

Zum ägyptischen Ritual im Iseum Campense in Rom

Joachim Friedrich Quack

Schlagwörter:

Ägypten, Choiak-Rituale, Domitian, Isis, Kanopen, Mysterien, Obelisk, Osiris, Rom, Säulen

Key words:

canopes, columns, Domitian, Egypt, Isis, Khoiak rituals, mysteries, obelisk, Osiris, Rome

Eines der erstaunlichsten religionsgeschichtlichen Phänomene der hellenistisch-römischen Welt ist die Ausbreitung der orientalischen Kulte. Unter ihnen wiederum nimmt gerade die Isisreligion eine beachtliche Stellung ein. Die Zahl der Publikationen hierzu ist Legion.

Man sollte sich allerdings davor hüten, in der Ausbreitung der Isisreligion ein Phänomen speziell der griechisch-römischen Welt zu sehen. Tatsächlich ist dies nur der spektakulärste Teil einer größeren Tendenz. Bereits in der perserzeitlichen Levante ist an etlichen Heiligtümern eine auffällige Assoziierung und Häufung von Bronzen und weiteren Kleinfunden zu beobachten, die in den Bereich um Isis und Osiris gehören (Kamlah 1999). Auch im ägäischen Raum sind schon in vorhellenistischer Zeit Figurinen der Isis bekannt (Hölbl 1994). Ebenso gibt es einige Zeugnisse für die Verehrung der Isis bei den Nabatäern (Donner 1995; Parlasca 1998; Merklein/Wenning 1998).

Ich werde mich jedoch im Folgenden auf einen spezifischen Fall konzentrieren, nämlich das sogenannte Iseum Campense in Rom (Lembke 1994; Ensoli 1998; Ensoli 2000, 273–282). Dieser Tempel liegt auf dem Marsfeld, unweit außerhalb der sakralen Stadtgrenze Roms (Pomerium). Nach dem Zeugnis des Apuleius hat gerade dieses Heiligtum eine lange Geschichte. Er berichtet im „*Goldenen Esel*“ *Metamorphosen* 11, 26 (Griffiths 1975, 102f. u. 327), wie sein Held Lucius nach Rom zieht und am Dienst der Göttin im Iseum Campense teilhat. Dort steigt er im religiösen Rang auf und wird schließlich in das Kollegium der Pastophoren aufgenommen, das nach einer nebenbei gegebenen Information bereits zur Zeit des Sulla begründet worden sei (11, 30, s. Griffiths 1975, 108f. u. 343–345; Malaise 1972, 362–365). Allerdings ist nicht völlig eindeutig, ob sich die Notiz über die Pastophoren spezifisch auf das Gebäude auf dem Marsfeld bezieht, obgleich dies relativ plausibel erscheint (Takács 1995, 67).

Definitiv auf dem Marsfeld existiert ein Isisheiligtum zur Zeit des Tiberius, der im Zuge eines Skandals die Priester kreuzigen, den Bau zerstören und die

Statue der Göttin in den Tiber werfen läßt (Josephus, *Ant. Jud.* XVIII, 65–80; s. Malaise 1972, 391f.). Wann der Tempel erneuert wird, läßt sich nicht genau nachweisen, obgleich die Mehrzahl der Forscher dies Caligula zuschreibt, der an den ägyptischen Kulturen ein relativ großes Interesse hatte (Malaise 1972, 395–401, s. auch Takács 1995, 90). In jedem Fall existiert der Bau beim Übergang von der julisch-claudischen zur flavischen Dynastie. Flavius Josephus überliefert nämlich, daß beim Einzug von Vespasian und Titus in der Nacht vor dem Triumph über die Judäer die Truppen der siegreichen Heerführer in der Nähe des Iseum Campense übernachtet, die Feldherren eben dort die Nacht verbracht hätten (Josephus, *Bell. jud.* 7, 123f.; s. Lembke 1994, 67–69).

Nachdem ein Brand auf dem Marsfeld 80 n. Chr. große Zerstörungen angerichtet hat, wird der Isistempe l unter Domitian wieder aufgebaut, anschließend sind Umbau- und Restaurierungsmaßnahmen unter Hadrian und den Severern anzunehmen (Lembke 1994, 70–72). Wesentlichere weitere Bauphasen sind nicht anzusetzen.

Speziell erwähnt werden kann eine Episode aus dem Leben des neuplatonischen Philosophen Plotin (ca. 205–270 n. Chr.), nämlich Porphyrius, *Vita Plotini* 10 (Brisson u.a. 1992, 152f., 246–255 u. 468–472). Plotin läßt sich dazu überreden, daß ein aus Ägypten gekommener Priester, der seine Weisheit demonstrieren will, seinen persönlichen Dämon in einer „*Séance*“ herbeibeschwört. Als Ort dafür wird das Iseum ausgewählt, da der Ägypter sonst in Rom keinen reinen Platz finden kann. Mutmaßlich ist beim ohne weitere Zusätze als „Iseum“ bezeichneten Bau speziell das Iseum Campense gemeint. In jedem Fall zeigt es, daß in wenigstens einem römischen Iseum der Kult in einer Weise abgelaufen ist, die mit ägyptischen priesterlichen Reinheitsvorschriften in Einklang stand.

Die archäologische Dokumentation zum Bau ist leider keineswegs so gut, wie man sich wünschen würde. Zwar sind im Gelände schon seit der frühen Neuzeit immer wieder Funde von Statuen und Architekturteilen gemacht worden. Jedoch ist bei vielen,

gerade den älteren Funden, die Fundlage gar nicht oder unzuverlässig angegeben, und auch zu den Grabungen aus dem 19. Jahrhundert bleiben etliche Fragen offen. Schließlich sind viele Fundstücke aus diesem Bereich heute verschollen oder vernichtet und allenfalls in Beschreibungen oder frühneuzeitlichen Zeichnungen dokumentiert. Auch sind die bislang verfügbaren Grabungsbefunde so spärlich, daß sich aus ihnen allein kein klarer Grundriß ergibt (s. Alfano 1992; Alfano 1998). Wichtig für die Erschließung der Anlage ist deshalb auch die *Forma Urbis*, ein antiker Stadtplan Roms, auf dem Bereiche des Iseums und Serapeums erhalten geblieben sind (Lembke 1994; T. 2). Leider sind dort nur Teile erfaßt, insbesondere eine halbrunde Exedra im Süden sowie ein Hof, während die nördlichen Bereiche weitgehend verloren sind. Erkennbar sind dort vor allem der Mauer vorgelagerte Punkte, deren Abstand voneinander für Säulen reichlich groß wäre, so daß in der Forschung an Bäume oder Obelisken gedacht worden ist (Lembke 1994, 21). Daneben wurden auch Statuen oder Ehrenbasen (Alfano 1992, 16f.) oder Brunnen (Ensoli 1998, 419) vorgeschlagen.

Von einiger Bedeutung für die Erschließung der Architektur in diesem Bereich sind einige Münzen, insbesondere eine Prägung aus der Zeit des Kaisers Vespasian (Lembke 1994; T. 4, 1). Ein näherer Blick lohnt. Hauptgebäude ist ein Podiumstempel, zu dem eine kurze Treppe hinaufführt. Die Front zeigt vier Säulen korinthischen Typs, der Giebel ist rund gearbeitet. Sind diese Elemente der römischen Kunst zuzuweisen, so ist die weitere Ausschmückung spürbar ägyptisch gehalten. Am Zugang stehen zunächst zwei Tiere unbestimmbarer Art, dahinter zwei Statuen mit ägyptischen Doppelkronen. Drei Falken am Giebel verweisen auf den ägyptischen Gott Horus. Auch das Motiv der Sonnenscheibe mit zwei Uräusschlangen, das sich im unteren Giebelbereich findet, steht ganz in pharaonischer Tradition. Die zentrale Dekoration des Giebels zeigt Isis auf einem Hund zwischen Sternen reitend. Ein derartiges Motiv ist für die gräko-ägyptische Kultur typisch. Isis wird in Ägypten mit dem Stern *sp̄t* verbunden, der unserem Sirius entspricht. Im griechisch-römischen Bereich ist eben dieser Stern als Hundsstern bekannt, und beim Kontakt der beiden Welten wird daraus eine stellare Konzeption entwickelt, die Isis eben mit dem Hund zusammenbringt und ihren besten Ausdruck gerade in Form der auf dem Caniden reitenden Göttin erfährt (Clerc 1978).

Die Seitendurchgänge der Front sind offenbar mit Gitterschranken verschlossen, während die zentrale Achse den Durchblick ins Innere erlaubt. Dort steht in einem Schrein das Kultbild der Göttin. Der Schrein scheint ganz in ägyptischem Stil gehalten. Er zeigt ein flaches Dach, auf dem Türsturz eine geflügelte Sonnenscheibe, darüber eine Hohlkehle mit Schlangenfries. Ein solches Bauwerk würde auch in Ägypten

selbst nicht weiter auffallen. Das Standbild dagegen ist schon aufgrund seiner Ponderation, also der Ausdifferenzierung von Stand- und Spielbein, als Produkt der griechisch-römischen Welt zu erkennen. Offenbar hält die Göttin ein Gefäß in der Hand, weitere Details sind nicht klar auszumachen.

Dieses Münzbild, das wohlbermerkt den Zustand vor dem Brand und dem Wiederaufbau unter Domitian zeigt, regt exemplarisch bereits an, das Verhältnis griechisch-römischer und ägyptischer Elemente im Kult zu betrachten.

Dies ist entsprechend in der Forschung auch bereits getan worden, wenn auch mit teilweise unterschiedlichen Ergebnissen. Herangezogen wurde neben der Architektur vor allem auch die Ausstattung, von der ich ausgewählte Elemente später noch im Detail besprechen möchte. In der letzten Monographie zum Iseum Campense (Lembke 1994) wird hervorgehoben, daß diese Kultstätte aus dem Rahmen fällt. Lembke stellt eine Verschmelzung der beiden verschiedenen Grundelemente, also der ägyptischen und der römischen, fest. Andererseits nimmt sie auch an, daß etliche Elemente ihren eigentlichen Sinn verloren hätten. So meint sie, es sei eine fälschlich mit Ägypten konnotierte Bauweise, vorrangig Hartgesteine wie Granit zu verwenden. Gleichzeitig attestiert sie der Zusammenstellung ägyptischer Originale den Charakter eines konventionellen Spektrums, welches dem Heiligtum einen musealen Charakter verliehen habe. Gerade im Vergleich zum Statuenprogramm der Villa Hadriana, wo sie im Anschluß an Grenier 1989 reale Berücksichtigung des ägyptischen Kultvollzugs erkennt, kann sie im römischen Isisheiligtum kein derartiges Konzept erkennen. Das dortige Inventar, das vor allem durch viele zoomorphe Statue gekennzeichnet sei, könne nicht als Ritualkomplex interpretiert werden, auch wenn es der domitianischen Herrschaftsdarstellung gedient haben könnte. Von dieser Bewertung abhängig ist Egelhaaf-Gaiser (2000, 175–182), die den Befund im wesentlichen unter dem Gesichtspunkt der Exotik analysiert und annimmt, niemand habe bei der Auswahl der Ausstattung Wert darauf gelegt, ob die importierten Statuen überhaupt irgendeine Verbindung zum Isiskult aufwiesen.

Noch skeptischer äußert sich Eingartner 1999 im Rahmen einer tendenziell recht kritischen Besprechung von Lembkes Monographie. Er sieht gerade im Falle der – später genauer zu besprechenden – Reliefs auf den Granitsäulen des Heiligtums einen rein zeitgenössischen Bezug mit allenfalls äußerlichen Verweisen auf die Religion des Nillandes (Eingartner 1999, 33).

Auch Versluys (2002, 353–355) sieht Exotik als wesentlichen Faktor an, obgleich er betont, Anhänger des ägyptischen Kultes könnten die Objekte noch in religiösem Sinne gedeutet haben, während für sonstige römische Betrachter dieselben Stücke keine derartige Bedeutung gehabt hätten.

Auf Eingartners eher minimalistische Position möchte ich hier nicht näher eingehen, da sie ohnehin bei der Detailbehandlung der betreffenden Objekte eine positive Widerlegung erfahren wird. Andererseits scheint auch Lembke vorschnell Abweichungen vom ägyptischen Vorbild konstatiert zu haben bzw. die Möglichkeiten, welche das Fundgut gerade bei einer Analyse aus dem Blickwinkel des Ägyptologen bietet, nicht ausreichend ausgeschöpft zu haben. Zunächst einige generelle Bemerkungen:

Die vorrangige Verwendung von Hartgestein kann nicht als Abweichung vom Nilland verstanden werden. Zwar sind die Tempel Oberägyptens, welche heutzutage einen weit höheren Bekanntheitsgrad haben, schwerpunktmäßig aus Kalk- oder Sandstein gebaut, anders ist jedoch die Lage im Delta. Gerade ab dem 1. Jahrtausend v. Chr. tritt dort eine sehr markante Vorliebe für Hartgesteine auf, die sich etwa im Tempel von Bubastis gut ablesen läßt. Als besonders treffender Vergleich sei hier nur das Isis-Heiligtum von Behbeit el-Hagar erwähnt, das im 4. Jhd. v. Chr. von König Nektanebos rein aus Granit erbaut wurde (Favard-Meeks 1991). Man kann also davon ausgehen, daß gerade in den Landesteilen, die Griechen und Römern vergleichsweise vertraut waren, ägyptische Tempelbauten aus Hartgestein durchaus normal waren. Der Verweis scheint mir umso angemessener, als gerade aus dem Iseum von Behbeit el-Hagar wenigstens ein Relieftteil konkret im Iseum Campense wiederverwendet worden ist (Lembke 1994, 195–197; T. 10, 3), eventuell sogar weitere, heute verlorene (Lembke 1994, 197f., E 33 und E 34).

Ebenso sollte man sich davor hüten, die Verschleppung von Statuen und die Ansammlung von Objekten unterschiedlicher Herkunft und Originalaufstellung gleich so zu werten, daß diese Objekte nur noch als museale Kuriositäten gedient, jedoch ihre ursprüngliche Bedeutung im Kult verloren hätten. Für Ägypten ist es ein immer wieder zu beobachtender Vorgang, daß gerade im memphitischen und unterägyptischen Raum Statuen mehrfach verschleppt und oft auch immer wieder neu mit Herrschernamen versehen worden sind, ohne daß sie dadurch zu reinen Museumsobjekten geworden wären. Generell ist es dem Ägyptologen vertraut, daß ein typischer ägyptischer Tempel Bauelemente und Statuenausstattung sehr verschiedener Zeitstellung enthalten kann, die aber im aktuellen Kult jeweils zu einer funktionierenden Einheit verschmolzen werden.

Was die Frage des Bezugs auf den Kultvollzug betrifft, so scheint mir gerade der Vergleich mit der Villa Hadriana methodisch bedenklich. Die Kaiservilla ist zunächst ein Profanbau, der bestenfalls eine Anspielung auf einen anderswo befindlichen Kultbau implizieren kann. Daß in Hadrians Villa real ein ägyptischer täglicher Kult vollzogen worden ist, wäre eine eher kühne These, für welche man weitere Argumente fordern müßte. Zudem ist Greniers Deutung

des Statuenprogramms im Sinne einer Abbildung des täglichen Kultes mit etlichen Problemen behaftet und erscheint mir nicht tragfähig. Bereits Grimm hat darauf hingewiesen, daß man für eine Statue, die Grenier (1989, 943) als triumphierenden Horus deuten will, doch bei der traditionellen Deutung als Min bleiben muß (Grimm 2001, 28). Ferner ist auch Greniers Auffassung einer anderen Statue als Stolistin (Grenier 1989, 936f.), also Anlegerin des Göttergewandes, nicht zu halten. Einerseits ist dies ein Amt, das wenigstens in Ägypten immer von Männern ausgeübt wird, andererseits trägt die betreffende Figur ein Lebenszeichen in der Hand, wie es nach allen Regeln ägyptischer Ikonographie nur Götter, nicht jedoch Priester halten dürfen. Man wird also auch hier bei der konventionellen Deutung als Isis bleiben müssen. Diese Punkte, denen man noch weitere hinzugesellen könnte, reichen bereits aus, um Greniers Konzept, das weitgehend von Symmetrieüberlegungen bestimmt ist, aus den Angeln zu heben. Demnach kann die Statuenausstattung der Villa Hadriana nicht sicher als Abbild des Kultes verstanden werden, vor allem aber Differenzen zwischen ihr und dem Befund des römischen Isisheiligtums nicht zum Anlaß genommen werden, letzterem eine Darstellung des Kultes abzustreiten.

Hier soll es mir also gerade darum gehen, zu testen, inwieweit die Ausstattung des Heiligtums, soweit erhalten und bislang aufgefunden, sich konsistent im Sinne ägyptischer Religiosität interpretieren läßt. Hauptanknüpfungspunkt muß dabei selbstverständlich speziell der um Osiris und Isis aufgebaute spezifische Kult sein, den man in einem Iseum zuerst erwarten wird. Als Hauptvergleichspunkt in Ägypten habe ich die Osiriskapellen von Dendera herangezogen, die vor kurzem vollständig ediert worden sind (Cauville 1997). Sie bieten nicht nur einen reichen Reliefbestand gerade im Umkreis dieser sonst selten dargestellten Rituale, sondern weisen den zusätzlichen Vorteil auf, daß sie etwa aus spätptolemäischer Zeit stammen, also von der Ausschmückungszeit des Iseum Campense nicht zu weit entfernt sind.

Konzentrieren werde ich mich speziell auf den Nordbereich des Iseums. Der Südbereich mit der halbrunden Exedra ist seinen Funden nach recht eindeutig ein Komplex für sich, insbesondere dominieren dort Objekte in rein griechisch-römischem Stil, während sich der Nordteil gerade durch eine außerhalb Ägyptens ganz ungewöhnliche Dichte an pharaonischen Originalwerken sowie etlichen ägyptisch beeinflussten Objekten auszeichnet. Infolgedessen erscheint es mir auch relativ zweifelhaft, im Süden einen Kult der Isis speziell in römischem Stil zu lokalisieren. Die immer wiederholten Versuche, in einem Relief aus Ariccia gerade diesen Bereich des Iseums abgebildet zu sehen und daraus auf seine Ausstattung, insbesondere die dort stehenden Statuen zu schließen (etwa Lembke 1994, 18, 28 u. 174–176), dürften eher mit Skepsis zu betrachten sein. Der Bezug zum Rest

des Heiligtums scheint eher vage, vor allem, wenn man bedenkt, daß der zwischen Exedra und Nordbereich des Heiligtums liegende Hof, der an beiden Schmalseiten mit monumentalen Bögen verziert war, ein öffentlicher Durchgangsbereich gewesen ist. Schon unter dem Gesichtspunkt der Abgrenzung des Heiligen in einem Temenos kann also der eigentlich kultrelevante Bereich des Heiligtums nur im Norden gesucht werden, wo auch die Funde ägyptischer und ägyptisierender Statuen, Reliefs und Säulen gemacht worden sind.

Tradition. Was sie allerdings, wie verschiedentlich bemerkt worden ist, davon unterscheidet, ist die technische Art der Relieferung. Während ägyptische Säulen flaches oder vertieftes Relief zeigen, ist hier ein sehr kräftiges, fast dreidimensionales Hochrelief gebraucht worden. Man hat auf Verbindungen zu technisch ähnlichen Stücken in Kleinasien hingewiesen, ohne daß dies bei der Deutung sonderlich weiterhelfen würde, so daß hier eher Skepsis aufkam (Lembke 1994, 42f.). Vielleicht entschärft es die Diskussion etwas, wenn man darauf hinweist, daß die

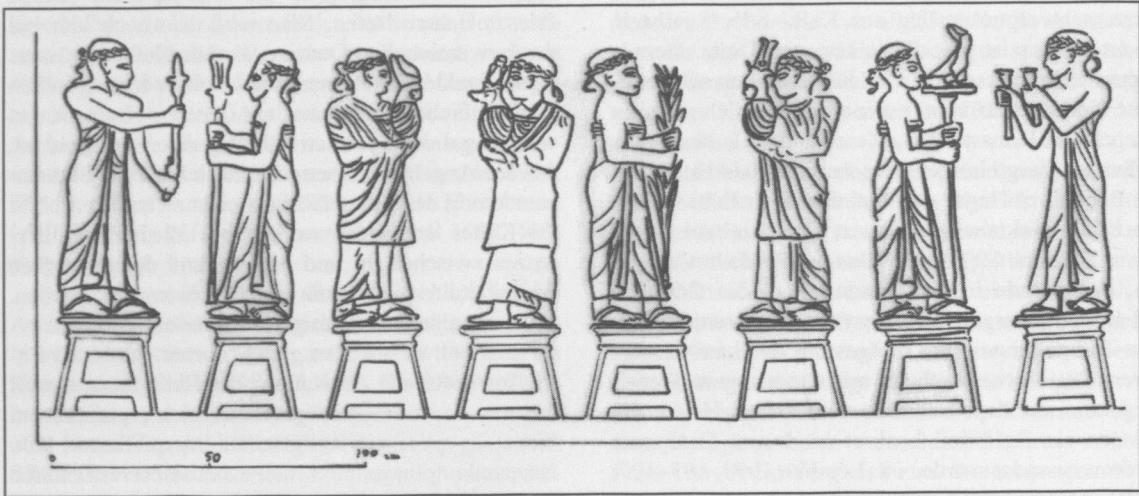


Abb. 1. Säule A aus dem Iseum Campense, umgezeichnet nach Bongrani 1993: 72.

Nur kurz erwähnt sei, daß es einen neuen Vorschlag für die Identifizierung der eigentlichen Kultstatue der Isis in diesem Tempel gibt. Günther Grimm hat anhand alter Akten nachgewiesen, daß die Münchener Statue Gl. WAF 26b entgegen der bisherigen Annahme nicht eindeutig aus der Villa Hadriana stammt. Ihre frühere Präsenz in der Villa Albani ließe sich mit einer Herkunft aus dem Iseum Campense vereinbaren (Grimm 2001, 31f.). Das Stück ist allerdings wohl eher ptolemäisch, auch wenn Ashton (2001, 46f.) es als römische Kopie einer ptolemäischen Darstellung ansieht, und zeigt eventuell eine vergöttlichte Königin.

Eine der aufschlußreichsten Objektgattungen des Heiligtums sind sicher die Granitsäulen, von denen vier Stück so gut erhalten sind, daß sie für uns hier relevant sind (Bongrani 1992; Curto 1998). Sie zeigen im unteren Schaftbereich in erhabenem Relief Darstellungen von Priestern, die eine genauere Interpretation auch unter ägyptologischem Blickwinkel geradezu herausfordern (Abb. 1). Ihnen werde ich mich also zunächst widmen. Formal stehen diese monumentalen Säulen weitgehend in ägyptischer

Frage von vertieftem oder erhabenem Relief in Ägypten stark mit der Beleuchtungssituation zu tun hat. Vertieftes Relief findet sich primär auf den Außenwänden und in sonstigen Bereichen starken Lichteinfalls, erhabenes Relief eher in Innenräumen. Im übrigen gibt es vergleichbare Säulen mit erhabener Reliefdekoration auch im meroitischen Bereich, also im heutigen Sudan (Priese in Vorbereitung).

Stilistisch sind die Säulen eindeutig nicht Teil der normalen römerzeitlichen Tradition. Dies äußert sich auch im Unvermögen der klassischen Archäologen, ihnen eine stilistisch bestimmte Datierung zu geben. Meist werden sie aufgrund der Baugeschichte des Iseums unter Domitian datiert (Lembke 1994, 186, dagegen Eingartner 1999, 32). Einzelne Forscher halten sie erst für severisch (Bongrani 1992; Ensoli 1998, 420). Hier soll es aber primär die Ikonographie analysiert werden. Man sieht jeweils zwei sich gegenüberstehende Priester, kahlköpfig nach typisch ägyptischer Sitte, die verschiedene kultische Objekte halten. Zunächst soll es um diese Objekte und ihre Einbettung im Ritual gehen.

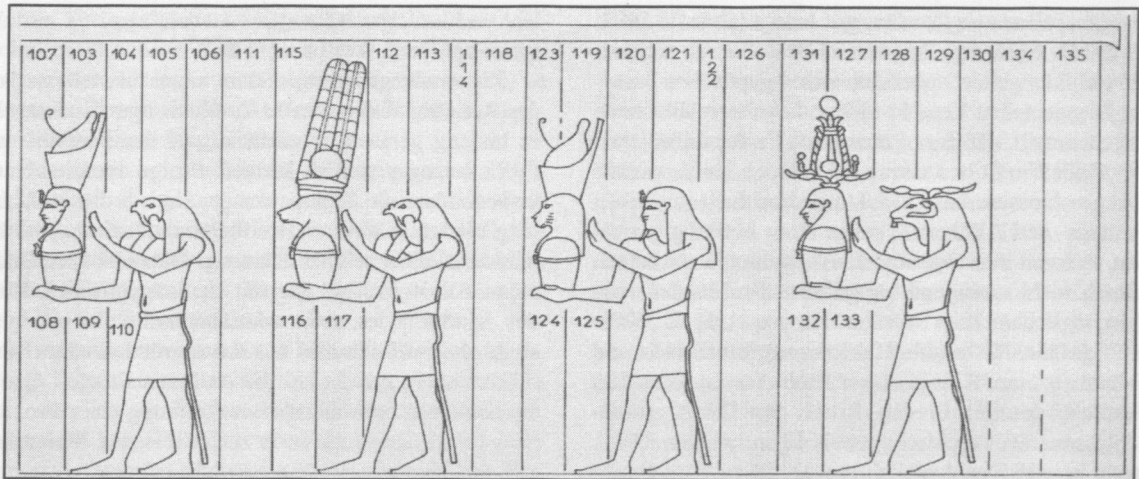


Abb. 2: Ausschnitt aus der Kanopenprozession in einer Osiriskapelle von Dendera, nach Cauville 1997, T. 39.

Ich beginne mit dem häufigsten Element überhaupt, nämlich den sogenannten Kanopen,¹ also Krügen mit Deckel, welche viele der Priester in den Händen halten. Die Deckel haben recht individuell verschiedene Formen, jeweils Köpfe ägyptischer Götter mit spezifischen Kronen. Bislang hat man dieses Element immer als Einfluß der alexandrinischen oder römischen Kultur gewertet, da derartige Krüge in Ägypten selbst nicht bekannt seien (Eingartner 1999, 32), auch wenn man auf die Amunsvasen aus dem Neuen Reich als Vorläufer hingewiesen hat (Lembke 1994, 45 u. Anm. 147). Dem muß widersprochen werden. Einerseits gibt es auch sonst schon in älterer Zeit Belege für Wassergefäße, deren Deckel als Kopf verschiedener Gottheiten stilisiert ist (s. etwa Calverley/Broome 1935; T. 10, 15, 18, 23, 30 u. 35). Vor allem finden sich speziell Krüge mit Götterköpfen und spezifischen Kronen in den Osiriskapellen von Dendera (Abb. 2) als wesentliches Element der sogenannten Kanopenprozession (Cauville 1997; T. 39–42).

Die begleitenden Texte dort geben gleichzeitig wesentliche Aufschlüsse über die Funktion des Ritus. Er hängt damit zusammen, daß für die Feierlichkeiten um Osiris im Monat Choiak Abbilder des Gottes aus gekeimter Gerste in Sand angefertigt wurden (Quack 2001), wovon auch heute noch Objekte erhalten sind (von Lieven 2000/1). In Teilbereichen der Durchführung des Rituals war es dabei nötig, die Körner täglich zu begießen. Dies wurde auf der überhöhten Ebene so ausgedeutet, daß der getötete und zerstückelte Gott wieder mit seinen einzelnen Körperteilen versehen und zusammengesetzt wird. Dabei erhält die theologische Ebene auch die Dimension, daß die Körperteile des Gottes ursprünglich separat in den

verschiedenen Gauen Ägyptens bestattet und erst sekundär restituert werden (vgl. Beinlich 1984). So wird die Kanopenprozession ausgedeutet, indem jeweils die Kanopen mit dem Kopf der Hauptgottheit des Gaus herbeigebracht werden, und das in ihr enthaltene Wasser, das zur Herstellung des Osiris-Abbildes gebraucht wird, als spezifisches Körperteil dieses Gaus verstanden wird. Aus der Summe aller Glieder ergibt sich dann der ordnungsgemäß wiederhergestellte Osiris, damit die Überwindung der durch seine Tötung und Zerstückelung eingetretenen Mangelsituation und so der Sinn des Rituals.

In dieser Tradition sind auch die römischen Darstellungen zu sehen. Die Kanopen enthalten somit mutmaßlich Wasser, das als Körperteil des Gottes ausgedeutet wird. Hierzu paßt auch, daß die Kanopen, wie sonst nur die Götterbilder selbst, auf den Reliefs so getragen werden, daß die Hände der Priester unter den Ärmeln verdeckt sind, das sakrosankte Objekt also nicht direkt berühren. Schlaglichtartig zeigen sie uns, daß hier Bildelemente auftreten, die aus einem spezifischen Ritual stammen, das um die Überwindung des Todesgeschicks des Osiris kreist. Leider sind die dabei hergestellten konkreten Objekte so vergänglich und auch im Fundgut mutmaßlich unaufdringlich, daß nur geringe Chancen bestehen, sie archäologisch im Gelände konkret nachzuweisen, selbst wenn sie nicht, wie es in Ägypten auch vorkommt, rituell ins Wasser geworfen werden (Quack 2000/1).

Dieser Bezug läßt sich auch in weiteren Bildelementen der Säulen wiederfinden. Auf fast jeder der Säulen ist ein Standartenträger abgebildet, der eine je unterschiedliche tiergestaltige Gottheit präsentiert. Nun sind Standartenträger als ägyptisches Ritualelement bei Festen und Prozessionen generell üblich, gerade die Präsentation vieler tiergestaltiger Götter, nämlich speziell der Gaugötter, ist aber auch in den

¹ Viel zu ihnen, auch unter Verweis auf die Darstellungen der Säulen des Iseums sowie weitere Literaturangaben bei Winand 1998.

Osiriskapellen von Dendera gut belegt (Cauville 1997; T. 9–14). Auch das Tragen und Präsentieren weiterer Götterbilder gehört spezifisch zum ägyptischen Fest.

Dagegen hat Lembke anhand weiterer Elemente angenommen, daß hier Szenen des Festes mit solchen des täglichen Kultes vermischt worden seien, woraus sie geschlossen hat, die Unterscheidung zwischen Festtags- und Alltagskult sei in Rom hinfällig geworden. Die von ihr vorgetragenen Argumente erscheinen jedoch nicht zwingend. Angeführt als Elemente aus dem täglichen Kult werden Papyrusstengel, Weihrauchgefäße, Kette (d.h. Halskragen), Stoffstücke und Schnabelkanne. Keines dieser Elemente ist jedoch im Festkult, speziell in den Riten des Osiris, ausgeschlossen. Die mehrreihigen Kragen werden Osiris auch in der Dachkapelle von Dendera dargebracht (Cauville 1997; T. 16, u. Reg.; T. 91, o. Reg.). In der griechisch-römischen Welt sind sie ein typisches Dekorationselement der Kanopen bzw. des Osiris Hydreios (Wild 1981, 113–123).² Auch Stoffstreifen werden in den Osiriskapellen reichlich geopfert (Cauville 1997; T. 244–246; 248–250) – und dies kann nicht verwundern, wird doch nach Abschluß der Feierlichkeiten das hergestellte Osirisbildnis in Binden gewickelt und rituell deponiert, so daß schon rein praktisch Bedarf an Textil bestand. Daß Weihrauch im Fest ebenso wie im Alltagskult zu Hause ist, bedarf wohl keines weiteren Beweises, ganz abgesehen vom Problem der optischen Identifizierung des Objektes, das nach der Zeichnung bei Bongrani (1992, 72) eher wie ein Szepter wirkt. Papyrusstengel sind sicher kein Bestandteil des normalen Alltagskultes. Die Schnabelkanne schließlich ist ein auch sonst gut bekanntes Element, das sowohl textlich bei Apuleius wie bildlich auf vielen anderen Darstellungen als Teil des Festzuges um Osiris zu belegen ist (Knauer 1995; Koemoth 1999).

Schließlich möchte ich noch auf die Musikinstrumente zu sprechen kommen. Sie wurden bislang als unspezifisch angesehen und ließen sich im kultischen Zusammenhang nicht näher einordnen (Lembke 1994: 46). Zumindest wird man nicht in Zweifel ziehen können, daß eine so umfängliche Kapelle für ein Fest, nicht für Alltagskult spricht. Darüber hinaus kann man aber sicher noch weitergehen. Gerade das Tamburin, das auf den Säulen dargestellt ist, ist als Musikinstrument im Osiriskult besonders beliebt (von Lieven iV). Es gibt einen ägyptischen Ritualtext, in dem spezifisch vorgeschrieben wird, daß zwei Priesterinnen in der Rolle der Isis und Nephthys bei ihren Klage Liedern um Osiris das Tamburin schlagen sollen. Über die Rolle des Sistrums im Kult der Isis brauche

ich wohl nichts Nähereres auszuführen, da es als typisches Gerät wohlbekannt ist.

Zusammengenommen kann man feststellen, daß die Reliefs auf den Säulen durchaus spezifischer, als es bislang gemacht worden ist, auf den Festkult um Osiris bezogen werden können. Einige der Elemente, insbesondere die Kanopenkrüge, sind in dieser Richtung eindeutig, alles andere fügt sich zumindest problemlos zu einer solchen Deutung. Dabei ist kein Bildelement aufgetreten, das mit dem ägyptischen Kult des Mutterlandes nicht vereinbar wäre. Im übrigen sind, ohne daß ich dies aus Raumgründen näher ausführen kann, gerade bei diesen Darstellungen Querverbindungen sowohl zur Beschreibung einer Prozession bei Apuleius als auch zu Reliefs und Malereien z.B. aus Herkulanum³ gut möglich.

Zum Abschluß dieser Denkmälergruppe muß nun das einzige Detail besprochen werden, wo die Dinge doch etwas anders als in Ägypten aussehen. Ich meine nämlich die auffälligen Podeste, auf denen die Priester stehen. Sie sind von Lembke als Kapellen gedeutet worden (Lembke 1994, 43f.), wodurch die Priester als Kultdiener so konnotiert würden wie früher Kultobjekte. Ähnlich verweist Curto (1998, 394f.) auf Darstellungen von Priestern auf einem Sockel im phönizischen Bereich und diskutiert die Vergöttlichung des Menschen und speziell des Priesters im späten Ägypten. Dagegen wollte Eingartner (1999, 32f.) in ihnen nur normale Sockel sehen und eine Verbindung zu den Holzpodesten (*tribunal ligneum*) ziehen, die bei Apuleius (Metamorphosen 11, 24, 2) für eine Mysterienfeier im Iseum Campense erwähnt werden. Daraus auf einen rein zeitgenössischen Bezug der Reliefs zu schließen, kann ich aber in keinem Falle nachvollziehen – die Änderung in einem Detail der konkreten Durchführung ist kein Beweis, daß der religiöse Gehalt nicht mehr bestand, ganz abgesehen davon, daß auch dieser Sockel oder Schrein seiner Form nach in ägyptischer Tradition steht.

Tatsächlich ist es so, daß in der Dekoration der Osiriskapellen von Dendera vergleichbare Formen für Schreine konkret belegt sind (Cauville 1997; T. 155; 192f.). Jedoch handelt es sich immer um Fälle, in denen allenfalls ein auf dem Schrein sitzender oder hockender Schutzdämon dargestellt ist, nicht dagegen eine agierende Figur. Ich möchte mich derzeit nicht darauf festlegen, ob durch die Darstellung in Rom ausgedrückt werden soll, daß jedem Priester eben ein solcher Schrein als Aufbewahrungsort der von ihm benutzen sakralen Objekte zugeordnet ist. Jedenfalls wäre es schwierig, sich eine praktische Ritualdurchführung vorzustellen, bei der jeder Priester tatsächlich auf einem hohen Sockel stände, auf den er mühsam hochklettern müßte und von dem er sich nur durch

² Dieses Bildmotiv ist von Knauer 1995, 24–28 irrig als Wiedergabe von Kobrahauben verstanden worden; von der auf S. 31 Anm. 59 vertretenen Auffassung, die Pektorale ägyptischer Opfer-szenen würden anders als die Verzierungselemente der Krüge aussehen, ist das Gegenteil richtig. Eine zutreffende Identifizierung etwa bei Winand 1994, 498.

³ S. zu ihnen besonders Tran Tam Tinh 1971, 29–49 u. 83–86, T. XXVIII, Fig. 40f., wo auch der Bezug dieser Darstellungen spezifisch zu Festen herausgearbeitet ist.

kühne Sprünge weiterbewegen könnte. Das bei Apuleius beschriebene Podest, auf dem der eingeweihte Myste der Schar der Gläubigen präsentiert wird, ist dagegen kaum mit dem Auftreten einer ganzen Gruppe von Priestern vergleichbar.

Nunmehr möchte ich zu den ägyptischen Originalstücken übergehen und zeigen, inwieweit diese nicht nur ein Sammelsurium darstellen, das lediglich ein exotisches oder museales Bild vermittelt, sondern tatsächlich sinnvoll im Bezug auf den Kult der Isis und des Osiris interpretierbar ist.

Beginnen möchte ich mit einer Denkmälergruppe, deren Präsenz im Iseum Campense besonders markant ist, nämlich den Wasseruhren. Wenigstens zwei, eventuell sogar bis zu vier verschiedene Objekte dieser Art wurden dort gefunden (Lembke 1994, 246–248). Technisch funktionieren sie als Auslaufuhren, bei denen durch ein Loch nahe dem Boden Wasser nach außen abfloß. An der Innenwand sind für jeden Monat extra Skalen angebracht, in denen jeweils Punkte die Stunden markieren – da man in der Antike jeweils die helle und die dunkle Hälfte des Tages in zwölf Stunden eingeteilt hat, sind diese immer verschieden lang. Bislang hat man allenfalls vage vermutet, die Wasseruhren seien in Rom zur Einteilung des Priesterdienstes benutzt worden (Lembke 1994, 247). Ihre Verwendung läßt sich jedoch präziser fassen. Auffällig ist bereits, daß von allen ägyptischen Wasseruhren mit bekanntem Fundort die große Mehrzahl aus Komplexen der Isis- und Serapisreligion stammt, so neben den Funden aus dem Iseum Campense auch ein Fragment aus Ephesos sowie eines aus Alexandria. Wie ich anderswo ausführlicher zeige (Quack 2002a), dienen die Wasseruhren im Kult vorzugsweise den Ritualen um Osiris. Dort gibt es nämlich die sogenannten Stundenwachen, bei denen die Nacht über zu jeder Stunde ein neues Element des Gesamtrituals zelebriert wurde. Hier kamen auch Wasseruhren zum Einsatz, um die Einhaltung der korrekten Ritualpunkte zu gewährleisten. Wie die auf diesen Objekten angebrachten Inschriften zeigen, waren Wasseruhren dabei primär ein Ersatz, der zum Einsatz kam, wenn schlechte Witterungsbedingungen die Benutzung von Sonnen- und Sternuhren ausschlossen. Dies ist natürlich unter den Witterungsbedingungen Roms häufiger der Fall als in Ägypten selbst. Dieser Denkmälertyp ist also nicht zufällig, sondern steht in deutlichem funktionellem Zusammenhang mit den Ritualen des Heiligtums.

Gleiches möchte ich für eine weitere Gruppe annehmen, in der man bislang ein besonders deutliches Indiz gegen die Verbindung mit dem Kult gesehen hat, nämlich die zoomorphen Statuen. Konkret handelt es sich besonders um Löwen, Sphingen und Paviane. Nun gehören derartige Elemente an sich ohne weiteres zu einer sinnvollen Ausstattung ägyptischer Tempel hinzu – man denke nur an die langen Reihen von Sphingen, die gerne die Prozessionswege säu-

men. Vielleicht kann man aber sogar etwas konkreter werden. Gerade Löwen und Sphingen sind *par excellence* schützende und wachende Gestalten. Osiris als toter und besonders gefährdeter Gott hat aber einen fast inflationären Gebrauch gerade für Elemente des Schutzes und der Wache, weshalb an den Wänden der Osiriskapellen auch so viele Dämonen der verschiedensten Sorten auftauchen (Cauville 1997, *passim*). Dabei sind, wie wieder die Reliefs aus Dendara zeigen, Löwen und Paviane gut vertreten (z.B. Cauville 1997; T. 87). Spezifischer sollte man noch sagen, daß die Pavienskulpturen des Iseums, wie Inschriften zeigen, speziell Verkörperungen des ägyptischen Gottes Thot sind. Thot ist aber im Ritual für Osiris auf der göttlichen Ebene der wichtigste Aktant.

Auch das Bild der Kuh, die einen Pharao säugt (Lembke 1994, 227f.), ist nicht nur allgemein ägyptisch, sondern kann im Zusammenhang der Isis-Religion einer sinnvollen Deutung zugeführt werden. Im Rahmen des Isis-Kultes gab es Mysterien, bei denen Initianden eingeführt wurden, wie es vergleichsweise ausführlich bei Apuleius erzählt wird. Diese Isis-Weise ist aber, wie ich an anderer Stelle gezeigt habe (Quack 2002b), von der ägyptischen Königsweihe sowie der Priesterweihe abzuleiten. Gerade für die Königsweihe, für die unpublizierte ägyptische Papyri aus der Römerzeit ein erhebliches zusätzliches Quellenmaterial bieten, gibt es aber Episoden, bei denen der König in der Rolle eines Kindes an den mütterlichen Beistand der Isis appelliert. Ebenso ist bekannt, daß die Säugung des Pharao durch eine Göttin als Übertragung von Kraft und Herrscheramt interpretiert wurde (Leclant 1960; Leclant 1961). In dieser Entwicklungsreihe ist somit das betreffende Standbild des Iseums angemessen mit den dort vollzogenen Mysterien zu verbinden.

Ein Wort verlieren möchte ich ferner zu einem speziellen Stück, nämlich einer Heilstatue. Die heute im archäologischen Museum Florenz, Inv.-Nr. 1788 aufgestellte kopflose Statue (Kákósy 1999, 109–117; T. XXXIV–XXXVIII) zeigt einen Mann, der eine Stele mit Darstellung des Horuskindes vor sich hält. Ihre Herkunft aus dem Iseum Campense ist relativ sicher (Lembke 1994, 233). Zusätzlich zur bisherigen Dokumentation über die Frühphase ihrer Bekanntheit kann ich noch darauf hinweisen, daß die seitlichen Inschriften in einer Kopie des 16. Jahrhunderts überliefert sind (Burton 1972; T. LXVIIIf.).⁴ Der Vergleich mit dem realen Text zeigt zwar manche Mißverständnisse sowie Umstellung von Kolumnen und bei Raummangel auch Einzelzeichen, an der Identität des Textes ist jedoch nicht zu zweifeln.

Derartige Heilstatuen und die mit ihnen eng verwandten Horusstelen gehören in den Rahmen der Heilmagie, speziell gegen Schlangenbisse und Skor-

⁴ Zu einer weiteren Identifikation einer Kopie in diesem Kodex s. Thiers 1999.

pionstiche. Normalerweise wurde Wasser darüber gegossen, das sich durch Kontakt mit den eingravierten magischen Texten mit Zaubermacht auflud und vom Patienten getrunken wurde. Einige Weihinschriften bezeugen, daß sie in Tempeln aufgestellt wurden. Darunter finden sich zwei, nämlich Kairo CG 9402 (Donner/Röllig 1971, Bd. 1, S. 11, Bd. 2 S. 64f.) sowie Kairo CG 9406 (Spiegelberg 1904, 91; Vleeming 2001, 83f.), die speziell eine Weihung für Isis angeben. Ein Stück wie die Heilstatue des Iseum Campense ist also einerseits in einem Tempel ägyptischen Stils prinzipiell nicht fehl am Platz. Andererseits könnte sie potentiell auf einen mit dem Tempel verbundenen Sanatoriumsbetrieb hindeuten.

Zum Abschluß möchte ich noch einige Worte über den Domitiansobelisken verlieren (s. Erman 1917, 4–10; 18–28; Grenier 1987; Lembke 1994, 37–41; 210–212). Er steht schon dadurch nicht allein da, daß es auch in Benevent einen aus der Zeit des Domitian stammenden Obelisken mit hieroglyphischer Inschrift gibt (Colin 1993). Die Hieroglypheninschrift auf dem römischen Stück ist mutmaßlich in Ägypten, auf jeden Fall von einem der ägyptischen Sprache und Tradition kundigen Fachmann konzipiert, angesichts der merkwürdigen Proportionierung vieler Zeichen aber sicher nicht von ägyptischen Handwerkern graviert worden. Bemerkenswert sind die Szenen des Pyramidions, die Domitian zeigen, wie er von Isis gekrönt wird. Takács will darin einen Bruch mit ägyptischen Modellen sehen, die Pharaos als Gabenbringenden vor Isis und Osiris zeigen würden, nicht als Empfänger (Takács 1995, 100). Bei genauer Betrachtung ist das Gegenteil richtig. Die Darstellung der Krönung des Königs ist grundsätzlich ein etabliertes Thema ägyptischer Bildtradition. Gerade im Rahmen der vorliegenden Denkmälergattung kann man auf den Obelisk der Hatschepsut verweisen, der sie zeigt, wie sie von Amun gekrönt wird (Habachi 1977, 62; T. 14).

Neu ist also allenfalls die Rolle der Isis als primärer Herrschaftsspenderin, die jedoch keinen Bruch zur ägyptischen Tradition darstellt, sondern gerade die Rezeption der aktuellen spätzeitlichen Theologie Ägyptens, in der Isis zunehmend größere Bedeutung zugekommen war, wie vor allem die demotischen Quellen eindrucksvoll zeigen. In Erzählungen werden etwa die Kronen der Isis erwähnt, die Pharaos erhalten hat (Ryholt 2000, 126 Anm. 97). Der Domitiansobelisk, der ja in der Römerzeit hergestellt wurde, greift also einfach auf die aktuelle Theologie Ägyptens zurück. Auf die Krönung durch Isis nimmt auch die Inschrift explizit Bezug, indem sie formuliert „dessen Schlangendiadem die ‘Herrin der Menschen’ schuf“ – „Herrin der Menschen“ ist aber ein typisches Epitheton der Isis und der Hathor, das Schlangendiadem ist das Autoritätssymbol des Herrschers, nämlich die Kobra, die sich in typisch ägyptischer Weise um seine Krone ringelt.

Betont werden sollte ferner, daß auf zwei der vier Seiten des Objektes Domitian als „geliebt von Isis“ bezeichnet wird, einmal davon in der Kombination „geliebt von Isis und Ptah“. Dies sind die einzigen Ausdrücke im Text, die überhaupt eine Liebesbeziehung des Herrschers zu den Göttern ausdrücken. Dabei dürfte die Verbindung von Isis und Ptah ihren Hintergrund darin haben, daß Isis ihre Rolle als herrschaftsspendende Göttin gerade in Memphis in enger kultischer Verbindung mit Ptah erlangt hat (Bergman 1968). Andererseits sind derartige Vermerke in Ägypten immer vor dem Hintergrund der konkreten Aufstellung eines Objektes in einem kultischen Komplex zu verstehen. Damit ergibt sich, daß der Domitiansobelisk für einen Isiskultort konzipiert ist (Erman 1917, 8), der Bezug auf die Aufstellung beim Iseum Campense also deutlicher, als man bislang teilweise (Lembke 1994, 40) angenommen hat.

Insgesamt kann man feststellen, daß bei diesem Durchgang, der in aller Kürze doch die wichtigsten Funde und vor allem Gattungen vorgestellt hat, sich Bezüge der Ausstattung des Iseum Campense zur ägyptischen Religion in größerem und spezifischerem Ausmaß finden lassen, als bislang angenommen worden ist. Gerade die Rituale um Osiris und Isis, welche man der Sache nach in einem Iseum primär erwarten würde, lassen sich markant absichern. Einige Elemente können ausschließlich in diesem Sinne verstanden werden, viele andere fügen sich zumindest sehr gut in dieses Bild ein.

Man wird annehmen können, daß zumindest die Erstausrüstung des Heiligtums, bei dem ägyptische Originale in größerem Umfang herbei geschafft wurden, nicht ohne erheblichen Aufwand und entsprechend hochrangige Hintermänner vonstatten gegangen ist. Lembkes Postulat, hier sei Domitian selbst am Werk gewesen, scheint von daher nicht unplausibel.⁵ Jedenfalls stehen die ägyptisierenden Stücke sowohl hinsichtlich ihrer geringeren Anzahl als auch hinsichtlich ihrer größeren Treue zur ägyptischen Bildidee eindeutig auf einer früheren Stufe als die hadrianischen Werke des Canopus-Bereiches in Tivoli, so daß als alternativer Auftraggeber für die Ausstattung allenfalls noch Caligula bleibt.

Für die Ausstattung muß ein kenntnisreicher ägyptischer Priester herangezogen worden sein. Zumindest denkbar ist, daß in diesem Zusammenhang auch direkt ägyptische Priester aus dem Mutterland nach Rom gebracht wurden, um den Kult regelgerecht zu versehen. Dies würde zu dem auch sonst bekannten Befund passen, daß man für Isisheiligtümer gerne auf Priester aus dem Mutterland zurückgegriffen hat (Vidman 1970, 37f.). Bezeichnend ist etwa, daß Apu-

⁵ Skeptisch dazu Eingartner 1999, 21f. u. 30, es gibt aber auch keine ägyptisierenden Kopien, welche konkret gegen diesen Datierungsansatz sprechen.

leius, Metamorphosen 11, 22 den Isispriester in Kenchreae zeigt, wie er für die Durchführung der Initiationsriten Bücher in ägyptischer Schrift konsultiert (Griffiths 1975, 96f. u. 285). Es muß also für den damaligen Leser plausibel und akzeptierbar gewesen sein, daß im Isisheiligtum ein diensttuender Priester entweder herkunftsmäßig Ägypter oder zumindest der ägyptischen Sprache und Schrift mächtig war.

Die obige Analyse der Dekorationsthemen und ihrer Verbindung zur ägyptischen Religion soll versuchen, den Anliegen dieser Gruppe möglichst nahe zu kommen. Eine andere Frage ist natürlich, wie die Dinge sich später entwickeln, was etwa in der 2. oder 3. Generation der Kultgruppe verstanden wurde, wie dann traditionelle Themen umgedeutet und unter römischem Einfluß modifiziert wurden. Dieses Potential zu erleuchten, ist allerdings anhand des derzeitigen Dokumentationsstandes nicht möglich, da keine römischen oder römisch-ägyptischen Funde vorliegen, die für eine Auswertung in dieser Richtung aussagekräftig sind. Wenn überhaupt, wäre hier allenfalls anhand dessen weiterzukommen, was antike Schriftsteller über ägyptische Kulte berichten und was da, wo es dem traditionellen Ägyptologen fremd und bizarr vorkommt, vielleicht gerade die Ausläufer der exil-ägyptischen Religiosität erfaßt. Ebenso wären Stücke wie die Mensa Isiaca neu zu analysieren. Aber das ist ein anderes Thema.

Literaturverzeichnis

- Alfano 1992: C. Alfano, Nuovi dati sul perimetro e sul precinto esterno dell'Iseo-Serapeo di Campo Marzio in Roma. In: Sesto congresso internazionale di egittologia, Atti, vol. 1 (Turin 1992) 11–21.
- 1998: C. Alfano, L'Iseo Campense in Roma: relazione preliminare sui nuovi ritrovamenti. In: N. Bonasca/M. C. Naro/E. C. Portale/A. Tullio (Hrsg.), L'Egitto in Italia dall'Antichità al medioevo. Atti del III congresso internazionale italo-egiziano Roma, CNR – Pompei, 13–19 novembre 1995 (Rom 1998) 177–206.
- Ashton 2001: S.-A. Ashton, Ptolemaic Royal Sculpture from Egypt. The Interaction between Greek and Egyptian Traditions. British Archeological Reports International Series 923 (Oxford 2001).
- Beinlich 1984: H. Beinlich, Die „Osirisreliquien“. Zum Motiv der Körperzergliederung in der altägyptischen Religion. Ägyptologische Abhandlungen 42 (Wiesbaden 2001).
- Bergman 1968: J. Bergman, Ich bin Isis. Studien zum memphitischen Hintergrund der griechischen Isisaretaologien (Uppsala 1968).
- Bongrani 1992: L. Bongrani, Le colonne „celate“ dell'Iseo-Serapeo Campense: i risultati di alcuni studi. In: Sesto congresso internazionale di egittologia, Atti, vol. 1 (Turin 1992) 67–73.
- Brisson u.a. 1992: L. Brisson/J.-L. Cherlonneix/M.-O. Goulet-Cazé/R. Goulet/M.D. Grmek/J.-M. Flamand/S. Matton/D. O'Brien/J. Pépin/H.D. Saffrey/A.-Ph. Seconds/M. Tardieu/P. Thillet, Porphyre, La vie de Plotin II. Études d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire, notes complémentaires, bibliographie (Paris 1992).
- Calverley/Broome 1935: A.M. Calverley/M.F. Broome, The Temple of King Sethos I. at Abydos, Vol. II. The Chapels of Amen-Rē, Rē-Harakhti, Ptah, and King Sethos (London/Chicago 1935).
- Cauville 1997: S. Cauville, Dendara X. Le temple de Dendara. Les chapelles osiriennes (Kairo 1997).
- Clerc 1978: G. Clerc, Isis-Sothis dans le monde romaine. In: M.B. de Boer/T.A. Edridge (Éds.), Hommages à Maarten J. Vermaseren. Recueil d'études offerts par les auteurs de la Série Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain à Maarten J. Vermaseren à l'occasion de son soixantième anniversaire le 7 avril 1978. Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain 68 (Leiden 1978) 247–281.
- Colin 1993: L. Colin, Domitien, Julie et Isis au pays des Hirpins (CIL IX, 1153 et l'obélisque de Bénévent). Chronique d'Égypte 68, 1993, 247–260.
- Curto 1998: S. Curto, Le *columnae caelatae* capitoline. In: N. Bonasca/M. C. Naro/E. C. Portale/A. Tullio (Hrsg.), L'Egitto in Italia dall'Antichità al medioevo. Atti del III congresso internazionale italo-egiziano Roma, CNR – Pompei, 13–19 novembre 1995 (Rom 1998) 389–395.
- Donner 1995: H. Donner, Isis in Petra (Leipzig 1995).
- Donner/Röllig 1971: H. Donner/W. Röllig, Kanaanäische und aramäische Inschriften (Wiesbaden³ 1971).
- Egelhaaf-Gaiser 2000: U. Egelhaaf-Gaiser, Kulträume im römischen Alltag. Das Isisbuch des Apuleius und der Ort von Religion im kaiserzeitlichen Rom. Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge 2 (Stuttgart 2000).
- Eingartner 1999: J. Eingartner, Rezension zu Lembke, Iseum Campense. Göttinger Gelehrte Anzeiger 251, 1999, 20–38.
- Ensolì 1998: S. Ensolì, L'Iseo e Serapeo del Campo Marzio con Domiziano, Adriano e i Severi: l'assetto monumentale e il culto legato con l'ideologia e la politica imperiali. In: N. Bonasca/M.C. Naro/E.C. Portale/A. Tullio (Hrsg.), L'Egitto in Italia dall'Antichità al medioevo. Atti del III congresso internazionale italo-egiziano Roma, CNR – Pompei, 13–19 novembre 1995 (Rom 1998) 407–438.
- 2000: –, I santuari di Iside e Serapide a Roma e la resistenza pagana in età tardoantica. In: S. Ensolì u. E. La Rocca (Hrsg.), Aurea Roma. Della città pagana alla città cristiana (Rom 2000) 267–287.
- Erman 1917: A. Erman, Römische Obeliskten. Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften 1917, 4, 1–47.
- Favard-Meeks 1991: Christine Favard-Meeks, Le temple de Behbeit el-Hagara. Essai de reconstitution et d'interprétation. Beihefte zu den Studien zur altägyptischen Kultur 6 (Hamburg 1991).
- Grenier 1987: J.-C. Grenier, Les inscriptions hiéroglyphiques de l'obélisque Pamphili. Un témoignage méconnu sur l'avènement de Domitien. Mélanges de l'Ecole Française de Rome, Antiquité 99, 1987, 937–961.
- 1989: –, La décoration statuaire du „Serapeum“ du „Canope“ de la Villa Adriana. Mélanges de l'Ecole Française de Rome, Antiquité 101, 1989, 925–1019.
- Griffiths 1975: J.G. Griffiths, Apuleius of Madauros, The Isis Book (Metamorphoses, Book XI). Études prélimi-

- naires aux religions orientales dans l'empire romain 39 (Leiden 1975).
- Grimm 2001: G. Grimm, 'Albanische Antiken': Ägyptisches und Ägyptisierendes. Die Skulpturen aus der Villa Albani im staatlichen Museum ägyptischer Kunst München. *Münchener Jahrbuch der bildenden Kunst* 51, 2001, 7–64.
- Habachi 1977: L. Habachi. *The Obelisks of Egypt. Sky-scrapers of the Past* (New York 1977).
- Höbl 1994: G. Höbl, Vorhellenistische Isisfigürchen des ägäischen Raumes, insbesondere von der Insel Rhodos. In: C. Berger/G. Clerc/N. Grimal (Éds.), *Hommages à Jean Leclant*, vol. 3. *Études isiaques. Bibliothèque d'Études* 106/3, Kairo, 271–285.
- Kákosy 1999: L. Kákosy, *Healing Statues in Three Museums in Italy* (Turin, Florence, Naples) Turin.
- Kamlah 1999: J. Kamlah, Zwei nordpalästinische „Heiligtümer“ der persischen Zeit und ihre epigraphischen Funde. *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 115, 1999, 163–190.
- Knauer 1995: E. R. Knauer, *Urnula faberrime cavata. Observations on a Vessel Used in the Cult of Isis* (Stuttgart/Leipzig 1995).
- Koemoth 1999: J. Koemoth, L'hydrie isiaque et le rituel égyptien à l'époque romaine. *Cahier de recherche de l'institut de papyrologie et d'égyptologie de Lille* 20, 1999, 109–123.
- Leclant 1960: J. Leclant, The Suckling of the Pharaoh as a Part of the Coronation Rites in Ancient Egypt. Le rôle de l'allaitement dans le cérémonial pharaonique du couronnement. In: *Proceedings of the IXth International Congress for the History of Religions, Tokyo and Kyoto 1958* (Tokyo 1960) 135–145.
- 1961: –, Sur un contrepoids de Menat au nom de Taharqa. Allaitement et „apparition“ royale. In: *Mélanges Mariette. Bibliothèque d'Étude* 32 (Kairo 1961), 251–284.
- Lembke 1994: K. Lembke, *Das Iseum Campense in Rom. Studie über den Isiskult unter Domitian*. *Archäologie und Geschichte* 3 (Heidelberg 1994).
- von Lieven 2000/1: A. von Lieven, Ein neuer Kornosiris im Abenteuermuseum Saarbrücken. *Bulletin de la Société d'Égyptologie de Genève* 24, 2000/1, 59–70.
- iV: –, Eine punktierte Osirisliturgie, in Vorbereitung. (erscheint in einem Sammelband in der Reihe *The Carlsberg Papyri*).
- Malaise 1972: M. Malaise, Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie. *Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain* 22 (Leiden 1972).
- Merklein/Wenning 1998: H. Merklein/R. Wenning, Ein Verehrungsplatz der Isis in Petra neu untersucht. *Zeitschrift der Deutschen Palästina-Vereins* 114, 1998, 162–178.
- Parlasca 1998: K. Parlasca, Bemerkungen zum Isiskult in Petra. In: U. Hübner/E. A. Knauf/R. Wenning (Hrsg.), *Nach Petra und ins Königreich der Nabatäer*. *Fs M. Lindner. Bonner Biblische Beiträge* 118 (1998) 64–70.
- Priese in Vorbereitung: K.-H. Priese, *Bauen in Muawwarat. Mitteilungen der sudanarchäologischen Gesellschaft*. in Vorbereitung.
- Quack 2000/1: J.F. Quack, Die rituelle Erneuerung der Osirisfigurinen. *Die Welt des Orients* 31, 5–18.
- 2001: –, Il rituale di Khoiak. In: *Storia della Scienza*, vol. 1. *La scienza antica* (Rom 2001), 105.
- 2002a: –, Beiträge zu den ägyptischen Dekanen und ihrer Rezeption in der griechisch-römischen Welt. *Habilitationschrift Freie Universität Berlin* 2002.
- 2002b: –, Königsweihe, Priesterweihe, Isisweihe. In: J. Assmann/M. Bommas (Hrsg.), *Ägyptische Mysterien?* (München 2002) 95–108.
- iDr.: –, „Ich bin Isis, die Herrin der beiden Länder“. Versuch zum demotischen Hintergrund der memphitischen Isisaretalogie. In: S. Meyer/R. Meyer (Hrsg.), *Egypt – Temple of the World*, in Druck.
- Ryholt 2000: K. Ryholt, A New Version of the Introduction to the Teachings of 'Onch-Sheshonqy. In: P. Frandsen/K. Ryholt (Eds.), *The Carlsberg Papyri 3. A Miscellany of Demotic Texts and Studies*. Carsten Niebuhr Institute Publications 22 (Kopenhagen 2000) 113–140.
- Spiegelberg 1904: W. Spiegelberg, *Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire. Die demotischen Denkmäler 30601–31166. I Die demotischen Inschriften* (Leipzig 1904).
- Takács 1995: S.A. Takács, Isis and Sarapis in the Roman World. *Religions in the GrecoRoman World* 124 (Leiden/New York/Köln 1995).
- Thiers 1999: Chr. Thiers, Ptolémée Philadelphie et les prêtres de Saïs. La stèle *Codex Ursinianus*, fol. 6 r^o + Naples 1034 + Louvre C.123. *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 99, 1999, 423–445.
- Tran Tam Tinh 1971: V. Tran Tam Tinh, Le culte des divinités orientales à Herculaneum. *Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain* 17 (Leiden 1971).
- Versluys 2002: M.J. Versluys, *Aegyptiaca Romana. Nilotic Scenes and Roman Views of Egypt*. *Religions in the Graeco-Roman World* 144 (Leiden/Boston 2002).
- Vidman 1970: L. Vidman, Isis und Sarapis bei den Griechen und Römern. *Epigraphische Studien zur Verbreitung und zu den Trägern des ägyptischen Kultes*. *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten* 29 (Berlin 1970).
- Vleeming 2001: S.P. Vleeming, *Some Coins of Artaxerxes and Other Short Texts in the Demotic Script Found on Various Objects and Gathered from Many Publications*. *Studia Demotica* 5 (Leuven/Paris/Sterling 2001).
- Wild 1981: R.A. Wild, Water in the Cultic Worship of Isis and Sarapis. *Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain* 87 (Leiden 1981).
- Winand 1994: J. Winand, Divinités-canopes sur les monnaies impériales d'Alexandrie. In: C. Berger/G. Clerc/N. Grimal (Éds.), *Hommages à Jean Leclant*, vol. 3. *Études isiaques. Bibliothèque d'Étude* 106/3 (Kairo 1994) 493–503.
- 1998: –, Les divinités canopes représentées par paires dans le monnayage alexandrin. In: W. Clarysse/A. Schoors/H. Willems (Eds.), *Egyptian Religion. The Last Thousand Years, Part II*. *Orientalia Lovaniensia Analecta* 85 (Leuven 1998) 1079–1089.