

Ägyptische Religion

Jan Assmann

1. Historische Einleitung: Religion im Singular oder Plural?

Die ägyptische Religion gehört zu den „primären“, historisch gewachsenen Religionen. Sie ist daher weitgehend gleichbedeutend mit dem, was „Kultur“ genannt werden könnte im Sinne fundamentaler Welt- und Wertorientierung. Sie versteht sich nicht als ein Glaubens- und Wahrheitssystem, das sich gegen andere Systeme abgrenzt, und bildet keine lehrhaften Traditionen aus, die diese Wahrheit im Sinne einer „Orthodoxie“ entfalten. Innerhalb dieses weiten Religions- = Kulturbegriffs lässt sich aber ein engerer Religionsbegriff ausmachen. Er umschreibt den klar aus dem Gesamtrahmen der Kultur ausgegrenzten Bezirk des Kultes. Die Ägypter selbst haben diesen doppelten Religionsbegriff definiert in einem Text, der von der religiösen Aufgabe des Königs handelt.

Re (der Sonnen- und Schöpfergott) hat den König eingesetzt auf der Erde der Lebenden

für immer und ewig, um die Ma'at zu verwirklichen und das Unrecht zu vertreiben, den Menschen Recht zu sprechen und die Götter zufriedenzustellen.

Er gibt den Göttern Gottesopfer und den Verklärten Totenopfer.¹

Der König soll „die Maat (Wahrheit – Gerechtigkeit – Ordnung) verwirklichen und die Isfet (Lüge – Unrecht – Chaos) vertreiben“: das entspricht dem weiten Religionsbegriff. Diese Aufgabe erfüllt der König dadurch, dass er „den Menschen Recht spricht“ und „die Götter zufriedinstellt“. Damit wird ein enger Religionsbegriff definiert und der Rechtsprechung, die hier für den ganzen Bereich der juristischen und moralischen Normen und Institutionen steht, gegenübergestellt. Ethik und Recht bilden also, ganz anders als in der alttestamentlichen, jüdischen und islamischen Religion, ein vergleichsweise profanes Feld gegenüber dem heiligen Bezirk des Kultes (der „Götterbesänftigung“). Die folgende Darstellung bezieht sich auf die ägyptische Religion im engeren Sinne, umfasst also Götter- und Totenkult.

Hier stellt sich das Problem der Einheit. Wir haben es mit einer kaum überschaubaren Fülle verschiedenster lokaler Kulte zu tun, die zudem im Laufe der dreieinhalbtausendjährigen Geschichte des pharaonischen Ägypten (von ca. 3150 v. Chr. bis ca. 350 n. Chr.) erhebliche Wandlungen durchlaufen haben und die sich daher kaum als „die“ ägyptische Religion zusammenfassen lassen. Das gilt besonders für die Frühzeit und das Alte Reich (3150–2000 v. Chr.), und dann wieder, unter anderen Bedingungen, für die Spät-

¹ Dieser Text wurde ediert und mehrfach behandelt von Assmann 1971; 1975; 1999; 1990, 200–212.

zeit (1. Jahrtausend v. Chr.). Dazwischen aber, also im 2. Jahrtausend v. Chr., entwickelt sich eine einheitliche institutionelle Struktur, die es erlaubt, die Fülle der ägyptischen Lokalkulte als Ausdrucksformen einer einheitlichen ägyptischen Religion (im engeren Sinne) zu verstehen. Diese Struktur schafft der ägyptische Staat des Mittleren und Neuen Reichs, der sich (wie es der zitierte Text zum Ausdruck bringt) die kultische Versorgung der Götter und Toten zur zentralen Aufgabe gesetzt hat. Sie legt sich vereinheitlichend über die Fülle der lokalen Kulte, die sich im Laufe der Vorgeschichte, der Frühzeit und des Alten Reichs in den verschiedenen Zentren von Buto im Norden bis Elephantine im Süden entwickelt haben und die bis dahin im Zuständigkeitsbereich dieser Zentren lagen, während sich der eigentliche „Staatskult“ im Alten Reich auf den Kult des gestorbenen Königs (Pyramidenkult) und auf den Kult des Sonnengottes beschränkte, der während der 5. Dynastie in den „Sonnenheiligtümern“ dem königlichen Totenkult angegliedert war. Wir haben es also hier mit einem unverbundenen Nebeneinander von „Staatskult“ (in der Residenz Memphis, den angeschlossenen Königsnekropolen und der nahe gelegenen Stadt Heliopolis) und über das ganze Land verstreuten Lokalkulten zu tun.

Diese Trennung zwischen dem einen Staatskult und den vielen Lokalkulten wird im Mittleren Reich (ab ca. 2000 v. Chr.) aufgehoben. Nun fallen auch die Lokalkulte in die Zuständigkeit des Staates, der überall im Lande als Bau- und Kultherr auftritt. Damit entsteht „die“ ägyptische Religion im Singular. Mit dem Untergang des Neuen Reichs löst sich am Ende des 2. Jahrtausends diese Einheit bis zu einem gewissen Grade wieder auf und die lokalen religiösen Zentren gewinnen stärkeres eigenes Profil, als dessen wichtigste und auffallendste Ausdrucksform der Tierkult in den Vordergrund tritt. Die verschiedenen heiligen Tiere der einzelnen Gottheiten und Kultzentren samt den damit verbundenen Speisetabus werden nun zu zentralen Identifikationssymbolen der jeweiligen Zentren hochstilisiert (zum spätägyptischen Tierkult und seiner Rezeption durch die Griechen und Römer s. Smelik/Hemelrijk 1984, 1852–2000, 2337–2357). Der ehemalige gesamt-ägyptische Staatskult des „Reichsgottes“ Amun-Re wird jetzt zur Religion des „Gottesstaats“ der Thebais, während im übrigen Gebiet andere Götter in den Rang von Staatsgöttern aufsteigen. Das gilt insbesondere für Neith von Sais, Harsaphes von Herakleopolis, Ptah (und der Apis-Stier) von Memphis, Bastet von Bubastis, während in Tanis ebenfalls Amun herrscht. Dafür bildet sich aber in dieser Zeit „von unten“ eine Einheitsreligion heraus, die ganz Ägypten umfasst. Das ist die Religion von Isis und Osiris. So stellt Herodot fest, dass „die Ägypter nicht überall dieselben Gottheiten verehren: nur Isis und Osiris sind allen gemeinsam“ (II 42). Im 7. Jahrhundert v. Chr. bemüht sich die 26. Dynastie von Sais, ein umfassendes Tempelbauprogramm in Gang zu setzen, das die klassische Staatsreligion wiederherstellen soll. Dieses Projekt wird von den Persern unterbrochen, die 525 v. Chr. Ägypten erobern, und erst von den Ptolemäern systematisch zu Ende geführt, die sich dadurch gegenüber der einheimischen Priesterschaft als legitime Pharaonen darstellen wollen. Der von den Ptolemäern eingeführte

neue „Reichsgott“ Sarapis soll die Eigenschaften des klassischen Reichsgottes Amun (= Zeus) und des inzwischen zum gesamtägyptischen Hauptgott aufgestiegenen Osiris (= Osir – Apis) umfassen. Sein Kult findet zwar im Hinterland keinen Rückhalt, verbreitet sich aber von Alexandrien ausgehend in Form einer Mysterienreligion im gesamten Mittelmeergebiet (Merkelbach 1995).

2. Zentrale Dimensionen

2.1. Die rituelle Mitte der ägyptischen Religion

Die religiöse Praxis im engeren Sinn, also die Riten und Rituale des Kults mit der Organisation ihrer Priesterschaften, heiligen Orte, Räume und Zeiten, bildet von Anfang an und bis zuletzt die Mitte der ägyptischen Religion. Die religiöse Praxis im weiteren Sinn (Ethos, Lebensvorschriften, Gebote) gehört in das Gebiet der profanen Weisheit und vermittelt keine besondere Gottesnähe. Erst die Idee des Totengerichts, die sich ab der 2. Hälfte des 2. Jahrtausends allgemein durchsetzt, führt zu einer gewissen „Theologisierung“ der Ethik. Das gehört in den Bereich des Totenglaubens und seiner Bedeutung für die Lebensführung.

2.1.1. Pragmatik

Rahmen und Grundlage der ägyptischen Religion ist ein Weltbild, das ganz von der Handlung her gedacht ist und daher schon als solches „pragmatisch“ oder „dramatisch“ ist. Für die Ägypter ist die Welt ein Handlungszusammenhang, und sie sehen ihre wichtigste Aufgabe darin, ihn mitwirkend in Gang zu halten. Dieser Inganghaltung der Welt dienen die Riten. Dass die Sonne jeden Morgen aufgeht, der Mond zu- und abnimmt, die Sterne ihre Bahnen einhalten, der Nil jedes Jahr über seine Ufer tritt und die Felder befruchtet, die Vegetation sich im Jahreszyklus erneuert, war für sie ebenso wenig selbstverständlich wie dass es dem Pharao gelingt, seine Feinde zu besiegen und im Lande für Frieden und Gerechtigkeit zu sorgen, dass Menschen und Tiere nicht den Seuchen zum Opfer fallen und dass das Leben sich über den Tod hinaus in anderen Formen fortsetzt. Das alles bildete in den Augen der Ägypter einen Gesamtzusammenhang, der durch unablässige rituelle Unterstützung in Gang gehalten werden musste. Die kosmischen Zyklen, die Prozesse der irdischen Natur, die Wohlfahrt des Staates, das Gelingen des menschlichen Lebens und das Schicksal der Toten spiegelten und beeinflussten sich gegenseitig, und die Riten dienten dazu, die irdische Welt der Menschen in die kosmische Welt der Götter zu integrieren.

2.1.1.1. Sonnenkult

Die Ägypter deuteten den scheinbaren Lauf der Sonne um die Erde als ein dramatisches Geschehen, in dem der Sonnengott die Hauptrolle spielt und an dem so gut wie alle gro-

Ben Gottheiten des Pantheons beteiligt sind. Dieser Sonnenlauf bildet das Zentrum des kosmischen Handlungszusammenhangs, der für die Ägypter die Welt konstituiert. Im täglichen Gelingen dieses Prozesses sieht der Ägypter dieselben kosmogonischen Energien am Werk, die am Anbeginn die Welt hervorgebracht haben. Der ägyptische Ausdruck für Schöpfung lautet wörtlich übersetzt „das erste Mal“ und jeder neue Tag gilt als Wiederholung dieses „ersten Mals“. Der Sonnenkult begleitet diesen Prozess mit stündlichen Opfern und Rezitationen (das „Stundenritual“²) sowie mit einer Fülle weiterer Rituale, die u. a. den Sinn haben, den Feind der Sonne, Apophis, niederzuwerfen und dem Sonnengott zum Sieg zu verhelfen (zum ägyptischen Sonnenkult s. Assmann 1983, 1. und 2. Kap.; 1995). Durch diesen rituellen Mitvollzug kommen die kosmogonischen Energien auch dem Gelingen der menschlichen Dinge zugute. Wie der Sonnengott im Himmel, so setzt Pharao auf Erden Wahrheit, Gerechtigkeit und Ordnung (= Ma’at) durch.

Zentrum des Sonnenkults ist *Jwnw*, das biblische ‘On, griechisch Heliopolis, die heilige Stadt Ägyptens schlechthin, die neben den wechselnden Haupt- und Residenzstädten Memphis (im Alten Reich), Lischt (im Mittleren Reich), Theben (in der 18. Dynastie), Piramesse (in der Ramessidenzeit), Napata (Nubien, in der 25. Dynastie) und Sais (in der 26. Dynastie) immer religiöses Zentrum bleibt.³ Sonnenheiligtümer gab es aber als Filiation im ganzen Land. Besonders gut erhalten sind sie in den königlichen Totentempeln des Neuen Reichs, aus denen die besonders enge Beziehung zwischen Sonnenkult und Königtum klar hervorgeht.

2.1.1.2. Bildkult: Alltagsdienst und Festrитуale

Während die Sonnenheiligtümer hypaithral (unüberdacht) sind, um den im Sonnengestirn unmittelbar anwesend geglaubten Gott zu erreichen, gilt der Kult aller anderen Gottheiten einem Kultbild, das im Sanktuar der Tempel aufgestellt ist. Der ägyptische Begriff des Kultes beruht durchgängig auf dem Prinzip der Symbolik und Stellvertretung. Der Priester vertritt den König, das Kultbild die Gottheit. Das Bild gilt nur als Gefäß der Gottheit, die ihm temporär einwohnt, und nicht etwa selbst als Gott. Andererseits bildet es aber nicht den Körper der Gottheit ab, sondern ist selbst ihr Körper. Dazu wird es durch das periodisch wiederholte „Mundöffnungsritual“ in Stand gesetzt. Der Kult gilt also nicht, wie es die biblische Kritik dem heidnischen Bildkult unterstellt, toter Materie, sondern der Gottheit, die das Bild für die Dauer des rituellen Kontakts beseelt und die dem Ägypter nur über diese Vermittlung zugänglich ist (Lorton 1999, 123–210).

² Eine Edition der Rezitationstexte durch E. Graefe ist seit langem angekündigt. S. einstweilen ÄHG, Nr. 1 bis 20.

³ Diss. Dietrich Raue. Als Theben im Mittleren und Neuen Reich ebenfalls neben den Residenzen Lischt, Memphis, Piramesse und Tanis zur heiligen Stadt wird, heißt es in dieser Rolle „südliches Heliopolis“.

Für den kultischen Umgang mit der im Bild gegenwärtigen Gottheit gibt es zwei Rituale von ca. je 45 Riten der Bekleidung und Speisung, die in geradezu kanonischer Form festgelegt sind und in jedem Tempel auf praktisch identische Weise durchgeführt werden (Assmann ²1991, 58–63 mit weiterer Lit. 66f).

Diese Rituale, die täglich zweimal, morgens und abends, vollzogen werden, bilden den Alltag des Tempels (Alliot 1947/1954). In ausgeprägtem Gegensatz zum täglichen Kult stehen die Tempelfeste, und zwar vor allem die „Jahresfeste“. 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 der Zeitläufe“ heißen (Schott 1950). Monatsfeste sind reine Tempelfeste. Wie das „Stundenritual“ des Sonnenkults gehören sie zum heliopolitanischen Kalenderritual, dessen Funktion es ist, die Zeit zugleich zu messen und in Gang zu halten. Die Jahresfeste werden dagegen in der Regel als Prozessionsfeste begangen und beziehen dabei die Öffentlichkeit außerhalb des Tempels ein. Während die Monatsfeste *per definitionem* eintägig sind, sind die Jahresfeste immer vieltägig. Die typische Dauer ist elf Tage, d. h. eine Dekade (die ägyptische Woche) + 1 Tag. Höhepunkte dieser Festperioden bilden jeweils eine oder zwei Prozessionen.

Der typische ägyptische Tempel des Neuen Reichs hat zwei Sanktuare: eines für das ortsfeste Kultbild und eines für die Barke des Gottes (Arnold 1962). Der tägliche Kult 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. Das Fest ist eine polytheistische Inszenierung. 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. Ein weiteres Merkmal des Festlichen ist, zumindest bei den ganz großen, überregional bedeutenden Jahresfesten, das persönliche Auftreten des Königs, der 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.

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 – 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 Prozessions-

fest gehört aber auch und vor allem das Publikum: die jubelnde Volksmenge. Im Gegensatz zu den Akteuren steht hier die Teilnahme jedem frei.

Darin liegt der augenfälligste und entscheidendste Unterschied zwischen Alltagskult und Festkult. 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. Manche Feste entwickeln eine solche Bedeutung und Ausstrahlung, dass Pilger aus dem ganzen Land anreisen.

2.1.1.3. *Rituale des Totenkults*

Die Totenrituale gruppieren sich um drei Schwerpunkte: 1) Einbalsamierung und Mumifizierung (Sethe 1934; Sauneron 1952), 2) Beisetzung (Settgast 1963; Altenmüller 1972; Barthelmeß 1992) und 3) täglicher und/oder festtäglicher Opferkult im Grabe. Dazu kommt das Mundöffnungsritual (MÖR) (Otto 1960), das wie an Götterbildern auch an Grabstatuen vollzogen wird. Eine Kurzform des MÖR wird an der Mumie vollzogen und bildet einen Teil des Beisetzungsrituals. Das Balsamierungsritual, das idealiter 70 Tage umfasst, gliedert sich in die Phasen der chemisch-anatomischen Behandlung des Leichnams (Einbalsamierung), der Mumifizierung (Umwicklung des Leichnams mit Mumienbinden und Amuletten) und Sarglegung. Ziel dieses komplexen Rituals ist es, die Persönlichkeit des Toten in ihrer körperlichen, geistigen und sozialen Dimension wiederherzustellen und ihn mit dem für seine Jenseitsreise nötigen Wissen und Zauber auszustatten. Den Höhepunkt und Abschluss bildet eine nächtliche „Stundenwache“ (Junker 1910; Assmann 1986, 104–106), in deren Rahmen (zumindest im Mittleren Reich) auch das Totengericht inszeniert worden zu sein scheint. Mit der Rechtfertigung vor diesem Gericht überwindet der Verstorbene den Tod und erringt die Unsterblichkeit. An diese nächtlichen Riten schließt sich am folgenden Morgen die feierliche Prozession zum Grab an, die in der Form eines Prozessionsfests mit großer öffentlicher Beteiligung begangen wird. Diese Wendung von geheimsten zu öffentlichen Riten ist für den ägyptischen Kult charakteristisch („Wendung nach außen“, s. Assmann 1969, 257–262 u. ö.). Im Vorhof des Grabes wird die Mumie aufgestellt. Die Totenpriester vollziehen an ihr die „Mundöffnung“, sie erhält ein reiches Opfer und wird dem Sonnenlicht ausgesetzt, dessen belebende Wirkung sie auf Dauer in die Sargkammer begleiten soll. Aus diesem Ritus entwickelt sich in der Spätzeit der Brauch, die Götterbilder periodisch in die Sonne zu stellen und gleichsam mit Sonnenenergie aufzuladen (s. dazu Waitkus 1997, 266–268).

Der tägliche Kult im Grab besteht in der Darreichung von Opfergaben und in der Rezitation begleitender Sprüche, die in jedem Falle die Hauptsache bilden. Der ägyptische Ausdruck für „Totenopfer“ heißt „Herauskommen (des Toten) auf die Stimme (des Totenpriesters) hin“ bzw. „Herauskommen der Stimme“ und hebt damit die sprachliche Seite des Totenrituals als die entscheidende heraus. Die Opfergaben können sich auf eine

Wasserspender reduzieren, die stellvertretend für die gesamte Opfermahlzeit stehen kann, wenn sie über der Opferplatte ausgegossen wird, auf der die Opfergaben dargestellt sind. So heißen die Totenpriester in der griechisch-römischen Zeit Choachyten, „Wasserspender“ (zum Totenkult der Choachyten s. Cenival 1972, 103ff; Parlasca 1987, 97–103; Vleeming/Pestman 1995).

2.1.2. Semantik: Sakramentale Ausdeutung

Genau wie das Bild und der amtierende Priester bedeutet auch die Opfergabe nicht sich selbst, sondern repräsentiert etwas anderes. Sie fungiert als ein konnektives Medium, das eine Verbindung zwischen Götter- und Menschenwelt herstellt und auf diese Weise zur Inanghaltung eines umgreifenden Gesamtzusammenhangs beiträgt. Der Kult beruht auf dem Prinzip des Tausches als einer auf reziprokem Geben und Nehmen beruhenden Handlungsverschränkung („do ut des“). Der Gott „empfängt“ die priesterlichen Darreichungen und „gibt“ im Austausch „dem König“ entsprechende Segensgüter. Der begleitende Spruch bringt zur Sprache, wofür die Opfergabe symbolisch steht und welche Heilsgüter die Menschen im Austausch dafür erleben. Er deutet die Gabe in Richtung auf ihren mythisch-götterweltlichen Sinn hin aus. So kann z. B. jede Opfergabe als „Horusauge“ bezeichnet werden in Anspielung auf eine Episode des Mythos von Horus und Seth, in der Seth dem Horus ein Auge ausreißt und Horus dem Seth die Hoden zerquetscht. Die Opfergabe gibt dem Gott etwas zurück, was ihm so innig zugehört und was er so dringend benötigt wie Horus sein Auge. Im gleichen Sinne wird eine Wasserspender meist als Leichenflüssigkeit ausgedeutet, die aus dem Leichnam des erschlagenen Osiris austrat und die dem Empfänger die entschwundene Lebenskraft restituieren soll. Eine überragende Bedeutung gewinnt das Prinzip der sakramentalen Ausdeutung im Totenkult. Hier fungiert die Opfergabe als konnektives Medium nicht nur, indem sie eine Verbindung zwischen Offiziant und Empfänger herstellt, sondern auch und vor allem, indem sie den Empfänger in die Götterwelt einbindet. Sie wird als Gabe vom Altar eines Gottes deklariert, zu dem sie eine Beziehung herstellt. Meist ist das der Sonnengott, und der Empfang der Gabe wird als Himmelsaufstieg des Toten in die Gemeinschaft der Sonne ausgedeutet.

Die ägyptische Semantik des Opfers unterscheidet streng zwischen „schlachten“ und „opfern“. Schlachtungen werden als Riten zur Vernichtung des Bösen ausgedeutet und haben einen strikt apotropäischen Sinn. Fleischopfer versichern den Gott seines Triumphes über den Feind und führen ihm dessen Lebenskraft zu (Eggebrecht 1973; Derchain 1962).

Das Prinzip der sakramentalen Ausdeutung erinnert in manchem an das Verfahren der Allegorese. So wie diese unterscheidet zwischen sensus literalis und sensus allegoricus oder mysticus, so unterscheidet die sakramentale Ausdeutung zwischen sensus ritualis und sensus mythicus (Assmann 1984, 104f). Diese Korrelation von Ritual und

Mythos, *sensus ritualis* und *sensus mythicus*, leistet Sprache aufgrund ihrer Mehrdeutigkeit, ihrer Möglichkeit der Anspielung, des Doppelsinns und der Assoziation. Sie stellt diese Verklammerung der beiden Sinnsphären und damit die Einheit und Sinnhaftigkeit der Wirklichkeit her.

2.2. Die Theologie der ägyptischen Religion: Dimensionen der Götterwelt

Die Ordnung des Numinosen artikuliert sich in Ägypten wie in allen antiken Hochkulturen in der Form einer polytheistischen Götterwelt. In der ägyptischen Religion treten hier drei strukturierende Ordnungsparameter hervor: die *Sprache*, die vor allem in Form einer narrativen Strukturierung, der Mythen, die Götter zueinander in Beziehungen der Verwandtschaft und der Handlungs- und Schicksalsverkettung setzt, der *Kosmos*, der das Modell eines Zusammenwirkens vieler verschiedenartiger Mächte vorgibt, und die *politische Organisation des Gemeinwesens*, die auch den Göttern in ihren Tempeln und Städten irdische Herrschaft zuweist und die alle von Menschen ausgeübte Herrschaft als Repräsentation dieser göttlichen Herrschaft auslegt. Die drei Ordnungsparameter lassen sich erstens als Aspekte göttlichen Wesens verstehen. Ein Gott hat einen *Namen* sowie ein mehr oder weniger mythisch entfaltetes Rollenspektrum, er hat ein „*Ressort*“ kosmischer, vegetativer oder auch kultureller Art (wie etwa Thoth als Gott der Schrift und Mathematik oder Anubis als Gott der Mumifizierung), und er hat einen *Kultort* und übt von dort aus eine Art irdischer Herrschaft aus. Zweitens kann man sie, auf den Menschen bezogen, als Dimensionen religiöser Erfahrung interpretieren. Wo und wie begegnet der Ägypter dem Göttlichen? In den Mythen, Götternamen, heiligen Formeln und Rezitationen, in den kosmischen natürlichen und kulturellen Phänomenen und drittens in den Tempeln und Kulturen.

2.2.1. Die sprachliche Dimension

Herodot behauptet einerseits, die Namen der griechischen Götter stammten aus Ägypten (II 50–53) (Burkert 1985, 121–132). Andererseits sagt er auch, die Dichter, Homer und Hesiod, hätten die Namen der Götter festgesetzt und ihre „Ehrentitel“ bestimmt. Was er damit meint, ist die sprachlich-begriffliche Artikulation der Götterwelt. Hier liegt die wichtigste Aufgabe der Dichter, und hierin haben die Ägypter vor allen anderen Völkern einen zeitlichen Vorsprung. Sie waren die Ersten, die die Götterwelt auf den Begriff gebracht haben. In dieser Einschätzung äußert sich die Bedeutung, die die Antike der sprachlichen Dimension und innerhalb dieser dem Namen zuwies. In ihren Namen werden die Götter den Menschen zugänglich. Damit ist dreierlei gemeint: erstens der Eigenname, zweitens der Begriff, also die theo- bzw. mythologische Wesensentfaltung der Gottheit im Medium der Sprache und drittens die Anrufung (*epiklesis*), die sprachliche Beschwörung, die die Gottheit zu vergegenwärtigen vermag. Das ist die „theurgische“ Funktion der Sprache, über die der neuplatonische Philosoph Jamblichos in seiner

unter dem Titel *De mysteriis Aegyptiorum* bekannten Schrift handelt (Jamblichos/Taylor (Hg.) 1989, VII. 4.). Er bezieht sich dabei auf die *asema onomata*, die „bedeutungslosen Namen“. Gemeint sind fremdsprachliche Zauberworte, die sich vor allem in den gräko-ägyptischen Zauberpapyri finden. Diese Formeln sind Ausdrücke einer Göttersprache, die wir verlernt haben, die die Götter aber verstehen. In den klassischen Epochen der ägyptischen Religion ist die Fremdsprachlichkeit der Kultsprache zwar weniger krass, aber doch insofern gegeben, als im Kult alt- oder mittelägyptisch rezitiert wird, wovon sich das gesprochene Idiom ab der Mitte des 2. Jahrtausends immer weiter entfernt. Vor allem aber, und darin liegt der wahre Kern dieser späten Überlieferung, spricht der Priester in Götterrolle. Darin liegt der göttersprachliche Charakter der kultischen Rede; der Priester rezitiert nicht in seiner eigenen Identität, sondern in der Rolle eines Gottes. Kultische Kommunikation vollzieht sich nicht zwischen Gott und Mensch, sondern zwischen Gott und Gott. In solcher „unio liturgica“ (Assmann 1995, 37–60) ist ein mystisches Element angelegt, das dann im ägyptischen Hermetismus und Neuplatonismus voll zum Tragen kommt.

2.2.2. Die kultisch-politische Dimension

Die kultisch-politische Dimension ist eine Form der göttlichen Weltzuwendung, die wir uns am besten im Hinblick auf die israelitische Bundestheologie und die neutestamentliche Inkarnationslehre klar machen können. Genau wie das Wesen des biblischen Gottes nicht in der Rolle eines Herrschers und Gesetzgebers aufgeht, zu der er sich in Bezug auf Israel herablässt, geht auch das Wesen der ägyptischen Gottheiten nicht in der Rolle der Stadtgötter auf, die sie im Medium der Kultbilder ausüben. Im Medium der Kultbilder schlafen und wachen sie, werden sie gespeist und bekleidet, sterben sie und werden wiederbelebt und haben daher auf eine Weise an den Bedingungen des Erdenlebens Anteil, die zu ihrem göttlichen Wesen in Widerspruch steht und im Sinne einer inkarnatorischen Logik erklärt werden muss. Die Statuen gelten, wie bereits erwähnt, als Körper der Gottheit und nicht als Bild ihres Körpers. Sie werden nach ägyptischer Terminologie vom Bildhauer auch nicht „hergestellt“, sondern „geboren“. Diese Verkörperung wird ägyptisch als „Herabsteigen“ (*h3j*, im lateinischen Text des Asclepius als „descensio“ wiedergegeben) bezeichnet (Assmann ²1991, 50–58), womit sich der christologische Begriff der „Herablassung“ (*synkatabasis*, *condescendentia*) vergleichen lässt (das darin konnotierte Element des „Erarmens“ ist dem ägyptischen Denken fremd). Das Prinzip der Verkörperung wird auch ausgedehnt auf die heiligen Tiere und sogar auf den König, der als „Inkorporationsexemplar“ des Gottes Horus mit den Statuen und den heiligen Tieren theologisch auf einer Stufe steht (Posener 1960). Im Medium ihrer irdischen Inkarnationen (in Statuen, heiligen Tieren und Königen) üben die Götter ihre irdische Herrschaft aus, wobei sie als Stadtgötter über Städte, als Gaugötter (Götter der Gauhauptstädte) über Gaue und als Reichsgötter (der Gott der Residenzhauptstadt) über

den Staat herrschen. Zugleich repräsentieren sie die politische Identität der entsprechenden Bereiche und vermitteln den darin lebenden Menschen das Bewusstsein politischer Zugehörigkeit und Beheimatung. Der Ägypter fühlt sich in erster Linie seiner Stadt, und nicht seinem Land, zugehörig und praktiziert diese Zugehörigkeit als Mitglied der Festgemeinschaft seines Stadtgottes (Assmann 1996, 77–79; zur ägyptischen Stadt s. Franke 1994, 29–51; Kuhlmann 1991, 217–226). Die ägyptischen Städte sind Gottesstädte, die ihren Bewohnern im Medium der Feste Gottesnähe vermitteln. Am klarsten tritt das in der ptolemäischen Nomenklatur hervor, die fast alle ägyptischen Stadtnamen im Griechischen als Göttername + „polis“ wiedergibt: Diospolis (Stadt des Zeus = Amun, Theben), Heliopolis (Stadt des Helios = Re, Iunu), Hermoupolis (Stadt des Hermes = Thot, Aschmunein) usw.

2.2.3. Die kosmische Dimension

Wie die Gottheiten sich in der politischen Dimension verkörpern, manifestieren sie sich auch in der kosmischen Dimension. Das gilt für so gut wie alle großen Gottheiten wie Re, den Sonnengott, Thot, den Mondgott (der als solcher die Ressorts des Kalenders, der Rechenkunst und der Schrift übernimmt), Horus, den Himmelsgott, Hathor, die Göttin des Himmelsglanzes, Schu, den Gott der Luft, Tefnut, die Göttin des Feuers, Nut, die Göttin des Himmels, Geb, den Gott der Erde, usw., und auch für Gottheiten, deren eigentliches Wesen nicht im Kosmischen liegt und die trotzdem auch kosmisch manifest werden wie Osiris im Nil und im Sternbild Orion, Isis im Stern Sirius (Sothis, als solche die Göttin des Jahres, des Neujahrs, der Erneuerung) und Anubis, der hundsköpfige Gott der Einbalsamierung, in der Westwüste, Ptah, der Gott der Künste, als Urhügel und besonders Amun, der thebanische „Reichsgott“, der in seinem kosmischen Aspekt zu einem „Weltgott“ aufsteigt, der sich im Kosmos insgesamt manifestiert. Dieser Aufstieg bringt eine große entwicklungsgeschichtliche Linie in die ägyptische Religionsgeschichte (hierzu die Einzelheiten in Assmann 1983 und 1984). Nach traditioneller Auffassung sind an der Inganghaltung der Welt alle Gottheiten des ägyptischen Pantheons beteiligt. Aus ihrem Zusammenwirken geht jeden Tag aufs Neue die Wirklichkeit hervor. Vom 15. Jahrhundert v. Chr. an beginnt sich ein neues Weltbild Bahn zu brechen, das in diesem Prozess dem Sonnengott einen überragenden Vorrang einräumt. Dieser vollzieht nun seinen Lauf allein, in Gegenüberstellung zur Welt, zu der nun Götter und Menschen gemeinsam gehören. Echnaton radikalisiert mit seinem monotheistischen Umsturz dieses neue Weltbild, indem er die Welt entgöttlicht und nur die Sonne als Gottheit anerkennt (dazu u.). In Reaktion darauf entwickelt sich vor allem im Rahmen der thebanischen Amun-Theologie der Begriff des Weltgotts, der den Einen Gott nicht der Welt gegenüberstellt, sondern die Welt als Manifestation des Einen begreift. Dadurch ist mit der Idee der Einheit Gottes zugleich die Göttlichkeit der Welt gerettet und damit die Vielheit der Götter, die jetzt als Namen, Abbilder, Symbole, Erscheinungsformen

usw. des Einen gedeutet werden. Dieser Eine verwandelt sich beim Urbeginn in die Welt, beseelt sie als „Ba“ (das ägyptische Wort für „Seele“) und belebt sie in seinen Gestalten des Windes, des Lichts und des Wassers. Zugleich ist die Welt sein Körper, Sonne und Mond seine Augen, die Luft sein Atem, das Wasser sein Schweiß (Junker 1941, 51–55, bes. 54f). Die Idee des „kosmischen Gottes“ oder „Kosmotheismus“ verbreitet sich in der Antike in der ganzen Mittelmeerwelt (Festugière 1990).

2.2.4. Die zeitliche Dimension. Schicksal und Geschichte. Persönliche Frömmigkeit

Zugleich mit der Idee des Weltgottes entwickelt sich als vierte Dimension der Gottesnähe die Idee einer segnenden und strafenden Intervention der Götter in das menschliche Schicksal und die Geschehnisse des Landes. Hier geht es nicht um die Beziehung von Gott und Welt, sondern von Gott und Mensch. Kosmotheismus und Pietismus sind so entgegengesetzt, dass man sie für zwei verschiedene, einander entgegenstehende Strömungen halten würde: im einen Falle die Idee des verborgenen Gottes, der sich unergründlich und unerreichbar in der Welt verhüllt, indem er sich als Welt manifestiert; im anderen Falle die Idee eines Gottes, der allwissend das Flehen der Bedrängten erhört, die Schmerzen des Leidenden lindert, dem Sünder vergibt, den Treuen belohnt und das Geschick eines jeden in Händen hält. Und doch ist es nicht nur derselbe Gott, von dem beides gesagt wird, es sind oft sogar dieselben Texte, die den kosmischen und den persönlichen Gott preisen. Zwei Motive sind für diese neue Form einer Gott-Mensch-Beziehung charakteristisch: Entscheidung und Verantwortung. Der Mensch sieht sich vor eine Wahl gestellt und muss sich in einem Akt innerer Aufmerksamkeit Gott zuwenden. Ägyptisch heißt das: „sich Gott ins Herz setzen“. Der kosmische Gott ist zwar allgegenwärtig und auch der einzelne Mensch ist Glied jener „Millionen“, in denen Gott sich manifestiert. Aber nur dem, der „ihn sich ins Herz gibt“, zeigt Gott sein persönliches, rettendes Antlitz. Das Motiv der Verantwortung kommt in einer anderen Formel zum Ausdruck, die aus dem Königsdienst stammt und wörtlich „auf dem Wasser Gottes handeln“ bedeutet. Damit ist gemeint, dass man sein Leben dem Willen Gottes unterordnet und sich in all seinem Tun und Lassen dem göttlichen Urteil verantwortlich weiß. Aus diesem Bewusstsein entspringt auch ein neuartiges Schuldgefühl. Nur aus der Ramessidenzeit sind Stelen bekannt, die in Erfüllung eines Gelübdes aufgestellt wurden von Menschen, die eine persönliche Notlage, meist Krankheit, als Strafe einer erzürnten Gottheit ausdeuten. Die Aufstellung einer Stele mit dem öffentlichen Bekenntnis der Schuld, dem Lob der Gottheit und der Verkündung der erfahrenen Strafgewalt soll die Gottheit versöhnen.

2.3. Totenglauben

Über Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der Ägypter unterrichtet uns die *Totenliteratur*. Diese spezifisch ägyptische Sitte entsteht gegen Ende der 5. Dynastie, als unter König Unas erstmals Sprüche und Spruchfolgen königlicher Totenkultrituale auf den

Wänden der Bestattungsanlage eingemeißelt wurden, um dem König für immer die Heilswirkungen dieser Riten zu vermitteln, auch wenn sie in der Oberwelt nicht mehr durchgeführt werden sollten. Diese „Pyramidentexte“ bilden das älteste religiöse Textkorpus der Menschheitsgeschichte. Mit dem Untergang des Alten Reiches am Ende des 3. Jahrtausends werden sie – und damit die Idee eines Übergangs und Fortlebens nach dem Tode in einer jenseitigen Welt – auch für Angehörige einer breiteren Oberschicht zugänglich. Zugleich entsteht eine Fülle neuer Sprüche und Spruchfolgen, die nun nicht mehr zur Rezitation in den Totenriten, sondern unmittelbar für den Jenseitsgebrauch des Verstorbenen verfasst werden. Diese Texte werden auf die Innenwände der hölzernen Särge geschrieben und daher „Sargtexte“ genannt. Neben der Verstetigung ritueller Heilswirkungen geht es jetzt verstärkt um magische Ausrüstung. Dem Toten sollen die Texte das nötige Wissen mitgeben. Dazu gehört vor allem auch „topographisches“ Wissen, wie es etwa das Zweiwegebuch mit landkartenartiger Darstellung kodifiziert. Mit dem Neuen Reich werden die Texte dem Toten in Form einer Papyrusrolle, dem „Totenbuch“ (der Titel ist modern) ins Grab mitgegeben. Der kultische Aspekt (Ritualverstetigung) tritt nun ganz zurück gegenüber dem Aspekt einer (magischen) Ausrüstung mit notwendigem Jenseitswissen. Zu fast jedem Spruch tritt jetzt ein Bild. Zentralmotive sind die Pforten, Torwege, Höhlen und Stätten der Unterwelt, das „Binsengefilde“ (eine Art Elysium), die „Baumgöttin“, die den Toten mit Wasser und Luft versorgt, die Sonnenbarke, in der er mit dem Sonnengott über den Himmel zu fahren hofft, die zwölf Verwandlungen, in denen er „am Tage herausgehen“ will, und vor allem das Totengericht mit der Szene der Herzwägung. Die Vorstellung eines Gerichts nach dem Tode und einer individuellen Rechtfertigungspflicht für die eigene Lebensführung nach den Normen der „Ma’at“ gehört wohl zu den wirkungsgeschichtlich folgenreichsten Ideen der ägyptischen Religion (zur ägyptischen Idee des Totengerichts, ihrer geschichtlichen Entwicklung und ihrer Ausstrahlung auf andere Kulturen s. Griffiths 1991).

Nach ägyptischer Vorstellung wurden die Gestorbenen zu „Toten“ (*mwt.w*) und gingen in eine Todeswelt über, die man sich als verkehrte Welt vorstellte, in der die Toten auf dem Kopf gingen und sich von Exkrementen ernährten. Durch den Vollzug der Totenriten und die Rechtfertigung im Totengericht wurde der „Tote“ zu einem „verklärten Ahnengeist“ (*Ĝ, Ach*) und aus der Todeswelt ins Elysium des Binsen- und/oder Opferfeldes versetzt, von wo aus ihm auch die Rückkehr in die Oberwelt offen stand. Die Riten zielten auf eine Wiederherstellung der Person des Toten in ihrer leiblichen und sozialen Form. Zur Leibsphäre der Person gehören die Mumie, der „Ba“ und der Schatten, zur Sozialsphäre der „Ka“ und der „Name“. In all diesen Formen sucht der Tote zu überleben, wobei sich mit dem Ba Vorstellungen göttergleicher Unsterblichkeit verbinden. Als Ba vermag er „frei auszuschreiten wie die Herren der Ewigkeit“, zum Himmel aufzusteigen und in verschiedenen Verwandlungen am Tage auf die Oberwelt zurückzukehren; als Ach vermag er aus dem Jenseits heraus für seine Familie zu wirken, z. B. als Anwalt vor jen-

seitigen Gerichtshöfen (zur Verehrung des Ach s. Demarée 1983). Die Hinterbliebenen konnten sich in Bittschreiben an die Verstorbenen wenden (Gardiner 1928).

Literatur

- Alliot, M. 1947/54, Le culte d'Horus à Edfou au temps des Ptolémées. Bibliothèque égyptologique. XX, 2 Bde. Kairo. Altenmüller, H. 1972, Die Texte zum Begräbnisritual in den Pyramiden des Alten Reiches. Ägyptol. Abh. (ÄA) 24. Wiesbaden. Arnold, D. 1962, Wandrelief und Raumfunktion in ägyptischen Tempeln des Neuen Reichs, Münchner Ägyptol. Studien (MÄS) 2. Berlin. Assmann, J. 1986, „Stundenwachen“. In: Lexikon der Ägyptologie VI. 104–106; 1969, Liturgische Lieder an den Sonnengott. MÄS. Berlin; 1971, Der König als Sonnenpriester. Glückstadt; 1975, Ägyptische Hymnen und Gebete (ÄHG). Zürich. [Neuausgabe Freiburg/Göttingen 1999, Nr. 20]; 1976, Gott. In: Lexikon der Ägyptologie II. 756–786; 1983, Re und Amun. Die Krise des polytheistischen Weltbilds im Ägypten der 18.–20. Dynastie. Freiburg/Schweiz [erweiterte engl. Übers.: Solar Religion in the New Kingdom, London 1995]; 1984, ²1991, Ägypten – Religion und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur. Stuttgart; 1990, ²1995, Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten. München; 1995, Unio liturgica. Die kultische Einstimmung in götterweltlichen Lobpreis als Grundmotiv „esoterischer“ Überlieferung im alten Ägypten. In: Kippenberg, H. G./Stroumsa, G. (Hg.): Secrecy and Concealment. Studies in the History of Mediterraneans and Near Eastern Religions. 37–60. Leiden; 1996, Zum Konzept der Fremdheit im alten Ägypten. In: Schuster, M. (Hg.): Die Begegnung mit dem Fremden. Wertungen und Wirkungen in Hochkulturen vom Altertum bis zur Gegenwart, Colloquium Rauricum Bd. 4. 77–79. Stuttgart/Leipzig; 2001, Tod und Jenseits im alten Ägypten. München. Barthelmeß, P. 1992, Der Übergang ins Jenseits in den thebanischen Beamtengräbern der Ramessidenzeit. SAGA 2. Heidelberg. Bonnet, H. 1952, Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte. Berlin. Brunner, H. 1983, Grundzüge der altägyptischen Religion. Darmstadt. Burkert, W. 1985, Herodot über die Namen der Götter: Polytheismus als historisches Problem. In: Mus. Helv. 121–132. Cénival de, F. 1972, Les associations religieuses en Egypte d'après les documents démotiques. Kairo. Daumas, F. 1965, Les dieux d'Egypte, Que sais-je 1194. Paris. Demarée, R. J. 1983, The 3^h jqr n Rc-Stelae. On Ancestor Worship in Ancient Egypt. Leiden. Derchain, Ph. 1962, L'offrande de l'Oryx, Rites Egyptiens 5. Brüssel; 1981, Divinité selon l'Égypte ancienne. In: Bonnefoy, Y. (Hg.): Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique. Paris; 1983, Rituel en Egypte ancienne, ibd. Des Places, E. (Hg.) 1989, Jamblichos, De mysteriis Aegyptiorum. Collection Budé. Paris. Dunand, Fr./Zivie-Coche, Chr. 1991, Dieux et hommes en Égypte 3000 av. J. C. – 395 apr. J. C. Paris. Eggebrecht, A. 1973, Schlachtungsbräuche im alten Ägypten und ihre Wiedergabe im Flachland. München. Erman, A. ²1934, Die Religion der Ägypter. Festugière, A. J. 1990, La révélation d'Hermès

Trismégiste II. Le dieu cosmique. Paris. *Franke, D.* 1994, Zur Bedeutung der Stadt im alten Ägypten. In: Jansen, M./Hooock, J./Jarnut, J. (Hg.): Städtische Formen und Macht. Veröffentlichungen der Interdisziplinären Arbeitsgruppe Stadtkulturforschung. 29–51. Aachen. *Frankfort, H.* 1948, Ancient Egyptian Religion. New York. *Gardiner, A. H./Sethe, K.* 1928, Egyptian Letters to the Dead, mainly from the Old and Middle Kingdoms. London. *Griffiths, J. G.* 1991, The Divine Verdict. A Study of Divine Judgment in Ancient Religions. Leiden. *Hornung, E.* 1979, Das ägyptische Totenbuch. Zürich; ³1983, Der Eine und die Vielen. Darmstadt; ²1984, Altägyptische Unterweltbücher. Zürich. *Jamblichos, R. St./Taylor, Th.* (Hg.) 1989, De mysteriis Aegyptiorum. Hastings. *Junker, H.* 1910, Die Stundenwachen in den Osirismysterien nach den Inschriften von Dendera, Edfu und Philae. Wien; 1941, Ein Doppelhymnus aus Kom Ombo. In: Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde 67. 51–55. *Kees, H.* 1925, ²1956, Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter. Berlin; 1941, Götterglaube im alten Ägypten. Leipzig. *Koch, K.* 1993, Geschichte der ägyptischen Religion. Stuttgart. *Kuhlmann, K.* 1991, Die Stadt als Sinnbild der Nachbarschaft. In: Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Institutes. Abt. Kairo. 47. 217–226. *Lorton, S. David* 1999, The Theology of Cult Statues in Ancient Egypt. In: Dick, M. B. (Hg.): The Making of the cult Image in the Ancient Near East. 123–210. Winona Lake. *Meeks, D./Favard Meeks, Chr.* 1993, La vie quotidienne des dieux égyptiens. Paris. *Merkelbach, R.* 1995, Isis regina – Zeus Serapis. Die griechisch-ägyptische Religion nach den Quellen dargestellt. Stuttgart/Leipzig. *Morenz, S.* 1960, Ägyptische Religion. Stuttgart. *Otto, E.* 1960, Das ägyptische Mundöffnungsritual, 2 Bde. ÄA 3. Wiesbaden; 1964, Die Religion der alten Ägypter. In: Handbuch der Orientalistik I 8, 1, 1. Leiden. *Parlasca, K.* 1987, Bemerkungen zum ägyptischen Gräberwesen der griech.-röm. Zeit. In: Ägypten, Dauer und Wandel. 97–103. Mainz. *Posener, G.* 1960, De la divinité du Pharaon. Paris. *Quirke, St.* 1992, Ancient Egyptian Religion. London. *Sauneron, S.* 1952, Rituel de l'Embaumement. Kairo. *Schott, S.* 1950, Altägyptische Festdaten. Abh. d. Mainzer Akad. d. Wiss. u. d. Lit., Nr. 10. Wiesbaden. *Sethe, K.* 1934, Zur Geschichte der Einbalsamierung bei den Ägyptern und einiger damit verbundener Bräuche. Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Berlin. *Settgast, J.* 1963, Untersuchungen zu altägyptischen Bestattungsdarstellungen. Abhandlungen des Deutschen Archäologischen Institutes. Abt. Kairo 3. Glückstadt. *Shafer, B. A.* (Hg.) 1991, Religion in Ancient Egypt. London. *Smelik, K. A. D./Hemelrijk, E. A.* 1984, „Who knows not what monsters demented Egypt worships?“ Opinions on Egyptian Animal Worship in Antiquity. In: As Part of the Ancient Conceptions of Egypt. ANRW II. 17. 4., 1852–2000, 2337–2357. Berlin. *Traunecker, C.* 1992, Les dieux d'Égypte, Que sais-je. 1194. Paris. *Vleeming, S. P./Pestman, P. W.* (Hg.) 1995, Hundred Gated Thebes. Acts of a Colloquium on Thebes in the Graeco-Roman Period. Leiden. *Waitkus, W.* 1997, Die Texte in den unteren Krypten des Hathortempels von Dendera. MÄS 47. *Wildung, D.* 1977, Imhotep und Amenhotep. Gottwerdung im alten Ägypten. München.