

## „Kommt und seht das Kind“

### Kindgötter im Festgeschehen der griechisch-römischen Geburtshäuser Ägyptens

*Dagmar Budde*

Im Blickpunkt des Beitrags steht das Festgeschehen rund um die Geburt der Kindgötter in den Geburtshäusern der griechisch-römischen Tempel Ägyptens. Die Reliefzyklen an den Wänden dieser Gebäude illustrieren die Vorstellungen von der Zeugung, Geburt, Inthronisation und Herrschaftsübernahme der Kindgötter, geben darüber hinaus aber auch Auskünfte über das damit einhergehende festliche Ereignis. Hierbei wird deutlich, dass außer dem König und dem Tempelpersonal eine Öffentlichkeit aktiv und passiv in das mehrtägige Geschehen involviert war. Die Feierlichkeiten dienten der Erneuerung und Stabilisierung des Königtums und sind Ausdruck der Heilshoffnungen jener Zeit, in der die Kindgötter eine immer größer werdende Rolle in Kult und Gesellschaft spielten. Die Säkularisierung der Tempelbezirke steht hiermit in wechselseitigem Zusammenhang.<sup>1</sup>

#### *Theologie der Kindgötter*

Die institutionelle Verehrung von Kindgöttern ist in der Religionsgeschichte des Alten Ägypten hauptsächlich ein Phänomen des letzten vorchristlichen Jahrtausends, d. h. der Dritten Zwischenzeit, Spätzeit und griechisch-römischen Epoche.<sup>2</sup> Äußerlich noch Kinder, die an der Schläfe den für ägyptische Kinderdarstellungen typischen Zopf tragen, einen Finger zum Lutschen an den Mund führen und oftmals nackt sind, waren diese Götterkinder bereits beim Eintritt ins Leben zur Herrschaft über Ägypten bestimmt. Symbolträchtige Kronen (vor allem Doppel-, Hemhem- und Federkrone) und Attribute (Sistrum, Menit, Kiebitz, Erburkunde u. a.) führen diesen Gedanken vor Augen (MEEKS 2007).

---

<sup>1</sup> Der Verehrung von Kindgöttern widmet sich das Teilprojekt B.8 des Mainzer Sonderforschungsbereiches 295; zum Projekt s. BUDDE, SANDRI und VERHOEVEN (2003). Zu den Kindgöttern in Ägypten s. zuletzt BUDDE (2007) mit weiterführender Literatur.

Doris Pechel, der Veranstalterin der Mainzer Tagung, danke ich herzlich für die Einladung zur Teilnahme. Besonders fruchtbar bei der Entstehung des Vortrags wie bei seiner Fertigstellung für die Drucklegung waren die Diskussionen mit meiner Kollegin Silke Roth.

<sup>2</sup> Die Dritte Zwischenzeit wird von ca. 1069–655 v. Chr. angesetzt, die Spätzeit von 664–332 v. Chr.; es folgen die makedonische und die griechisch-römische Herrschaft (323 v. Chr.–395 n. Chr.).

Ihre Geburt hat man von Anfang an mit der des Sonnengottes assoziiert. So wie der Aufgang der Sonne allmorgendlich demonstrierte, dass die Finsternis besiegt worden war und das Leben neu entstehen konnte, so garantierte die glückliche Geburt des Kindgottes die Erneuerung der Königsherrschaft und Fortdauer des Lebens. Fruchtbarkeit und Gedeihen des Landes gingen mit dem Wohlergehen der Kindgötter einher und schafften die Grundlagen für den Erhalt der Familie und des Königtums. Deshalb war die sich beständig wiederholende Geburt eines Kindgottes aufs engste mit dem Freudenthema verbunden, bürgte sie doch für Regeneration und Kontinuität, zwei Grundpfeiler des altägyptischen Weltbildes (vgl. GUTBUB 1973: 207 und LOUANT 2003b: 32).

Gleichwohl der Glaube an die jungen Nachfahren der Götter sich bis in die Pyramidentexte des Alten Reiches zurückverfolgen lässt, gewannen sie erst in der 21. Dynastie, mit Beginn der so genannten Dritten Zwischenzeit, sowohl in der privaten Religiosität als auch der offiziellen Tempeltheologie sukzessive an Bedeutung. Ihren Ausgang nahm die Ausformung der Kindgott-Theologie zu dieser Zeit im oberägyptischen Theben. Dort zunächst auf Chons, den Mondgott und Sohn von Amun und Mut, beschränkt, griff die Idee schnell auf ganz Ägypten über, so dass in der Folge den meisten lokalen Götterpaaren ein Kind beigelegt wurde, das stets männlich war und in seiner Konzeption ikonographisch und funktional an das Horus- bzw. das Königskind anknüpfte (MEEKS 1977 und 2007; BONHÊME/FORGEAU 2001: 78–82; SANDRI 2006; BUDDE 2007).<sup>3</sup>

Das Horuskind, der Sohn von Isis und Osiris, wurde dem Mythos zufolge von Isis im Dickicht der Deltasümpfe zur Welt gebracht, ebendort vor den Nachstellungen des Osirismörders Seth versteckt und aufgezogen. Herangewachsen rächte Horus den Tod seines Vaters. Er triumphierte über Seth, trat das Erbe des Osiris an und übernahm die Herrschaft in Ägypten. Entsprechend der ägyptischen Königsideologie verstanden die Pharaonen sich in unmittelbarer Nachfolge dieses Horuskönigs.<sup>4</sup>

Verschiedentlich ist darauf aufmerksam gemacht worden, dass die Verehrung der kindlichen Nachfahren der Götter im Zusammenhang mit der Herrscherlegitimation zu deuten ist und besonders durch die Fremdherrschaft in Ägypten neue Impulse erlangte (DAUMAS 1958: 500–4; ASSMANN 1984: 144; TÖRÖK 1995: 20f.; BONHÊME/FORGEAU 2001: 80–81). Wohl am Deutlichsten zeigt sich dies darin, dass die in Tempeln des ägyptischen Neuen Reiches erstmals im Bild

<sup>3</sup> Für Kindgöttinnen war in diesem patriarchalisch geprägten Familienkonzept kein Platz; zu seltenen Ausnahmen vgl. BUDDE (2007).

<sup>4</sup> Zahlreiche Tempelinschriften belegen, dass das Konzept noch bis tief in die römische Kaiserzeit hinein fortwirkte. Beispielsweise beschreibt die Beischrift des Trajan in einer Milchopferszene im Mammisi von Dendera den Herrscher als denjenigen, „der sich auf der Palastfassade befindet, der als vollkommenes Kind auf seinem Thron sitzt, der Erste von Chemmis, Harsiese, der Sohn des Osiris“ (DAUMAS 1959: 90, 2). Je nach Kontext konnten die römischen Pharaonen mit der Seitenlocke, dem Merkmal eines Kindes, versehen werden (z. B. SAUNERON 1963: no. 502).

überlieferte Legende von der Geburt des Gottkönigs von der ursprünglich königlichen auf die götterweltliche Ebene verlagert wurde. Dieser Mythos besagte anfänglich, dass der Gott Amun-Re gemeinsam mit der irdischen Königin den künftigen Thronfolger Ägyptens zeugte und begründete somit die göttlich-menschliche Doppelnatur Pharaos (BRUNNER 1964; ASSMANN 1982b; BONHÊME/FORGEAU 2001: 78ff.). Im Verlaufe der 25. Dynastie – der Zeit der Herrschaft der Kuschiten im 8. und 7. Jh. v. Chr. –, dann verstärkt in der 30. Dynastie und der griechisch-römischen Epoche, wurden Königs- und Götterkult miteinander verbunden, indem es nun das Götterkind war, dessen Zeugung und Geburt im Vordergrund standen. Als Mutter des Kindes betrachtete man nicht mehr die Königin, sondern eine Göttin. Das Götterkind wurde dem posthum von Osiris gezeugten Sohn Horus, d. h. dem legitimen Thronfolger, angeglichen und mit der neugeborenen Sonne identifiziert. Insbesondere die nicht einheimischen Regenten, die ihren Thronanspruch nicht durch Erbfolge begründen konnten, favorisierten und förderten infolgedessen den Kult der Kindgötter, da er zur Legitimierung und Stabilisierung ihrer Herrschaft herangezogen werden konnte. Im Zuge dieser Wandelprozesse entstanden die Geburtshäuser (Mammisis).

### *Mammisis*

Waren es im Neuen Reich noch beschränkte Räumlichkeiten im Tempel, in denen Zeugung, Geburt, Aufzucht und Thronbesteigung des Königskindes dargestellt und zelebriert wurden, entwickelten sich spätestens in der 30. Dynastie, zu Beginn des 4. Jhs. v. Chr., dem Tempel quer vorgelagerte Gebäude (Taf. I.1), die speziell dem Kult der Kindgötter dienten.<sup>5</sup> Sie wurden als Peripteros gebaut und imitieren mit ihren von Pflanzenkapitellen gekrönten Säulen das Dickicht von Chemmis, den mythischen Ort in den Deltasümpfen, in dessen Abgeschiedenheit Isis der Sage nach das Horuskind vor Seth versteckte und aufzog. Etwa 2 m

<sup>5</sup> Siehe zu den Geburtshäusern grundlegend DAUMAS (1958 und 1977). Die größten und am besten erhaltenen Geburtshäuser befinden sich in Dendera, Edfu und Philae. Dasjenige in Edfu ist ptolemäisch und stammt aus der 2. Hälfte des 2. Jhs. v. Chr. In Dendera existiert ein Mammisi aus der Zeit Nektanebos' I. und ein weiteres, das unter Nero errichtet und unter Trajan, Hadrian und Antoninus Pius dekoriert wurde.

Dass der Tempel A im Mut-Bezirk des Tempelareals von Karnak als einer der Vorläufer der Mammisis zu interpretieren sein dürfte, scheint sich mehr und mehr zu bestätigen; s. jüngst FAZZINI, R.A. (2007). Die aktuellen Forschungen von COLIN und LABRIQUE in der Oase Bahariya (vgl. COLIN 2006) bestätigen, dass die Anfänge mindestens bis in die 25./26. Dyn. zurückreichen und dass die Theologie der Kindgötter in jener Zeit eine gravierende Entwicklung erfuhr. LABRIQUE konnte das Dekorationsprogramm der Amasis-Kapellen von Ain el Muftella rekonstruieren und im Zuge dessen sowohl starke thebanische Einflüsse nachweisen als auch die Funktion einer der Kapellen als Mammisi erschließen (s. LABRIQUE 2007). Eine besondere Bedeutung kommt dort zudem dem Mythos von der Fernen Göttin zu. Dieser spielte im Mut-Bezirk von Karnak ebenfalls eine prominente Rolle.

hohe Schrankenwände zwischen den Säulen des Umgangs dienten dazu, das im Inneren verborgene und an den Wänden des Sanktuars dargestellte Mysterium der göttlichen Geburt zu schützen (Taf. I.2).

Heute geht man davon aus, dass die Bilder und Texte im Sanktuar ein Geschehen anlässlich der Geburt und Herrschaftsübernahme der Kindgötter illustrieren, das als religiöses Mysterienspiel bzw. als kultisches Drama einmal im Jahr aufgeführt wurde. Die Festlichkeiten anlässlich dieses Mysteriums entwickelten sich in der griechisch-römischen Epoche zum liturgischen Höhepunkt des Jahres. Um diese Feste geht es im Folgenden.

Vorausgeschickt werden muss, dass für die griechisch-römische Epoche Ägyptens generell eine Zunahme an Festen zu verzeichnen ist. Für den Tempel von Edfu, aus dem die meisten der im Anschluss vorzustellenden Dokumente stammen, ist beispielsweise von einer Zahl zwischen 109 und 135 Festtagen im Kalenderjahr auszugehen (CAUVILLE 2002: 12). Das Land befand sich tatsächlich auf dem Weg in eine Welt, die beständig im Fest war (PREAUX 1978: 250). Seine Ursachen wird dies u. a. darin finden, dass Feste in der medienarmen Gesellschaft Altägyptens auch während der Herrschaft der makedonisch-griechischen und römischen Könige eine wichtige Kommunikationsplattform geboten haben.<sup>6</sup> Das Leben innerhalb dieser Gesellschaft, zu der nun neben den einheimischen Ägyptern hauptsächlich zugewanderte Griechen und Römer gehörten, war nach wie vor stark von der Religion und der Ausübung des Kults geprägt. Daher stellen religiöse Feste ein probates Mittel dar, alle Bevölkerungsgruppen zu erreichen.

Die Fülle an Festen strukturieren Festkalender an den Wänden der großen Tempel von Dendera, Edfu, Esna und Kom Ombo (GRIMM 1994). Die Kalender führen auch die Feste auf, in denen Kindgötter Haupt- und Nebenrollen spielten.<sup>7</sup> Sie belegen ferner, dass die Zeitpunkte von Ort zu Ort variierten.

### *Das Festgeschehen in den Geburtshäusern*

Das wichtigste Fest im Mammisi war das „Fest der Gottesgeburt“ (*ḥb mšwt-ntr*), das im altägyptischen Kalenderjahr mit dem Beginn der Erntezeit zusammenfiel. Während man in Kom Ombo beispielsweise am 11. Tag des Monats *Pharmuti* das Fest der Geburt des Kindgottes zelebrierte (entspricht Ende Februar/Anfang

<sup>6</sup> Allgemein zu den ägyptischen Festen: ALTENMÜLLER (1977), ASSMANN (1989, 1991a, 1991b); zu Festen in griechisch-römischen Tempeln: SAUNERON (1962), GRIMM (1994), CAUVILLE (2002).

<sup>7</sup> Im Folgenden wird ausschließlich das Festgeschehen anlässlich der Geburt der Kindgötter in oberägyptischen Tempelanlagen betrachtet; der Schwerpunkt liegt auf Edfu und Dendera, und nur die populärsten Feste sollen angesprochen werden. Die Festlichkeiten, die man in Unterägypten mit Kindgöttern verband, insbesondere die „Harpokrateia“ (vgl. PERPILLOU-THOMAS 1993: 88f.), können an dieser Stelle keine Berücksichtigung finden.

März), wurde es in Esna, Edfu und Dendera erst im Folgemonat *Pachons* abgehalten.<sup>8</sup> Die Festlichkeiten erstreckten sich in der Regel über mehrere Tage, manchmal Wochen. Gestalteten sich die Zeitpunkte und Längen auch unterschiedlich, waren die Riten und Abfolgen in den Tempeln wohl größtenteils identisch. Die entsprechenden Rituale hat man in einem Handbuch festgehalten, das den Titel „Buch der Gottesgeburt“ trägt.<sup>9</sup> Aus ihm dürfte im Festgeschehen rezitiert worden sein.

Ein weiteres wichtiges Festdatum war der 2. *Thot*. Dieser Tag folgte auf den ägyptischen Neujahrstag, den man mit der Geburt des Re assoziierte. Der 2. *Thot* fiel in den Sommer und mit ihm setzte die Nilflut resp. die Überschwemmungszeit ein. In Dendera und Edfu gedachte man an diesem Tag der Geburt und Herrschaftsübernahme des Kindgottes Ihi. Im Rahmen dieses Jahresfestes verließ Ihi nach seiner Investitur in Form seines Kultbildes den Tempel in Prozession und trat in die Öffentlichkeit (s. unten). Das normalerweise im Tempelinneren Verborgene wurde für die Gläubigen sichtbar und greifbar.<sup>10</sup>

Das in den Inschriften erwähnte „Buch der Gottesgeburt“ hat sich nicht erhalten. Tempeltexte und Bilder erlauben jedoch einen Einblick in Abläufe der Handlungen oder enthalten Informationen zu den Teilnehmern und den Reglements. Ergänzt werden diese Quellen durch Zeugnisse aus dem Bereich der privaten Frömmigkeit. In erster Linie sind hier die kleinplastischen Götterfiguren aus Ton, die Terrakotten, anzuführen. Aber auch Statuen, Stelen, Figurenensembles aus Stein oder Bronze sowie einzelne Schriftzeichen liefern wichtige Hinweise. Gegen Ende des Beitrags werden exemplarisch einige Dokumente vorgestellt. Im Vordergrund sollen zunächst Inschriften der Geburtshäuser stehen, und zwar weniger diejenigen im abgeschirmten Sanktuar als vielmehr diejenigen in den Höfen und Außenbereichen, die von der Öffentlichkeit wahrgenommen werden konnten.

Hieroglyphisch verfasste Tempelinschriften besagen, dass neben dem König, den Priestern, Musikanten und Tänzern auch die Gläubigen am Festgeschehen partizipieren konnten. Ähnlich wie es für das Festgeschehen des Neuen Reiches postuliert werden kann (vgl. ROTH 2006: 210ff.), sind innerhalb des Areals der teilweise sehr weitflächigen griechisch-römischen Tempel verschiedene Bereiche

<sup>8</sup> Zum Festgeschehen in den Mammisis von Dendera, Esna, Edfu und Kom Ombo s. DAUMAS (1958): 236–284; LOUANT (2003a). Speziell zum Festgeschehen anlässlich der Geburt und Herrschaftsübernahme des Harsomtut-pa-chered in Edfu s. außerdem LOUANT (2003b), der überdies auf die Zusammenhänge mit dem Sonnenlauf und der Erneuerung der Königsherrschaft eingeht. Für die Begebenheiten bei der Herrschaftsübernahme des Ihi in Dendera s. PREYS (2001) und CAUVILLE (2003): 19–21.

<sup>9</sup> Siehe DAUMAS (1958): 243; 246; 251, Anm. 2; 262; CHASSINAT (1968): 760f. und zuletzt THIERS (2004): 559, Anm. 47.

<sup>10</sup> Zur Umkehrung des Alltäglichen innerhalb des Festgeschehens und zur „Wendung nach außen“ s. MEYER (1998): 139: „Dadurch, dass der Gott in die Öffentlichkeit tritt, geschieht etwas vorher nie dagewesenes: Das Verborgene wird sichtbar, das Heilige wird nach außen gewendet und versetzt den ganzen Kosmos in ein Fest, bei dem das sonst streng getrennte, nämlich Himmel und Erde, nun vereint in Lob und Jauchzen ausbrechen.“

der Öffentlichkeit anzusetzen. Grundsätzlich ist zwischen Sanktuar, Portikus, Vorhallen, Höfen und Tribünen zu unterscheiden.

Im Allerheiligsten der Mammisis blieben bei dem aus insgesamt 15 (bzw. 17: ASSMANN 2004: 66) Akten bestehenden Schauspiel der Zeugung, Geburt, Jugend und Inthronisation des Kindes durch die Götter die Menschen weitgehend ausgeschlossen. Eine Öffentlichkeit wird innerhalb dieser Szenenfolgen erst in der Episode erkennbar, in welcher der ibisköpfige Thot den Kindgott als legitimen Erben vorstellt (Abb. 1).<sup>11</sup> Im ptolemäerzeitlichen Mammisi von Edfu ruft Thot dabei wie folgt alle Götter, alle Menschen und die ganze Welt zur Anteilnahme auf (CHASSINAT 1939: Taf. 13 und p. 22, 11–15):

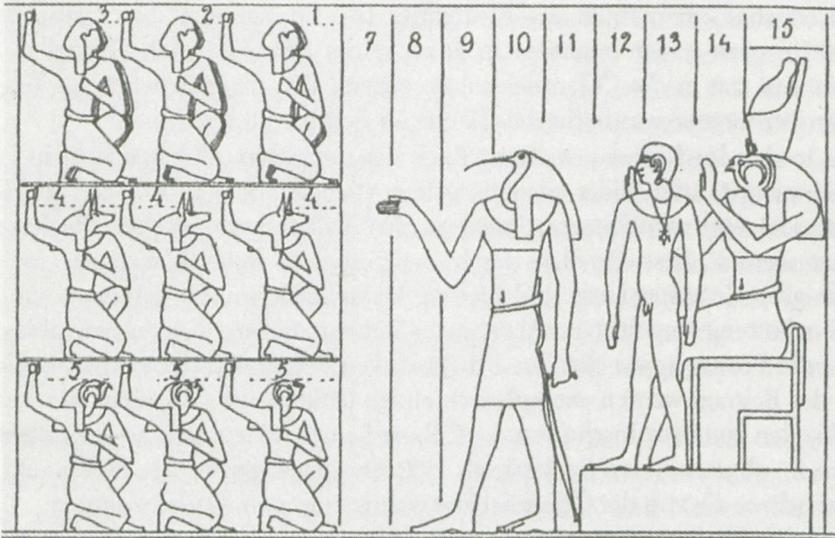


Abb. 1

„Ihr Götter im Süden, Norden, Westen und Osten, alle Menschen (*rmt*), und zwar alle Pat und {alle} Rehit,<sup>12</sup> alle Henmemet<sup>13</sup> sowie alle anderen, kommt und seht Harsomtus-das-Kind, das mit seiner Krone erschienen ist!“

Die Öffentlichkeit äußert sich in diesem Fall in der pauschalen Nennung der ägyptischen Kategorien der Menschen (*rmt*, *p<sup>t</sup>*, *rhjt*, *hnmmt*) sowie summarisch aller anderen. Sie bleibt insofern abstrakt und anonym und gründet sich auf die

<sup>11</sup> Sie ist Bestandteil der Episode X des Geburtszyklus (Anerkennung durch den Vater); s. DAUMAS (1958): 449–460, bes. 457–460; ASSMANN (2004): 74, 94.

<sup>12</sup> Zur Bedeutung dieser Menschengruppen innerhalb des Festgeschehens und ihrem Auftreten im Tempel s. die Angaben bei SILKE ROTH im vorliegenden Band. Ferner SPIESER (2000): 121ff. Zum Vorkommen in den griechisch-römischen Tempeln s. z. B. SAUNERON (1963): no. 163, 19: Die Pat und die Rehit neigen den Kopf beim Festgeschehen ehrfürchtig. Der Himmel ist im Fest und die Erde in Jubel.

<sup>13</sup> Zu diesem „Sonnenvolk“ s. SERRANO (1999).

Notwendigkeit eines Publikums, das die Inthronisation des legitimen Erben bezeugt. Auch die Darstellungsweise folgt stereotypen Konventionen und zeigt in der obersten Reihe Personen im Jubelgestus.<sup>14</sup> Harsomtus, das Kind innerhalb der Triade von Edfu, steht aufrecht und mit gesenkten Armen neben dem Thron seines Vaters Horus-Behedeti und blickt in Richtung der jubelnden Adoranten. Er ist lediglich mit Halskragen, Herzamulett und dem signifikanten Seitenzopf geschmückt. Auf dem Kopf trägt er die schlichte Kappe.

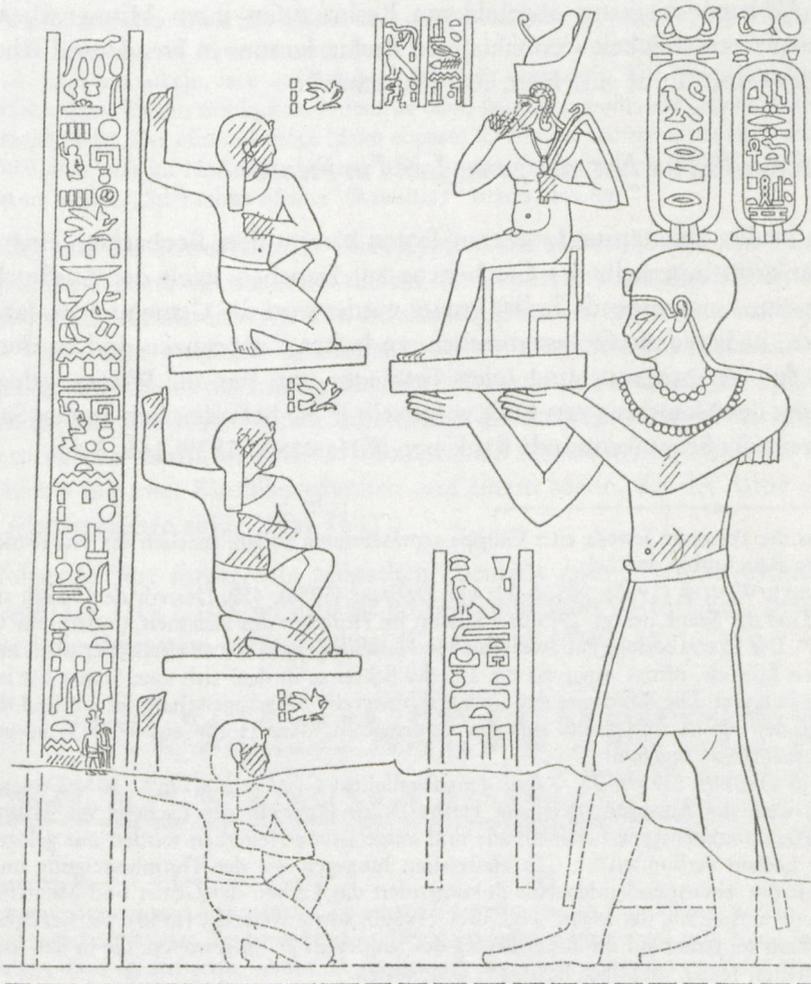


Abb. 2

<sup>14</sup> Sie sind jeweils gestaffelt angeordnet und somit als Pluralität vorgestellt, was zudem ihre Beischriften klarstellen (CHASSINAT 1939: 22, 4–6). In den beiden Reihen darunter sind die schakal- und falkenköpfigen „Seelen von Buto und Hierakonpolis“ abgebildet.

Im nächsten Beispiel im Mammisi des Isistempels von Philä, in dem Augustus in der Rolle des Thot auftritt, erscheinen vergleichbar drei Gruppen von Rechit<sup>15</sup> als Stellvertreter der Menschheit (Abb. 2). Der römische Kaiser präsentiert ihnen im obersten Register der Ostaußenwand des Mammisis eine Statue des Harpokrates.<sup>16</sup> Der thronende Kindgott, den die Beischrift als Sohn und Erben von Isis und Osiris ausweist, ist zwar noch nackt und am Finger lutschend abgebildet, aber dennoch mit den wichtigsten Herrschaftsinsignien (Doppelkrone, Krummstab, Flagellum) ausgestattet. Die vor dem König und dem Kindgott im typischen Akklamationsgestus abgebildeten Rechit rufen ihren Mitmenschen zu: „Schweigt viermal, jubelt viermal, all ihr Rechit, kommt in Freude und seht den Sohn des Osiris! Er ist euer Herr, euer Herrscher.“

### *Der Himmel ist im Fest, das ganze Land in Freude*

In den beiden zitierten und weiteren Texten kommt dem Beobachten eine wichtige Funktion innerhalb des Geschehens zu. Daneben spielt der Ausdruck der Freude eine herausragende Rolle. Immer wieder wird die Gemeinschaft dazu angehalten, in Freudenrufe auszubrechen, zu lachen,<sup>17</sup> zu tanzen und zu musizieren.<sup>18</sup> Zur Veranschaulichung seien Festlieder von der im Westen gelegenen Rückseite des Mammisis von Edfu vorgestellt.<sup>19</sup> Sie befinden sich an den Säulen, die jeweils die Schrankenwände flankieren (CHASSINAT 1939: 165, 2–5):

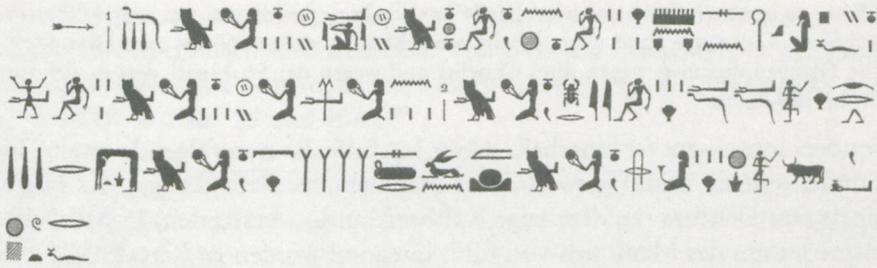
<sup>15</sup> Dass die Personen jeweils eine Gruppe repräsentieren sollen, machen die Pluralstriche in ihren Beischriften deutlich.

<sup>16</sup> JUNKER/WINTER (1965): 285, 8–11; vgl. DAUMAS (1958): 459. Der vor den Füßen stehende Titel der Szene besagt: „Horus erscheint im Horizont des Himmels, (indem) die Götter [...]“. Die Szene besteht aus zwei rituellen Handlungen; in der zweiten, hier nicht abgebildeten Episode, öffnet Augustus die Tür des Schreins, in dem sich eine Statue der Isis lactans befindet. Die Randzeile der Göttin skizziert die Schwangerschaft der Isis und die Geburt des Horus und endet mit der Information, dass Horus zur Welt kam, um die Menschheit zu regieren.

<sup>17</sup> So in DAUMAS (1959): 35, 7 und dem Paralleltext CHASSINAT (1939): 141, 2 (man lacht (*sbt*) über die Aussagen (*ddw*) der Hathor). Zur Funktion des Lachens vgl. GUGLIELMI (1980a): „unbefangene Lebensfreude und ausgelassene Heiterkeit werden nur gelegentlich mit Lachen verbunden.“ ... „In Heilszeiten hingegen wie der Thronbesteigung und Ankunft des lebenspendenden Nils dokumentiert das Lachen der Götter und Menschen die Wiederherstellung der Maat.“; vgl. dies. (1980b) sowie NORDEN (1958): 58. Bezüglich des Lachens sei ferner auf die Bezeichnung des Kindes als *h*<sup>c</sup> hingewiesen, die in den hier vorgestellten Texten mehrfach begegnet; siehe unten.

<sup>18</sup> Vgl. im vorliegenden Band den Beitrag von MANFRED HUTTER, der auf den unterhaltenen Charakter hethitischer Feste eingeht, die in ihrer Funktion als „soziales Ventil“ wiederum der Stabilisierung der Gesellschaft dienen. Zugleich betont HUTTER, dass „zwischen der ‚weltlich-unterhaltenden‘ und der ‚religiös-heilbringenden‘ Seite des Festes fließende Übergänge bestanden“.

<sup>19</sup> Einige der nachfolgend vorgestellten Texte sind den Festliedern an den Sonnengott eng verwandt; zu diesen s. ASSMANN (1969); zum Auftreten der Lieder im Festgeschehen vgl. ROTH (2006): 214.



„Worte zu sprechen: Lasst uns jubeln, lasst uns jubeln, juchhei, juchhei (j j). Mögen für ihn die Säuglinge an ihren Mutterbrüsten jung sein, (für) jenen Herrscher der Kinder (*h<sup>cc</sup>w*). Lasst uns jubeln, lasst uns jubeln, Jubel, lasst uns jubeln. Die Heranwachsenden (*hprjw*) mögen für ihn frohlocken, indem sie (laut) jauchzen, wobei die Stimme bis zum Himmel reicht. Der Himmel möge (dann ebenso) für ihn auf seinen vier Stützen jubeln, gemäß dem, was im Horizont existiert.<sup>20</sup> Die jungen Frauen mögen für ihn jubeln, indem sie tanzen. „Stier seiner Mutter“ (Kamutef)<sup>21</sup> nennt man ihn.“

Auffällig sind im Schriftbild die Hieroglyphen der sieben, jeweils ein Tamburin schlagenden Frauen, die sicher auf die bei der Geburt anwesenden Sieben Hathoren anspielen, die als eine Art von Schicksalsgöttinnen verstanden werden können.<sup>22</sup> Außerdem erscheint in diesem und weiteren Schriftzeugnissen als Bezeichnung des Kindes regelmäßig das Wort *h<sup>cc</sup>* sowie als Ausdruck der Freude das verwandte Nomen *h<sup>cc</sup>wt*.<sup>23</sup> Beide untermalen die Aussage nicht allein akustisch, sondern zudem visuell, weil sie bei phonetischen Schreibweisen oftmals – und so auch hier – mit zwei Kindhieroglyphen und einem Mann, der die Arme emporhebt, wiedergegeben sind.<sup>24</sup> (Taf. II.1)

Der folgende Text fordert die Menschen ebenfalls zum Jubel für Mutter und Kind auf (Taf. III). Das Kind wird als junger Sonnengott beschrieben, dessen Erscheinen die Vegetation entstehen lässt (CHASSINAT 1939: 165, 16–17):



<sup>20</sup> Gemeint ist der junge Sonnengott. Zu seinen Darstellungen im Horizont s. unten.

<sup>21</sup> Angesprochen ist das Kamutef-Prinzip: Der Gott erzeugt sich stets aufs Neue in seiner Mutter, die zugleich seine Gattin ist. Es bewirkt die Wesenseinheit von Vater und Sohn und garantiert Kontinuität (vgl. ASSMANN 1982a: 87f. und 1982b).

<sup>22</sup> Zu dieser Gruppe von Göttinnen, die mindestens seit dem Mittleren Reich bekannt ist, vgl. ROCHHOLZ (2002): 44–49.

<sup>23</sup> ERMAN/GRAPOW (1957) Band III: 41, 3–10 und 42, 1–3; WILSON (1997): 620 und z. B. CHASSINAT (1929a): 11, 9: Beim Fest des Jahresanfangs freuen sich die Kinder, indem sie tanzen (*h<sup>cc</sup>w h<sup>j</sup>.tj hr hpg*), und sie überschwemmen den Tempel mit Nahrung.

<sup>24</sup> Siehe z. B. DAUMAS (1959): 98, 18; 99, 4 und 7; 225, 14; vgl. DERCHAIN-URTEL (1999): 269.

„Worte zu sprechen: Lasst uns jubeln, lasst uns jubeln wegen dessen, was unserer Fürstin geschieht. Das ganze Land möge jubeln, seine Mauern ertönen (?) bis zum Himmel,<sup>25</sup> alle Pflanzen ergrünen wegen ihres Gesichts und wegen der Strahlen<sup>26</sup> dessen, der aus ihr hervorkommt.“

Besonders interessant ist innerhalb dieser Inschrift die nun folgende zweite Textkolumne, weil sie darauf verweist, dass theologisches Gedankengut des Hathortempels von Dendera (zu dem enge Kultbeziehungen bestanden) in das Dekorationsprogramm des Mammis von Edfu integriert worden ist (CHASSINAT 1939: 154, 3–4; Taf. III):



„Gefunden auf der steinernen Wand<sup>27</sup> des Tempels der Hathor, der Herrin von Dendera: Worte zu sprechen:

„Ein vollkommener Tag! Dieses Land (scil. Ägypten) ist im Fest, weil der Himmel den Sonnengott gebiert. Jubel durchzieht die Ufergebiete-des-Horus (scil. Ägypten) über diesen Sohn, der aus der Goldenen (scil. Hathor) hervorkommt.“

Diese Quelle nennt ausdrücklich die Geburt des Sonnengottes als Anlass des Freudenfestes, das das ganze Land erfasste.<sup>28</sup> Die Geburt selbst wurde im Inner-

<sup>25</sup> Bedeutung und Lesung sind unsicher (*hr šd*, „rezitieren“?; *hr wd*, „ausstoßen“?). Die Hieroglyphe des Mannes, der eine Hand an den Mund führt, legt nahe, dass es sich um einen Vorgang des Sprechens oder Singens handelt. Dringen die Geräusche, die das Fest verursacht, aus den Mauern des Tempels heraus bis in den Himmel? Siehe hierzu einen Hymnus an Heka-pa-chered im Tempel von Esna (SAUNERON 1968: 341, 9), in dem es vergleichbar heißt, dass die heiligen Stätten (*šwt dšrw*) dem Kindgott in Verehrung zujubeln (*šd*), wobei die Stimme laut wird, wenn man das vollkommene Gesicht des Gottes sieht. Zum lauten Jubel, den die Stadtbewohner während eines Festes verursachen, vgl. oben CHASSINAT (1939): 165, 2–5 sowie CHASSINAT (1930): 30, 4; 127, 8–9; CHASSINAT (1931): 103, 3; DERCHAIN-URTEL (1996): 10, Anm. 9 und dies. (1998): 7 und 10.

<sup>26</sup> Das Motiv des „strahlenden Sonnenkindes“ ist bereits in den Sonnenhymnen des Neuen Reiches verankert und mit der Idee von der goldglänzenden Geburt in der Lotusblume verknüpft. Sein Erscheinen bewirkt Jubel und lässt Menschen, Tiere und Pflanzen entstehen; siehe z. B. CHASSINAT/DAUMAS (1965), 165, 3–4: Der Kindgott Ihi ist Re selbst (*R<sup>c</sup> dš.f*), „das prächtige Kind, das am Morgen erstrahlt, das die Pflanzen bei seinem Aufgang erglänzen lässt, das göttliche Kind, mit süßer Liebe, der Schöngesichtige, mit festlich geschmückten Augen“. Die Eigenschaften erbt das Kind von den Eltern: vgl. CAUVILLE/DEVAUCHELLE (1990): 66, 17–67, 1: Horus-Behedeti ist als Vegetationsgott beschrieben, beim Anblick der Strahlen seiner Sonnenscheibe leuchten die Blumen auf und wenden sich nach seinem (Sonnen-)Lauf hin (*n.sn r nmt hm.f*); vgl. ebd. 177, 10–11 sowie 179, 9: Blumen erblühen, wenn sie die Strahlen der Sonne sehen und drehen sich nach dem Lauf der Hathor (*n.sn r nmt hmt.š*).

<sup>27</sup> Cf. ERMAN/GRAPOW (1957) Band IV: 14, 13 (mit nur einem Beleg aus dem Neuen Reich für diesen Ausdruck).

<sup>28</sup> Außer *t3-pn* und *jd3w-Hr* erscheint die Bezeichnung *Kmt*; s. CHASSINAT (1939): 33, 1: Kemet jubelt beim Fest der Geburt des Erben des Re.



Rechts neben Hathor kniet die Göttin Nebet-uu, „die Leuchtende, die Fürstin der ehrwürdigen Frauen“. <sup>32</sup> Sie hält mit ihrer Linken die Hand der Hathor und hat die rechte Hand zum Schutz erhoben. Die Geburt des Horus preist sie mit den Worten (DAUMAS 1959: 107, 6–7):



„Ein vollkommener Tag! Der Himmel befindet sich im Fest und das ganze Land ist in Freude, <sup>33</sup> denn Isis gebiert Horus inmitten von Chemmis, nachdem ihre Stimme den Himmel erreichte. <sup>34</sup>“

Hathor zur Linken kniet die bereits erwähnte Nechet und bekundet ebenfalls ihre Freude über die Geburt des Sohnes (DAUMAS 1959: 107, 1–2):



„Ich bin in Freude am Tag der Geburt. Ein vollkommener Tag! Dieses Land (scil. Ägypten) ist im Fest, weil der Himmel den Sonnengott gebiert. Jubel durchzieht die Ufergebiete-des-Horus (scil. Ägypten) wegen dieses Kindes, <sup>35</sup> das aus der Goldenen (scil. Hathor) hervorkommt.“

Die Rede der Nechet im römerzeitlichen Text stimmt inhaltlich mit dem ptolemäerzeitlichen in Edfu überein und spricht für die im Mammisi von Edfu überlieferte Angabe, dass die Vorlage an den Tempelwänden von Dendera aufgefunden wurde. Sie dokumentiert einmal mehr, dass bei der Redaktion der Texte ein

<sup>32</sup> Bei den „ehrwürdigen Frauen“ handelt es sich um die vier hinter Nebet-uu abgebildeten Geburtsgöttinnen. Zur Göttin Nebet-uu („Die-Herrin-der-Ackergebiete“) vgl. LEITZ (2003), Band IV: 34–36.

<sup>33</sup> Zum Ausdruck vgl. ASSMANN (1969): 257ff. und DERCHAIN-URTEL (1996): 34–41, ferner für das Mammisi von Edfu z. B. CHASSINAT (1939): 57, 6–7: „Dieser schöne Tag: Der Himmel ist im Fest, die Erde in Freude und alle Götter und Göttinnen frohlocken (*m 3wt-jb*).“

<sup>34</sup> Texte, die die Schwangerschaft und Niederkunft der Isis beschreiben, besagen, dass Isis den Horus am 28. Tag des vierten Monats der Peret-Jahreszeit in Chemmis gebar, und dass ihre Stimme bis zum Himmel gedrungen war (s. CHASSINAT 1965: 214, 9; vgl. DERS. 1968: 759, 761; Übersetzung und Kommentar bei KURTH 1992: 374 und 376; ders. 1994: 257). Im Mammisi von Edfu ist die Vorstellung von der Stimme der Gebärenden, die im Himmel zu hören war, ebenfalls bezeugt: CHASSINAT (1939): 57, 11; 125, 13 sowie die oben zitierte Stelle 165, 3–4. Die durch die grammatische Konstruktion im *šdm.n.f* ausgedrückte Vorzeitigkeit lässt darauf schließen, dass Schreie bei Geburtswehen gemeint sind. Cf. ferner ERMAN/GRAPOW (1957) Band III: 144, 15.

<sup>35</sup> In der Parallele (CHASSINAT 1939: 154, 4) steht *s3*, „Sohn“. Dieser Lautwert kann auch für das sitzende Kind angesetzt werden; gebräuchlicher ist indes die Lesung *hrd*, „Kind“.

enger Austausch unter den theologischen Zentren stattgefunden haben muss.<sup>36</sup> Dass die Inschrift in Dendera später entstanden ist als die in Edfu, die sich auf die Herkunft aus Dendera beruft, mag am Zufall der Überlieferung liegen.

Das Schriftsystem des Ptolemäischen, in dem die präsentierten Inschriften verfasst sind, ermöglicht mit seinen tiefgründigen Leseebenen auch bei den bisher vorgestellten Textpassagen vielschichtige Assoziationen, die über die sprachlichen Aussagen hinausgehen:

- „Der vollkommene Tag“ (*brw nfr*), die ägyptische Metapher für das Fest, ist mit dem Sonnengott sowie einem auf den Hinterbeinen stehenden Pavian notiert, der die Vorderarme preisend erhoben hat. Die Schreibweise basiert auf der Vorstellung von der morgendlichen Begrüßung des Sonnengottes durch kreischende Paviane.<sup>37</sup>
- Der „Himmel“ (*pt*) ist ideographisch mit einer gebeugten Frau wiedergegeben, deren Hände und Füße den Boden berühren. Es handelt sich um die Himmelsgöttin Nut, deren Körper die Erde umspannt. Die Hieroglyphe spielt auf den Sonnenzyklus an, weil Nut abends die Sonne verschluckt, um sie morgens erneut zu gebären.
- Die akrophonische Schreibweise von „Freude“ (*ršwt*) mit den drei hockenden Göttern Re, Schu und Tefnut konnotiert den ägyptischen Mythos von der Rückführung der „Fernen Göttin“ (Hathor-Tefnut), in dem die drei genannten Götter die Hauptprotagonisten sind.<sup>38</sup> Den Hintergrund der Legende bildet der heliakische Frühaufgang des Sirius (zuletzt VON LIEVEN 2003: 47f.); mit ihm setzte die Nilschwelle ein, die dem Land seine Fruchtbarkeit schenkte.
- Der Schreibung von „gebären“ (*bh*) mit der gebärenden Frau über dem Gebirge ist das Bild von der Geburt des Sonnengottes im Osthorizont inhärent.<sup>39</sup>

Die bisher angeführten Quellen verdeutlichen, wie sehr die Vorstellung von der Geburt des Kindes mit der zyklischen Erneuerung des Sonnengottes verknüpft

<sup>36</sup> Zur Tradierung von Texten zwischen den Tempeln von Edfu und Dendera s. WINTER (1995).

<sup>37</sup> Siehe hierzu z. B. SAUNERON (1969): no. 418: Vier Paviane geben Ovationen vor der Barke mit dem Sonnengott, der als Käfer in einer Scheibe dargestellt ist; daneben sieht man die Barke mit dem thronenden Sonnenkind, das von den Rechit begrüßt wird (no. 416), die Beischrift erläutert: „Alle Rechit kommen vor dein Angesicht und preisen dich täglich.“

<sup>38</sup> Die Schreibung begegnet auch an anderer Stelle im römischen Mammisi (s. DAUMAS 1959, 226, 6; ähnlich 259, 14).

<sup>39</sup> Cf. hierzu die Horizonthieroglyphe, in deren Scheibe ein Kind sitzt (z. B. in CHASSINAT/DAUMAS 1978: 19, 6 und 8). In einer Anrufung an den Sonnengott heißt es: „Sei begrüßt, Kind im Horizont, das am Morgen am Himmel erscheint, das durch die Lichtöffnung eintritt, um seine Kinder zu erleuchten“ (CHASSINAT 1934: 26, 3). Ein Text im Geburtshaus von Edfu (CHASSINAT 1939: 29, 1–2) vergleicht Hathor von Dendera, die Mutter des Kindes, mit dem „Himmel, der den Horus des Ostens gebiert“ (*bjʿ bh Hr-jʿbtt*).

ist und das Leitmotiv in den Texten bildet.<sup>40</sup> Die geglückte Wiederholung der Schöpfung und die siegreiche Vernichtung des Seth kündigten den Anbruch einer neuen Heilszeit an. Angesichts dessen erfasste unendlicher Jubel Himmel und Erde.<sup>41</sup> Er vereinte Götter und Menschen in den Tempeln, mehr noch in den Geburtshäusern, die sich zu „Stätten der Freude“ entwickelten (DAUMAS 1959: 259, 14: *št-ršwt*), und griff von dort aus auf die benachbarten Städte und Dörfer über.<sup>42</sup> Für den begrenzten Zeitraum des Festgeschehens war der Wechsel von der Alltagswelt in eine heilige bzw. heile Welt möglich (ALTENMÜLLER 1977: 171; ASSMANN 1989: 14f. und 1991a: 13ff.). Unterstützend hierbei wirkte der Genuss von Wein.

### *Getränkt wurde der Boden mit dem grünen Horusauge (Wein)*

Das folgende Lied, das sich auf der westlichen Außenseite des Säulenumgangs im Mammisi von Edfu befindet (Säule R), erwähnt das Siegesfest (*hb knt*) des göttlichen Sohnes,<sup>43</sup> lädt diesmal nicht nur zum Sehen, Handeln und Beten, sondern auch zum Essen und Trinken ein (CHASSINAT 1939: 153, 7–10 mit Taf. 33.3).<sup>44</sup>

<sup>40</sup> Zu Kindgöttern als verjüngte Erscheinungsformen des Sonnengottes vgl. GUTBUB (1973): 338 (n); 361 (z) und z. B. DAUMAS (1959): 184, 10: Ihi, der Große, der Sohn der Hathor, der Jüngling, der Herr des Jubelns, über dessen Anblick man jubelt, wenn man ihn sieht wie Re, wenn er sich am Morgen zeigt. Auch erwachsene Götter konnten vor dem Hintergrund des Sonnenkreislaufs als Kinder auftreten, so z. B. der Schöpfergott Chnum-Re von Elephantine (s. JENNI 1998: 153) oder Horus von Edfu (s. CHASSINAT 1929a: 29, 8 und 1939: 66, 8: Der Tempelgott ist der kindliche Re (*R<sup>c</sup> nḥn*), „zu dessen Geburt man täglich früh auf ist“).

<sup>41</sup> Cf. ASSMANN (1982a): 72 und ASSMANN (1982b): 265: „Das Mysterium der ‚Geburt des Kindes‘ sichert der Gegenwart den Charakter der Heilszeit, so wie dies eigentlich und ursprünglich der Thronbesteigung des Königs zukam.“

<sup>42</sup> Cf. BAINES (1997): 230: „Essential aspects of the temples were the requirement that they give pleasure – an idea endlessly repeated in perorations on the joy of the gods and of the people at the completion of the temples and the celebrations of associated festivals.“

<sup>43</sup> Der Kindgott tritt in den Texten des Mammisis als erfolgreicher Rächer seines Vaters und als Schützer seiner Eltern auf. Diese Charakterzüge kommen verstärkt in den Festliedern zur Geltung, die auf der Südaußenseite des Gebäudes angebracht sind; s. CHASSINAT (1939): 144, 14–16; 145, 13–15; 146, 9–11; 147, 5–7. – Die „Rituale des Siegesfestes“ gehörten u. a. zum Inventar der Bibliothek des Tempels von Töd, siehe THIERS (2004): 559 (mit Literaturhinweisen zum Fest in Anm. 46).

<sup>44</sup> Vgl. die Übersetzung von Teilen des Liedes bei GUGLIELMI (1994): 124.



„Seht<sup>45</sup> und handelt gemäß diesem Tage, weil der Sohn gezeugt wurde, der (nun) als einziger Herr hervorkommt.<sup>46</sup> Lasst uns für ihn sein Siegesfest (*hb knt*) feiern, und lasst uns doch für ihn unsere Bitten formulieren. Lasst uns für ihn Glanz bereiten an seiner Stätte. Lasst uns für sein Angesicht frisches Schilfrohr ergreifen. Festesfreude<sup>47</sup> für ihn mit Myrrhe hinter ihm. Menket (die Biergöttin) bringt ihre Gaben. Lasst uns für ihn die Weinkrüge von Dachla schmücken. Opferspenden hinter ihn.“

Die Texte, die im Festgeschehen rezitiert worden sein dürften, fordern die Zuhörerschaft zur Mitwirkung auf. Die Teilnahme bestand in Jubelbekundungen, im Schauen, Beten, Musizieren und Speisen Verzehren, aber auch im rauschhaften Betrinken. An diesen Feiertagen der größtmöglichen Gottesnähe (ALTENMÜLLER 1977: 171) machte insbesondere der Wein „als Öffner der Seele“ (*wn-hnw*) Grenzüberschreitungen möglich und trug dem nunmehr dionysischen Charakter des Festes Rechnung.<sup>48</sup>

Diese Thematik findet sich verstärkt in den Höfen der Geburtshäuser in Bild und Text wieder. Typische Darstellungen sind dort tanzende oder jubelnde Bes-Götter und Musikanten (z. B. CHASSINAT 1939: Taf. 47.4; 50.1; 49.3; DAUMAS 1959: Taf. 5), das aus dem Lotos geborene (RYHINER 1986: 203–208), dabei teils bereits tanzende Sonnenkind<sup>49</sup> oder schließlich der König, der in Proskynese vor der Göttin liegt und den Boden vor ihren Füßen küsst (CHASSINAT 1939: Taf. 23.3; Taf. II.2).<sup>50</sup>

Auf einer Säule im Hof des Mammisis von Edfu (Säule G) ist eine Harfenistin abgebildet, bei der es sich wohl um die Göttin Meret handelt (Taf. IV). Ihr Name

<sup>45</sup> Eine Überprüfung vor Ort ergab, dass hinter dem *p* und dem *r* das Zeichen Gardiner M 43 zu ergänzen ist.

<sup>46</sup> *ptr jr r d3r hrw pn*. Abweichende Lesung und Übersetzung bei GUGLIELMI (1994): 131, Anm. 90.

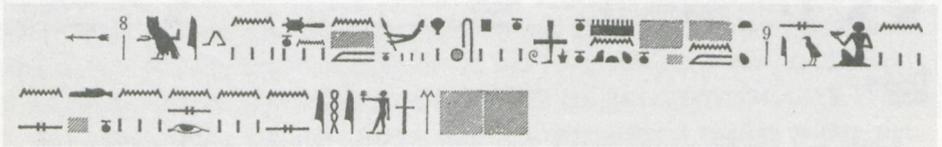
<sup>47</sup> Cf. ERMAN/GRAPOW (1957) Band II: 162, 7–9; WILSON (1997): 470f.

<sup>48</sup> Zur Funktion des Rauschtranks vgl. DAUMAS (1970): 75f. und 15f. sowie jüngst VON LIEVEN (2003): 48ff. und PFEIFFER (2004): 243ff.

<sup>49</sup> Die Darstellung des auf dem Lotos tanzenden Kindes befindet sich auf einer der Säulentrommeln, die im Bezirk des Mammisis von Edfu aufgefunden wurden; siehe MICHALOWSKI (<sup>3</sup>1973): Taf. 131. Auf anderen dieser Säulen sind u. a. Bes-Götter, das Götterkind auf dem Lotos, Musikanten und Tänzer dargestellt.

<sup>50</sup> Vergleiche zur Darstellung den Naos von Saft el Henneh: NAVILLE (1887): Taf. 15 (vgl. CG 70021: p. 91 § 336, Taf. 28) und evtl. eine Szene auf einem Naos aus Bubastis (SPENCER 2006: p. 10, Fig. 8a, Pl. 15); außerdem Bénédite (1985): Taf. 7.

und ihre Epitheta, die ursprünglich über ihrem Kopf standen, sind allerdings zerstört. Im erhaltenen Teil der Beischrift wird die Feindvernichtung thematisiert, während das Lied, das vor der Harfe eingraviert ist, zum Trinken und Musizieren für die Göttin animiert. Es lautet (CHASSINAT 1939: 199, 5–6 mit Taf. 50.6):<sup>51</sup>



„Lasst uns herbeikommen, lasst uns für [sie] opfern(?)<sup>52</sup> mit Bierkrügen für das *špṯ*-Getränk,<sup>53</sup> das Menket (d. i. die Biergöttin) gebraut hat und das Tenemit [geschaffen] hat. Lasst uns für sie trinken und uns für sie berauschen, lasst uns für sie musizieren. [... ..].“<sup>54</sup>

Das Auditorium wurde demnach dazu angehalten, sich zum Wohle von Mutter und Sohn zu betrinken und zu musizieren.<sup>54</sup> Das Harfenspiel untermalte währenddessen nicht allein die ausgelassene Stimmung, sondern wehrte zugleich die bösen Kräfte vom Geburtshaus ab.<sup>55</sup>

Der Umstand, dass diese Darstellungen und Texte vorwiegend im Hof zu finden sind, ist vor dem Hintergrund verständlich, dass der Weg des jungen Gottes nach seiner Anerkennung, Inthronisation und Investitur (mit Kronen und Erb-urkunde) im Sanktuar und in der Vorhalle des Geburtshauses nach außen führte. Bereits erwähnt wurde, dass am 2. *Thot* im Zuge der Herrschaftsübernahme des Ihi eine Prozession stattfand.

### Prozessionen

Die Festkalender berichten, dass im Rahmen der Prozessionsfeste die Stadtbewohner bereits am Vorabend und teilweise die ganze Nacht hindurch bei Musik

<sup>51</sup> Das Lied ist übersetzt und kommentiert bei GUGLIELMI (1991): 221f.; dies. (1994): 124.

<sup>52</sup> Die Wiedergabe des Textes in der Edition ist zu korrigieren. Es handelt sich nicht um das Zeichen Gardiner F 32, sondern um die Hieroglyphe des Armes, der etwas in der Hand hält (vermutlich Gardiner D 227). Die Lesung ist unsicher.

<sup>53</sup> ERMAN/GRAPOW (1957) Band IV: 240, 5–7; WILSON (1997): 901.

<sup>54</sup> Auch die gebärende Göttin sollte vom Rauschtrank kosten: s. CHASSINAT (1939): 158, 5–8 (vgl. GUGLIELMI 1994: 124): „Wie lieblich ist das Gesicht der Gebärenden, wenn sie trunken entsprechend dem Rauschtrank der Menket ist; gemischt sind *bsbs*-Frucht, roter Jaspis und Bernstein (*šprt*) für diese Gebärende, die Liebliche. Wie lieblich ist das Gesicht der Gebärenden, wenn sie trunken ist ...“. Nach GUGLIELMI wurde das Getränk vermutlich mit verschiedenen Substanzen angereichert, die der Schmerzlinderung bei der Geburt gedient haben.

<sup>55</sup> Zur kultischen und apotropäischen Funktion von Musik und Wein vgl. VON LIEVEN (2003).

und Tanz feierten oder die Nachtwache hielten.<sup>56</sup> In der Morgendämmerung zeigte sich der Kindgott in Form seiner Statue zuerst im Vestibül und im Hof des Mammisis. Dort wurde er wohl freudig von ausgewählten Personen empfangen, über deren Identität die Texte im Gegensatz zu den Quellen aus dem Neuen Reich wenig verraten.<sup>57</sup> Die Tempelschriften informieren allerdings darüber, dass der Kindgott mittlerweile mit der Doppelkrone geschmückt, mit Sistrum und Menit ausgestattet worden war und dadurch den Status eines „großen Gottes“ (*ntr ʕ*) erlangt hatte (vgl. PREYS 2001). Die sich wechselseitig ergänzenden Festkalender von Edfu und Dendera skizzieren die Situation wie folgt:<sup>58</sup>

<sup>56</sup> Die große Bauinschrift des Horustempels von Edfu beschreibt die Üppigkeit des Festes bei der Einweihung des Tempels sowie die Teilnahme von Priestern und Einwohnern (Textedition bei CHASSINAT 1932: 7, 9–8, 5; Übersetzung von KURTH 2004: 9):

„Ein großes Fest der Trunkenheit (fand statt), dessengleichen es nicht gegeben hatte seit der Gründung des Landes (in der Urzeit) bis zu diesem Zeitpunkt: Als es tagte, ganz früh am Morgen, überflutete man Behedet mit allen guten Dingen, mit Millionen und Hunderttausenden von Herrlichkeiten, <[Brot] und Bier> waren zahlreich in unbegrenzter Menge, Rinder und Geflügel ohne Zahl, Iua- und Wendju-Rinder, die die Altäre festlich machten, fette Gänse als Brandopfer, Myrrhe, Weihrauch und Öl <in der Holzkohleglut>, so dass man Himmel über Mesen (Edfu) nicht (mehr) sah. Man hackte seinen Boden auf (und tränkte ihn) mit dem grünen Horusauge (Wein), mit Wein aus Schefit und Imet. Der Königspriester und die Semer-Priester standen dabei in ihren Festgewändern und die Tempel waren wohlausgestattet. Die Einwohner von Iat-dit (Dendera) gesellten sich (zu denen vom) Thronsitze (Edfu), Frauen und Männer in buntem Durcheinander, trunken von Wein, gesalbt mit Tischepes-Öl und mit Blumenkränzen um den Hals. Behedet zeigte sich in seiner Prozessionsbarke <wie> seine Sonnenscheibe, die im Ostgebirge erscheint.“

Vgl. hierzu die Festbeschreibung bei CHASSINAT (1929a): 3, 1–8, spez. 6–8: „... die Gottesdiener und Gottesväter (d. s. Priestertitel) sind in feines Leinen gehüllt, die Gefolgschaft des Königs (*ist nswt*) befindet sich in ihrem Schmuck, ihr (der Stadt Edfu) Nachwuchs (*dʒm*) ist betrunken, die Menschen (*wmnjw*) sind glücklich, ihre (der Stadt) jungen Frauen sind vollkommen anzusehen, Jubel ist in ihrem Umfeld und Festesfreude in allen ihren Bezirken, nicht schläft man in ihr bis zum Morgengrauen“ (vgl. die Übersetzung bei FAIRMAN 1954–55: 202). Weitere Beispiele bei DERCHAIN-URTEL (1998): 6ff.

<sup>57</sup> Zur Frage der Möglichkeiten der Teilnahme am Geschehen vgl. zuletzt KESSLER (2005): 87, der jedoch postuliert, dass die Teilnahme an Prozessionen zwar möglich, der Zugang zum Tempel jedoch nach wie vor stark reglementiert und nur innerhalb der Gemeinschaft möglich gewesen sei (vgl. ders. 2000: 164f.). Demgegenüber betont DERCHAIN-URTEL (1999): 11, dass sich in griechisch-römischer Zeit eine Lockerung der strengen Zugangsvorschriften vollzogen habe; Besucher hätten allerdings u. a. Reinheitsvorschriften beachten müssen.

Die bisher durchgeführten Studien zur Kindgottverehrung im Teilprojekt B.8 des Mainzer Sonderforschungsbereichs weisen darauf hin, dass die Tempel sich im griechisch-römischen Ägypten mehr und mehr den Bedürfnissen der Gläubigen angepasst haben. Indizien hierfür sind z. B. die Einrichtungen von Kultstätten an den Rückwänden der Tempel (sog. Gegenkapellen) sowie von Sanatorien innerhalb der Temenosmauern, die Ausweitung des Orakelwesens und nicht zuletzt die Intensivierung der Festaktivitäten.

<sup>58</sup> Texteditionen: DAUMAS (1987): 163, 9–10 und CHASSINAT (1930): 348, 4–7; Übersetzungen bei ALLIOT (1949): 242f.; DAUMAS (1958): 269; RYHINER (1986): 210; GRIMM (1994): 23f.; PREYS (2001): 161.



werden (vgl. BUDDÉ 2005). Größere Teile der Bevölkerung hatten nunmehr die Gelegenheit, mit dem Gott, der sich in Form seines Kultbildes manifestierte, in Kontakt zu treten (FRANKFURTER 1998: 52ff.). Priester fungierten währenddessen als Mittler und gaben die Antworten des Gottes wieder.

Die Kultbilder sind im Tempelbezirk und außerhalb der Temenosmauern vom Tempelpersonal unterschiedlich transportiert worden. Rund- und Flachbilder und ebenso einzelne Hieroglyphentypen dokumentieren, dass man kleinere Statuen, mit oder ohne Naiskos, allein oder zu zweit, auf den Schultern fortbewegt hat (Taf. V).<sup>63</sup> Bei schweren Kultbildschreinen waren unter Umständen mehrere Personen erforderlich und es wurden Tragegurte zu Hilfe genommen (Abb. 5).<sup>64</sup>

Sehr nahe am Körper der Priester befinden sich die Statuetten in den Fällen, in denen sie im Arm gehalten werden und ins Gewand eingehüllt sind (Abb. 4). Das abgebildete Beispiel zeigt einen so genannten „Wärter“ (*hnmjtj*) des Götterkindes, in diesem Fall des Neferhotep-pa-chered, mit der ins Gewand gehüllten Statue vor Osiris, Isis und Nephthys.<sup>65</sup>

Flachreliefs in den Tempeln von Philae, Dendera und Esna zeigen überdies das Abbild des Kindgottes auf einem Thron, der von zwei Löwen getragen wird (Abb. 6 und 7).<sup>66</sup> Dieser Löwenthrone wiederum konnte von Priestern mit Stangen befördert werden. Laut einer Festbeschreibung im Tempel von Esna ließ ein *hmntr*-Priester im Rahmen der Feierlichkeiten des 1. *Pachons* das Kultbild des Heka-pa-chered, das diesen mit der Locke des Kindes (*hnsktj n mš*) zeigte, in solch einer Sänfte aus Gold erscheinen (*šbš*). Im Anschluss zog der Kindgott durch die Stadt, kehrte danach ins Mammisi zurück, und die Festlichkeiten nahmen ihren Lauf (SAUNERON 1963: no. 77, 11–12).<sup>67</sup> Vergleichbare Schilderungen sind im

<sup>63</sup> Zu Terrakotten, die Priester oder Kultdiener mit dem Naos bzw. der Statue eines Kindgottes auf den Schultern zeigen, vgl. z. B. DUNAND (1979): Nr. 333–335; FISCHER (1994): Nr. 554 und 610; TÖRÖK (1995): Nr. 142 und 143.

<sup>64</sup> Die Darstellung befindet sich im Treppenhaus des Hathortempels von Dendera. Sie zeigt Priester mit Naoi, in denen sich Statuen der in Dendera verehrten Götter befanden, s. CHASSINAT/DAUMAS (1972): 188, 15–18 und 189, 7–8 mit Taf. 677–680.

<sup>65</sup> Siehe SPIEGELBERG/PÖRTNER (1902), 48f., Nr. 37 mit Taf. 24. Für Beispiele innerhalb der Terrakotten vgl. z. B. FISCHER (1994): Nr. 382 und 383. Wie verbreitet das Bild gewesen sein muss, lässt sich daran ablesen, dass es außerhalb Ägyptens anzutreffen ist. Auf Säulen aus dem Gebiet des Iseum Campense in Rom sind Priester mit ägyptischen Kultobjekten abgebildet. Zu den heiligen Objekten zählt die Statue eines Kindgottes, die einer der Priester unter seinem Gewand mit sich führt (s. LEMBKE 1994: Taf. 5, 2 und p. 45). Zur Bedeutung der Präsentation der Objekte in Rom s. QUACK (2003). Zu den Wärtern vgl. FORGEAU (1982); LAURENT (1984).

<sup>66</sup> Das Motiv ist auch dreidimensional als Gruppe aus Bronze bezeugt: s. PERDU (1994): p. 123, Nr. 211 (ein Bronzethron des Heka). Der Thron sitzt befindet sich dabei auf dem Rücken der beiden Raubtiere. Zum Thron (ägypt. *hntj*?) vgl. ERMAN/GRAPOW (1957) Band V: 384, 14–385, 9 (Thronstrade, Thron sitzt, Tragsessel); DAUMAS (1958): 247f. und 359, n. 4.

<sup>67</sup> Vgl. DAUMAS (1958): 245f.; SAUNERON (1962): 21ff.; GRIMM (1994): 101 und 403–405.

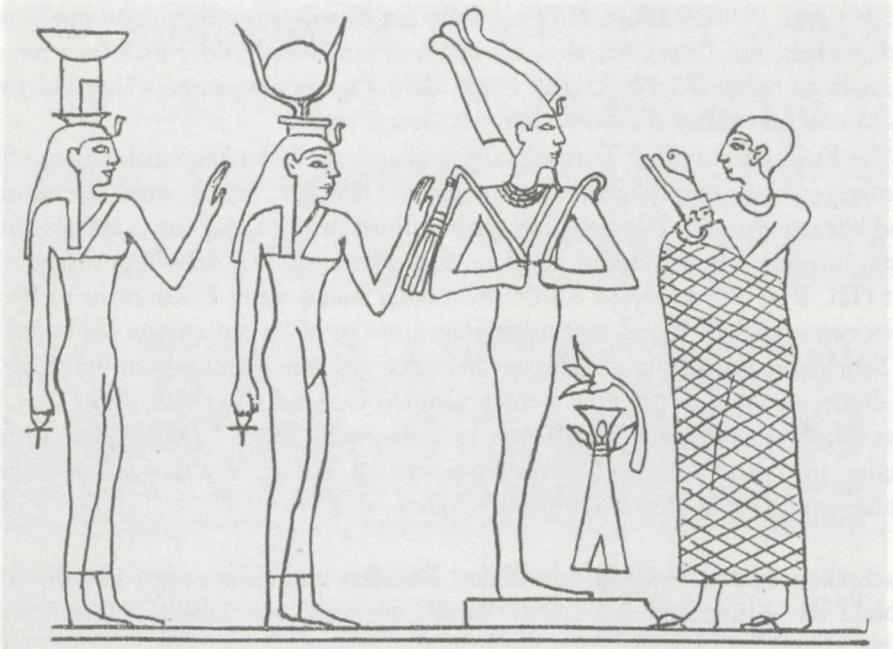


Abb. 4

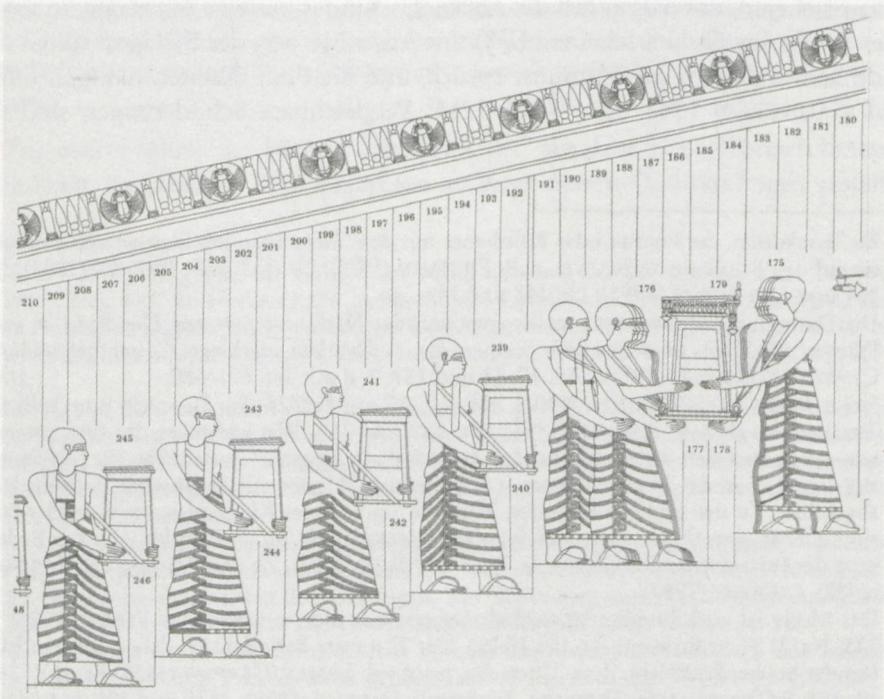


Abb. 5

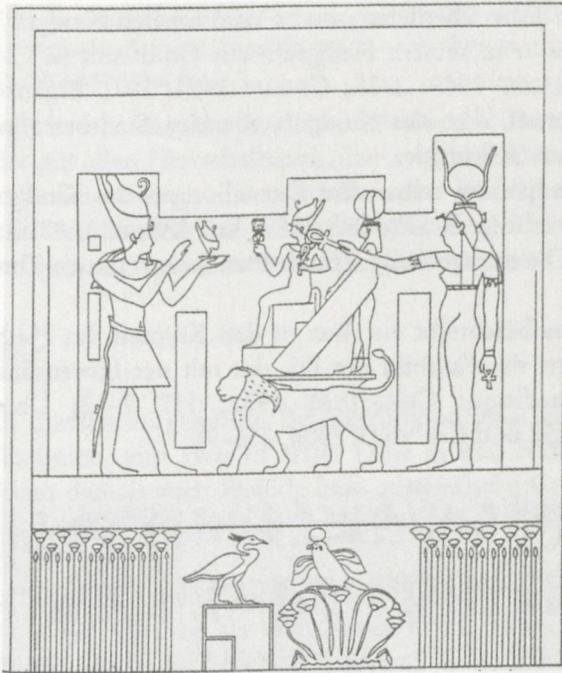


Abb. 6

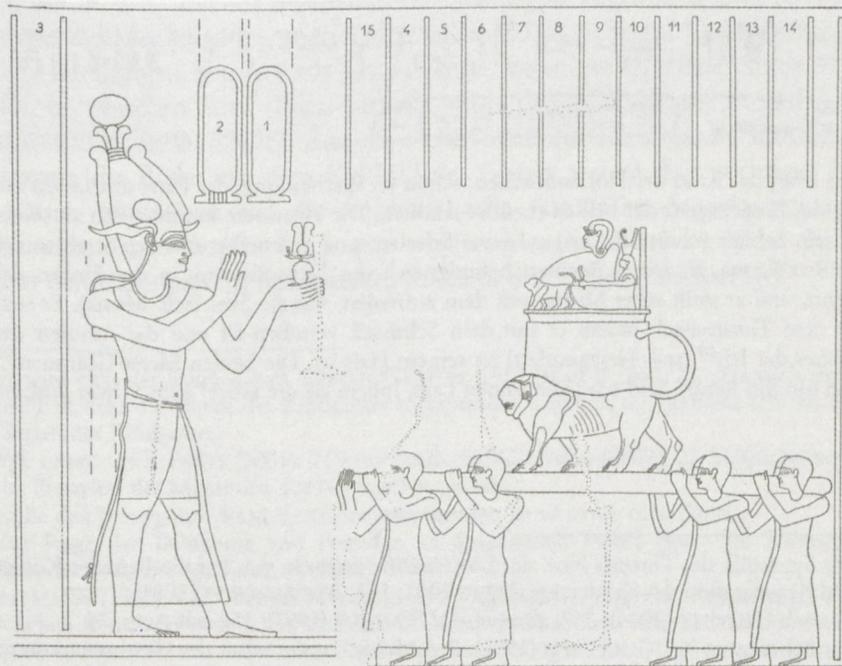


Abb. 7

Horustempel von Edfu überliefert, wo es vom lokalen Kindgott Harsomtus-pachered heißt, dass er in seinem Heiligtum aus Gold ruht (s. CHASSINAT 1930: 355, 2–3; vgl. ALLIOT 1949: 231f.; GRIMM 1994: 107). Ergänzend findet sich dort die Information, dass der Kindgott von den Stadtbewohnern (*njwtyw*) in Prozession gezogen (*št*) wurde.

In den Geburtshäusern selbst sind Darstellungen des Kindgottes in der Löwensäufte angebracht (z. B. DAUMAS 1959: Taf. 42B, 47A, 93bis; JUNKER/WINTER 1965: 324). Die dazugehörigen Inschriften weisen diesen Thron ebenfalls als *tntʔt* aus.<sup>68</sup>

Darüber hinaus beschreibt ein Text in den Krypten des Hathortempels von Dendera detailliert das Kultbild des Ihi, das mit der Löwensäufte transportiert worden ist (Textedition: CHASSINAT 1952: 157, 7–12; Übersetzungen bei WAITKUS 1997: 152 und CAUVILLE 2004, 256–7):



„[Es lebe] das Kind der Horizontischen, schön an Erscheinung, der Fürst mit Leben am Tag des Empfangens der beiden (Landes-)Hälften. Die Haarlocke befindet sich an seiner rechten Schläfe (und reicht bis) auf seine Schulter, und er leuchtet mit den Strahlen der Weißen Krone. In seiner Rechten befindet sich das Naos-Sistrum, in der Linken das Menit, und er stellt seine Mutter mit dem zufrieden, was sie liebt (scil. Musik). Er sitzt auf dem Thronessel, indem er mit dem Schmuck versehen ist und das Amulett des Sohnes der Isis<sup>69</sup> (scil. Herzamulett) an seinem Hals ist. Die beiden Meret-Göttinnen<sup>70</sup> sind um ihn herum und schützen seinen Leib, indem sie die Flügel zum Schutz ausbrei-

<sup>68</sup> Die Symbolik des Thrones bzw. der Löwensäufte erstreckt sich auf die Bereiche Königtum und Regeneration des Kindgottes (PREYS 2001: 162; BUDZANOWSKI 2001).

<sup>69</sup> So nach CAUVILLE (2004): 257; abweichend WAITKUS (1997): 152 mit Anm. 36.

<sup>70</sup> Zur Schreibung vgl. GUGLIELMI (1991): 7–8; die Schutzfunktion der Göttinnen kommt in Abb. 6 und 7 zum Ausdruck. Überdies repräsentieren die Meret-Göttinnen Ober- und Unterägypten (GUGLIELMI 1991).

ten. ... Er erglänzt in seiner Kapelle (*tjt*)<sup>71</sup> im Tor-das-die-Wahrheit-gibt<sup>72</sup> am Fest des Eintretens in das Haus-der-Bahre (Mammisi), indem unter ihm, zu seiner Rechten und zu seiner Linken, das Löwenpaar ist ...“

Aus dem Text geht hervor, dass der kindliche Inhaber des Thrones der rechtmäßige Erbe war, der mit allen Herrschaftsinsignien ausgestattet von den Göttinnen beschützt wurde. Er zeigte sich inmitten des Tores der Rechtsprechung, dem Ort im Tempel, der im Rechtswesen eine wesentliche Rolle spielte. An ihm konnten u. a. Petitionen vorgebracht und Gerichtsurteile gefällt werden.

### *Die Festteilnehmer*

Im Neuen Reich durften ausgewählte Bevölkerungsgruppen am Festgeschehen des Tempels teilnehmen, und zwar in erster Linie in den Festhöfen.<sup>73</sup> Zu den Teilnehmern zählten damals auch Fremde bzw. ausländische Gesandte.<sup>74</sup> Außerhalb der Tempelmauern hatte eine breitere Öffentlichkeit Gelegenheit, an den Feierlichkeiten zu partizipieren.

Vergleichbares lässt sich für das Festgeschehen in den Geburtshäusern konstatieren. Anders als in den Quellen aus dem Neuen Reich fehlen im Dekorationsprogramm der späten Tempel und speziell der Mammisis Hinweise auf ausländische Gesandte oder ähnliche Personengruppen. Eine repräsentative Öffentlichkeit ist dort weniger in den Bildern präsent als vielmehr in den Texten angesprochen, die in den äußeren Bereichen des Heiligtums angebracht sind. Demnach schauten die Menschen zu, griffen aber auch mittels Gebeten, Gesang oder Tanz in die Handlungen ein. Je nach Art der Feste waren verschiedene Grade der Interaktion zwischen der Priesterschaft und den Gläubigen möglich (vgl. FRANKFURTER 1998: 52–58). Bestimmte Personen durften sogar im Rahmen der Prozession die Barke mit dem Kultbild des Gottes ziehen. Ein wichtiger Punkt bei diesen Aktivitäten war die fröhliche, teils ekstatische Ausgelassenheit der Teilnehmer, die in den Texten immer wieder thematisiert wird und im Bildprogramm der Mammisis, in besonderem Maße in den Höfen, sichtbar ist.<sup>75</sup>

<sup>71</sup> Es wird eher der Naiskos (vgl. ERMAN/GRAPOW 1957 Band V: 240, 12, „Gemach im Tempel“), in dem die Statue des Kindgottes transportiert wurde (s. o.), gemeint sein als die *tjt*-Gestalt des Kindgottes.

<sup>72</sup> Vgl. unten sowie PREYS (2001): 159 mit Anm. 59; CAUVILLE (2002), 27. Möglicherweise ist der Propylon des Mammisis des Nektanebos gemeint.

<sup>73</sup> Siehe den Beitrag von SILKE ROTH im vorliegenden Band sowie dies. (2006).

<sup>74</sup> Zur Frage der Teilnahme von Fremden an ägyptischen Festen (speziell im Rahmen des Apis/Serapiskults) vgl. KESSLER (2000): 170ff.

<sup>75</sup> ASSMANN (1989): 11ff. betont allerdings, dass orgiastische Züge den Ägyptern im Festgeschehen fremd gewesen seien, obgleich sinnliche Erfahrungen eine bedeutende Rolle gespielt hätten. Letztere habe man mittels Speisen, Getränken und Düften sowie durch Sehen und Hören erlebt. Die erotische Animation innerhalb des Festgeschehens bringt ASSMANN mit einer „Ästhetisierung des Geschlechtssinns“ in Zusammenhang. Allgemein

Über die Identität des Publikums ist aus den Tempelquellen selbst wenig zu erfahren.<sup>76</sup> Die Inschriften nennen als Festbesucher einerseits pauschal die ägyptischen sozialen Kategorien der Menschen (*rmt*, *p<sup>t</sup>*, *rhjt*, *hnmmt*), andererseits die Dorf- und Stadteinwohner (*njwjtjw*, *n<sup>3</sup> nbw*) (vgl. DERCHAIN-URTEL 1998). Einzelne Persönlichkeiten aus diesen Gruppen sind in den Geburtshäusern indes nicht dargestellt.

Manchmal, wenngleich selten, werden zudem in den Inschriften des Mammisis von Edfu die Griechen (äg.: Hau-nebu) als Untertanen des Gottes erwähnt. Ein Hieroglyphentext an einer der Säulen des Vorhofes des Mammisis (Säule D, Außenseite) teilt mit, dass Horus Ägypten beherrscht, und dass er die Griechen umgewendet (*phr*) hat.<sup>77</sup> Aus einem anderen Text im Säulenumgang geht hervor, dass die Hau-nebu wie die ägyptischen Gläubigen und alle anderen Menschen und Lebewesen den Kindgott betrachten und verehren sollten.<sup>78</sup> Demnach konnten grundsätzlich auch Nichtägypter am Kultgeschehen der Geburtshäuser Anteil nehmen.<sup>79</sup> Dass dies in Edfu tatsächlich der Fall gewesen sein muss, dokumentieren Besucherinschriften, z.B. ein griechisch verfasstes Graffito, das sich auf einer der Bodenplatten vor dem Mammisi und dem in unmittelbarer Nähe liegenden Südtor des Horustempels befindet.<sup>80</sup>

Die hieroglyphischen Inschriften des Tempels von Edfu informieren darüber, dass innerhalb des Tempelareals speziell dieses Südtor, das den Bezirk des Geburtshauses mit dem Haupttempel verband (Taf. I.1), als Versammlungsort der Gläubigen eine Rolle spielte (CHASSINAT 1933: 162, 16–163, 2). Es wird beschrieben als:

„Der prächtige Torbau des Tores-an-dem-die-Wahrheit-gegeben-wird direkt vor (dem Tempel von) Behedet (Edfu), welcher der Ort ist, <an dem sich> alle Menschen einfin-

---

komme dem Aspekt der Schönheit (*nfrw*) sowohl auf weltlicher als auch geistlicher Ebene eine wesentliche Rolle zu.

<sup>76</sup> Papyri könnten hierzu weitere Informationen liefern; so z. B. eine aus dem späten 3. Jh. überlieferte Korrespondenz, in der ein Mann namens Petosiris die Dame Serania aus Oxyrhynchos zum Fest der Gottesgeburt einlädt und die Auskunft erbittet, ob diese per Boot oder Esel anreisen wird; zitiert nach FRANKFURTER (1998): 56.

<sup>77</sup> CHASSINAT (1939): 205, 14–15. In der anschließenden Lücke stand ehemals wohl der Name des Harsomtus-pa-chered, dem dieselben Taten zugeschrieben wurden.

<sup>78</sup> CHASSINAT (1939): 141, 13–16 (s. die Übersetzung bei BUDDE/SANDRI/VERHOEVEN 2003, p. VII).

<sup>79</sup> Vgl. die Studien von SILKE ROTH und DAGMAR STOCKFISCH im vorliegenden Band.

<sup>80</sup> Es kam erst vor wenigen Jahren bei der Freilegung des Areals zum Vorschein und ist noch unpubliziert. Erwähnt sei außerdem der in demotischer Schrift verfasste Appell an die Menschen zum Lobpreis für Harsomtus-pa-chered, der sich im Säulenumgang des Mammisis von Edfu befindet (vgl. CHASSINAT 1939: Taf. 38.3). Die Inschrift ist auf der Säule S unterhalb der Hand des Harsomtus-pa-chered angebracht. Der Urheber des Textes ist unbekannt. KESSLER (2000): 165, Anm. 7 weist darauf hin, dass es sich bei den Verfassern demotischer Graffiti in sakralen Anlagen nicht um einfache Pilger, sondern in der Regel um Angehörige des Schreiber- oder Priesterstandes gehandelt haben dürfte. Zu demotischen Einflüssen in den Texten des Mammisis s. QUACK (2001): 109.

den, um Leben vom Herrn-des-Lebens zu erbitten ... Stätte, wo die Bitten aller <Bittsteller> angehört werden, um Recht von Unrecht zu scheiden, welche der große Ort ist, an dem die Bedrängten gestärkt werden, um sie zu retten vor den Mächtigen.“<sup>81</sup>

### *Schlussfolgerungen*

Die vorgestellten Spuren privater Frömmigkeit in den Geburtshäusern und die wiederkehrenden Aufforderungen an die Festteilnehmer zur Mitwirkung lassen darauf schließen, dass Tempelareale in der griechisch-römischen Zeit zunehmend säkularisiert wurden.<sup>82</sup> Sie entwickelten sich insbesondere bei Tempelfesten zu Treffpunkten der Gläubigen, nahmen aber auch im Alltag der Menschen, die in der unmittelbaren Nähe wohnten, eine bedeutende Rolle ein. Während der Jahresfeste boten große Prozessionen die Möglichkeiten, Petitionen vorzubringen und Gottesnähe zu erfahren.

Da sich die Erfahrungen in der Gemeinschaft vollzogen, diese wiederum stärkten (vgl. BERLEJUNG 2004: 9-15), tritt in den Texten und Bildern der Mammisis der einzelne Festteilnehmer, sei er Laie oder Priester, in den Hintergrund. Tendenzen zur Ab- oder Ausgrenzung haben jedoch bei den Feierlichkeiten scheinbar keine gravierende Rolle gespielt. Grundsätzlich propagieren die Texte, dass nicht nur Einheimische, sondern alle Menschen, dies impliziert fremde Bevölkerungsgruppen,<sup>83</sup> am Kultgeschehen teilnehmen durften. Weitere Studien werden zeigen, in welchem Ausmaß dies der rituellen Praxis jener Zeit entsprach. Reinheitsvorschriften oder tempelspezifische Tabus waren zweifelsohne immer zu beachten.

Es darf davon ausgegangen werden, dass speziell die Feste in den Mammisis den religiösen Bedürfnissen und Hoffnungen der Menschen in der oftmals von politischen Krisenzeiten, Seuchen und Hungersnöten geprägten Spätphase der ägyptischen Kultur in hohem Maße entgegenkamen. Die Tempel boten Zuflucht und wenigstens an Festtagen ausreichend Nahrung. Ein weiterer wesentlicher Faktor war das Erlebnis der sorglosen, ausschweifenden Freude, die man mit der Geburt des Kindgottes verband. Die Verehrung der Kindgötter, die architektonisch in der Anlage von zunächst Räumlichkeiten im Tempel, dann dem Haupt-

<sup>81</sup> Übersetzung von KURTH (1998): 288f.; vgl. FAIRMAN (1954): 203, der auf die Bedeutung des Südtores innerhalb der persönlichen Frömmigkeit der Bevölkerung hinweist. Siehe hierzu auch KURTH (1998): 288f.: Das Südtor des Tempels ist der Ort: „... an dem sich groß und klein einfinden, um die Erde zu küssen für [Seine] Majestät (scil. Horus-Behedet) „und die Neunheit“.“

<sup>82</sup> Über die große Anzahl der Teilnehmer an Festen (über tausend Menschen vor den Tempeltoren) berichtet Herodot (II, 63), der ferner bekundet, dass die Ägypter als Urheber der Ausrichtungen heiliger Feste anzusehen seien, und dass die Griechen den Brauch erst von den Ägyptern übernommen hätten (II, 58).

<sup>83</sup> Zum ägyptischen Fremdheitsverständnis – fremd war der Unbekannte, nicht zwangsläufig der Ausländer – s. ASSMANN (1996): 92–97.

tempel quer vorgelagerten Geburtshäusern ihren steinernen Ausdruck fand, wurde zunehmend populär, erfuhr in griechisch-römischer Zeit eine Blüte und mündete in die christliche Heilserwartung.

Der König, der zu jener Zeit Grieche oder Römer war, fungierte bei den Festen idealiter nach wie vor als oberster Priester. Darüber hinaus konnte er in die Rolle des göttlichen Kindes schlüpfen, jedoch mehr noch für den Kult der Kindgötter Sorge tragen und dadurch die Zukunft Ägyptens sowie seinen eigenen Herrschaftsanspruch sichern.

### *Bibliographie*

- ALLIOT, M. 1949. *Le culte d'Horus à Edfou au temps des Ptolemées I.* BdE 20, 1, Kairo.
- ALTENMÜLLER, H. 1977. Feste, in: W. Helck/W. Westendorf, Hgg., *Lexikon der Ägyptologie II*, Wiesbaden, Sp. 171–191.
- ASSMANN, J. 1969. *Liturgische Lieder an den Sonnengott. Untersuchungen zur altägyptischen Hymnik.* MÄS 19, München.
- ASSMANN, J. 1982a. Die Zeugung des Sohnes. Bild, Spiel, Erzählung und das Problem des ägyptischen Mythos, in: J. Assmann/W. Burkert/F. Stolz, *Funktionen und Leistungen des Mythos: drei altorientalische Beispiele.* OBO 48, Göttingen, 13–61.
- ASSMANN, J. 1984. *Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur.* Stuttgart.
- ASSMANN, J. 1989. Der schöne Tag. Sinnlichkeit und Vergänglichkeit im altägyptischen Fest, in: W. Haug, Hg., *Das Fest*, München, 3–28.
- ASSMANN, J. 1991a. Der zweidimensionale Mensch: das Fest als Medium des kollektiven Gedächtnisses, in: J. Assmann/T. Sundermeier, Hgg., *Das Fest und das Heilige. Religiöse Kontrapunkte zur Alltagswelt.* Studien zum Verstehen fremder Religionen Bd. 1, Gütersloh, 13–30.
- ASSMANN, J. 1991b. Das ägyptische Prozessionsfest, in: J. Assmann/T. Sundermeier, Hgg., *Das Fest und das Heilige. Religiöse Kontrapunkte zur Alltagswelt.* Studien zum Verstehen fremder Religionen Bd. 1, Gütersloh, 105–122.
- ASSMANN, J. 1996. Zum Konzept der Fremdheit im alten Ägypten, in: M. Schuster, Hg., *Die Begegnung mit dem Fremden. Wertungen und Wirkungen in Hochkulturen vom Altertum bis zur Gegenwart.* Colloquium Rauricum Band 4, Stuttgart und Leipzig, 77–99.
- AUFRÈRE, S./GOLVIN, J.-C./GOYON, J.-C. 1997. *L'Égypte restituée, Tome I: Sites et temples de Haute Égypte*, Paris.
- BAINES, J. 1997. Temples as symbols, guarantors, and participants in Egyptian civilization, in: S. Quirke, Hg., *The Temple in Ancient Egypt*, London, 216–241.
- BÉNÉDITE, G. 1985. *Le temple de Philae.* MMAF 13, Paris.

- BERLEJUNG, A. 2004. Heilige Zeiten. Ein Forschungsbericht, in: M. Ebner et al., Hgg., *Das Fest: Jenseits des Alltags*. Jahrbuch für Biblische Theologie, Neukirchen-Vluyn 18, 3–61.
- BONHÊME, M.-A./FORGEAU, A. 2001. *Pharao. Sohn der Sonne. Die Symbolik des ägyptischen Herrschers*. Düsseldorf und Zürich.
- BRUNNER, H. 1964. *Die Geburt des Gottkönigs. Studien zur Überlieferung eines alt-ägyptischen Mythos*. ÄA 10, Wiesbaden.
- BUDDE, D. 2005. Ägyptische Kindgötter und das Orakelwesen in griechisch-römischer Zeit, in: H. Beck/P.C. Bol/M. Bückling, Hgg., *Ägypten – Griechenland – Rom, Abwehr und Berührung*. Städtisches Kunstinstitut und Städtische Galerie. Ausstellung vom 26. November 2005 bis 26. Februar 2006, Tübingen, 646–651.
- BUDDE, D. 2007. „Child deities“, in: W. Wendrich et al., Hgg., *UCLA Encyclopedia of Egyptology (UEE)*, Online Publikation (Stand: September 2007).
- BUDDE, D. 2008. Dreißig Götter der Genese des Tempels, in: W. Waitkus, Hg., *Diener des Horus, Festschrift für Dieter Kurth*. Aegyptiaca Hamburgensia Band 1, Gladbeck, 17–40.
- BUDDE, D./SANDRI, S./VERHOEVEN, U. 2003. Fragestellungen und Perspektiven, in: D. Budde/S. Sandri/U. Verhoeven, Hgg., *Kindgötter im Ägypten der griechisch-römischen Zeit. Zeugnisse aus Stadt und Tempel als Spiegel des interkulturellen Kontakts*. OLA 128, Leuven-Paris-Dudley, 3–14.
- BUDDE, D./SANDRI, S./VERHOEVEN, U. 2004. Kulturkontakt am Nil: Die gräko-ägyptischen Kindgötter – Kinder ihrer Zeit?, in: W. Bisang/T. Bierschenk/D. Kreikenbom/U. Verhoeven, Hgg., *Kultur - Sprache – Kontakt*. KSK 1, Würzburg, 121–147.
- BUDZANOWSKI, M. 2001. Isis, Harpocrates and the Lion-Throne – an Unknown Statue in the Czartoryski Museum in Cracow, in: M. Budzanowski, Hg., *Proceedings of the First European Conference of young Egyptologists*. Warsaw Egyptological Studies 3, Warschau, 15–20.
- CABROL, A. 2001. *Les voies processionelles de Thèbes*. OLA 97, Leuven.
- CAUVILLE, S. 2002. *Dendara. Les fêtes d'Hathor*. OLA 105, Leuven-Paris-Sterling.
- CAUVILLE, S. 2004. *Dendara V-VI. Traduction*. OLA 105, Leuven-Paris-Sterling.
- CAUVILLE, S./DEVAUCHELLE, D. 1990. *Émile Chassinat. Le temple d'Edfou. II, 2. Deuxième édition revue et corrigée*. Kairo.
- CHASSINAT, É. 1929a. *Le temple d'Edfou. Tome quatrième*. MMAF 21, Kairo.
- CHASSINAT, É. 1929b. *Le temple d'Edfou. Tome neuvième*. MMAF 26, Kairo.
- CHASSINAT, É. 1930. *Le temple d'Edfou. Tome cinquième*. MMAF 22, Kairo.
- CHASSINAT, É. 1931. *Le temple d'Edfou. Tome sixième*. MMAF 23, Kairo.
- CHASSINAT, É. 1932. *Le temple d'Edfou. Tome septième*. MMAF 24, Kairo.
- CHASSINAT, É. 1933. *Le temple d'Edfou. Tome huitième*. MMAF 25, Kairo.
- CHASSINAT, É. 1934. *Le temple de Dendara. Tome deuxième*. Kairo.
- CHASSINAT, É. 1939. *Le mammisi d'Edfou*. MIFAO 16, Kairo.

- CHASSINAT, É./DAUMAS, F. 1965. *Le temple de Dendara. Tome sixième*. Kairo.
- CHASSINAT, É. 1968. *Le mystère d'Osiris au mois de Khoiak*. Kairo.
- CHASSINAT, É./DAUMAS, F. 1978. *Le temple de Dendara. Tome huitième*. Kairo.
- COLIN, F. 2006. Hermaphrodite ou parturiente? Données nouvelles sur les humanoïdes de terre crue en contexte funéraire (Qaret el-Toub, Bahariya 2005), in: *BIFAO* 106, Kairo, 21–56.
- DAUMAS, F. 1958. *Les mammisis des temples égyptiens*. Paris.
- DAUMAS, F. 1959. *Les mammisis de Dendara*. Kairo.
- DAUMAS, F. 1970. Les objets sacrés d'Hathor à Dendara, in: *RdE* 22, Paris, 63–78.
- DAUMAS, F. 1970. Les objets sacrés d'Hathor au temple de Dendara, in: *BSFE* 57, Paris, 7–18.
- DAUMAS, F. 1977. Geburtshaus, in: W. Helck/W. Westendorf, Hgg., *Lexikon der Ägyptologie II*, Wiesbaden, Sp. 462–475.
- DAUMAS, F. 1987. *Le temple de Dendara. Tome neuvième*. Kairo.
- DERCHAIN-URTEL, M.-T. 1984. Somtus, in: W. Helck/W. Westendorf, Hgg., *Lexikon der Ägyptologie V*, Wiesbaden, Sp. 1080f.
- DERCHAIN-URTEL, M.-T. 1996. „Der Himmel ist festlich ...“, in: M. Schade-Busch, Hg., *Wege öffnen. Festschrift für Rolf Gundlach*. ÄUAT 35, Wiesbaden, 34–41.
- DERCHAIN-URTEL, M.-T. 1998. Die Festbesucher in Esna, in: R. Gundlach/M. Rochholz, Hgg., *4. Ägyptologische Tempeltagung. Köln, 10-12. Oktober 1996. Feste im Tempel*. ÄUAT, 33, 2, Wiesbaden, 3–15.
- DERCHAIN-URTEL, M.-T. 1999. *Epigraphische Untersuchungen zur griechisch-römischen Zeit in Ägypten*. ÄUAT 43, Wiesbaden.
- DUNAND, F. 1979. *Religion populaire en Égypte romaine. Les terres cuites isiaques du Musée du Caire*. Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain 76, Leiden.
- ERMAN, A./GRAPOW, H. Hgg. <sup>2</sup>1957. *Wörterbuch der ägyptischen Sprache*, 6 Bände, Berlin und Leipzig.
- FAIRMAN, H. 1954. Worship and festivals in an Egyptian temple, in: *Bulletin of the John Rylands Library* 37, Manchester, 165–203.
- FAZZINI, R.A. 2007. In: The University of Memphis. Department of History, in: J. Brand/ J. van Dijk, Hgg., *Causing His Name to Live: Studies in Egyptian Epigraphy and History in Memory of William J. Murnane* (Online Publikation: <http://history.memphis.edu/murnane/> Zugriff 15.03.2007.)
- FISCHER, J. 1994. *Griechisch-römische Terrakotten aus Ägypten. Die Sammlungen Sieglin und Schreiber Dresden, Leipzig, Stuttgart, Tübingen*. Tübinger Studien zur Archäologie und Kunstgeschichte 14, Tübingen.
- FORGEAU, A. 1982. Le parrainage d'Harpocrate, in: *GM* 60, 13–33.

- FRANKFURTER, D. 1998. *Religion in Roman Egypt. Assimilation and Resistance*. Princeton.
- GRIMM, A. 1994. *Die altägyptischen Festkalender in den Tempeln der griechisch-römischen Epoche*. ÄUAT 15, Wiesbaden.
- GUGLIELMI, W. 1980a. Lachen, in: W. Helck/W. Westendorf, Hgg., *Lexikon der Ägyptologie III*, Wiesbaden, Sp. 907f.
- GUGLIELMI, W. 1980b. Lachen und Weinen in Ethik, Kult und Mythos der Ägypter, in: *CdE* 55, Brüssel, 69–86.
- GUGLIELMI, W. 1991. *Die Göttin Mr.t, Entstehung und Verehrung einer Personifikation*. PÄ 7, Leiden.
- GUGLIELMI, W. 1994. Die Biergöttin Menket, in: M. Minas/J. Zeidler, Hgg., *Aspekte spätägyptischer Kultur. Festschrift für Erich Winter zum 65. Geburtstag*. Aegyptiaca Treverensia 7, Mainz, 113–132.
- GUTBUB, A. 1973. *Textes fondamentaux de la théologie de Kom Ombo*. BdE 47, 1, Kairo.
- JARITZ, H. 2005. Die Tribünen vor ägyptischen Tempeln der 18. Dynastie bis zur Römerzeit. Ein Deutungsversuch zur Funktion, in: P. Jánosi, Hg., *Structure and Significance. Thoughts on Ancient Egyptian Architecture*. 25, Wien, 341–400.
- JENNI, H. 1998. *Elephantine XVII, Die Dekoration des Chnumtempels auf Elephantine durch Nektanebos II*. AV 90, Mainz.
- JUNKER, H./WINTER, E. 1965. *Das Geburtshaus des Tempels der Isis in Philä*. DÖAW Sonderband, PHILÄ II, Wien.
- KESSLER, D. 2000. Das hellenistische Serapeum in Alexandria und Ägypten, in: M. Görg/G. Hölbl, Hgg., *Ägypten und der östliche Mittelmeerraum im 1. Jahrtausend v. Chr.* ÄUAT 44, Wiesbaden, 163–230.
- KESSLER, D. 2005. Zur Funktion der Horusstelen und Heilstatuen vor den Sanktuaren und Kapellen, in: K. Daoud, Hg., *Studies in honor of Ali Radwan 2*. ASAE Supplément 34, Kairo, 81–94.
- KONRAD, K. 2006. *Architektur und Theologie. Pharaonische Tempelterminologie unter Berücksichtigung königsideologischer Aspekte*. KSG 5, Wiesbaden.
- KURTH, D. 1994. *Treffpunkt der Götter, Inschriften aus dem Tempel des Horus von Edfu*. Zürich und München.
- KURTH, D. 1998. *Edfou VIII, Die Inschriften des Tempels von Edfu, Abteilung I Übersetzungen*, Bd. 2, Wiesbaden.
- KURTH, D. 2004. *Edfou VII, Die Inschriften des Tempels von Edfu, Abteilung I Übersetzungen*, Bd. 1, Wiesbaden.
- LABRIQUE, F. 2007a. „La salle aux Bès géants à Mouftella: une lecture de pieds“, in: D. Devauchelle, Hg., *Actes du Coll. Intern. Univ. Lille 3, février 2005. La XXVIe dynastie: continuités et ruptures, Univ. Charles-de-Gaulle - Lille-III und CNRS UMR 8027*, 1–15 (im Druck).

- LABRIQUE, F. 2007b. Chronique de terrain en Égypte, in: *Dialogues d'Histoire Ancienne* 33/2 (im Druck).
- LEMBKE, K. 1994. *Das Iseum Campense in Rom: Studie über den Isiskult unter Domitian*. Archäologie und Geschichte Band 3, Heidelberg.
- LAURENT, V. 1984. Une statue provenant de Tell el-Maskoutah, in: *RdE* 35, Paris, 139–158.
- VON LIEVEN, A. 2003. Wein, Weib und Gesang – Rituale für die Gefährliche Göttin, in: C. Metzner-Nebelsick, Hg., *Rituale in der Vorgeschichte, Antike und Gegenwart. Studien zur Vorderasiatischen, Prähistorischen und Klassischen Archäologie, Ägyptologie, Alten Geschichte, Theologie und Religionswissenschaft. Interdisziplinäre Tagung vom 1.-2. Februar 2002 an der Freien Universität Berlin*, Rahden, 2003, 47–55.
- LOUANT, E. 2003a. Harsomtus the Child, Son of Horus of Edfu, and the Triple Confirmation of the Royal Power, in: D. Budde/S. Sandri/U. Verhoeven, Hgg., *Kindgötter im Ägypten der griechisch-römischen Zeit. Zeugnisse aus Stadt und Tempel als Spiegel des interkulturellen Kontakts*. OLA 128, Leuven-Paris-Dudley, 225–250.
- LOUANT, E. 2003b. Les fêtes au mammisi, in: *Égypte Afrique & Orient* 32, 31–48.
- MEEKS, D. 1977. Harpokrates, in: W. Helck/W. Westendorf: *Lexikon der Ägyptologie II*, Wiesbaden, Sp. 1003–1011.
- MEEKS, D. 2007. [http://www.religionswissenschaft.unizh.ch/idd/prepublications/e\\_idd\\_harpocrates.pdf](http://www.religionswissenschaft.unizh.ch/idd/prepublications/e_idd_harpocrates.pdf) (Zugriff September 2007)
- MEYER, S. 1998. Festlieder zum Auszug Gottes, in: R. Gundlach/M. Rochholz, Hgg., *4. Ägyptologische Tempeltagung. Köln, 10-12. Oktober 1996. Feste im Tempel*. ÄUAT, 33, 2, Wiesbaden, 135–142.
- MICHALOWSKI, K. <sup>3</sup>1973. *Ägypten. Kunst und Kultur*. Freiburg, Basel und Wien.
- NAVILLE, E. 1887. *The Shrine of Saft el Henneh and the Land of Goshen*. London.
- NORDEN, E. 1958. *Die Geburt des Kindes. Geschichte einer religiösen Idee*. Darmstadt.
- PERDRIZET, P. 1921. *Les terres cuites grecques d'Égypte de la Collection Fouquet*. Nancy-Paris-Strasbourg.
- PERDU, O./RICKAL, E. Hgg. 1994. *La collection égyptienne du musée de Picardie*, Paris.
- PERPILLOU-THOMAS, F. 1993. *Fêtes d'Égypte ptolémaïque et romaine d'après la documentation papyrologique grecque*. Stud. Hellen. 31, Leuven.
- PFEIFFER, S. 2004. *Das Dekret von Kanopos (238 v. Chr.). Kommentar und historische Auswertung eines dreisprachigen Synodaldekretes der ägyptischen Priester zu Ehren Ptolemaios' III. und seiner Familie*. AfP, Beiheft 18, Leipzig.
- PREAUX, C. 1978. *Le monde hellénistique. La Grèce et l'Orient de la mort d'Alexandre à conquête romaine de la Grèce. 323-146 avant J.-C.* Paris.
- PREYS, R. 2001. La fête de la prise de pouvoir d'Ihy „le grand dieu“ à Dendera, in: *ZÄS* 128, 146–166.

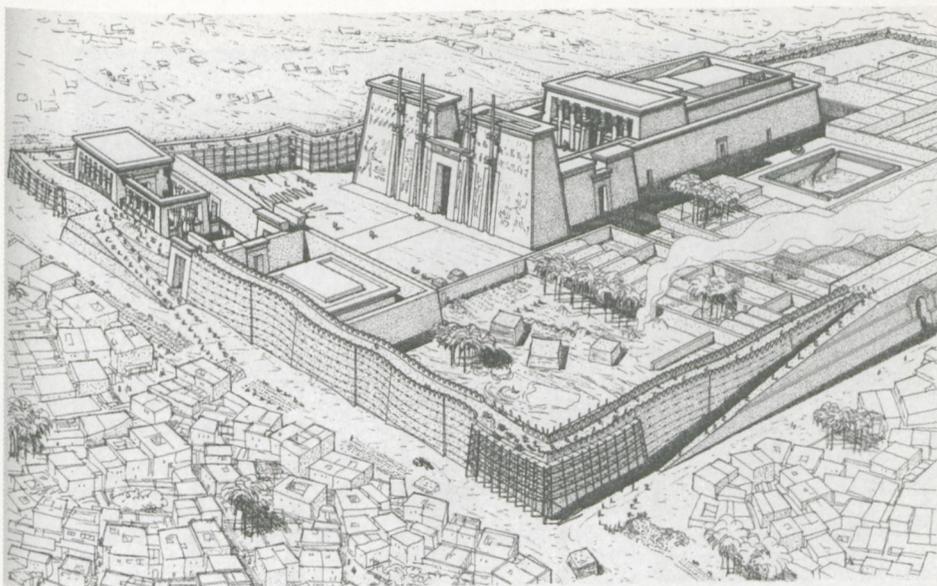
- QUACK, J.F. 2001. Ein Standardhymnus zum Sistrumspiel auf einem demotischen Ostrakon (O. Corteggiani D1), in: *Enchoria* 27, Wiesbaden, 101–119.
- QUACK, J.F. 2003. Zum ägyptischen Ritual im Iseum Campense in Rom, in: C. Metzner-Nebelsick, Hg., *Rituale in der Vorgeschichte, Antike und Gegenwart. Studien zur Vorderasiatischen, Prähistorischen und Klassischen Archäologie, Ägyptologie, Alten Geschichte, Theologie und Religionswissenschaft. Interdisziplinäre Tagung vom 1.-2. Februar 2002 an der Freien Universität Berlin*, Rahden, 57–66.
- ROCHHOLZ, M. 2002. *Schöpfung, Feindvernichtung, Regeneration, Untersuchungen zum Symbolgehalt der machtgeladenen Zahl 7 im alten Ägypten*. ÄUAT 56, Wiesbaden.
- ROEDER, G. 1960. *Kulte, Orakel und Naturverehrung im alten Ägypten*. Die ägyptische Religion in Texten und Bildern 3, Zürich und Stuttgart.
- ROTH, S. 2006. Der Herrscher im Fest. Zur rituellen Herrschaftslegitimation des ägyptischen Königs und ihrer Außendarstellung im Rahmen von Festen, in: D. Bröckelmann/A. Klug, Hgg., *In Pharaos Staat. Festschrift für Rolf Gundlach zum 75. Geburtstag*, Wiesbaden, 205–249.
- SANDRI, S. 2006. *Har-Pa-Chered (Harpokrates): die Genese eines ägyptischen Götterkindes*. OLA 128, Leuven-Paris-Dudley.
- SAUNERON, S. 1962. *Les fêtes religieuses d'Esna aux derniers siècles du paganisme*. Esna V, Kairo.
- SAUNERON, S. 1963. *Le temple d'Esna*. Esna II, Kairo.
- SAUNERON, S. 1968. *Le temple d'Esna*. Esna III, Kairo.
- SERRANO, J.M. 1999. Origin and basic meaning of the word Hnmmt (the so called „sun-folk“), in: *SAK* 27, Hamburg, 353–368.
- SPENCER, N. 2006. *A Naos of Nekhthorneb from Bubastis. Religious Iconography and Temple Building in the 30th Dynasty*. British Museum Research Publication 156, London.
- SPIEGELBERG, W./PÖRTNER, B. 1902. *Ägyptische Grabsteine und Denkmäler aus süddeutschen Sammlungen II*. Strassburg.
- SPIESER, C. 2000. *Les noms du Pharaon comme êtres autonomes au Nouvel Empire*. OBO 174, Fribourg.
- THIERS, C. 2004. Fragments de théologies thébaines: la bibliothèque du temple de Tôd, in: *BIFAO* 104, Kairo, 553–572.
- TÖRÖK, L. 1995. *Hellenistic and Roman Terracottas from Egypt*. Bibliotheca Archaeologica 15. Monumenta antiquitatis extra fines Hungariae reperta 4, Budapest.
- WILSON, P. 1997. *A Ptolemaic Lexikon*. OLA 78, Leuven.
- WINTER, E. 1995. Zeitgleiche Textparallelen in verschiedenen Tempeln, in: D. Kurth, Hg., *Systeme und Programme der ägyptischen Tempeldekoration. 3. Ägyptologische Tempeltagung, Hamburg, 1. - 5. Juni 1994, Akten der ägyptologischen Tempeltagungen 1*. ÄUAT 33, Wiesbaden, 305–319.

*Abbildungsverzeichnis*

- Abb. 1: CHASSINAT (1939): Taf. 13 (Detail).  
Abb. 2: JUNKER/WINTER (1965): 284 (Detail).  
Abb. 3: DAUMAS (1959): Taf. 59 (Detail).  
Abb. 4: nach ROEDER (1960): p. 163  
Abb. 5: CHASSINAT/DAUMAS (1972): Taf. 677 (Detail)  
Abb. 6: DAUMAS (1959): Taf. 93  
Abb. 7: SAUNERON (1975): no. 542

*Tafelverzeichnis*

- Taf. I.1: Rekonstruktion des Tempelbezirks von Edfu (AUFÈRE et al. 1997: 249)  
Taf. I.2: Mammisi von Edfu (Foto: Agnes Klische)  
Taf. II.1: Hieroglyphe im Tempel von Dendera (Foto: Dagmar Budde)  
Taf. II.2: Mammisi von Edfu: Der K6nig k6sst den Boden vor Hathor (Foto: Dagmar Budde)  
Taf. III: Inschriften im Mammisi von Edfu (Foto: Dagmar Budde)  
Taf. IV: Die G6ttin Meret im Mammisi von Edfu (Foto: Dagmar Budde)  
Taf. V.1: Hieroglyphen im Tempel von Dendera (Foto: Dagmar Budde)  
Taf. V.2: Zwei Priester mit Naos (PERDRIZET 1921: Taf. 31)



Taf. I.1



Taf. I.2



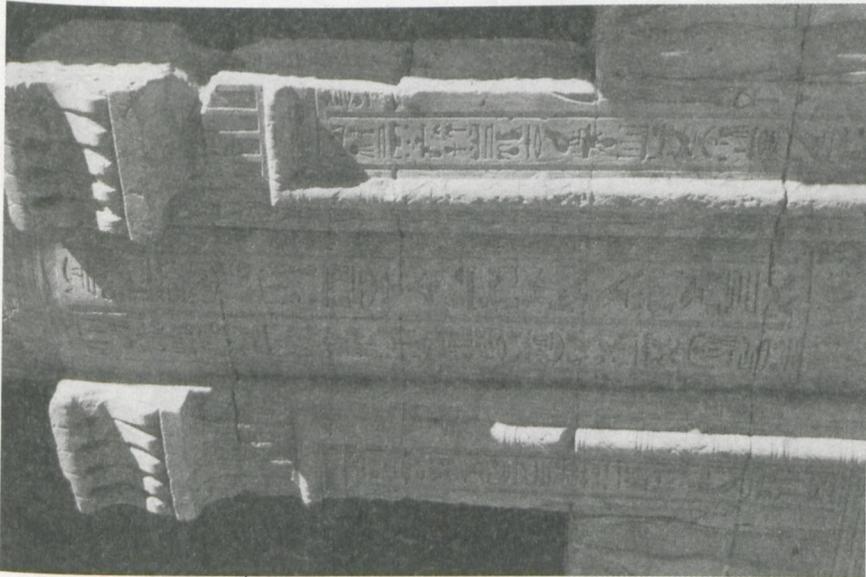
Taf. II.2



Taf. II.1



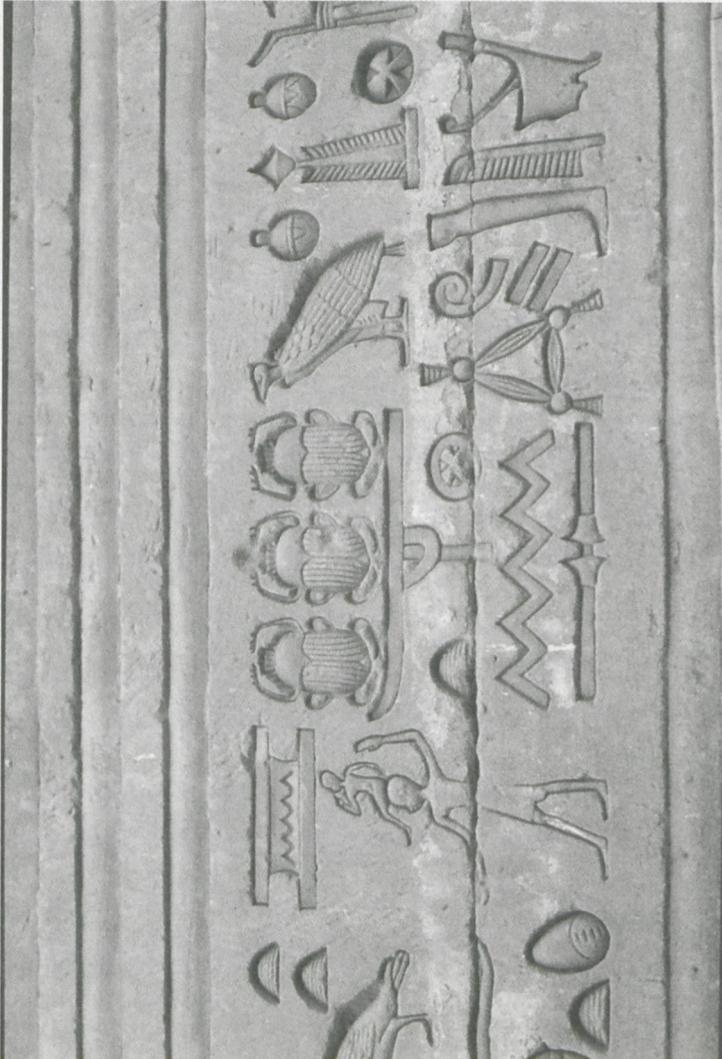
Taf. IV



Taf. III



Taf. V.2



Taf. V.1