

Jan Assmann

Das ägyptische Prozessionsfest

1.

Wer sich mit altägyptischen Festen beschäftigt, wird zunächst eine grundsätzliche Zweiteilung konstatieren zwischen »Festen« durchweg religiösen und in der Regel öffentlichen, die Bevölkerung einer Stadt und in besonderen Fällen auch König und Hofstaat einbeziehenden Charakters, und »Fêten« mehr häuslichen und privaten Charakters. Sprachlich kommt dieser Unterschied in den Vokabeln *ḥ3b* »Fest« und *hrw nfr* »schöner Tag« (vgl. hebr. yom *ṭob*) zum Ausdruck. Ein »Fest« ist als »heilige Zeit« Sache des Kalenders, ein »schöner Tag« ist kalendrisch nicht festgelegt und kann sowohl anlässlich eines Festes als auch ganz spontan inszeniert werden. Der folgende Beitrag beschäftigt sich ausschließlich mit dem »Fest« (*ḥ3b*) als einer herausgehobenen Form des kultischen Umgangs mit dem Heiligen¹.

2.

Das ägyptische Fest scheint in einem ganz besonderen Maße geprägt von dem Gegensatz sowohl zum Alltag schlechthin als auch zum Alltag des Heiligen, d.h. zum täglichen Tempeldienst. Ich möchte sogar behaupten, daß für die allgemeinen Strukturen ägyptischer Götterfeste dieser letztere Gegensatz viel entscheidender ist als der erstere².

2.1 Merkmale des sakralen Alltags

Der sakrale Alltag hat naturgemäß andere Merkmale als der profane. Er ist zwar durch »Routine«, keinesfalls aber durch »Kontingenz« charakterisiert. Im Gegenteil gibt es kaum etwas so Durchstrukturiertes und bis ins Detail Festgelegte

1. Für eine Behandlung jener Festlichkeit, die der Ägypter mit dem Ausdruck »Schöner Tag« bezeichnet, s. Assmann (1989) mit weiterer Literatur.
2. Alliot (1947/1954) hat den Kult des Horus von Edfu in der Ptolemäerzeit in den beiden Aspekten des alltäglichen (*culte régulier* oder *journalier*) und des festtäglichen Rituals untersucht, und dabei Strukturen herausgearbeitet, die für die ägyptische Kultpraxis auch der früheren Epochen zutreffen.

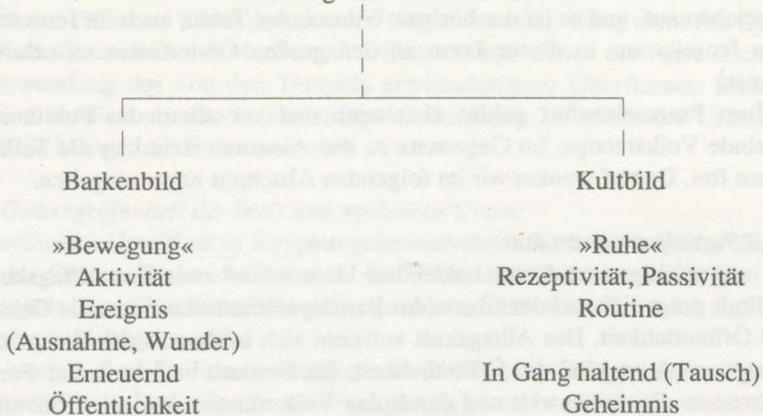
wie das tägliche Tempelritual. Daher ist es hier vielmehr das Fest, das sich der Kontingenz, dem Unvorhergesehenen, Auch-anders-Möglichen öffnet. Die dominierenden Merkmale des sakralen Alltags sind: 1. *Abgeschlossenheit*: der Kult findet unter Ausschluß der Öffentlichkeit im inneren Teil des Tempels statt; 2. *Ruhe*: der Kult bezieht sich auf ein ortsfestes Kultbild des Gottes; 3. *Routine*: die Kultepisoden sind bis in alle Einzelheiten und in ihrer Abfolge streng festgelegt und wiederholen sich Tag für Tag in identischer Weise; 4. *Tausch*: der Kult besteht im wesentlichen aus einer auf reziprokem Geben und Nehmen beruhenden Handlungsverschränkung. Der Gott »empfängt« die priesterlichen Darreichungen und »gibt« im Austausch »dem König« entsprechende Segensgüter. Die ägyptische Idee des Opfers überträgt die gemeinschaftsstiftende Kraft der Gabenzirkulation (vgl. die Einleitung zu diesem Band) auf die Götterwelt.

2.2 Merkmale des sakralen Festes

Die Ägypter unterscheiden zwei Arten von Festen: Monatsfeste, die auf der Beobachtung der Mondphasen beruhen und »Feste des Himmels« genannt werden, und Jahresfeste, die im Zyklus des Sonnenjahres wiederkehren und »Feste auf den Jahreszeiten« heißen (Schott 1950). Monatsfeste sind reine Tempelfeste, während die Jahresfeste in der Regel als Prozessionsfeste begangen werden und dabei die Öffentlichkeit außerhalb des Tempels einbeziehen. Es sind die Jahresfeste, die im ausgeprägten Gegensatz zum sakralen Alltag stehen. Während die Monatsfeste *per definitionem* eintägig sind, sind die Jahresfeste immer vieltägig. Die Länge der Festperiode schwankt, weil die Könige in verschiedenem Umfang von der Möglichkeit Gebrauch machen, Festtage zu stiften. Aber eine typische Dauer ist elf Tage, d.h. eine Dekade (die ägyptische Woche) plus ein Tag. Höhepunkte dieser Festperiode bilden jeweils eine oder zwei Prozessionen. Das ägyptische Jahresfest ist ein *Prozessionsfest*.

Wenn man sich einen ägyptischen Tempel des Neuen Reichs anschaut und die Form, in der die Gottheit darin vergegenwärtigt und verehrt wird, so stößt man hier regelmäßig auf zwei Sanktuare: eines für das ortsfeste Kultbild und eines für die Barke des Gottes (Arnold 1962). In diesem Paar findet der Gegensatz von Fest und Alltag innerhalb des sakralen Raums seine genaueste Ausprägung. Der Alltagskult vollzieht sich vor dem Kultbild, beim Fest tritt die Barke in Aktion. Die Barke ist das »Fahrzeug« und als solches das spezielle Prozessionsbild des Gottes. In dieser Ausprägung ist der Gegensatz von Alltag und Fest markiert als Ruhe und Bewegung.

Die Kultgestalt der Gottheit



Die wichtigsten Merkmale des großen ägyptischen Jahresfestes lassen sich zum größten Teil aus dem Wesen der Prozession erschließen. Dazu gehören vor allem:

2.2.1 »Marschordnung«

a) auf der Ebene der Götter. Zur Prozession versammeln sich die Götter eines Tempels, entweder in Gestalt ihrer Barken – das gilt nur für die Mitglieder der Tempeltriade und auch nur für bestimmte Feste – oder in Gestalt »heiliger Stäbe« und »Standarten«. Wichtig ist aber, daß der Festzug die »soziale Stellung« der in Prozession ausziehenden Gottheit als Haupt und Mittelpunkt einer Göttergesellschaft sichtbar macht. Schon diese Versammlung, das Zueinanderkommen und miteinander Auftreten im Alltag distanter Gottheiten bzw. Kultsymbole hat festlichen Charakter.

b) auf der Ebene des Königs. Zunächst ist hervorzuheben, daß an den ganz großen Jahresfesten der König in Person auftritt. Schon das ist ein Merkmal des Festlichen, weil er sich im Alltagskult immer von einem Priester vertreten läßt.

Auch der König zieht, wie der Gott, mit einem Göttergeleit aus. Ihm werden die Standarten des »Horusgeleits« vorangetragen.

c) auf der Ebene der Menschen. Die am Fest teilnehmenden Menschen zerfallen in zwei Kategorien: Akteure und Publikum. Unter den Akteuren finden wir wiederum zwei verschiedene Kategorien: auf der einen Seite die Würdenträger, die Priester und Beamten, die genau festgelegte Rollen spielen (*s^cḥw*) – dazu gehören auch die Träger der Prozessionsbarke, sofern es sich nicht um eine Flußfahrt handelt –, und auf der anderen Seite die Tänzer, Schaukämpfer, Sänger, Ruderer, die nicht als Personen, sondern als Kollektive an dem Geschehen beteiligt sind.

Die Würdenträger treten als namentlich genannte Festteilnehmer mit bestimmten Abzeichen auf, und es ist der höchste Wunsch der Toten, auch im Jenseits bzw. vom Jenseits aus in dieser Form an den großen Götterfesten teilnehmen zu können.

Zum Prozessionsfest gehört aber auch und vor allem das Publikum: die jubelnde Volksmenge. Im Gegensatz zu den Akteuren steht hier die Teilnahme jedem frei. Darauf werden wir im folgenden Abschnitt näher eingehen.

2.2.2 *Partizipationsstruktur*

Der augenfälligste und entscheidendste Unterschied zwischen Alltagskult und Festkult prägt sich auf der Ebene der Partizipationsstruktur aus: als Geheimnis und Öffentlichkeit. Der Alltagskult vollzieht sich im Innern des Tempels unter strengstem Ausschluß der Öffentlichkeit, der Festkult bezieht in der Form der Prozession die Außenwelt und damit das Volk mit ein. Für das Volk sind die Feste die einzige Form, in der ihm eine Teilnahme am religiösen Leben möglich ist. Für das Volk findet Religion an den Festen statt. Daher strömen zu den Prozessionsfesten alle Bewohner der Gegend zusammen. Manche Feste entwickeln eine solche Bedeutung und Ausstrahlung, daß Pilger aus dem ganzen Land anreisen. Worum es ihnen geht, ist, »den Gott X zu schauen an seinem schönen Fest ›Y‹«.

2.2.3 *Orakel*

Darüber hinaus entwickelt sich aber im Lauf des Neuen Reichs die Institution des Orakels, die zu einem typischen Element des Prozessionsfestes wird. Orakel sind Willensäußerungen der Gottheit, die aber in Ägypten nicht im Medium der Sprache, sondern in Form von Bewegungen des in Prozession ausziehenden Gottesbildes ergehen und in den Texten als »vorrücken, zurückweichen, nicken« beschrieben werden. Dieser binäre Code, der nur Ja-Nein-Entscheidungen zuläßt, ist ganz aus der Form der Prozession und des Barkenkults und damit aus dem Geist des Festes heraus entwickelt worden. Im Prozessionsfest ergreift die Gottheit selbst die Initiative. Wenn die Gottheit die Initiative ergreift, geschehen unvorhergesehene Dinge. Der ägyptische Terminus für solche unvorhergesehenen Willensbekundungen lautet *bj3jji*, was zunächst etwas wie »Zeichen und Wunder« (Dtn 26,8) bedeutet und was dann zum terminus technicus für Orakel wird. Das Orakel steigert diesen ereignishaften, unvorhersehbaren, »kontingenten« Aspekt des Festes.

2.2.4 *Fülle*

Mit dem Charakter der Prozession als eines Volksfestes zusammen hängt die Versorgung der Festmenge. Zu beiden Seiten der Feststraße sind Lauben aufgestellt, die mit Speisen und Getränken zur unentgeltlichen Versorgung der Fest-

teilnehmer und Zuschauer aufgestellt sind. Das Fest ist daher auch eine Demonstration der Fülle und bildet dadurch den Gegensatz zum Alltag nicht des Gottes (des Kultes), sondern der Menschen³. Offensichtlich dienen die Feste auch der Verschwendung des von den Tempeln erwirtschafteten Überflusses. Dadurch erscheint das Fest als eine Inszenierung des Goldenen Zeitalters, der Urzeit, als noch kein Mangel auf Erden herrschte.

2.2.5 *Gottergriffenheit der Welt und mythische Urzeit*

Die mythische Urzeit⁴ ist in Ägypten gekennzeichnet durch die irdische Gegenwart der Götter. Es ist die Zeit, da die Götter auf Erden wohnten und der Sonnengott über Götter und Menschen gemeinsam herrschte. Himmel und Erde waren noch nicht getrennt⁵.

Es ist eben diese Trennung von Himmel und Erde, die im ägyptischen Prozessionsfest – für die Dauer des Festes – rückgängig gemacht wird, dadurch nämlich, daß die sonst im Allerheiligsten des Tempels als einem symbolischen »Himmel« hermetisch abgeschirmte Kultgestalt des Gottes der Außenwelt, der »Erde« erscheint. Der Auszug des Gottes aus seinem Tempel hebt die Trennung von Himmel und Erde auf, indem die Ausstrahlung seiner Gegenwart, seine »Schönheit«, die ganze Welt, Himmel und Erde, ergreift und in die affektive Verschmelzung der Feststimmung hineinzieht:

Himmel und Erde sind voll seiner Schönheit,
überschwemmt vom Gold seiner Strahlen⁶.

Diese affektive Verschmelzung bringen die Festlieder der Sängerschöre zum Ausdruck, deren Thema solche Gottergriffenheit der Welt ist und die regelmäßig mit der Nennung von Himmel und Erde beginnen⁷:

Jauchzen ist im Himmel
Freude ist auf Erden!

2.2.6 *Festarchitektur*

Die Formen und Bedingungen des Prozessionsfestes führen zwangsläufig im Zuge seiner Verbreitung zu einer tiefgreifenden Umgestaltung nicht nur der Tempelgrundrisse, sondern auch der umfassenderen urbanistischen Strukturen.

3. Im Festkalender von Medinet Habu (Zeit: Ramses III.) wird z.B. für das Opetfest eine Ration von 11.341 Laib Brot festgesetzt.
4. L. Kakosy (1964a und b).
5. L. Kakosy (1976); te Velde (1977); Allg.: Staudacher (1942).
6. Pap. Berlin 3056, vii, 6 = Ritual für Amenophis I (pChester Beatty IX, rto. XIII; pKairo-Turin, 24. S. Assmann (1969), 248.
7. Assmann (1969), 250-262.

Es entstehen Feststraßen, monumentale Prozessionswege, die, von Spingen gesäumt und von Stationskapellen akzentuiert, die Tempel untereinander und mit dem Nil verbinden. Im Tempelgrundriß selbst prägen sich die Erfordernisse des Prozessionsfests im Prinzip des Weges aus, das in den Tempelgrundrissen des Neuen Reichs dominierend hervortritt⁸. Dabei handelt es sich nicht um den Weg des Menschen zu Gott, sondern umgekehrt um den Weg des Gottes in die Außenwelt, zu den Menschen (Haeny 1970). Von innen nach außen immer höher und weiter werdende Hallen und Höfe geben dem »Weg des Gottes« eine monumentale Gestalt. Typische Bauformen einer Festarchitektur, die überhaupt nur an Festen in Funktion tritt, sind die Erscheinungshallen, in denen sich die Prozessionsbarken, Standarten, heiligen Stäbe usw. und ihre Träger versammeln (bekanntestes Beispiel: die hypostyle Halle in Karnak), Stationskapellen, in denen die Barke auf dem Wege abgestellt und verehrt wird, Torhallen, Portiken und Kolonnaden vor dem Tempeltor sowie Festtempel, deren hauptsächlicher, im architektonischen Layout dominierender Zweck im Besuch der Prozessionsbarken liegt, z.B. die königlichen Totentempel in Theben und Abydos.

Es fällt auf, daß sich die königliche Bautätigkeit im Neuen Reich und in der Spätzeit im wesentlichen auf Festarchitektur beschränkt. Das spricht dafür, daß die Prozessionsfeste im Gesamtrahmen der ägyptischen Religion in dieser Zeit enorm an Bedeutung gewinnen. Das kann zwei Gründe haben. Der eine liegt in der besonderen Partizipationsstruktur des Festes. Im Neuen Reich entwickelt sich das Priestertum immer mehr zu einem Hauptberuf. Im Zuge solcher Professionalisierung des Priestertums wird die Religion exklusiver. Im Gegenzug dazu entfalten die Prozessionsfeste eine immer größere Bedeutung, in denen das Volk am religiösen Leben teilhat. Diese wachsende Bedeutung spiegelt sich in der Bautätigkeit der Könige. Der andere liegt in der Bedeutung der Prozessionsfeste für das Königtum. Denn es sind genau diese Feste, an denen nicht nur das Volk, sondern auch der König teilnimmt. So werden diese Feste zu dem wichtigsten Medium königlicher Repräsentation⁹. Es sind die Anlässe, an denen sich der König dem Volk zeigen und seinen Umgang mit den Göttern sowie deren Wohlgefallen demonstrieren kann, das sich in Zeichen und Wundern sowie in der dargebotenen Fülle und im Sieg über Feinde äußert. Erik Hornung hat die Formel »Geschichte als Fest« geprägt¹⁰. Das sagt etwas aus nicht nur für das ägyptische Geschichtsbild, sondern auch für die Funktion des Festes in Ägypten. Königliches Handeln (= Geschichte) ist festlich, und das Fest ist der Ort königlichen Handelns, also politisch. Alle Prozessionsfeste haben einen eminent politischen Sinn. Sie

8. Allgemein zur Tempelarchitektur des Neuen Reichs: Arnold (1962).

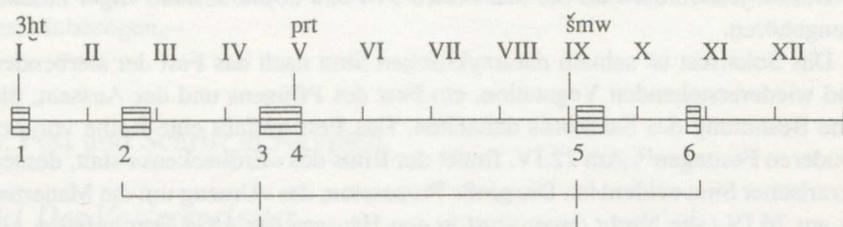
9. F. Dunand (1980) hat einen ganz entsprechenden Funktionszusammenhang für die Feste der Ptolemäerzeit aufgezeigt.

10. E. Hornung (1966).

machen aber Herrschaft nicht als solche, sondern als ein religiöses Geschehen sichtbar, indem sie den König in Gemeinschaft der Götter bei der Inganghaltung der Welt zeigen.

3. Die großen thebanischen Prozessionsfeste im Neuen Reich

Die großen Prozessionsfeste haben, über die Merkmale, die ihnen allen gemeinsam sind, einen jeweils spezifischen Charakter. Dies möchte ich anhand der vier thebanischen Hauptfeste illustrieren, die sich folgendermaßen über das ägyptische Jahr mit seinen drei Jahreszeiten zu je vier Monaten verteilen:



Erklärung:

- 1 = Neujahrsfest: 30.XII.-4.I.
- 2 = Luxorfest: 15.II.-26.II und länger
- 3 = Sokarfest: 18.-25.IV. (Vorbereitung), 25./26.IV. (Prozession), 30.IV. »Aufrichtung des Djedpfeilers«
- 4 = Nehebkaufest: 1.V.
- 5 = Minfest: 1.5.IX. »Treppenfest des Min«
- 6 = Talfest: X. Monat, Neumondstag, bis (?)

Von diesen Festen gehören, wie das Schema andeutet, 2 und 6 enger zusammen, sowie 3+4 und 5.

2 und 6, Luxorfest und Talfest, sind Amun-Feste, also die in Theben heimischen Hauptfeste des Hauptgottes von Theben. Beide Feste sind Beispiele eines besonderen Typus von Prozessionsfesten, den ich »Besuchsfeste« nennen möchte. Hier zieht der Gott eines Tempels aus, um einen anderen Tempel zu besuchen und nach einer Zeit der »Ruhe« in diesem Gasttempel wieder in seinen eigenen Tempel zurückzukehren. Es gibt hier also zwei Prozessionen, die auf verschiedene Tage verteilt werden. Das größte dieser Besuchsfeste ist das Fest der »Schönen Begegnung«, zu dem Hathor von Dendera mehrere Hundert Kilometer südwärts nach Edfu reist, um mit Horus einen *hieros gamos* zu feiern¹¹. Auch das Luxor-

11. Alliot (1947/54); Fairman (1954), 196; Sauneron (1962).

fest und das Talfest werden oft als *hieros gamos* erklärt. Beim Luxorfest zieht Amun in Begleitung von Mut und Chons in den 3 km südlich gelegenen Luxortempel, beim Talfest überquert er den Nil und besucht die königlichen Totentempel. Hauptziel ist Der-el-Bahri, das Heiligtum der Hathor. Neben der götterweltlichen Bedeutung der Feste als *hieros gamos* haben sie eine eminente Bedeutung für das Königtum. Das Luxorfest ist mit der Krönung des Königs verbunden (das ergibt sich aus der Ikonographie des Luxortempels: Bell 1985), das Talfest mit dem königlichen Ahnenkult. Das Talfest ist zugleich das thebanische Totenfest (Wiebach 1986), wie es vermutlich jedes größere religiöse Zentrum in Ägypten besessen hat. Keines der beiden Feste hat jedoch einen erkennbaren jahreszeitlich-naturzyklischen Sinn.

Das ist jedoch der Fall bei den Festen 3+4 und 5, die deshalb enger zusammengehören.

Das Sokarfest ist seinem naturzyklischen Sinn nach das Fest der sterbenden und wiedererstehenden Vegetation, ein Fest des Pflügens und der Aussaat, die eine Bestattung des Saatkorns darstellen. Das Fest umfaßt eine Reihe von besonderen Festtagen¹². Am 22.IV. findet der Ritus des »Erdhackens« statt, dessen agrarischer Sinn evident ist. Die große Prozession, der »Umzug um die Mauern«, ist am 26.IV.; die Nacht davor wird in den Häusern das *ntrjyt*-Fest gefeiert, ein Gastmahl(?), zu dem man sich mit Zwiebelgirlanden schmückt. Das Ende des Festes bildet der Ritus des Aufrichtens des Djed-Pfeilers, der die Auferstehung des Saatkorns und des Osiris symbolisiert. Der götterweltliche bzw. mythische Sinn des Festes gehört in den Zusammenhang des Osiris-Mythos. Offenbar geht es um die Beweinung, Einbalsamierung, Grablegung und »Auferstehung« des Osiris. Das Fest hat aber noch eine dritte Bedeutung, und zwar auf der Ebene der Königstheologie. Diese Bedeutung tritt hervor, wenn man das unmittelbar anschließende Fest Neheb-kau hinzunimmt. Bei diesem Fest handelt es sich um das Fest der Thronbesteigung des Horus. Der Sinn dieser Festfolge liegt also in der kritischen Phase des Thronwechsels vom Vater zum Sohn.

Das Treppenfest des Min¹³ ist auf der agrarischen Ebene ein Erntefest. Ein zentraler Ritus ist die Darbringung einer Ähre durch den König. Auf der königstheologischen Ebene ist das Treppenfest ein Krönungsfest. Auch auf diesen Sinn wird mit völlig eindeutigen Riten und Liedern verwiesen, z.B. in der Aussendung von vier Vögeln in die vier Himmelsrichtungen, mit dem Auftrag, die Krönung des Königs aller Welt zu verkünden. Thronbesteigung und Krönung sind auch im realen Königszeremoniell zwei verschiedene, zeitlich auseinanderliegende Akte.

12. Zum Sokarfest s. Wohlgenuth (1957), Bleeker (1967), 51-90 und Gaballa-Kitchen (1969).

13. Zum Minfest s. Gauthier (1931) und Bleeker (1956).

Wir sehen an diesen Beispielen, was man den zwei- bzw. dreifachen »Festsinn« nennen könnte, und werden dabei auf vier verschiedene Sinn-Ebenen oder Sinn-Dimensionen verwiesen:

1. Die Ebene der naturzyklischen Bedeutung wie Aussaat und Ernte.
2. Die Ebene der götterweltlichen Bedeutung wie Heilige Hochzeit, auch im engeren Sinne der Vergegenwärtigung eines mythischen Ereignisses wie der Bestattung des Osiris, seiner Auferstehung zum Totenherrscher und der Thronbesteigung seines Sohnes Horus.
3. Die königstheologische Ebene wie Thronbesteigung, Krönung und königlicher Ahnenkult.
4. Die Sphäre der Toten. Sie ist beim Sokarfest und beim Talfest präsent. Bei diesen Festen werden offenbar auch die Gräber sehr intensiv in das Festgeschehen einbezogen.

4. Fest und Schrift in Ägypten

4.1 Der Vorlesepriester

Die These vom »mehrfachen Festsinn« führt uns zu der Frage, in welcher Form der Sinn des Festes im Festgeschehen vergegenwärtigt wird. Diese Frage bezieht sich auf jene Funktion des Festes, die wir »Besinnung« genannt haben: die Überschreitung des verengten Alltagshorizonts und die Vergegenwärtigung umfassenderer, alltagstranszendenter Sinnhorizonte (vgl. die Einführung). In diesem Zusammenhang ist die Bedeutung der Schrift von besonderem Interesse. Die Frage lautet: Was geschieht mit dem Fest, wenn die Schrift als eines der Medien ihren Einzug hält, in denen das Andere des Alltags, also »alltagstranszendenter Sinn« vergegenwärtigt wird? Für den Ägyptologen liegt diese Frage deshalb besonders nahe, weil die Schrift im altägyptischen Fest offenbar eine dominierende Rolle gespielt hat. Eines der wichtigsten kultischen Ämter ist der »Vorlesepriester«, äg. »Der mit der Festrolle« (Otto 1974). Das Wort »Festrolle«, äg. *ḥ3bt*, ist eine Femininableitung des maskulinen Wortes *ḥ3b* »Fest« und zeigt, wie eng die Begriffe »Schrift« und »Fest« im Ägyptischen beieinanderliegen. Allem Anschein nach gehören hier die kultischen, besonders die festlichen Rezitationen zu jenen Texten, die man zuallererst schriftlich fixiert hat, oder, anders gewendet, gehört der Kult zu jenen Kommunikationssituationen, in denen man zuerst die Möglichkeiten wortlautgetreuer Fixierung von Sprache genutzt hat.

Der Vorlesepriester ist zuerst greifbar im königlichen Totenkult des Alten Reichs. Hierzu muß vorab ein Wort gesagt werden. Im Alten Reich ist der König, und zwar der lebende und der tote König, oberster Gott und der königliche

Totenkult Staatsreligion. Was in Ägypten Staatsreligion ist, zeigt sich am klarsten anhand der königlichen Bautätigkeit. Im Alten Reich beschränkt sich diese auf den königlichen Totenkult. Erst im Mittleren Reich dehnt sie sich auf die Göttertempel des Landes aus und macht diese dadurch zu Organen des Staates. Gleichzeitig damit wird der tägliche Kult vereinheitlicht, wobei das Modell des königlichen Totenkults unverkennbar zugrundeliegt. Im Alten Reich befinden wir uns also mit dem königlichen Totenkult im Zentrum des religiösen Lebens. Und hier treffen wir zuerst auf den Vorlesepriester. Er agiert nicht allein, sondern an der Seite eines anderen Priesters, der in ein Pantherfell gekleidet ist und den Titel Sem führt. Im Sempriester darf man wohl die ägyptische Variante des in Afrika verbreiteten Leopardenfell-Priesters erkennen. Im ägyptischen Ritual ist der Sem der Sohn des Verstorbenen, der aufgrund seiner »Herzensbindung« einen Kontakt zum Toten herstellen kann¹⁴. Helck hat wahrscheinlich machen können, daß im Sempriestertum Überreste eines ursprünglichen Schamanismus greifbar werden (vgl. Helck 1984). Die Felltracht und das ursprünglich besonders lang getragene Haupthaar hat man wohl als konservierte Kultatavismen zu deuten. Der Vorlesepriester vertritt demgegenüber die neue Welt der Schrift¹⁵. Seine mythische Rolle ist der Mondgott Thot, als Gott der Schreib- und Rechenkunst der Intellektuelle im ägyptischen Pantheon (während die mythische Rolle des Sem der Königsgott Horus ist, also der Gottessohn par excellence). Wir stoßen also in diesem Paar, Sempriester und Vorlesepriester, Horus und Thot, auf einen Dualismus, der mir sehr bedeutungsvoll erscheint: den Dualismus von Natur und Geist. Auf der einen Seite der leibliche Sohn, den seine Sohnesbindung, auf der anderen Seite der Schriftgelehrte, den seine Schriftkompetenz zum Priesteramt qualifiziert. Beide Qualifikationen eröffnen einen Zugang zum Anderen, das im Fest Ereignis werden soll und das in diesem Fall mit dem Heiligen und Jenseitigen identisch ist. Auf der Seite des »Sohnes« finden sich wenigstens in Spuren Hinweise auf Trance und Ekstase als die spezifisch schamanistischen Formen einer Kontaktgewinnung mit dem Anderen. Im Ganzen der ägyptischen Religionsgeschichte werden diese Formen religiöser Erfahrung jedoch eher unterdrückt. Nicht besondere schamanistische Fähigkeiten, sondern die Sohnschaft als solche qualifizieren ihn zum Priestertum. Dabei spielt aber nach Aussage der Texte das »Herz«, im Ägyptischen Sitz von Gedanken und Gefühlen zugleich, eine tragende Rolle. Der Sohn verfügt über besondere Herzenskräfte (wie der Schamane über besondere Seelenkräfte).

Der Vorlesepriester dagegen verfügt über die Schriften, in denen der jenseitige Sinn niedergelegt ist, den es im Fest zu vergegenwärtigen gilt. Nicht das Lesenkönnen ist das Entscheidende (das kann der Sempriester auch, ebenso wie der

14. Vgl. hierzu Assmann (1976), 33-46.

15. LÄ s.v. »Cheriheb«.

König und alle Beamten), sondern die Kenntnis der Heiligen Schriften, das Wissen darüber, welche Schriftrolle bei welcher Gelegenheit und in welcher Form zu rezitieren ist.

4.2 *Rezitation und Oralität*

In einer Gesellschaft, deren Überlieferungen ausschließlich in mündlicher Form tradiert werden, sind Feste die einzige Form, in der diese Art von »Literatur« stattfindet. Man muß sich versammeln, um mit der Überlieferung in Verbindung zu kommen. Eine Gesellschaft muß Anlässe zu solcher Zusammenkunft bereitstellen. »Alltagstranszendenter« Sinn, der nur mündlich tradiert wird, schafft sich Feste, um sich den Mitgliedern der Gemeinschaft mitzuteilen und einzuschärfen. Er ist, worauf besonders Niklas Luhmann hingewiesen hat, »nur im Erleben und Handeln real«, das ihn »aktualisiert«, und hat »keine separate ›ideale Existenz«¹⁶. Das ändert sich bis zu einem gewissen und jeweils von Fall zu Fall zu bestimmenden Grade mit der Verschriftung dieses alltagstranszendenten Sinns. Die Schrift gibt ihm eine »separate Existenz«. Es dauert aber sehr lange, bis diese separate Existenz mehr ist als bloße Aufbewahrung zum Zwecke festlicher Wiederaktualisierung, also bloße Potentialität. Zwischen der Oralkultur und der Schriftkultur steht als eine sehr verbreitete Form die schriftgestützte Rezitationskultur, die nach wie vor auf die Feste als die wichtigste Aktualisierungsform der alltagstranszendenten Sinnvorräte angewiesen ist.

Wenn ich im folgenden etwas näher auf die Bedeutung der Schriftrollenrezitation im ägyptischen Fest eingehe, will ich natürlich nicht den Eindruck erwecken, als bestünden ägyptische Feste ausschließlich aus Rezitation. Ägyptische Feste sind vielmehr sehr komplexe Veranstaltungen, bei denen neben Rezitationen auch alle möglichen rituellen Handlungen sowie Musik und Tanz eine wichtige Rolle spielen. Es ist vielmehr umgekehrt: Die Feste stellen den »Sitz im Leben« aller jener in »Festrollen« niedergelegten Rezitationsliteratur dar. Sie hat sonst keine Funktion. Gäbe es keine Feste, dann würden diese Texte lediglich archiviert und abgeschrieben, aber nicht gelesen, nicht eigentlich verwendet. Dasselbe gilt natürlich für den in diesen Schriften niedergelegten Sinn. Die Schriften sind der einzige Ort dieses Sinnvorrats, und die Feste sind der einzige Ort dieser Schriften.

16. Luhmann (1980), 20. Luhmann fährt fort: »Die Chance des Vorkommens entsprechend gepflegten oder pflegenden Handelns bedarf deshalb, damit sie wahrscheinlich genug ist, besonderer Vorkehrungen durch Ausdifferenzierung von dafür bestimmten Situationen, Rollen, Teilsystemen«. Das Fest erfüllt in oralen Gesellschaften in erheblichem Umfang diese Funktion. Luhmann verweist in diesem Zusammenhang auf Rappaport (1971a und b).

Das unterscheidet eine Rezitationskultur kategorial von einer Schriftkultur im eigentlichen Sinne. In einer Rezitationskultur verhält sich die Schrift zum Sinn wie in der Musik die Partitur zur Aufführung. Man wird davon ausgehen dürfen, daß der eigentliche Sinn der Musik in der Aufführung liegt und daß die Partitur nur eine Handlungsanweisung darstellt für das, was in der Aufführung zu geschehen hat. Die Partizipation an diesem Sich-Ereignen des musikalischen Sinns ist durch eine Lektüre der Partitur nicht zu ersetzen. Die Musik ist in der Aufführung. Das Konzertleben wird durch die Existenz von Partituren nicht ausgehöhlt¹⁷. Ebenso steht es mit den heiligen Schriften in einer Rezitationskultur. Auch sie höhlen das Fest als den exklusiven Ort der Aufführung von Sinn nicht aus. Die Teilnahme am Fest ist durch eine Lektüre der Schriftrollen nicht zu ersetzen.

In einer Buchreligion, so ist zu vermuten, liegen die Dinge charakteristisch anders. Das Buch wird im Fest, aber auch außerhalb des Festes gelesen. Der Sinn findet nicht mehr im Fest seinen einzigen Ort. Damit ist die Möglichkeit zu einer gewissen Veralltäglichung des Sinns gegeben, freilich ebenso auch eine erhebliche Sinnbereicherung des Alltags. Die Grenzen zwischen Fest und Alltag verlaufen anders.

4.3 Verklärung

Der Fall der ägyptischen »Festrollen« wäre wohl nicht weiter bemerkenswert, wenn wir nicht durch glückliche Umstände recht genaue Vorstellungen von dem Inhalt dieser Schriftrollen und damit von der Art jenes Sinnes gewinnen könnten, der im Fest durch Rezitation vergegenwärtigt wird. Darstellungen des Totenopferrituals in Pyramidentempeln und später auch Beamtengräbern des Alten Reichs zeigen den Vorlesepriester – oder auch eine Gruppe von drei Vorlesepriestern – bei der Rezitation von Texten, die in der Beischrift »Verklärungen« genannt werden¹⁸. Was »Verklärungen« sind, erfahren wir durch den glücklichen Umstand, daß solche Texte, oft mit dieser Überschrift, in großem Umfang in die sog. »Totenliteratur« übernommen wurden, also jenen Textvorrat, den man dem

17. Immerhin hatte Wagner einmal geplant, die Partitur des *Siegfried* nach der dritten Aufführung verbrennen zu lassen. In einem Brief vom 20.9.1850 schreibt er: »Ist alles in gehöriger Ordnung, so lasse ich dann unter diesen Umständen drei Aufführungen des Siegfried in einer Woche stattfinden: nach der dritten wird das Theater eingerissen und meine Partitur verbrannt« (nach Dahlhaus, in Haug/Warburg (1989), 593). Anders als mit Partituren steht es mit Schallplatten, die nicht Anweisungen für, sondern Aufnahmen von Aufführungen sind und daher die Aufführung verdoppeln.
18. LÄ VI, 998-1006 s.v. »Verklärung«.

Toten im Sinne einer Grabbeigabe ins Jenseits mitgegeben hat. Ich kann das hier natürlich nicht entfalten, aber muß doch in aller Kürze andeuten, worum es in diesen Verklärungen geht.

Der ägyptische Terminus *s-3ḥw* ist eine Kausitivableitung von einem Stamm *3ḥ* »strahlen, Licht sein, Geist sein«. Von diesem Stamm gibt es ein Nomen *3ḥw* »Strahlkraft, Geistmächtigkeit«, das sich mit Vorliebe auf die Macht des Wortes bezieht. (...) *3ḥw* bezieht sich auf die spezifische Kraft des Heiligen Wortes, (...) das Jenseitige im Diesseitigen aufleuchten zu lassen. *3ḥw* ist als sprachliche Strahlkraft ein Vermögen, über das die Götter, vor allem die Götter des Wissens wie Isis, Thot und Re verfügen. (...) Diese Sprachkraft macht sich auch die kultische Rede zunutze, dadurch nämlich, daß sie als Götterrede geäußert wird (Assmann 1984, 108).

Das Prinzip dürfte klar sein. Es geht um die sprachliche Vergegenwärtigung einer jenseitigen Welt zum Zwecke einer Verwandlung von Diesseitigem in Jenseitiges. Lieblingsthemen der Verklärungen sind Himmelsaufstieg und Himmelsreise des Toten. Die Texte kodifizieren ein Wissen über die Götterwelt, das sich als eine zweite, geheime, jenseitige Sinnschicht über die sichtbaren Handlungen des Kultgeschehens legt. Die Vergegenwärtigung dieses Jenseitswissens im raumzeitlichen Rahmen des Festes und durch den bevollmächtigten Rezipienten, den Vorlesepriester, hat verwandelnde Kraft, ähnlich wie die schamanistische Vergegenwärtigung von Jenseitswissen in der ekstatischen Séance. Daher verwundert es nicht, daß die ägyptischen Vorlesepriester auch als die Obermagier auftreten¹⁹. Die Kenntnis der Schriften und die Macht einer verwandelnden Einwirkung auf die sichtbare Wirklichkeit gehören untrennbar zusammen.

5. Amarna als »Antifest«

Die Epoche des Neuen Reichs (1550-1100 v.Chr.), die man im Hinblick auf die gewaltige Festarchitektur ihrer Herrscher und die sich immer mehr ausdehnenden Festperioden im ägyptischen Kalender²⁰ als eine Epoche gesteigerter Festlichkeit bezeichnen möchte, wird ziemlich genau in der Mitte, um 1350 v.Chr. durch eine revolutionäre Periode unterbrochen, in der für die Dauer von 20 Jahren die traditionellen Ordnungen der ägyptischen Kultur auf den Kopf gestellt werden. Die Rede ist von der Amarnazeit, dem monotheistischen Umsturz Amenophis' IV., der sich Echnaton, »dem Aton – dem neuen und einzigen Gotte – wohlgefällig« nannte. Zu den von der Amarnazeit auf den Kopf gestellten

19. Die ägyptischen Vorlesepriester werden in der Bibel *ḥarṭummîm* genannt, was den ägyptischen Titel *ḥrjw-tp*, »Oberster« wiedergibt. S. dazu Quaegebeur (1985 und 1987).

20. Vgl. dazu W. Helck (1964) sowie Schott (1950).

Ordnungen gehört auch die traditionelle Unterscheidung zwischen Alltag und Festtag. Es sieht so aus, als hätte es in Amarna – außer vielleicht dem dreijährlich gefeierten »Sed-Fest«, dem königlichen Jubiläumfest – keine Feste gegeben. Auf jeden Fall ist die traditionelle Form des Prozessionsfestes in Amarna aus theologischen Gründen ausgeschlossen.

Das Prozessionsfest ist das Fest des *ausziehenden Gottes*, der damit den Normalzustand des sakralen Alltags – die Ruhe in der Verborgenheit des Allerheiligsten – durchbricht. In Amarna gibt es nur noch *einen* Gott: die Sonne am Himmel, die Tag für Tag den Himmel durchwandert. Sie hat keine Feststraße auf der Erde, sondern erfüllt und erschließt im Gegenteil sämtliche Wege auf einmal mit ihrem Licht. Die Allgegenwart des Lichts hebt den Gegensatz von Verborgenheit und Offenbarkeit, Geheimnis und Öffentlichkeit – und damit auch: von Alltag und Festtag auf. Die alltäglich vom Licht, und das heißt: von der leibhaftigen göttlichen Gegenwart erfüllte Welt ist alltäglich »im Fest«. Denn nichts anderes bedeutet ja in Ägypten der Begriff des Festlichen: die leibhaftige Gegenwart des Göttlichen auf Erden. In Amarna spielt der König selbst die Rolle des im Fest ausziehenden Gottes. Die »königliche Ausfahrt« wird in den Amarna-Gräbern zum bevorzugten Thema der Wandbilder. An die Stelle der traditionellen Feststraßen tritt in Amarna die Königsstraße, die den Wohnpalast im Norden der Stadt mit dem großen Aton-Tempel, dem Zeremonialpalast und dem Amtspalast der Stadtmitte verbindet. An die Stelle der Stationskapellen treten Kioske und Erscheinungsfenster. Dabei maß sich der König diese Rolle des im Fest erscheinenden Gottes allerdings nicht allein an. Vielmehr stellen ihn die Wandbilder bei solchen Anlässen immer im Rahmen einer Konstellation dar: oben die Sonnenscheibe, die ihre Strahlenhände segnend und belebend herabstreckt, unten König und Königin, meist auch noch von ihren Töchtern begleitet, als »heilige Familie«, denen diese Hände Lebenszeichen an die Nase halten. Der im Fest auftretende König bringt also zugleich mit seiner eigenen Göttlichkeit auch den »Vater« zur Erscheinung, der im Licht die Welt erfüllt und belebt, aber nur mit dem König und der Königin zusammen als Gott anrufbar wird²¹. Denn das Licht kann man nicht anrufen. Nur in Gestalt der heiligen Trias wird das Licht auch dem einzelnen als Gott zugänglich.

In Amarna haben wir es also mit dem Fall einer Veralltäglichen des Fests oder Verfestlichen des Alltags zu tun, die die traditionelle Feststruktur aufhebt. Barry Kemp hat von hier interessante Linien ausgezogen zu politischen Repräsentationsformen unserer Tage.

21. Zur Amarna-Theologie und der Bedeutung der Trias von Gott, König und Königin s. meine Arbeiten (1972), (1980) und (1984).

King, queen, daughters, retainers in their chariots, the bodyguards running along in stooping posture: we can recognize the basis of the scene re-enacted today in capital cities and on state occasions the world over. The presidential limousine, the royal landau, motorcycle outriders, presidential advisers, and security guards, all are part of a public performance acted out over the subsequent millenia as rulers and leaders have responded to the urge for the public acclaim²².

Diese Formen gibt es zweifellos »auf der ganzen Welt«, aber sie treten in totalitären Regimes besonders aufdringlich hervor. Das entspricht dem charismatischen Charakter totalitärer Herrschaft, die, um ihren Legitimitätsanspruch aufrechtzuerhalten, der Veralltäglichung widerstrebt und die religiösen Inszenierungsformen des Heiligen ihrem eigenen übersteigerten Repräsentationsbedürfnis nutzbar macht²³. In diesem Sinne hat bereits Echnaton Formen politischer Selbstinszenierung entwickelt, die von den Formen der religiösen Prozessionsfeste übernommen sind. Religion und Politik dürfen wir allerdings im alten Ägypten nicht als zwei unterschiedene Sphären betrachten. Auch die traditionellen Feste haben, insoweit sie öffentliche Auftritte des Königs vorsehen, einen eminent politischen Charakter. Sie sind rituelle Begehungen des göttlichen Königtums. Das entscheidend Neue der theopolitischen Repräsentation von Amarna ist vielmehr die Vereinheitlichung und Veralltäglichung solcher Festereignisse. Das aus der Alltagszeit herausgehobene Charisma der heiligen Festzeit wird nun ständig in Anspruch genommen. Genau wie Echnaton das Amts-Charisma des Königtums als einer göttlichen Institution für seine eigene Person in Anspruch nimmt, so nimmt er auch das »Ereignis-Charisma« des Festes für seine alltäglichen offiziellen wie privaten Handlungen in Anspruch. Das Ereignis-Charisma des Festes besteht darin, daß es »Wirklichkeit« werden läßt, was sonst nur in symbolischer Repräsentation, als Bild und Gleichnis, greifbar ist. Der Unterschied zwischen privat und öffentlich, Himmel und Erde, Symbol und Bedeutung, wird im Fest aufgehoben. Dafür sind die Grenzen zwischen Alltag und Fest umso schärfer gezogen, damit die Welt nicht zusammenbricht, deren normales Funktionieren auf diesen Gegensätzen beruht. In Amarna aber wird genau dieser Gegensatz suspendiert. Die festliche »Wirklichkeit« wird zum Dauerereignis. Damit sind in der Tat totalisierende und totalitäre Formen geschaffen, die in der Geschichte wiederkehren.

Aber auch in Amarna, wo die Prozessionsfeste der Götter wegfallen, bleibt in den Ausfahrten des Königs eine Grundstruktur des ägyptischen Festes erhalten. Das Göttliche, wenn es sich leibhaftig auf Erden zeigt und zu den Menschen in Beziehung tritt, zeigt sich in Bewegung. Leibhaftigkeit und Bewegung (Prozessi-

22. Kemp (1989), 279.

23. Vgl. Mosse (1976) und Thamer (1988: mit weiteren Literaturhinweisen) für das Nazi-Regime; Groys (1988) für Stalin.

on) gehören ebenso zusammen wie Symbol und Ruhe. Ist Bewegung das primäre, ursprüngliche Kennzeichen des Lebendigen, Leibhaftigen? Entscheidend ist wohl die Tatsache, daß sich die alten Ägypter das innerste Leben des Kosmos selbst in den typischen Formen eines unaufhörlichen Prozessionsfestes vorgestellt haben. In der ägyptischen Idee des »Sonnenlaufs« durchzieht der Sonnengott mit seinem gigantischen Gefolge von Göttern und »Verklärten« Himmel und Unterwelt. Dieser Zug wird in der kosmographischen Literatur, vor allem den als »Amduat« und »Pfortenbuch« bekannten »Unterweltbüchern« in den Ordnungen des Prozessionsfestes dargestellt. Die Bewegung der Sonne ist zugleich eine Festprozession und ein Akt der Herrschaftsausübung²⁴. Der Gott spricht Recht, versorgt die Toten und bestraft die Übeltäter, genau wie in den irdischen Festprozessionen (seit der Ramessidenzeit) das ausziehende Kultbild durch Orakel Rechtsfälle entscheidet. Dieser Komplex aus zeremonieller Bewegung, Hierophanie und Herrschafts- und Rechtsausübung ist so typisch, daß er in der ägyptischen Kultur von alters her angelegt sein muß. Man denkt an die »Königsreise«, bei der der König der Frühzeit, begleitet von den Göttern des Horusgeleits und den Großen des Reichs, alle zwei Jahre das Reich zu Schiff durchreiste, um Recht zu sprechen, Steuern einzutreiben und Versorgung auszuteilen. Die Sonnenbarken lehnen sich ikonographisch eng an die Königsschiffe des Horusgeleits an. So könnte das ägyptische Prozessionsfest hervorgegangen sein aus den Formen archaischer Herrschaftsausübung.

24. Vgl. Assmann (1969), 135ff.

Literatur

- Alliot, M. (1947/54): *Le culte d'Horus à Edfou au temps des Ptolémées*, Bibl. d'Ét. XX, 2 Bde., Kairo.
- Altenmüller, H. (1975): »Feste«, in: *LÄ II*, 171-191.
- Arnold, D. (1962): *Wandrelief und Raumbfunktion in ägyptischen Tempeln des Neuen Reichs*, MÄS 2, Berlin.
- Assmann, J. (1969): *Liturgische Lieder an den Sonnengott*, Berlin.
- Assmann, J. (1972): »Palast oder Tempel? Überlegungen zur Architektur und Topographie von Amarna«, in: *JNES* 31, 143-155.
- Assmann, J. (1976): »Das Bild des Vaters im Alten Ägypten«, in: Tellenbach, H. (Hg.): *Das Vaterbild in Mythos und Geschichte*, Stuttgart, 12-49.
- Assmann, J. (1980): »Die ›Loyalistische Lehre Echnatons‹«, in: *SAK* 8, 1-32.
- Assmann, J. (1981): »Die Zeugung des Sohnes. Bild, Spiel, Erzählung und das Problem des ägyptischen Mythos«, in: Assmann, J. / Burkert, W. / Stolz, F.: *Funktionen und Leistungen des Mythos. Drei altorientalische Beispiele*, OBO 48, 13-61.

- Assmann, J. (1984): *Ägypten-Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*, Stuttgart
- Assmann, J. (1989): »Schöner Tag. Sinnlichkeit und Vergänglichkeit im altägyptischen Fest«, in: Haug, W. / Warning, R. (Hg.): *Das Fest. Poetik und Hermeneutik XIV*, München, 3-28.
- Bell, L. (1985): »Luxor Temple and the Cult of the Royal Ka«, in: *JNES* 44, 251-294.
- Bleeker, C.J. (1957): *Die Geburt eines Gottes*, Leiden.
- Bleeker, C.J. (1967): *Egyptian Festivals. Enactments of Religious Renewal*, Leiden.
- Dunand, F. (1980): »Fête, tradition, propaganda: Les cérémonies en l'honneur de Bérénice, fille de Ptolémée III, en 238 a.C.«, in: *MIFAO* 104, 287-301.
- Fairman, H.W. (1954): »Worship and Festivals in an Egyptian Temple«, in: *BRL* 37, 165-203.
- Gaballa, G.A. / Kitchen, K.A. (1969): »The Festival of Sokar«, in: *Orientalia* 38, 1-76.
- Gauthier, H. (1931): *Les fêtes du dieu Min*, RAPH 2, Kairo.
- Groys, B. (1988): *Gesamtkunstwerk Stalin. Die gespaltene Kultur in der Sowjetunion*, München.
- Haeny, G. (1970): *Basilikale Anlagen in der ägyptischen Baukunst des Neuen Reichs*, Beitr. z. äg. Bauforschung u. Alterstumskunde 9, Wiesbaden.
- Haug, W. / Warning, R. (Hg.) (1989): *Das Fest*. München.
- Helck, W. (1984): »Schamane und Zauberer«, in: *Mélanges Gutbub*, Montpellier, 103-108.
- Helck, W. (1964): »Feiertage und Arbeitstage in der Ramessidenzeit«, in: *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 7, 136-166.
- Hornung, E. (1966): *Geschichte als Fest. Zwei Vorträge zum Geschichtsbild der frühen Menschheit*, Darmstadt.
- Kakosy, L. (1964a): »Ideas about the Fallen State of the World in Egyptian Religion: Decline of the Golden Age«, in: *AO* 17, 205ff., wiederabgedruckt in: *Studia Aegyptiaca* VII, 1981, 81ff.
- Kakosy, L. (1964b): »Urzeitmythen und Historiographie im alten Ägypten«, in: *Neue Beiträge zur Geschichte der alten Welt*, Berlin, 57ff. = *Studia Aegyptiaca* VII, 93ff.
- Kakosy, L. (1976): »A nap királysga. Az egyiptomi aranykormitözok.« Világosság, Budapest 17, 223-229.
- Kemp, Barry J. (1989): *Ancient Egypt. Anatomy of a Civilization*, London.
- Luckmann, T. (1989): »Kommunikative Gattungen im kommunikativen ›Haushalt‹ einer Kultur«, in: Smolka-Koerdet, G. / Spangenberg, P.M. / Tillmann-Bartylla, D. (Hg.): *Der Ursprung von Literatur. Medien, Rollen, Kommunikationssituationen zwischen 1450 und 1650*, München.
- Luhmann, N. (1980): *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Semantik I*, Frankfurt/M.
- Merkelbach, R. (1963): *Isisfeste in griechisch-römischer Zeit. Daten und Riten*, Meisenheim.
- Mosse, G. (1976): *Die Nationalisierung der Massen. Politische Symbolik und Massenbewegungen in Deutschland von dem Napoleonischen Krieg bis zum Dritten Reich*, Frankfurt/Berlin.
- Otto, E. (1974): »Cheriheb«, in: *LÄ* I, 940-943.

- Quaegebeur, J. (1985): »On the Egyptian Equivalent of Biblical Ḥarṭummim«, in: *Pharaonic Egypt, the Bible and Christianity*, Jerusalem, 162-172.
- Quaegebeur, J. (1987): »La designation (P3)Hry-tp: PHRI-TOB«, in: Osing, J. / Dreyer, G. (Hg.): *Form und Maß*, FS Fecht, Wiesbaden, 368-394.
- Rappaport, R.A. (1971a): »The Sacred in Human Evolution«, in: *Annual Review of Ecology and Systematics* 2, 23-44.
- Rappaport, R.A. (1971b): »Ritual, Sanctity and Cybernetics«, in: *American Anthropologist* 73, 59-76.
- Sauneron, S. (1962): *Les fêtes religieuses d'Esna aux derniers siècles du paganisme (Esna V)*, Paris.
- Schott, S. (1950): *Altägyptische Festdaten*, Abh. AWL Mainz, Nr. 10, Wiesbaden.
- Schott, S. (1953): *Das schöne Fest vom Wüstentale*. Festbräuche einer Totenstadt, Abh AWL Mainz, Wiesbaden.
- Schunk, M. (1985): *Untersuchungen zum Wortstamm ḥ^cj*, Hamburg.
- Stadelmann, R. (1982): »Prozessionen«, in: *LÄ IV*, 1160-1164.
- Staudacher, W. (1942): *Die Trennung von Himmel und Erde*. Ein vorgriechischer Schöpfungsmythos bei Hesiod und den Orphikern, Tübingen.
- Thamer, H.U. (1988): »Faszination und Manipulation. Die Nürnberger Reichsparteitage der NSDAP«, in: Schulz, U. (Hg.): *Das Fest*. Eine Kulturgeschichte von der Antike bis zur Gegenwart, München, 352-368.
- te Velde, H. (1977): »The theme of the separation of Heaven and Earth in Egyptian Mythology«, in: *Studia Aegyptiaca* 3, 161-170.
- Wiebach, S. (1986): »Die Begegnung von Lebenden und Verstorbenen im Rahmen des thebanischen Talfestes«, in: *SAK* 13, 264-291.
- Wildung, D. (1988): »Das Opet-Fest in Altägypten«, in: Schultz, U.: *Das Fest*. Eine Kulturgeschichte von der Antike bis zur Gegenwart, München, 13-24.
- Wohlgemuth, G. (1957): *Das Sokarfest*, unpubl. Diss., Göttingen.