aufstellen des Erntebaums mit der Garbe, die die Kraft für die neue Ernte enthält, als Errichten des *Djed-Pfeilers erkennbar²⁹; die späteren mythologisierenden Umdeutungen knüpfen an die Osirismythe an. Auch das Aufhäufen und Festschlagen der Garben ist als eine Ritualdarstellung erhalten geblieben, bekam aber zusammen mit dem „*Treiben der 4 Kälber“ Schutzfunktion und wurde daher als Zauberbild bei Tempeltüren angebracht.

Dieses „Treiben der 4 Kälber“ ist wiederum ein altes Dresch-R., wie einige späte Texte anzeigen³⁰. Die Schutzfunktion der Handlung ist dabei erkennbar an dem Hinweis auf das Töten der im Getreide versteckten Schlangen. Später wird auch dieses R. als Verstecken des Grabes des Osiris ausgedeutet.

Daneben findet sich noch ein weiteres Dreschritual, bei dem ein weißer Stier an den Pfahl auf der Tenne gebunden und herumgetrieben wird, während eine „Vogelscheuche“ mit flatternden Bändern am erhobenen Stab die Vögel vertreibt; daraus ist dann das *Minfest geworden, wie es in *Medinet Habu und im Ramesseum voll erhalten ist³¹. Auch hier sind uns nur die mehr oder minder säkularisierten Darstellungen und nicht die dazugehörigen Ritualtexte erhalten³².

10. Dieser „Min“ des Dreschrituals ist wohl zu trennen von dem „Min“, für den das Ritual des „*Klettern für Min“ durchgeführt wird. Hier handelt es sich, wie die Darstellungen auf dem Sesostri-Kiosk von Karnak anzeigen³³, um das Aufschlagen der Hütte des Gottes eines Nomadenstammes der Ostwüste mit Grundsteinopfer (Ausgießen zweier roter Gefäße und Opfer einer Gans) für den Mittelpfosten, auf den dann ein zweiter aufgesetzt wird; der Doppelpfosten wird dann „ge-

weiht“. An den an dem Pfosten befestigten Seitenstangen klettern dann Männer hoch, die Felle darüber spannen und letztlich mit einem Tau festbinden, das dann an einem Pfahl vor der Hütte festgezurt wird. Für dieses – nur einmal in seinen Darstellungen uns erhaltene – Ritual der Errichtung einer „Stiftshütte“ fehlen wieder alle Texte, und es bleibt offen, wie man späterhin dieses „Klettern für Min“ interpretiert hat. Herodot wenigstens beschreibt diese Festdarstellung für „Perseus“ (= *Pt-wršw*) ganz unägyptisch als Agon.

11. Königliche Begräbnisrituale scheint es mehrere gegeben zu haben. In Abydos als dem Ort der thinitischen Königsgräber erkennt man ein R., das Ankunft des neuen Herrschers, Begräbnis nach feierlicher Prozession in Umm el-Gaab, die „Nacht des Haker“ (d.h. das Zurückrufen des Schattens des Toten mit dem Zauberspruch „Komm herab zu mir“) und das Erscheinen des alten Königs in Statuengestalt am Morgen umfaßt. Dieses ist dann später zum R. von Tod und Wiedergeburt des Osiris geworden³⁴. Daneben aber sind die zahlreichen Szenen des sog. „butischen“ Begräbnisrituals (*Bestattungsritual), wie es im Grab des *Rechmire in voller Breite dargestellt ist, mit den ursprünglich selbständigen Teilen der Saisfahrt, des Rinderschlittenzuges oder des Bringens des Sarges zum heiligen Bezirk mit der Begrüßung durch die *Muu wohl ebenfalls als kgl. Bestattungsritual anzusehen, zu dem möglicherweise die Pyramidentexte Aktivierungssprüche und Hymnen darstellen, wobei allerdings die genaue Verknüpfung zwischen Text und Darstellung noch nicht gefunden ist³⁵.
12. Ausführlich finden sich auch Darstellungen von privaten Begräbnisritualen, wie etwa das „nomadische“ Begräbnis im Grab des Mentuherchopeschef TT 20 mit Parallele in TT 29 (Amenemope): Die Leiche wird in einem Rinderfell eingeschlagen zum Grab auf einem Schlitten gezogen (*Tknw*); ein Salbenkasten folgt. Dem widdergestaltigen Totengott wird geopfert, dann wird das Grabloch gehackt und der Tekenu mit einem Fell, in das er eingewickelt werden soll, zum Grab gebracht. Ein Rinderopfer (Schenkel) wird dargebracht, zwei „Nomaden“ werden erdrosselt, Männer bringen Opfer aus Näpfen, Frauen Erdmandeln und Wasser; ins Grab mit Tekenu, Rinderhaut, Rinderschenkel und -haaren werden Augenschminke, Weihrauch, Stoffe und sonstige „Spezereien“ hineingeworfen sowie Wein und Bier. Dann wird das Grab geschlossen, der Grabbezirk abgesteckt, Männer mit

Blumenkopfschmuck tanzen („Hüte dich Erde, der Herr kommt“). Ein Festopfer aus Stoffen, Weihrauch und Salben wird verbrannt, und in mehreren Schlußszenen werden verschiedene Rinder geopfert. Deutlich hat man hier ein Begräbnisritual einer nomadisierenden Rinderzüchtergruppe vor sich, die in der Westwüste lokalisiert wird.

Daneben zeigt das Grab des Mentuherchopeschef auch noch ein ganz anderes Begräbnisritual, nämlich das des „Einbringens des Sarkophags in die Grabkammer“: Die Szenen sind: Hereinbringen des Sarkophags, Ausrichten des Sarkophags (diese Szene ist auch sonst als „Hieroglyphe“ dieses Rituals bekannt), Stundenwachen der Kollegen mit Rezitieren von Schutzsprüchen, Zerschneiden von Waffen, die auf den Sarkophag gelegt werden.

Von einem solchen AR-Begräbnisritual ist uns sogar die „Festrolle“ erhalten geblieben in einem Papyrus aus der Bibliothek eines Zauberers („Ramesseumpapyrus“)³⁶, bei dem die Personen des Grabzuges bis hin zu Handwerkern und den Opfertieren aufgeführt werden, die Balsamierungsstätte und Mastaba umziehen; zwei Opfer werden dargebracht, die Mastaba erneut umzogen, eine große Klage angestimmt, zum dritten Mal herumgezogen und dann nach einem Endopfer abgezogen³⁷. Bezeichnenderweise sind aber in dieser Festrolle keine Aktivierungssprüche mitgegeben, sondern nur die Personen und Handlungen knapp beschrieben – auch Zeichnungen fehlen.

13. Zeichnungen, Handlungen und mythologisierende Aktivierungssprüche finden wir aber dann beim *Dramatischen Ramesseumpapyrus aus der gleichen Bibliothek, bei denen Szene für Szene das Herbeiholen, Beladen und Abfahren von Schiffen, die eine Königsstatue tragen, aufgeführt und gedeutet werden. Dabei bleibt allerdings offen, zu welcher Handlungsgruppe diese Teilhandlung gehört – vielleicht zum Vorabend des Sedfestes mit dem Statuenbegräbnis.
14. Einzelne Rituale sind bereits sehr früh zu Andeutungen geworden wie etwa das „*Erschlagen der Feinde“. Zunächst eine „chaotische Handlung“, wie vielleicht noch im Häuptlingsgrab von *Hierakonpolis anzunehmen, wo der Häuptling drei Gefesselte (*sqr nh* = „zu erschlagende Gebundene“) erschlägt, wurde sie durch Ritualisierung entemotionalisiert, wobei sicherlich wieder Sprüche gesprochen wurden. Dann aber wird diese Handlung im Zuge einer „Humanisierung“ etwa im Laufe der 1. Dyn. nur noch zu

- einem Bild, das Zauberkraft erhält: Auf dem Sinai wird der König bei dieser Handlung dargestellt, um damit die Feinde zu schrecken und abzuwehren³⁸.
15. Ein ähnliches Verschwinden eines alten R. ist wahrscheinlich im Zusammenhang mit einer Darstellung zu beobachten, die auf zwei thinitischen Öltäfelchen³⁹ erscheint und „Entgegennehmen von O. u. U. Äg.“ heißt und bei der einem Gefesselten das Herz herausgenommen wird. Was dann mit diesem Sitz des Denkens geschah, ist nicht zu erkennen, jedoch könnte man aus dem bekannten *Kannibalenspruch der Pyr. annehmen, daß es rituell verzehrt wurde. Überhaupt macht dieser Spruch den Eindruck, als sei er eine Überarbeitung von Szenenangaben eines kannibalistischen Rituals. Jedoch ist dieses mit der Mitte der 1. Dyn. wie zahlreiche andere gegen die Menschen gerichtete Handlungen (etwa die Tötung des Haushalts am Grab des Hausherrn) „bewußt vergessen“ worden und taucht nicht wieder auf. Auf den Ersatz etwa kannibalistischer Vorgänge durch das Gänseopfer hat Junker hingewiesen⁴⁰.
16. Trotz Versuche ist ein Thronbesteigungs- oder Krönungsritual nicht nachzuweisen; der einzige Hinweis ist das „Umbinden der Kopfbinde“, das in annalistischen Angaben für das 1. Regierungsjahr belegt ist⁴¹. Das daneben genannte „Umkreisen der Mauer“ ist nicht zu identifizieren, und es spricht nichts dafür, daß es etwa mit dem Sedfestlauf identisch sein könnte⁴². Ob das „Vereinigen der beiden Länder“ wirklich ein R. war, muß offen bleiben, da uns außer dem mythologisierten Bild (e.g. *Horus und *Seth binden die Wapppflanzen und die Hieroglyphe *zmj*), das eher ein „Symbol“ darstellt, nichts darüber bekannt ist. Eine Verbindung mit dem eben genannten R. des „Entgegennehmens von O. u. U. Äg.“ dürfte kaum bestehen. So ist auch das Aufsetzen der Kronen allein in pharaonischer Zt als mythologische Darstellung belegt und erst in ptol. Zt wird es feierlich durchgeführt unter Mithilfe des *Hohenpriesters von Memphis. Daß ein zugehöriges R. nicht vorhanden war, mag damit zusammenhängen, daß im Bereich der Naqada-II-Schicht keine Kronen vorhanden waren, wie das hierakonpolitische Häuptlingsgrab erkennen läßt. Auf keinen Fall aber war die *Geburtslegende⁴³ ein altes R., da es sich hier eindeutig um einen mythischen Vorgang handelt, nämlich die Darlegung der göttlichen Herkunft des Königs, wie sie erst im Augenblick der Einführung der Vorstellung vom „Sohn des Re“ notwendig wurde. Ein vorausgehendes „säkulares“ Geburts- bzw. Zeugungsritual voranzusetzen, ist nicht beweisbar und zudem unwahrscheinlich. Ist es doch eine grundsätzliche Feststellung, daß Götter erst sekundär bei der Mythologisierung zur Überhöhung in die „auf dieser Erde“ vorgenommenen R. eindringen.
17. Hierzu gibt es nur eine mögliche Ausnahme, und zwar das Bauritual, bei dem in der Hauptszene des „Einschlagens der Fluchtstäbe“ die Göttin *Seschat schon auf einem Relief *Chasechemuis⁴⁴ den König unterstützt. Auf einem Relief des archaischen Tempels von *Gebelein fehlt sie allerdings; an ihrer Stelle steht eine Frau mit einem Gefäß auf dem Kopf (möglicherweise die Königin *mit Hr Mn-kj*⁴⁵); die Zusammengehörigkeit von König und Frau bei der Handlung ist durch die Zueinanderwendung der beide Figuren begleitenden Upuautstandarten abzulesen. Hier könnte also bereits in der 2. Dyn. die Mythologisierung einer menschlichen Gestalt eingetreten sein; es wäre aber auch möglich anzunehmen, daß die „Schreiberin“ Seschat zunächst gar nicht die Göttin, sondern eine menschliche Figur war, die dann (wie *Jwn-mwt.f* u. a.) zur Gottheit wurde⁴⁶.
18. Als Ritualisierung kann man auch die Entwicklung bestimmter spontaner Handlungen zu „Sporthandlungen“ ansehen, wie das Aufstellen der Vogelnetze (ausgedeutet als Einfangen der bösen Geister)⁴⁷ oder das Jagen der Vögel mit dem archaischen Wurfholz und das Speeren der Fische mit dem altertümlichen Fischespeer. Allerdings dürfte kaum mehr in diese Darstellungen hineinzulegen sein als allein der Ausdruck des „Sporterlebnisses“⁴⁸.
19. Immerhin ist etwa beim „Töten der Landschildkröte“, einer alten Jagdhandlung, späterhin die Ritualisierung und die Neuausdeutung zur Vernichtung des Bösen ebenso belegt⁴⁹ wie der Fischfang in gleicher Weise interpretiert werden kann.
20. Wie hier normale Jagdhandlungen zu ritualisierten Handlungen werden, so auch uralte „Spiele“, wie das *Ballspiel des jungen Kindes auf der Wiese. Bereits in thinitischer Zt scheint ein Hinweis auf die Ritualisierung dieses Vorgangs vorzuliegen⁵⁰, der dann erst im NR wieder belegt zu einem „Vernichtungsritual“ geworden ist. Dabei ändert sich bezeichnenderweise die Vorstellung vom eigentlichen Vorgang: Der Ball wird nicht mehr aufgefangen (wie noch bei der ältesten Darstellung bei Hatschepsut⁵¹), sondern er zerplatzt als Präzedenzfall für die Feinde.

21. Sicherlich wird mit mancher Handlung, die etwa in dem Annalenstein erwähnt wird, eine R.-Handlung verbunden gewesen sein, doch sind die nicht belegt: etwa für das *gt*-Fest⁵², das *dšr*-Machen⁵³ und das Fest des Schiffes⁵⁴ und vielleicht auch für das *ms*-Machen der Standarten und Götterbilder. Auch der eigenartige Aufzug mit Leiter, Statue, Wels und Jabirustorch (oder Pelikan) auf einem Täfelchen des „*Dr*“⁵⁵ dürfte auf ein altes R. hinweisen, das aber nicht mehr deutbar ist.
22. Die Pfeilerdarstellungen aus dem Statuentempel des Snofru an der Knickpyramide machen letztlich deutlich, daß jede Handlung des Königs zum R. werden kann, da dort unterschiedslos mit den typischen Ritualen auch der Aufenthalt (*ḥr*) in Heiligtümern⁵⁶ wie das „Inspizieren der Koniferen- und Weihrauchbaum-Anlagen“⁵⁷ oder der „Antilopenställe“⁵⁸ als R. aufgeführt werden.
23. Zum „*Täglichen Ritual“, d.h. dem morgendlichen Levée des Gottes, vgl. s. v.
24. Neben diesen mit dem Königtum verbundenen R., die allerdings z. T. dann auch in den Gottesdienst übernommen wurden, dürfen jedoch die zahlreichen R. nicht vergessen werden, die mit lokalen Gottheiten verbunden waren und sicherlich ebenso in die Frühzeit zurückgehen können. Alle die Feste, die etwa in dem großen Opferkalender von Medinet Habu oder den Aufzeichnungen im Tempel von Esna überliefert sind, wurden nach festgelegtem R. gefeiert. In Esna wird dabei immer wieder darauf hingewiesen, daß die Handlungen „gemäß dem R.“ durchgeführt werden sollen, denn „es ist wichtig, das R. richtig durchzuführen, damit nicht verborgene (= gefährliche) Dinge ans Tageslicht kommen“. Gerade in Esna sind für einige der heiligen Handlungen stichwortartig die wichtigsten Vorgänge des zugehörigen R. überliefert, wie für das Hochheben des Himmels am 1. VII. Dabei erkennt man, welche Bedeutung die einzelnen Hymnen haben, wie genau die Abfolge der Prozession geregelt sein muß und wie einzelne Haupthandlungen hervorgehoben sind: Das Wecken am Morgen; die „Vereinigung mit der Sonne“, bei der der Ba des Gottes vom Himmel auf das irdische Bild herabsteigt und sich die himmlische Majestät auf seine Statue legt; das große Opfer; Reinigen des Gottes, wobei die „Bücher“ der Abwehr des *Apophis und der Mundöffnung vorgesehen werden; Prozession mit feierlicher Rückkehr in den Tempel. Ähnlich finden wir den Besuch des *Chnum bei seinem „alten“ Vater *Atum am 9. V.

oder das Fest des Ergreifens des Hirtenstabes am 19. XI. in ihren Abläufen stichwortartig geschildert, wobei in manchen Fällen ausdrücklich auf das „alte“ Ritual hingewiesen wird, wie ja schon Amenophis III. im Cheriuf-Grab das Sedfest nach „altem“ Ritual feiert. Diese Angaben in Esna können insofern verallgemeinert werden, als wir auch für alle anderen lokalen Götterfeste bis hin zum *Opetfest in Luxor genau geregelte Abläufe voraussetzen müssen, nach denen die heilige Handlung vor sich ging.

¹ Beispielsweise erhalten im unteren Streifen des sog. „Dramatischen Ramesseumpapyrus“ mit „Strichmännlein“. – ² Erhalten im Begräbnisritual bei Gardiner, in: JEA 41, 1955, 9 ff. – ³ Die Gleichsetzung von *tt* mit *sm* beruht auf der gleichen Kleidung: Leopardenfell mit Zauberbeute (:) über den Schultern, vgl. auch die Statue des *ḥj-jb* (so zu lesen!) Leiden D 93, und langen Haaren. Da der Sem im Mundöffnungsritual in Trance mit Hilfe von tierischen Hilfsgeistern eine Reise in die Unterwelt unternimmt, um den Schatten des Toten heraufzuholen, ist es erlaubt, ihn als „Schamanen“ zu bezeichnen. – ⁴ Belegt auf *Palette des *Narmer bei der Besichtigung der geköpften Feinde vor dem König, beim Thronen auf dem Keulenkopf des gleichen Königs hinter dem Thron stehend; wahrscheinlich auch auf dem Keulenkopf des Königs „Skorpion“ als Halter der magischen Ähre über dem Saatkorn beim „Erdhacken“ (Titel weggebrochen). Belegt ist der Titel auch auf Siegelabdruck, Kaplony, Inschr. III, Nr. 17 (frühthinitisch). Die Deutung des Titels bei Kees, in: ZAS 82, 1957, 58 ff. als *tt* „Erzieher“ ist unbegründet; eher ist die ältere Gleichsetzung mit *tt(.tt)* „Wesir“ vorzuziehen, wobei jedoch unser Titel erst etwa unter *Ninetjer in den Wesirtitel eingebracht wird. – ⁵ Die wahrscheinliche Umbenennung ist unter Horus *Aha anzusetzen, da dort der Titel bereits erscheint (Täfelchen Petrie, RT II, Tf. 10 Nr. 2; vgl. bei Dewen Petrie, RT I, Tf. 15 Nr. 16.). Damals wird diese Gestalt an den Hof gezogen und von einem (dem ältesten) Prinzen besetzt worden sein, wodurch sie die ursprüngliche Schamaneneigenart verliert. Seither ist *sm* ein hoher Prinzentitel. Der älteste Beleg für *hrj-jb* ist allerdings erst unter Ninetjer auf PD IV, Nr. 70. – ⁶ Hartner, in: JNES 24, 1965, 1 ff.; die astronomische Ausdeutung ist aber wohl abzulehnen. – ⁷ Otto, Mundöffnungsritual; Helck, in: MDAIK 22, 1967, 27 ff. – Es handelt sich um die Szenen 8–18 mit Var. 26–33 und 46 der Zählung bei Otto. – ⁸ Sie bezeichnen den Toten als Vater des Sem. Dadurch kommt es am Ende zu einer Dissonanz, da der Sem dann den Sohn holen läßt! Darauf verweist bereits Otto, a.a.O., 71. – ⁹ Die ursprüngliche Notiz: „*mmzj*-Krug, Auslehren (*šw*)“ ist zu „*mmzj*-Krug und Straußenfeder (*šw*)“ mißverstanden worden und hat so das Bild beeinflußt, wodurch dessen sekundäre Entstehung wiederum erkennbar wird. – ¹⁰ Etwa im Schriftbild der beiden Meteoreisen, vgl. Helck, in: MDAIK 22, 1967, 40. – ¹¹ Winfried Barta, Die altg. Opferliste, MÄS 3, 1963; Nelson, in: JNES 8, 1949, 201–232. 310–345 (*Tägliches Ritual). – ¹² Otto, in: JNES 9, 1950, 164 ff. zu Mundöffnung Spr. 25. –

¹³ Hierzu ist anzumerken, daß nach Vorstellungen verwandter Stämme die *Phallustasche vor dem bösen Blick des sterbenden Tieres schützen soll. – ¹⁴ Vgl. hierzu Otto, op. cit., 168. – ¹⁵ Auguste Mariette, Abydos I, Paris 1869, Tf. 53. Das „Schießen (4 mal) des im Netz gefangenen Wüstenstieres durch den Sem in Buto (*Dbrwt*)“ auf dem Täfelchen des Hor Aha (Petrie, RT II, Tf. 10 Nr. 2; 11 Nr. 2) ist wohl davon zu trennen und ein lokales Ritual, von dem man später nichts mehr hört. – ¹⁶ Die erhaltenen Szenen zeigen ein (Reinigungs-)Opfer, Räuchern, Anziehen und Krönen des Königs vor Beginn des eigentlichen Rituals. – ¹⁷ Die Beischriften weisen aber auf die zu aktivierenden Dinge und Handlungen hin. – ¹⁸ Siegel des Königs Dewen bei Emery, Hemaka, 64 Abb. 26. – ¹⁹ Torgny Säve-Söderbergh, On Egyptian Representations of Hippopotamus Hunting as a Religious Motive, Horae Soederblomianae III, Uppsala 1953. – ²⁰ Siegel des Dewen: Petrie, RT II, Tf. 7 Nr. 5–6; Täfelchen Petrie, RT I, Tf. 11, 8; II, Tf. 7 Nr. 11; Borchardt, Sahure II, Bl. 16. – ²¹ Es wird mythologisiert der *Neith als göttlicher Mutter des Königs in den Mund gelegt in TT 157, vgl. Säve-Söderbergh, in: MDAIK 14, 1956, 177ff. Vgl. Pyr. 1212a–d die Harpune, „deren Doppelspitzen die Sonnenstrahlen und deren Widerhaken die Krallen der *Mafedet sind“. – ²² Jéquier, Pepi II, Vol. III, Tf. 32; vgl. auch Winfried Barta, Untersuchungen zur Göttlichkeit des regierenden Königs, MÄS 32, 1975, 108ff. Da dem gefesselten Tier das Maul zugebunden ist, lebt es noch; es wird also nicht die tote Jagdbeute vorgeführt! – ²³ Cheops: Lauer, in: ASAE 49, 1949, Tf. bei p. 124; Neuserre: Kees, Re-Heiligtum III, Tf. 10 Nr. 206; Thutmosis III. in Karnak-Magazinen: Keimer, in: ASAE 42, 1943, 271 Abb. 52–54; ders., in: CdE 11, Nr. 22, 1936, 429; Saitisches Relief aus Memphis: Petrie, Memphis II, Tf. 4. 6. – ²⁴ Nicht das *ims*-Szepter, wie Säve-Söderbergh, Hippopotamus Hunting (s. Anm. 19) meint. Die von ihm durchgeführte Trennung zwischen „bösem“ (= gejagten) *h̄b̄b*-Nilpferd (*st̄t̄ h̄b̄b* wird auf dem Annalenstein genannt) und „gutem“ (= weiblichen, verehrten) *h̄d̄t̄*-Nilpferd möchte ich nicht übernehmen. Wie schon der Dewen-Siegelabdruck zeigt, stehen zwei Jagdweisen (zu Wasser und zu Lande) nebeneinander. – ²⁵ Philippe Derchain, Rites égyptiens I, Le sacrifice d'oryx, Brüssel 1962. – ²⁶ Jéquier, Pépi II, Vol. II, Tf. 41. – ²⁷ Ob der Kopf für die Bugzier der Barken (vgl. Sokarbarke) benutzt wurde und das Ritual auch dafür galt, wie Derchain meint, muß fraglich bleiben. – ²⁸ Das in Mastaben des AR mehrmals bei der Szene des Eintretens des Samens durch Schafe beigeschriebene Hirtenlied gehört nicht zu einem R., sondern ist ein Spottlied auf den Schafhirten (*b̄t̄t̄j*); pace Seibert, Charakteristik, 57ff.; Kaplony, in: CdE 44, Nr. 87, 1969, 27–59; 45, Nr. 90, 1970, 240–243; Altenmüller, in: CdE 48, Nr. 96, 1973, 211ff. – ²⁹ Vgl. im Grab des Cheriuf. Im Symbol des Djed-Pfeilers sind früh auch andere Dinge, wie Quasten von Wandbehängen (vgl. Djoser-Pyramide, Wandkacheln) zusammengekommen. – ³⁰ Blackman und Fairman, in: JEA 35, 1949, 98ff.; 36, 1950, 63ff. Der älteste Beleg ist bei Borchardt, Sahure II, Tf. 47. – ³¹ *ht̄jw* „Tenne“ und nicht „Treppe“ oder „reservoir“ nach Pap. Sallier IV vso 13, 1ff. – ³² Medinet Habu I, Tf. 27–28; IV, 213–214 (Ramesseum). Vgl. Gauthier, Fêtes de dieu Min. – ³³ Lacau, in: CdE 28, Nr. 55, 1953, 13ff. –

³⁴ Helck, in: ArOr 20, 1952, 72ff. – ³⁵ Hartwig Altenmüller, Die Texte zum Begräbnisritual in den Pyramidentexten, ÄA 24, 1972. Anders jetzt Winfried Barta, Bedeutung der Pyramidentexte für den verstorbenen König, MÄS 39, 1981. – ³⁶ Gardiner, in: JEA 41, 1955, 9ff.; Helck, in: SAK 9, 1981, 151–166. – ³⁷ Zur Verbindung dieses R. mit der Begräbnisdarstellung im Grab des *Dbrmj* LD II, 35 s. Settgast, Bestattungsdarstellungen, 22–24. – ³⁸ Die Verengung des Rituals zu einem Symbolbild erkennt man bereits am Anfang der Thiniten-Zt, als man die Handlung durch Einsetzen des Horusnamens anstelle des Königs selbst entmaterialisiert (z. B. Petrie, RT II, Tf. 11. 1 Horus Aha). – Wenn Amenophis II. diese Handlung wieder belebt (Urk. IV, 1297), so ist das eine für seine Person typische Überhöhung der Emotionswelt, wobei vielleicht gleichzeitig mitspricht, daß allein Götter über den Tabus und den Restriktionen der Ethik stehen (Zornausbrüche, Vergewaltigung der Mutter). – ³⁹ RT II, Tf. 3 Nr. 4. 6; Emery, Hemaka, 35 Abb. 8. – ⁴⁰ Junker, in: Fs Grapow, 162ff. Zum Menschenopfer bei den alten Äg. vgl. jetzt Yoyotte, in: Annuaire Ecole Pratique 89, 1980–1, 31ff. Dort auch Hinweise auf den Ersatz blutiger Opfer durch Wachfiguren. – ⁴¹ Urk. IV, 202–205 (Inscription der Hatschepsut, Kopie einer MR-Inschrift) läßt als Regierungsbeginnsvorgänge erkennen: Reinigung, Aufsetzen der weißen Krone mit Umzug um die Mauern auf östl. Seite, Aufsetzen der roten Krone mit Hinein- und Hinausgehen aus dem *pr-nzr* und Zug zum Hof zum Kopfbinden-Fest. Was es mit der Kopfbinde auf sich hat, ist trotz Barta, Göttlichkeit, 49 unklar. – ⁴² Trotz Barta, op. cit., besteht keine Identität mit dem Sedfestlauf. – ⁴³ Wie Barta, op. cit., 19ff. meint. – ⁴⁴ Engelbach, in: JEA 20, 1934, Tf. 24. – ⁴⁵ Smith, Sculpture, Tf. 30 d. Bartas (op. cit., 86 Anm. 43) Behauptung, es handele sich bei der weiblichen Figur um eine Opferträgerin, ist kaum richtig. – ⁴⁶ Dabei kann Barta, op. cit., 86 recht haben, daß die Göttin in den Darstellungen ihren „Diener“ ersetzt, der nach Palermostein Vs. 3, 2 die Handlung des Strickspannens durchführt. – ⁴⁷ Dargestellt etwa auf der Südwand des Hypostylen Saals in Karnak, innen. Bemerkenswert ist die Mythologisierung der Vogel- und Fischfangnetze in den CT, wie sie Dino Bidoli, Die Sprüche der Fangnetze, ADAIK Äg. Reihe 9, 1976 bearbeitet hat. – ⁴⁸ Inwieweit diese Szenen tatsächlich vom Ägypter im erotischen Sinn bzw. als Symbolhandlungen für eine Wiedergeburt angesehen worden sind, bleibt mangels Textmaterials Spekulation. – ⁴⁹ Fischer, in: BMMA 24, Febr. 1966, 193ff. – ⁵⁰ Emery, Hemaka, 35 Abb. 8: Die Vogelhieroglyphe über dem ballspielenden Mann könnte *bd̄t̄* gelesen werden, *bd̄t̄* = „Ballspiel“. Unsere Szene hat sonst den Titel *šr hm̄t̄*. – ⁵¹ Naville, Deir el-Bahari IV, Tf. 100; in Luxor vgl. Nelson, Key Plans, Tf. 23 D, room 11 Nr. 206. 218; Edfou I, Tf. 16; III, Tf. 82; Dendara V, Tf. 372; Philae, 29; PM VI, 251 (19). Vgl. besonders de Vries, in: Fs Wilson, 25ff.; Wilson, in: JEA 17, 1931, 211ff. und Pyr. 278b. – ⁵² Palermostein Vs. 2, 11; 3, 5. – ⁵³ Ebd., 2, 4. – ⁵⁴ Ebd., 3, 6; 4, 6. – Wahrscheinlich müssen wir dieses „Fest“ mit der Darstellung bei Ahmed Fakhry, The Monuments of Sneferu at Dahshur II. 1. The Temple Reliefs, Kairo 1961, 92 Abb. 79–83 verbinden, wo der König ein Schiff zieht, was wiederum zum Sokarfest die Verbindung herstellt. – ⁵⁵ Emery, Hemaka, 35

Abb. 8. – ⁵⁶ In Sais: RT II, Tf. 10 Nr. 2; 11 Nr. 2; Vgl. Fakhry, op. cit., 60 Abb. 35 (Buto); 71 Abb. 48 (*pr-nw*, *pr-nzr*), ähnlich 88 Abb. 72 („Tun, was getan werden muß“). Ebenso bei dem Schlangensteinhaus ebd., Abb. 55. – ⁵⁷ Ebd., 80, Abb. 63. – ⁵⁸ Ebd., 102 Abb. 99.

Lit.: Siegfried Schott, Mythe und Mythenbildung, UGAÄ 15, 1945; Eberhard Otto, Das Verhältnis von Rite und Mythos im Ägyptischen, SHAW 1958.1; Winfried Barta, Untersuchungen zur Göttlichkeit des regierenden Königs, MÄS 32, 1975. W.H.

Rizinus (*Ricinus communis* L.), wegen seines schnellen Wuchses auch Wunderbaum genannt, ist in Zentralafrika beheimatet und läßt sich als Kulturpflanze in Äg. seit vordyn. Zeit durch Samenfunde belegen¹. Aus der 18. Dyn. sind auch aus R.-Zweigen gefertigte kohlr-Röhrchen bekannt². Der Baum wird in Äg. bis 5 m hoch, hat handförmig gelappte Blätter und in Rispen stehende Blüten. Die stacheligen Fruchtkapseln enthalten je drei marmorierte, ölhaltige, giftige Samen. Der altäg. Name dieser Pflanze war wohl *dgm*³, ein Wort, das zuerst im pEbers erwähnt wird, in einem Rezept, das sich sehr ausführlich mit den Vorzügen der R.-Pflanze befaßt⁴. Das Rezept verordnet die Wurzel, das Blatt, die Samen, das Öl als Hautpflegemittel, aber nicht zum Abführen. *dgm*-Öl (*Öl) wird in der Spätzeit vielfach als Lampenöl aufgeführt⁵.

¹ Guy Brunton und Gertrude Caton-Thompson, The Badian Civilisation, BSAE 46, 1928, 38 und 41. – ² Hayes, Scepter II, 191. – ³ Keimer, in: Kémi 2, 1929, 100ff.; vgl. demot. *tgm*, kopt. THOYIGC: NICHIC Westendorf, Kopt. HWb, 263; Jaroslav Černý, Coptic Etymological Dictionary, Cambridge 1976, 200; *qiq* als Name für R. läßt sich nicht belegen, siehe dazu Renate Germer, Untersuchungen über Arzneimittelpflanzen im Alten Ägypten, Diss. Hamburg 1979, 331ff. – ⁴ pEbers 47, 15–48, 3. – ⁵ Wb V, 500. R. Ge.

Roda (الروضة; Karte 1g), heute weitgehend überbaute Nilinsel auf der Höhe von Süd-Kairo, offenbar ohne altäg. Baureste in situ¹. Bisher nur Spolien² im Mauerwerk des 715 am südl. Inselende eingerichteten *Nilmessers³ nachgewiesen. Mit diesem wurde angeblich ein älterer islam. Bau bei Heluan⁴ oder aber der Nilmesser von Memphis⁵ ersetzt. Ob der Nilmesser von Heluan am Standort des antiken und eventuell mit der unteräg. Nilquelle zu identifizierenden Nilmesser von *Per-Hapi anzunehmen ist⁶, scheint ungeklärt⁷. Roda jedenfalls scheidet als mythischer Ursprung des nördl. Nil aus⁸.


¹ Ghaleb, in: MIE 54, 1951, 79. – ² Hornung, in: LÄ II, 1231; Étienne Drioton, Les sculptures coptes au Nilo-

mètre de Rodah, Kairo 1942, I. – ³ Marcel, in: Description, Texte 15, 390ff. sowie ebd., Ant. I, Tf. 23; Ghaleb, op. cit.; Drioton, in: BIE 34, 1953, 291ff. Abb. 3. – ⁴ Ghaleb, op. cit., 1 Anm. 1; Tousson, in: MIE 9, 1925, 304. – ⁵ Tousson, op. cit., 302ff. – ⁶ Drioton, op. cit., 310ff. Abb. 3. Für den eventuell mit dem Nilmesser von Per-Hapi identischen Nilmesser von Memphis, s. Drioton, op. cit., 313 Anm. 3, ist die Bezeichnung „fons“ bekannt, s. Danielle Bonneau, La crue du Nil, Paris 1964, 381. – ⁷ Vgl. Zivie, in: MIFAO 104, 1980, 515 Anm. 3. – ⁸ Gegen eine Identifizierung von Roda als Per-Hapi, so Sethe, in: UGAÄ 3, 1905, 105; ders., Urgeschichte, 90ff. sowie Schäfer, in: APAW 1902, 105, s. bereits Gardiner, AEO I, 90ff.; gegen dessen Lokalisierung bei Atar en-Nabi, so ders., op. cit. II, 140, s. allerdings Drioton, op. cit., 310ff. H. Jar.

Rohr, botanisch kein Gattungsbegriff, im engsten Sinne *Arundo*-Varietäten. Im deutschen Sprachgebrauch Sumpfpflanzenarten mit langem, kräftigem und meist hohlem Stengel, ägyptologisch besonders im Zusammenhang mit (modernem und damit vielleicht auch antikem) *Rohrbau sowie Flechtwerk (*Flechten) relevant; äg. Oberbegriff eventuell *jzw*¹. In Frage kommen, so verstanden, folgende in Äg. nachgewiesene Pflanzenarten:

I. Süß- bzw. Echte *Gräser (*Gramineae*; Stengelcharakteristika: zylindrisch, selten kantig, Internodien meist hohl, selten markig²):

1. Riesenschilf bzw. Pfahlrohr (*Arundo donax* L., arab. غاب, äg. *nbjt*³); Pflanzenhöhe 4–6 m; äg. Darstellungen: z. B. Davies, Nakht, Tf. 22. 24⁴; Verwendung: äg. eventuell belegt *Körbe (? Stengel), *Flöten(?)⁵, als Droge⁶; modern Zäune, Überdachungen, Flöten⁷.

2. Gemeines Schilfrohr bzw. Ried (*Phragmites communis* Trin. v. *isiacus* Coss. et DR., *Stenophyllus* Boiss., *mauritanicus*, arab. حبة, äg. *jzj*(?)⁸); Pflanzenhöhe bis 5 m; äg. Darstellungen: z. B. Medinet Habu I, Tf. 35; II, Tf. 117, vgl. die Hieroglyphe ⁹; Verwendung: äg. belegt *Pfeile, Schreibrohr (griech.-röm.¹⁰); modern Überdachungen, Schreibrohre¹¹.

3. Wildes Zuckerrohr (*Saccharum spontaneum*, Hack., v. *aegyptiacum*, arab. قلم, هيش, بوس, äg. *gš*, kopt. ΚΑΥ¹²); Pflanzenhöhe 3–5 m; äg. Darstellungen offenbar nicht belegt; Verwendung: äg. belegt Siebe (Stengel, Blätter)¹³, angeblich *Matten¹⁴; modern Matten (حصير) im Hüttenbau¹⁵.

II. Sauer- bzw. Riedgräser (*Cyperaceae*; Stengelcharakteristika: meist dreikantig und markig¹⁶):

1. Papyrusstaude (*Cyperus papyrus* L., v. *antiquorum* Chiov., arab. بردى, äg. *wšd*, *twšj* (kopt. ΣΟΟΡ(Ι), *mmh*(?)¹⁷); Pflanzenhöhe bis 4 m; äg. Darstellungen zahllos, z. B. Vandersleyen (Ed.), Propyläen Kunstgeschichte 15, Berlin 1975, Abb. 19. 238a. XX. XXXIV rechts; Hauptverwendun-