Die religiöse Praxis im thebanischen Raum zwischen hoher Kaiserzeit und Spätantike

Stefan Pfeiffer

1. Das Ende der altägyptischen Kulte

Bereits vor dem sogenannten Sieg des Christentums, spätestens seit den 50er Jahren des 3. Jhs., hatte in den ägyptischen Heiligtümern die Bau- und Dekorationstätigkeit ein Ende gefunden. Dieser Befund korreliert mit der Tatsache, dass in der papyrologischen Dokumentation spätestens seitdem ein Rückgang des Schrifttums zur Tempelverwaltung festzustellen ist.¹ Auch wenn es auf der Hand liegt, dass mit dem Ende der Dokumentation zu den alten Kulturen und mit dem Abbrechen jeglicher Bautätigkeit in den Heiligtümern auch ein Ende des Tempelkultes einhergeht, so ist die Bewertung des Befundes in der Forschung durchaus umstritten.² Manche gehen von einem Weiterleben der alten Religion aus. Als Beleg hierfür führt etwa BAINES an, dass vor allem die Zerstörungen bzw. das Auskratzen der Figuren auf Tempelreliefs auf ein Weiterleben der Religion hindeuten könnten: „Mutilation should be related to this proximity (of churches near or inside temples), to the enduring power of the temples of the old religion and of the sacred spaces where they were located.“³ Hiergegen lässt sich einwenden, dass wir nicht wissen, wann genau die Zerstörungen vorgenommen wurden – schließlich kann das auch in islamischer Zeit gewesen sein – und ob wirklich ein direkter Zusammenhang mit dem Kult bestand. FRANKFURTER denkt ebenfalls an ein Weiterleben der paganen Kulte in den Tempeln. Er vermutet: „a great number of papyri and inscriptions make reference to priests, festivals, and temple operations through the fourth century.“⁴ Vielmehr ist es so, dass FRANKFURTER vornehmlich mit hagiographischen Quellen arbeitet, die als Quellen zu realhistorischen Entwicklungen äußerst problematisch

-
- 1 ZUCKER, *Priester und Tempel*, 168; so auch BAGNALL, *Egypt*, 261–273. Vgl. schon O’LEARY, *Destruction of temples*, 51–57; HABACHI, *Destruction of temples*, 191–198; so auch ALSTON, *City*, 272f.; zu den angeblichen Tempelzerstörungen und Umwandlungen von Tempeln in Kirchen vgl. zusammenfassend DIJKSTRA, *Fate of the temples*.
 - 2 Vgl. SAUER, *Archeology of Religious Hatred*, 109: „The quoted cases (scil. of Bagnall) are dubious and, even if accepted, do not permit us to conclude that this was a general trend.“
 - 3 BAINES, *Temples as symbols*, 234.
 - 4 FRANKFURTER, *Religion in Roman Egypt*, 19. Frankfurter vermutet einen länger anhaltenden Widerstand gegen die Christianisierung in manchen Regionen Ägyptens; ähnlich auch RÉMONDON, *L’Égypte*, 63–78; KÄEGLI, *Fifth-Century Twilight*, 243–275; WIPSYCYKA, *Christianisation de l’Égypte*, 117–165.

sind. Alan CAMERON schreibt hierzu ganz treffend: „Virtually all of what purports to be evidence either comes from triumphalist Christian texts, or concerns very small groups.“⁵ Die Problematik, die der hagiographischen Überlieferung innewohnt,⁶ zeigt sich bereits bei einem Blick in das Leben des bekannten Klostervorstehers Schenute und seine angeblichen oder tatsächlichen Auseinandersetzungen mit den lokalen Kulturen seit der 2. Hälfte des 4. Jhs.⁷ Gerade Schenute weiß, wie SMITH richtig betont, im Grunde genommen nichts mehr über die *alte* ägyptische Religion zu berichten, die es noch im beginnenden 3. Jh. gegeben haben muss.⁸

So müssen wir eher davon ausgehen, dass das Schweigen der Quellen nicht auf eine Fehlstelle der Überlieferung zurückzuführen ist, sondern auf die Tatsache, dass die alte Tempelreligion nicht mehr in der Weise weiterbetrieben wurde, wie es bis dahin der Fall war, es also im Sinne BAGNALLS zu einem Niedergang der offiziellen altägyptischen Tempelreligion gekommen ist.⁹ Die Ursache für diesen Niedergang sieht ALSTON in einer verstärkten Hellenisierung des Landes. Es handele sich um eine „smooth transition from the temple-city of the first century to a more Classical city of the later period ... which gave rise to a cultural form identified as Hellenism“.¹⁰ Das Ende des Tempelbaus gehe also auf die zunehmende Hellenisierung der Eliten¹¹ und, wie weiterhin vertreten wird, auf das Fehlen finanzieller Mittel zurück.¹² So

5 CAMERON, *Poets and pagans*, 21.

6 Vgl. hierzu zuletzt BAGNALL, *Models and Evidence*.

7 LEIPOLDT, *Schenute von Atripe*; FRANSEN/RICHTER-AEROE, *Shenoute: A bibliography*, 147-176; BEHLMER, *Schenute von Atripe*, LX-LXVI; EMMEL, *From the Other Side of the Nile*, 95-113; DERS., *Shenoute of Atripe*, 161-201.

8 SMITH, *Aspects of the preservation*, 244f. Vgl. VAN DER VLIET, *Spätantikes Heidentum*, 99-130, 118: „Die zitierte koptische Mönchsliteratur liefert nur eines der vielen Indizien dafür, wie im hellenistischen und römischen Ägypten eine – man könnte sagen – demokratische religiöse Kultur hervorgetreten war, die nicht ohne Weiteres mit der seit alters tradierten pharaonischen Religion zu identifizieren ist.“; zur angeblichen Tempelzerstörung in Athribis EL-SAYED, *Schenute und die Tempel von Atripe*, 519-538; vgl. aber etwas kritischer KLOTZ, *Triphis in the White Monastery*, 197-213.

9 BAGNALL, *Egypt*, 267. Ebenso hält Smith für den Raum von Panopolis fest, dass indigene Religion nur noch bis in die 2. Hälfte des 3. Jhs., in die Zeit des Aurelian, zu belegen sei: SMITH, *Aspects of the preservation*, 239 und 243.

10 ALSTON, *City*, 272f.; „The decline of the traditional temples could, therefore, be related to the growth of the Romanized city.“

11 Zur Hellenisierung vgl. KAPER, *De veranderingen*, 123-134; BOWERSOCK, *Hellenism*, 55-69; FOWDEN, *Egyptian Hemes*. Die Veränderungen der Religion lassen sich auch am Beispiel der Beschreibung des Aion-Kore-Kultes belegen: Epiphanius, *Panarion* 51,22,10; vgl. BOWERSOCK, *Hellenism*, 23: „There is simply nothing to connect the earlier intimations of Aiôn either inside or outside the city with the ceremonial observances described by Epiphanius in the latter part of the fourth century A.D.“

12 BAINES, *Temples as symbols*, 234: „Perhaps it was a combination of elite Hellenization and reduction in central and local funds that resulted in there being hardly any further construction in native temples.“

meint BAGNALL: „it is an obvious guess that the imperial government simply did not give any more financial support to the capital needs or wants of the temples.“¹³

Vielleicht ist es sinnvoll, an einen Kompromiss zwischen der Ansicht über ein Ende der altägyptischen Kulte auf der einen Seite und über ein Weiterbestehen von ägyptischer religiöser Praxis auf der anderen zu denken, den DIJKSTRA vorgeschlagen hat: „it therefore seems best to follow Bagnall in his ideas that Ancient Egyptian religion as an institution ... had mostly faded away in the fourth century ... while at the same time allowing for Frankfurter's point that ... much could continue on a local level ... such as traditional religious practices or rituals.“¹⁴

2. Der thebanische Raum

An einer Aufgabe der alten Tempelreligion ist nicht zu zweifeln, doch besteht in der Tat die Möglichkeit, dass die Rituale in der einen oder anderen Form nach überkommenem Brauch weiterliefen. Mich werden deshalb, auch um die These DIJKSTRAS zu stützen, im Folgenden insbesondere die religiösen Rituale interessieren. Es gilt also zu klären, ob und wie sich die Aufgabe in der Tempelreligion in der Mitte des 3. Jhs. auf die private religiöse Praxis ausgewirkt haben könnte und wie und ob die einst so wichtigen in einer öffentlichen Festgemeinschaft durchgeführten Tempelrituale fortgelebt haben. Konzentrieren möchte ich mich dabei auf die Jahre des Übergangs, genauer die Zeit zwischen Diocletian und Konstantin dem Großen (283/4-333/4) und geographisch auf den Raum um Theben.

13 BAGNALL, Egypt, 267; vgl. 263.

14 DIJKSTRA, Philae, 22. Dijkstra verweist jedoch lediglich auf einen archäologischen Befund auf Elephantine (KAISER et al., 188). Bei den dortigen Ausgrabungen fand man einen Opferaltar, eine davor liegende und in den Boden eingetiefte Libationsplatte und eine in den Boden vor ihr verbliebene Vertiefung für ein Wassergefäß, die auf „traditional libations to the Nile“ (DIJKSTRA, Philae, 121) hinweisen könnten. Nach Auskunft der Grabungspublikation datiert der Befund freilich in die römische Kaiserzeit; die Anlage soll aber, nach persönlicher Auskunft des Ausgräbers, noch im 6. Jh. in Gebrauch gewesen sein: DIJKSTRA, Philae, 114: „The layer on top contained pottery dated provisionally to the second quarter of the sixth century (personal communication from M. Rodziewicz)“. Vgl. mit ähnlichen Argumenten wie Dijkstra bereits GARTH, Religious traditions, 789f.: „The ‚great tradition‘ – in Egypt, that of the temples – generates a certain level of documentation; the ‚little tradition‘, that of domestic cult, may not. So when the papyri and the inscriptions fall silent, nothing guarantees the demise of the ‚little tradition‘, which may indeed ... galvanize itself to replace those functions of the ‚great tradition‘ that are deemed essential to the maintenance of everyday life“; CASEAU, The Fate of rural Temples, 112: „The result is that the general picture is one of decline for pagan temples and major pagan festivals, whilst on a local level pagan cults and practices could be maintained.“

a) Die Tempel Thebens

Theben war in pharaonischer Zeit *das* kultische Zentrum Ägyptens schlechthin¹⁵ und auch noch in römischer Zeit zehrte es von diesem Ruf. Die großen Totentempel, also die Millionenjahrhäuser der Pharaonen des Neuen Reichs auf dem Westufer, waren schon lange verfallen, doch erfreute sich der Tempel Amenophis' III., wie es die zahlreichen Graffiti belegen, wegen der beiden Memnonskolosse noch großer Beliebtheit. Auch der Tempel der Hatschepsut, inzwischen ein Heiligtum der beiden vergöttlichten Personen Amenophis, Sohn des Hapu, und Imhotep, war stark frequentiert, ebenso wie Ostraka im Millionenjahrhaus Sethos' I. auf eine sakrale Nutzung hindeuten. KLOTZ spricht sogar von einer „veritable renaissance of activity in the early Roman Period“, die bis in die Zeit des Antoninus Pius, also die Mitte des 2. Jhs. andauerte.¹⁶ In den ersten beiden nachchristlichen Jahrhunderten erlebte man also ein letztes Aufblühen der ägyptischen Religion, deren Fokus Priester und Tempel blieben.¹⁷ Das letzte mit dem hieroglyphischen Pharaonennamen eines Kaisers versehene Bauteil stammt wahrscheinlich aus der Zeit des Valerian (253-260 n. Chr.) im kleinen Tempel in Medinet Habu.¹⁸ Eine Untersuchung der Dekorationstätigkeit zeigt weiterhin, dass im 1. und 2. Jh. noch sieben thebanische Tempel von Bedeutung waren: der Mutbezirk von Karnak und der Luxor-Tempel auf der Ostseite sowie die Tempel von Medinet Habu, Deir el-Medineh, Deir el-Bahari, Deir el-Schelwit und Deir el-Rumi auf der Westseite.¹⁹ Die letzten vier dieser Tempel tragen heute das Wort „Deir“, also „Kloster“, im Namen, was die Kontinuität der religiösen Nutzung der Orte auch über die pagane Zeit hinaus zeigt.

Eine der sicherlich maßgebendsten Transformationen im thebanischen Raum brachte die dortige Stationierung von zwei Legionen (*legio I Maximiana* und *legio II Flaviania Constantia*) mit sich,²⁰ denn sie führte zur Umwandlung des Tempels von Luxor auf dem Ostufer in ein römisches *castrum*.²¹ Bekannt ist dieses *castrum* vor allem wegen seines *sacellum*, dessen Wandmalereien sich zum Teil noch heute erhalten haben.²² Die Apsis zeigt ein Gemälde mit den Tetrarchen und einer Büste des Jupiter oder des personifizierten Sieges.²³ Diocletian ist in der Haltung und mit den Attributen des Jupiter dargestellt, neben ihm steht Maximianus Herculeus. Zu

15 Vgl. VON RECKLINGHAUSEN, Anspruch und Wirklichkeit, 140-164.

16 KLOTZ, Knephis, 596f. Zum späten Theben vgl. z.B.: COQUIN, La christianisation, 169-178.

17 KLOTZ, Knephis, 597. Es handelt sich um den Tempel von Medinet Habu: PM II², S. 472, (79) (a-b).

18 Vgl. KLOTZ, Knephis, 538; GRENIER, Notes, 63-66.

19 KLOTZ, Knephis, 12.

20 SPEIDEL/PAVKOVIC, Legion II, 151-154.

21 EL-SAGHIR et al., Le camp romain; GOLVIN/REDDÉ, L'enceinte, 594-599; GABELMANN, Antike Audienz- und Tribunalszenen, 204f.; KLOTZ, Knephis, 544-546; LANDER, Roman Stone Fortifications, 187, 190, 201, 233.

22 Vgl. TÖRÖK, Transfigurations, 143-152.

23 DECKERS, Wandmalerei, 20.

deren beiden Seiten stehen Galerius und Constantius Chlorus.²⁴ Wie zuvor nur bei Göttern üblich, erhalten alle vier zudem einen Nimbus.²⁵ Ganz offensichtlich wurde in diesem religiösen Zentrum des Legionslagers also die Göttlichkeit der lebenden Herrscher gefeiert.²⁶ Mit der alten ägyptischen Religion hatte dieser Soldatenkult nichts mehr gemein. Doch ist TÖRÖK der Ansicht, dass diese Transformation des Heiligtums von Luxor in eine Kaiserkultkapelle „renewed the prestige of the ancient temple as the religious centre of the region“.²⁷ Er verkennt dabei freilich, dass der Tempel eben ein Legionslager war, das dortige Heiligtum also kein überregionaler Anziehungspunkt für alle Bevölkerungsschichten gewesen sein dürfte, sondern primär der Identitätsstiftung der dort stationierten Legionäre diene. In der Forschung findet sich des Weiteren zwar die Vermutung, dass der Kult für Amun in dem Tempel weiterbetrieben wurde,²⁸ doch scheint mir dies in einem römischen Militärlager schlecht möglich gewesen zu sein. So ist davon auszugehen, dass Diocletian den Tempel in eine Festung umwandeln konnte, weil er eben nicht mehr als Tempel genutzt wurde. Die Bevölkerung dürfte sich eher an den Stellen des Lagers getroffen haben, wo zwei große Tetrastyla errichtet wurden; das östliche stammt aus dem Jahr 300/301, das westliche aus dem Jahr 308/309.²⁹

b) Die Idee des Pharaos

Auch wenn sich kein römischer Kaiser je für die Ritualpraxis der ägyptischen Tempel interessiert haben dürfte, so stellten die ägyptischen Priester doch die Kaiser als Pharaonen beim Opfer vor den Göttern auf den Tempelwänden dar, denn der Idee nach garantierte das Opfer durch den Pharaon die Aufrechterhaltung der Weltordnung. Mit dem Ende der Tempelreligion muss auch diese Idee und die Notwendigkeit des inzwischen, möglicherweise bereits seit der Ptolemäerzeit, sowieso nur ideell agierenden Pharaos ein Ende gefunden haben. Doch ist dies nicht ganz richtig: Innerhalb der Thebais gab es die Stadt Hermonthis, das heutige Armant, in der der heilige Buchisstier, ähnlich dem Apisstier von Memphis, verehrt wurde. Dessen Kult lebte wiederum ungebrochen bis in konstantinische Zeit weiter. Belegt findet sich dies in den sogenannten Bucheumstelen. So wie der Apis im Serapeion von Memphis wurde auch der Buchisstier nach seinem Tod im Bucheion von

24 DECKERS, Wandmalerei, 17. Die Ansicht von FRANKFURTER, Religion, 36, „the motivations seem to have laid in the desire to assimilate the emperor's divine person to the Egyptian high-god“ scheint mir mehr als unwahrscheinlich, weil der Tempel eben kein Tempel mehr war, sondern ein Legionslager.

25 DECKERS, Wandmalerei, 17-18.

26 DECKERS, Wandmalerei, 22-23.

27 TÖRÖK, Transfigurations, 152.

28 KLOTZ, Knephis, 548f.; MURNANE, False-doors, 146; BELL, Luxor Temple, 274, Anm. 117.

29 LACAU, Inscriptions latines, 17-46; EL-SAGHIR et al., Le camp romain, 11f., 20f., 122, Abb. 21-23, Taf. XVI-XVIII.

Hermionthis beigesetzt. Er selbst erhielt dafür eine Gedenkstele, ebenso wie die Mutter des jeweiligen Buchisstieres mit solchen Denksteinen bedacht werden konnte. Die Stelen zeigten im Giebelfeld traditionell den jeweils regierenden Pharaon beim Opfer vor dem betreffenden Stier. Das letzte derartig gestaltete Objekt stammt aus dem 12. Regierungsjahr des Kaisers Diocletian, also aus dem Jahr 295 n. Chr. Die Tetrarchen führen im Text schon keine altägyptischen Königstitel mehr und der rituelle Pharaon ist mit leeren Kartuschen dargestellt.³⁰ Hingegen hat eine Stele für die Buchismutter aus dem Jahr 311/2 noch eine Datierung nach dem Pharaon Maximian mit ägyptischen Königstiteln, doch ist auf dem Giebelfeld der rituelle Pharaon durch einen Priester, der das Opfer vollzieht, ersetzt.³¹ Der letzte Buchisstier, der eine solche Ehrung erhielt, war – wie es die Datierung zu erkennen gibt – am 8. Hathyr des Jahres 57 des Pharaon Diocletian, also am 4. November 340 n. Chr., unter Kaiser Constantius II. gestorben.³² Die Stele zeigt aber weder einen Pharaon, der wie sonst üblich das Opfer vollzieht, noch gibt sie das Regierungsjahr des amtierenden Kaisers, sondern rechnet weiterhin mit den Herrschaftsjahren des Königs von Ober- und Unterägypten, des Sohnes des Re, Diocletian.³³

Es muss also, wie es die Stelen zeigen, auch im ausgehenden 3. und bis weit in die erste Hälfte des 4. Jhs. in der Thebais noch pagane Kreise gegeben haben, die an der alten ägyptischen Religion festhielten, die also nicht pagan hellenisiert und erst recht nicht christianisiert waren und die über hinreichend finanzielle Mittel verfügten, den Kult für den Stier und seine Mutter zu betreiben.

c) Die Bedeutung des Rituals für die altägyptische Religion

Es ist sehr wahrscheinlich, dass sich im ausgehenden 3. und beginnenden 4. Jh. in der Thebais ein vielschichtiger religiöser Transformationsprozess abgespielt hat, den wir nur durch ganz wenige Dokumente greifen können. Würden wir mit FRANKFURTER davon ausgehen, dass die Paganen ihre Kulte seit dem Ende der Tempelreligion vornehmlich in Dorfkapellen oder auf Hausaltären betrieben haben, es also zu einer *domesticization of religious practice* gekommen ist,³⁴ so bedeutet dies, dass nicht mehr die alte Priesterreligion wichtig war, sondern auch jeder ohne priesterliches Spezialwissen ausgestattete Dorfbewohner nun Kulte für die lokalen Götter

30 HÖLBL, *Altägypten im römischen Reich I*, 40, Abb. 33.

31 HÖLBL, *Altägypten im römischen Reich I*, 43, Abb. 34.

32 Museum Kairo JE 31901; MOND/MYERS, *Bucheum III*, Nr. 20; GOLDBRUNNER, *Buchis*, 96-98; HÖLBL, *Altägypten im römischen Reich I*, 44; GRENIER, *La stèle de la mère d'un Bouchis*, 249-251; DERS., *La stèle funéraire*, 197-208; DERS., *Remarques sur les datations*.

33 GRENIER, *La stèle de la mère d'un Bouchis*, 255; zur Datierung BAGNALL/WORP, *Chronological Systems*, 43-49; MACCOULL/WORP, *Era of the Martyrs*, 375-408 (DIES., *addenda*, 155-164); vgl. GOLDBRUNNER, *Buchis*, 117f.

34 Vgl. FRANKFURTER, *Religion*, 27-30.

vollziehen konnte.³⁵ Privatkulte gab es natürlich bereits in pharaonischer Zeit; doch stimmt diese These wirklich, so müssen wir trotzdem annehmen, dass sich im 3. Jh. ein fundamentaler, ja revolutionärer Wandel in der Kultpraxis der ägyptischen Religion vollzogen hat. Wie fast jede antike nicht-monotheistische Religion, so war zwar auch die ägyptische Religion eine Religion des Kultes. Diese Feststellung reicht jedoch keinesfalls aus, um den spezifischen Charakter des ägyptischen Götterkultes zu beschreiben. Genauso wichtig wie das Opfer an und für sich waren in Ägypten die damit verbundenen Rituale, die im Mythos gründeten.³⁶ So erklärt Jan ASSMANN das Tempelritual wie folgt: „Ziel ist ..., die Dinge und Handlungen der realweltlichen kultischen Sphäre, mit Handlungen und Ereignissen der götterweltlichen, mythischen Sphäre, in Beziehung zu setzen.“³⁷

Es waren dabei zwei Formen des Rituals möglich. Einerseits gab es das nicht-öffentliche Ritual hinter den Tempelmauern – hier hatte die Bevölkerung keinen Zutritt. Umso wichtiger waren andererseits die öffentlich vollzogenen Rituale während der regelmäßig stattfindenden Prozessionsfeste.³⁸ An den Aufwegen und auf den Vorplätzen der Tempel traf sich dann das Volk und konnte Religion in Gemeinschaft ausüben. Bereits im Neuen Reich boten Feste den Rahmen, der es ermöglichte, eine „Form der Persönlichen Frömmigkeit“ zu entwickeln, in der „einzelne mit Gebeten um Errettung und sonstigen Anliegen sich an die Gottheit wenden konnten.“³⁹ Dieser gemeinsame Kult dürfte erheblich zur Identitätsstiftung der Bevölkerung beigetragen haben.⁴⁰ Das war auch in hellenistischer Zeit nicht anders. In einer Festbeschreibung griechisch-römischer Zeit in Esna heißt es zu einer solchen Prozession: „Erscheinen dieser Göttin und ihrer Begleitung ... Männer und Frauen sollen einen schönen Tag feiern! Die ganze Stadt soll Freudenschreie ausstoßen. Niemand soll schlafen bis zum Morgengrauen.“⁴¹ Eine Prozessionsbeschreibung aus dem Tempel von Edfu führt an, dass die Bewohner der umliegenden Dörfer „eine Stationskapelle ... mit 500 Broten verschiedener Sorten, (mit) 100 Krügen Bier und 30 Schenkeln von Kleinvieh“ stellen sollen, „damit sie

35 FRANKFURTER, Religion, 30: „People respond to the decline of temples, therefore, by establishing or moving their attentions to new loci – oracle cults, prophetic figures, or simply the chief local image or stela that had always served as the local axis and could be celebrated with minimal priestly service.“

36 Vgl. OTTO, Verhältnis; ALTENMÜLLER, Texte zum Begräbnisritual, 170-172.

37 ASSMANN, Tod und Jenseits, 461f.

38 Vgl. FRANKFURTER, Religion, 52-58; DERCHAIN-URTEL, Festbesucher, 3-15; COPPENS, Temple Festivals. Siehe die Beschreibung eines solchen Festes in CHASSINAT, Edfou V, 28,11-35,3 (eine deutsche Übersetzung findet sich in KURTH, Treffpunkt der Götter, Nr. 25). ASSMANN, Ägypten, 261: „Das ägyptische Fest beruht auf dem Gedanken, daß die Trennung von Himmel und Erde in bestimmten Grenzen rückgängig gemacht werden kann und die Götter wieder leibhaftig auf Erden gegenwärtig sind. Repräsentation schlägt um in Realpräsenz.“

39 ASSMANN, Ägypten, 261.

40 Vgl. ASSMANN, Ägypten, 262.

41 Esna V 302 = Nr. 207,23; Übersetzung DERCHAIN-URTEL, Festbesucher, 7.

die Zeit zubringen können, indem sie sitzen und trinken und einen schönen Tag begehen vor diesem herrlichen Gott (Horus Behedeti), indem sie sich mit Salböl einr<eiben> und gar sehr jubeln gemeinsam mit den Bewohnern der (anderen) Dörfer.“⁴² Festfreude bedeutete also auch den Konsum von Alkohol. In der Tat darf dessen Bedeutung nicht unterschätzt werden, denn solche „Tage des Trinkens“ sind bereits seit dem Neuen Reich belegt.⁴³

d) Die Vereine: Elemente der Hellenisierung ägyptischer Kulte

Was ist aber aus diesem einst so ausgeprägten Festwesen und den öffentlichen Ritualen, die den Menschen einen Kontakt mit der Gottheit erlaubten, geworden? Kann man wirklich mit BAGNALL davon ausgehen, dass „cult as an organizing principle in society was lost“?⁴⁴ Ist es in der Tat so, dass sich die Menschen, wie FRANKFURTER meint, auf eine private Kulturausübung zurückgezogen haben, wo sich ihr religiöses Leben über Jahrtausende um die großen Tempelfeste und die Teilnahme an den dort vollzogenen öffentlichen Festritualen konzentrierte? Es gehört schließlich zu einem ägyptologischen Axiom, dass in der ägyptischen Religion „Gott verloren wäre, falls aus irgendeinem Grunde der Tempeldienst aufhörte und mit Gott freilich die ägyptische Welt.“⁴⁵ Gelang es den paganen Ägyptern aber vielleicht doch, ihre religiösen Traditionen, die im den Mythos nachvollziehenden Ritual ihren identitätsstiftenden Kulminationspunkt hatten, fortleben zu lassen?⁴⁶

Zur Beantwortung dieser Fragen muss zunächst auf eine wichtige Entwicklung in der ägyptischen Religion hingewiesen werden, die sich spätestens in der Ptolemäerzeit bemerkbar macht: Es handelt sich um die Etablierung eines ägyptischen Vereinswesens. Dessen Wurzeln liegen zwar in der Spätzeit, doch aussagekräftige Quellen zu den Vereinen liegen uns erst seit der griechischen Herrschaft vor.⁴⁷ Solche Vereine dienten insbesondere der sozialen Absicherung ihrer Mitglieder. Sie trafen sich – zumindest den Belegen zufolge – erst in hellenistischer Zeit zu ihren religiösen Feiern an den *dromoi* der Tempel, um während der großen öffentlichen Götterfeste und der Prozessionen der Götter an den entsprechenden Ritualen

42 Übersetzung KURTH, Treffpunkt der Götter, 162.

43 Vgl. ERMAN, Zwei Aktenstücke, 345; DE CENIVAL, Les associations religieuses, 179.

44 BAGNALL, Egypt, 268.

45 BRUNNER, Grundzüge, 45; ASSMANN, Schöpfung, 686.

46 So stellte KURTH, Ägypter ohne Tempel, 141, für die heimatfernen Ägypter pharaonischer Zeit fest: „wenn sie ..., durch äußere Umstände erzwungen, keinen Tempel in ihrer Nähe hatten, dann schufen sie auf die verschiedenste Weise einen den Umständen angemessenen Ersatz, der als gleichwertig galt, solange das Wesentliche bewahrt blieb ... Die Götter Ägyptens waren dort, wo ihre Gläubigen waren.“

47 Vgl. VERNUS, Kultgenossenschaft, 848-580. Entstanden sein könnten solche Kultgenossenschaften bereits in der 26. Dynastie, doch reichhaltig in der Dokumentation begegnen sie erst seit der Ptolemäerzeit.

teilzunehmen. Bei diesen Feiern spielte der Konsum von Alkohol eine bedeutende, möglicherweise sogar zentrale Rolle.⁴⁸ So sprechen demotische Urkunden der griechisch-römischen Zeit von den Tagen des Trinkens.⁴⁹ Die Satzungen von Vereinen schreiben sogar die Menge des Alkoholkonsums vor. Die Mitglieder eines Vereins der Salzverkäufer von Tebtynis sollen sich etwa jeden Monat treffen und jeder soll einen Chus, also etwa drei Liter Bier, trinken.⁵⁰

Das Erscheinen eines *kleinarches* der Isis in einem römischerzeitlichen Ostrakon aus Theben-West zeigt auch, wie wir uns die Sitzungen der Vereine an solchen Tagen vorstellen müssen.⁵¹ Weil es den Titel eines Klinenvorstehers gab, muss die Versammlung nach griechisch-römischer Sitte in Form eines Symposiums auf Klinen stattgefunden haben. Der archäologische Befund im Faijum in der Siedlung Tebtynis belegt diese Hellenisierung des ägyptischen Festgeschehens. Am Dromos zum Tempel des Krokodilgottes Soknebtynis hat man hier mehrere Deipneterien, also Vereinstrinkhallen, ausgegraben.⁵² In ihnen fanden sich zahlreiche Ostraka aus dem späten 2. und 3. Jh. n. Chr., von denen etwa 100 als Bierscheine angesprochen werden.⁵³ Sie bestehen, wie es Fabian REITER festhält, aus folgendem Formular:

1. Datierung
2. Personennamen
3. Mengenangabe, meist in δῖχωρα

Vor der Datierung findet sich zudem häufig noch die Angabe πόσις ζύτου, also „Biertrunk“. Ein Beispiel wäre ein Bierschein aus dem 2. Jh. n. Chr.: „Biertrunk; 28. Pachon, Crispinus, 10 Dichora“.⁵⁴ Ein Dichoron entspricht einer Menge zwischen 16 und 26 Litern, sodass nicht von einem privaten, sondern einem gemeinschaftlichen Konsum auszugehen ist, denn hierauf deutet auch die Wendung „Biertrunk“ hin.⁵⁵ Mit REITER sind also die Bierscheine „als Quittungen für Bierspenden einzelner Vereinsmitglieder für deren gesellige Zusammenkünfte“ zu deuten.⁵⁶ In den Ostraka aus Tebtynis begegnet uns das Amt des Klinarchen ebenfalls in 18 Fällen.⁵⁷ REITER konnte nun zeigen, dass die ägyptischen Vereinssitzungen in Tebtynis wie griechische Symposia ausgestaltet gewesen sein müssen: Die Teilnehmer lagen auf

48 Zu den Vereinsbräuchen BRASHEAR, Vereine, 19-32, 30f.; zum Alkoholkonsum vgl. auch CLARYSSE, Use and Abuse, 159-166.

49 DE CENIVAL, Les associations religieuses, 111-113 (es sind die *hrw n swr*), 178f.; BOAK, Organization of Guilds, 212-220.

50 P.Mich. V 245 (18.8.47 n. Chr.), vgl. REITER, Symposia in Tebtynis, 135.

51 O.Petr. 372,6 (1.-4. Jh. n. Chr.): κλεινάρχ(ης) Ἰσιδίου κ. . . ἢ κολ(οφώνιον) α.

52 Vgl. RONDOT, Tebtynis II, 150-152, 197-199; Taf. I.

53 REITER, Symposia in Tebtynis, 133.

54 REITER, Symposia in Tebtynis, 133; inv. 5874-19: πόσις ζύτ(ου) Παχ(ών) κη Κρισπίνοσ δῖχ(ωρα) α.

55 REITER, Symposia in Tebtynis, 134.

56 REITER, Symposia in Tebtynis, 134.

57 REITER, Symposia in Tebtynis, 136.

Klinen, die mittlere Kline war die Ehrenkline und auf die Liege-Reihenfolge auf den Klinen wurde streng geachtet – was auch den Titel Klinarch erklärt.⁵⁸ So zeigt sich letztlich bereits im 1. oder 2. Jh. n. Chr., dass es im Vereinswesen zu einer weitgehenden Hellenisierung, zumindest was das Festgeschehen betraf, gekommen ist. Die Vereine feierten ihre Symposia aber im Kontext der ägyptischen Tempel: am Dromos, dort wo die Priester mit den Kultbildern der Götter – in Tebtynis also mit einem Krokodil – bei den großen Prozessionen vorbeizogen und die öffentlichen Rituale durchgeführt wurden.

e) Vereine in der Thebais und die alten Rituale

Es ist die These aufzustellen, dass den religiösen Vereinen in der Thebais im 3. und möglicherweise auch 4. Jh. eine zentrale Bedeutung in der Aufrechterhaltung der traditionellen Ritual- und Kulturpraxis zukam. Zwar lassen sich nur ganz wenige Zeugnisse hierfür finden, doch scheint besonders die Göttin Isis eine wichtige Rolle gespielt zu haben. Sie tritt uns nämlich im Kontext von zwei Vereinessitzungen entgegen. Ein Ostrakon, dessen Datierung die Herausgeber mit dem 3. oder 4. Jh. angeben, berichtet von einer *synodos* der Isis, die sich monatlich traf und während eines Isis-Festes Getränke, wahrscheinlich alkoholischer Natur, zu sich nahm.⁵⁹ Weiterhin traf sich im 3. Jh. – eine nähere Datierung ist ebenfalls nicht möglich – im sicherlich nicht mehr genutzten Millionenjahrhaus Sethos' I. eine *synodos* der Isis und des Apollon (= Horos)⁶⁰ und eine *synodos* aus oder des Thmonp().⁶¹ Ostraka dieser Synodos betreffen ein Lampenfest des Apoll – gemeint sein dürfte Horus – und der Isis.⁶² Nach Auskunft der auf den Ostraka vermerkten Ausgaben und der verwendeten Maßeinheiten könnte zudem Wein konsumiert worden zu sein, weil auch ein Weinhändler angeführt ist, der dann wohl das von ihm verhandelte Getränk bereitgestellt hat.⁶³

Bereits die Erwähnung eines „Lampenfestes“, das einer alten ägyptischen Tradition folgen dürfte,⁶⁴ zeigt, dass in den Vereinen alte Kulte weiterleben konnten. Wie sieht es aber mit den Ritualen aus, die ein zentrales Kennzeichen der ägyptischen Religion waren? Auch hier hilft möglicherweise wieder der Zufall der

58 REITER, Symposia in Tebtynis, 137-140.

59 O.Bodl. II 1861,8: [ἐπι]μ[ηνί]ως πίνομεν κατὰ τὰς ἑορτὰς τῆς Ἴσιδος. Vgl. DUNAND, F., in: GOLVIN et al., Le petit Sarapeion romain de Louqsor, BIFAO 81 (1981), 140 (es handelt sich um einen Abschnitt in betreffendem Aufsatz aus der Hand von Dunand).

60 SB XVIII 13622,3-4: π() συνόδ() Ἴσιδ(ος) ῥόδ(ιον) α π() συνόδ() Ἀπόλλ(ωνος) [-ca.?-].

61 SB XVIII 13625; zur Bedeutung des Namens BORKOWSKI, Z., in: MYSLIWIEC, Keramik, 92.

62 Vgl. SB XVIII 13625 (2./3. Jh.): συνόδ(ου) Θμονπ() κολ(οφώνιον) α Πετεμ. . () κολ(οφώνιον) α λυχ(ναψίας) Ἀπόλλω(νος) (δραχμ) δ λυχ(ναψίας) συνόδ(ου) (δραχμ) α (ὀβολ 1) (γίνονται) κολ(οφώνια) λη ῥόδ(τα) μη.

63 SB XVIII 13622,5: οἶνοπ().

64 Vgl. FRANKFURTER, Religion, 137f.

Überlieferung auf dem Westufer Thebens weiter. Der Tempel der Hatschepsut war seit ptolemäischer Zeit ein Heiligtum für die beiden vergöttlichten Personen Imhotep und Amenhotep, Sohn des Hapu.⁶⁵ Der erste von beiden war in einer *interpretatio Graeca* Asklepios, den zweiten kannten die Griechen nicht aus ihren Kulturen, sondern sprachen ihn als Amenothis an. Als „Heilige“ werden beide in der ägyptologischen Forschung deshalb bezeichnet, weil ihr späterer Kult sich aus dem Totenkult für zwei aller Wahrscheinlichkeit nach historische Persönlichkeiten entwickelt hat.

Der Heiligenkult, der vor allem ein Heilungs- und Orakelkult war, fand möglicherweise mit dem 2. Jh. sein Ende, doch gibt es zwölf griechische Graffiti späterer Zeit. Sie befinden sich in vier Nischen an der südlichen Seite der Westwand des Hofes. Zumindest sechs dieser Inschriften in Nische D, wenn nicht gar alle, stammen von einer Kooperation von Metallhandwerkern aus Hermonthis, die in einem Zeitraum von etwa 50 Jahren (283/4-333/4)⁶⁶ regelmäßig nach Deir el-Bahari kamen. Der Anfang des am besten erhaltenen dieser Graffiti vom 27./28. Dezember 324 lautet:

„1. und 2. Tybi, während des dritten Konsulats unserer Herren Crispus und Constantinus, der ehrwürdigsten und berühmtesten (= *vires nobilissimi*).
Wir sind hierhin gekommen ... das Opfer eines Esels, die Gemeinschaft der Eisenarbeiter aus Hermonthis.“

Es folgen die Namen der Eisenarbeiter. Am Ende erscheint ein gewisser Plenis, der Eselhalter ist und von dem es heißt:

„Er selbst hat den Esel vor dem Gott geschlachtet und alle haben das Proskynema vollzogen ... dort ... des großen Gottes.“⁶⁷

Wir erhalten also folgende Informationen: Es gab einen Verein der Metallarbeiter (*πλήθος σιδηρουργῶν*)⁶⁸ in Hermonthis, das von Deir el-Bahari innerhalb einer Tagesreise zu erreichen ist. Der Herausgeber des Textes wies bereits darauf hin, dass auch archäologische Funde das Metallhandwerk in Hermonthis belegen.⁶⁹

65 Zu Amenophis vgl. zuletzt KLOTZ, Knephis, 67-69; zu Imhotep: *ebd.*, 161-163.

66 Die älteste ist Nr. 164 und stammt aus der Zeit zwischen dem 28.8.283 und November 284; die jüngste Nr. 169 aus der Zeit zwischen dem 27.12.333 und dem 26.1.334. BAGNALL, Egypt, 269.

67 LAJTAR, Deir el-Bahari, Nr. 168 = SB 41, 1612: {Τυ} Τύβι α' και β', ύπατειας τῶν δεσποτῶν ἡμῶν Κρίσπου και Κωνσ[ταν]τίνου τῶν εὐγεν[ε]στᾶτων και ἐπιφ[ανε]στᾶτων Καισάρ[ων] τὸ γ' γενόμεθα ἐνταῦθα μ. τοτων θυσίαν ὄνον, πλήθος σιδηρουργ[ῶ]ν Ἑρμώνθερος. ... αὐτὸς ἔσφαξεν τὸν ὄνον ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ κ[α]ὶ πάντες τὸ προσκύνημα ὑμ[....] ἐνταῦθ' ε...τα τοῦ μεγάλου θεοῦ ἐποι[ησα]ν. Vgl. auch BAGNALL, Last donkey sacrifice.

68 Hierzu LAJTAR, Proskynema Inscriptions, 56f.

69 Vgl. LAJTAR, Proskynema Inscriptions, 57, mit Verweis auf MOND/MYRES, Temples of Armant, 201.

In den Graffiti werden jeweils 12-15 Sidourgoi genannt.⁷⁰ Wie sehr die Mitglieder ihrem Berufsstand verpflichtet waren, zeigen auch ihre Namen. Viele von ihnen heißen Plenis. Der ägyptische Name Πλήνις (*P3-ljn*) wiederum ist auch die Berufsbezeichnung „Schmied“.⁷¹ Der Verein besaß des Weiteren eine Binnengliederung. Die drei wichtigsten Ämter sind die des ersten, zweiten und dritten Ober(). Wie aber die griechische Abkürzung ἀρχι, also Ober() zu ergänzen ist, bleibt unklar: Vielleicht sind es drei Priestergrade; es sind aber auch die Ergänzungen ἀρχι(πρεσβύτερος), ἀρχι(συναγωγός) und ἀρχι(σιδηουργός) möglich.⁷² LAJTAR vermutet weiterhin, dass sich kein Rangunterschied zwischen den drei Posten feststellen lasse.⁷³ Neben diesen dreien hatte die Vereinigung einen Vereinschreiber: Hatres, Sohn des Horion, scheint sein Amt zehn Jahre lang innegehabt zu haben, denn so lange tritt er als Schreiber in Erscheinung.⁷⁴ Zu fragen bleibt, ob auch der erwähnte Bierbrauer und der Eselhalter zum Verein dazugehörten, oder ob sie nur für die entsprechende Sitzung in Deir el-Bahari angeheuert wurden und als externe Unterstützer den Riten beiwohnten. Letzterer Ansicht ist LAJTAR.⁷⁵ Da aber der Bierbrauer sehr weit vorne in der Mitgliederliste genannt ist, könnte er auch zum Verein dazugehören; der Eselhalter wiederum war durch das Opfern des Esels aktiv an der Sitzung beteiligt, was auch an eine Einbindung in den Vereinskult und deshalb an eine Mitgliedschaft denken lässt.

Die berufsständische Korporation der Metallhandwerker reiste zum ersten und zweiten des Monats Tybi nach Deir el-Bahari, um hier gemeinsam einen Esel zu opfern. Welchem Gott geopfert wurde, geht aus den Graffiti nicht hervor. Die Metallarbeiter bezeichnen ihn lediglich als „Gott“ (μέγας θεός, ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ), sogar κύριοι [θεοί?] im Plural ist einmal belegt. Aufgrund des Ortes könnte man an Amenophis, Sohn des Hapu, oder/und Imhotep denken. Hiergegen spricht freilich, wie es LAJTAR meint, „the unusual kind of sacrifice.“⁷⁶ Auch passe die mit dem Eselopfer verbundene „complicated cosmic ideology“ nicht gut zu den beiden Heiligen.⁷⁷ So sei es entweder möglich, dass sich die beiden Heiligen zu „großen“ Göttern entwickelt hätten und deshalb das Opfer erhalten könnten, oder aber

70 Vgl. LAJTAR, *Proskynema Inscriptions*, 63.

71 LAJTAR, *Proskynema Inscriptions*, 59.

72 Vgl. LAJTAR, *Deir el-Bahari*, 255; Lajtar hält die letztere Ergänzung für die wahrscheinlichste (96).

73 LAJTAR, *Proskynema Inscriptions*, 64: „there is no trace of any other gradation, which suggests that their ranks were commensurate.“; mit Verweis auf SAN NICOLO, *Ägyptisches Vereinswesen II*, 54, der von der Pluralität der Vorstandsbeamten spricht. Dieser weist aber darauf hin, dass bei ägyptischen Vereinen der Vorstand immer von einer Einzelperson gestellt wird (56f.), es aber einen Beleg für einen zweiten Vorsteher gebe (P.dem. Cair. 30606,20; 30605, 21 etc.).

74 LAJTAR, *Deir el-Bahari*, 95f. Es handelt sich um die Nrn. 163, 168, 169 und 172.

75 LAJTAR, *Proskynema Inscriptions*, 65, Anm. 20: „The presence of a brewer may have resulted from the same reasons as in the case of a donkey-keeper.“.

76 LAJTAR, *Proskynema Inscriptions*, 70.

77 LAJTAR, *Deir el-Bahari*, 100.

irgendeine andere große Gottheit ist gemeint.⁷⁸ DIJKSTRA weist hingegen darauf hin, dass der Ort, wie eine Inschrift aus dem Jahr 283 (LAJTAR Nr. 161) zeigt, weiterhin mit den Heiligen verbunden blieb⁷⁹ und vermutet folglich eine Kultkontinuität.

Das Ritual dürfte, wie es die Datierung der Graffiti vermuten lässt, in der Nacht vom 1. auf den 2. Tybi vollzogen worden sein. Wie bei religiösen Festen üblich, könnte auch der gemeinsame Genuss von Alkohol wichtig gewesen sein, denn sonst wäre ein Bierbrauer nicht nötig gewesen. Wie ist es aber möglich, dass ein Esel, der den antiken Völkern als ein unreines Tier galt,⁸⁰ für einen Gott geopfert wurde? LAJTAR hat dieses Problem überzeugend mit Verweis auf ein bedeutendes alt-ägyptisches Ritual lösen können. In der ägyptischen Kultpraxis gibt es die Unterscheidung zwischen dem normalen Opfer, bei dem das Fleisch des Opfertieres verzehrt wurde, und dem Vernichtungsoffer, dem Holocaust.⁸¹ Mit der Vernichtung wird der mythologische Kampf zwischen Horus und Seth⁸² wiederholt. Der Esel wiederum kann in Ägypten als Personifikation des Seth-Typhon aufgefasst werden.⁸³ Im Tempel von Edfu gibt es deshalb zahlreiche Szenen, die das Ritual „Seth töten“ als Durchstechen eines sethianischen Tieres mit einer Lanze zeigen.⁸⁴

Die Vernichtung des Seth-Esels wurde in einem jährlichen öffentlichen Ritual in den Tempeln gefeiert. Es handelt sich um die Wiederholung des Horusmythos, wie er sich etwa im Tempel von Edfu dargestellt und beschrieben findet.⁸⁵ In einem ausgefeilten Ritual wurde dieser Mythos jährlich wiederholt und in Stellvertretung für Horus tötet der König dabei einen roten Esel.⁸⁶ Das Opfer des Esels ist also nicht so sehr als Gabe an die Götter zu verstehen, sondern als ritueller Akt, der dazu diente, die Weltordnung aufrechtzuerhalten.⁸⁷ Wie LAJTAR meines Erachtens richtig festhält, ist das Eselopfer in Deir el-Bahari im Kontext dieses Sethvernichtungsrituals zu deuten, denn auch das Datum der Zusammenkunft der Metallarbeiter spricht dafür. Ende des Monats Choiak fanden die Osirismysterien statt.⁸⁸ Am 30. Choiak wurde der *djed*-Pfeiler errichtet, der den Sieg des Osiris über Seth sym-

78 LAJTAR, Deir el-Bahari, 100.

79 DIJKSTRA, Rez. LAJTAR, Deir el-Bahari, 285.

80 LAJTAR, Proskynema Inscriptions, 66-69; DERS., Deir el-Bahari, 98f.

81 Grundlegend hierzu ist immer noch JUNKER, Schlacht und Brandopfer, 69-77.

82 Die positiven Seiten dieses Gottes scheinen in ptolemäisch-römischer Zeit keine Rolle mehr gespielt zu haben; vgl. TE VELDE, Seth, 139-151.

83 LGG VI, 691c; STRICKER, Asinarii I, 52-75; DERS., Asinarii II, 23; DERS. Asinarii III, 22-53; DERS., Asinarii IV, 66-74; ONASCH, Seth, 99-119; Plutarch, de Iside et Osiride 30, 50.

84 CHASSINAT, Edfou III, 188,6-7; CHASSINAT, Edfou IV, 77,16; CHASSINAT, Edfou V, 296,8; CHASSINAT, Edfou VIII, 274,7; vgl. ALTMANN, Kultfrelv, 59; LABRIQUE, „Transpercer l'âne“, 175-189; vgl. die Abbildungen bei CAUVILLE, L'offrande, 232f.

85 SETHE, Thebanische Tempelinschriften, Nr. 32; CHASSINAT, Edfou IV, 77-80, col. 234-237; BLACKMAN/FAIRMAN, Myth of Horus; EGBERTS, Mythos und Fest, 17-29.

86 CHASSINAT, Edfou VI, 219-223; vgl. BLACKMAN/FAIRMAN, Myth of Horus I, 28ff.

87 VAN BAAREN, Mensen, 60; TE VELDE, Seth, 96; LABRIQUE, „Transpercer l'âne“, 175; KEES, Bemerkungen zum Tieropfer, 72, Nr. 2.

88 CHASSINAT, Le Mystère d'Osiris; NELSON, Medinet Habu III, 158.

bolisiert, und Osiris selbst zum König der Unterwelt inthronisiert. Am 1. Tybi dann wurde Horus zum König der Erde eingesetzt⁸⁹ – das war auch der kultische Jahresanfang für das Erscheinen des Horus.⁹⁰ So ist der 1. Tybi das Datum, „an dem Horus in seiner Gestalt als Flügelskarabäus die Feinde des Re in Behedet vernichtet hat.“⁹¹ Es handelte sich hierbei, weil Horus, der Herrscher der Erde, seinen Thron bestieg, um ein Fest, bei dem in pharaonischer Zeit Krönungen und Krönungsjubiläen stattfanden.⁹² Mit dem Verschwinden eines auch nur kultischen Pharaos muss das Fest für die Zelebranten, die jetzt nur noch die Inthronisation des Horus als Weltenherrscher feierten, eine umso größere Bedeutung erhalten haben. Das Fest überlebte möglicherweise sogar bis weit in die Spätantike.⁹³ Es ist aus diesen Gründen sehr wahrscheinlich, dass das Ritual in der Nacht vom 1. auf den 2. Tybi in Memorierung der zyklischen Sethvernichtung und der damit möglichen Aufrechterhaltung der Weltordnung durchgeführt wurde.

3. Zusammenfassung

Im thebanischen Raum haben wir für die untersuchte Zeit zwischen Diocletian und Konstantin keinerlei Belege für häusliche oder dörfliche, geschweige denn mit einer lokalen Priesterschaft verbundenen Formen der Religionspraxis, aber doch einige Hinweise darauf, dass das in ptolemäischer Zeit aufblühende Vereinswesen durchaus noch aktiv war. Die wenigen überlieferten Belege machen es wahrscheinlich, dass es im 3. und 4. Jh. in der Thebais zumindest in gewissen Bereichen zu einer Transformation der Zuständigkeiten für das Ritual gekommen war. Nicht mehr die Priesterschaften der aufgegebenen Tempel waren nun für den mit dem Ritual verbundenen Erhalt der Weltordnung beauftragt, sondern die Vereine haben diese Funktion übernommen und trafen sich hierzu bei oder sogar in den – längst aufgegebenen? – Heiligtümern, möglicherweise immer noch mit dem Ziel, durch das von ihnen ausgeübte mythische Ritual die Weltordnung aufrechtzuerhalten. Der Ort des Rituals hatte sich damit nicht geändert, nur die Zuständigkeit für dessen Durchführung.⁹⁴ Der wichtigste Beleg für die Ritualverlagerung wird dabei

89 Ein Fest am 1. Tybi ist bekannt in Dimah für Isis (SPP XXII 183; vgl. PERPILLIOU-THOMAS, *Fêtes d'Égypte*, 43), und in der Oase Dachla (vgl. KAPER/WORP, *Dipinti*, 233-258).

90 GARDINER, *Mesore as first month*, 139; GRIMM, *Festkalender*, 388: „In Edfu und Dendera wird am 1. Tybi das ‚Neujahrsfest des Horus von Edfu, des Sohnes des Re‘ ... gefeiert“.

91 EGBERTS, *Mythos und Fest*, 23.

92 GRIMM, *Festkalender*, 388f.

93 MERKELBACH, *Isisfeste*, 36; PERPILLIOU-THOMAS, *Fêtes d'Égypte*, 103-105.

94 Wir befinden uns also auch für das Vereinswesen selbst in einer Umbruchszeit, die Carola ZIMMERMANN im 3. Jh. sieht. In ZIMMERMANN, *Handwerkervereine*. Zum Verein der hermopolitanischen Metallarbeiter schreibt sie: „Die ... Graffiti ... dieses Vereins suggerieren, daß neben den (neuen?) Vereinen mit Aufgaben im öffentlichen Leben weiterhin Vereine – in Form einer ‚Subkultur‘ – existierten, die sich vor allem dem geselligen Leben verschrieben hatten und offensichtlich keine

interessanterweise nicht durch eine religiöse Kooperation, die sich nach einer Gottheit benannte, geliefert, sondern durch einen Handwerkerverein. Mit den in einem Zeitraum von 50 Jahren angebrachten Graffiti dieser Assoziation befinden wir uns sogar genau in der Umbruchszeit zwischen Antike und Spätantike, zwischen der Zeit der Christenverfolgung und dem Sieg des Christentums.

Die traditionelle ägyptische Ritualreligion hatte also in der Thebais mittels der möglicherweise hellenistischen Neuerung des Vereinskultes die Chance auf ein – wenn auch kurzes – Weiterleben erhalten. Wie wichtig für das Weiterleben der alten Religion in der Thebais insbesondere die Rolle von Hermonthis gewesen sein könnte, mag das Fortleben des Buchiskultes bis ins 4. Jh. ebenso wie die Herkunft des Metallarbeitervereins aus diesem Ort zeigen.

Betrachtet man also abschließend die Frage nach dem Fortleben der alt-ägyptischen Religion im thebanischen Raum im Kontext der Diskussion, ob die alten Kulte ein Ende fanden oder lokal weiterlebten, so bleibt festzuhalten, dass in der Thebais bis ins frühe 4. Jh. die traditionellen Kulte auch nach dem Ende des Tempelbaus durchaus noch Zuspruch gefunden haben. Was sich aber geändert hat, war die Trägerschicht dieser Kulte: Es waren jetzt nicht mehr die Priester, sondern die Vereine, die aber die Tempel weiterhin für ihre Treffen nutzten. Die ursprünglich hellenistische Neuerung des Vereinswesens mit ihren typisch griechischen Organisationsformen half also letztlich dabei, zumindest über eine gewisse Zeit die alte Religion mit ihren Riten fortleben zu lassen.

Literatur

- ALSTON, R., *The City in Roman and Byzantine Egypt* (2002).
- ALTENMÜLLER, H., *Die Texte zum Begräbnisritual in den Pyramiden des Alten Reiches, Ägyptologische Abhandlungen 24* (1972).
- ALTMANN, V., *Die Kultfrevel des Seth. Die Gefährdung der göttlichen Ordnung in zwei Vernichtungsritualen der ägyptischen Spätzeit (Urk. VI), Studien zur spätägyptischen Religion 1* (2010).
- ASSMANN, J., *Ägypten. Eine Sinngeschichte* (1996).
- ASSMANN, J., s.v. *Schöpfung*, in: W. Helck, W. Westendorf (eds.), *Lexikon der Ägyptologie V* (1984), 677-690.
- ASSMANN, J., *Tod und Jenseits im Alten Ägypten* (2001).
- VAN BAAREN, Th., *Mensen tussen Nijl en Zon* (1963).
- BAGNALL, R. S., *Egypt in Late Antiquity* (1993).
- BAGNALL, R. S., *The Last Donkey Sacrifice at Deir el-Bahari*, *JJP 24* (2004), 15-21.

öffentlichen Aufgaben übernahmen.“ (186).

- BAGNALL, R. S., Models and Evidence in the Study of Religion in Late Roman Egypt, in: J. Hahn et al. (eds.), *From temple to Church: Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity Religions in the Graeco-Roman World* 163 (2008), 23-41.
- BAGNALL, R. S./WORP, K. A., *The chronological systems of Byzantine Egypt* (1978).
- BAINES, J., Temples as symbols, guarantors, and participants in Egyptian civilization, in: St. Quirke (ed.), *The Temple in Ancient Egypt. New Discoveries and Recent Research* (1997), 216-241.
- BELL, L., Luxor Temple and the Cult of the Royal Ka, *JNES* 44 (1985), 251-294.
- BEHLMER, H., *Schenute von Atripe: De iudicio* (Torino, Museo Egizio, cat. 63000, cod. iv) (1996), LX-LXVI.
- BLACKMAN, A. M./FAIRMAN, H. W., The Myth of Horus at Edfu, *JEA* 21 (1935), 26-36; 28 (1942), 32-38; 29 (1943), 2-18; 30 (1944), 5-15.
- BOAK, E. A., The Organization of Guilds in Graeco-Roman Egypt, *TARA* 68 (1937), 212-220.
- BOWERSOCK, G. W., *Hellenism in Late Antiquity* (1990).
- BRASHEAR, W. M., *Vereine im griechisch-römischen Ägypten*, *Konstanzer Althistorische Vorträge und Forschungen* 34 (1993).
- BRUNNER, H., *Grundzüge der altägyptischen Religion* (1983).
- CAMERON, A., Poets and pagans in Byzantine Egypt, in: R. S. Bagnall (ed.), *Egypt in the Byzantine World, 300 – 700* (2008), 21-46.
- CASEAU, B., The Fate of rural Temples in Late Antiquity and the Christianisation of the Countryside, in: W. Bowden et al. (eds.), *Recent Research on the Late Antique Countryside* (2004), 105-144.
- CAUVILLE, S., *L'offrande aux dieux dans le temple égyptien* (2011).
- DE CENIVAL, F., *Les associations religieuses en Égypte d'après les documents démotiques* (1972).
- CHASSINAT, É., *Le Mystère d'Osiris au Mois de Khoiak I* (1966), II (1968).
- CHASSINAT, É., *Le Temple d'Edfou I* (1897) – VIII (1933).
- CLARYSSE, W., Use and Abuse of Beer and Wine in Graeco-Roman Egypt, in: K. Geus, K. Zimmermann (eds.), *Punica – Libyca – Ptolemaica. Festschrift für Werner Huß, zum 65. Geburtstag dargebracht von Schülern, Freunden und Kollegen*, *OLA* 104 (2001), 159-166.
- COPPEN, F., Temple Festivals of the Ptolemaic and Roman Periods, in: J. Dieleman, W. Wendrich (eds.), *University of California, Los Angeles (UCLA) Encyclopedia of Egyptology* (2009).
- COQUIN, R.-G., *La christianisation des temples de Karnak*, *BIFAO* 72 (1972), 169-178.

- DECKERS, J. G., Die Wandmalerei des tetrarchischen Lagerheiligtums im Ammon-Tempel von Luxor, *RQS* 68 (1973), 1-34.
- DERCHAIN-URTEL, M.-Th., Die Festbesucher in Esna, in: R. Gundlach, M. Rochholz (eds.), 4. Ägyptologische Tempeltagung. Feste im Tempel. Köln, 10-12. Oktober 1996, *ÄAT* 33,2 (1998), 3-15.
- DIJKSTRA, J. H. F., The Fate of the temples in late antique Egypt, in: L. Lavan, M. Mulryan (eds.), *The archaeology of late antique 'paganism'* (2011), 389-436.
- DIJKSTRA, J. H. F., Philae and the End of Ancient Egyptian Religion: A Regional Study of Religious Transformation, *OLA* 173 (298-642 CE) (2008).
- DIJKSTRA, J. H. F., Rez. LAJTAR, A., *Deir el-Bahari in the Hellenistic and Roman Periods: A Study of an Egyptian Temple Based on Greek Sources* (2006), *BASP* 46 (2009), 281-287.
- EGBERTS, A., Mythos und Fest. Überlegungen zur Dekoration der westlichen Innenseite der Umfassungsmauer im Tempel von Edfu, in: R. Gundlach, M. Rochholz (eds.), 4. Ägyptologische Tempeltagung. Feste im Tempel. Köln, 10.-12. Oktober 1996, *ÄAT* 33,2 (1998), 17-29.
- EMMEL, St., From the Other Side of the Nile: Shenute and Panopolis, in: A. Egberts et al. (eds.), *Perspectives on Panopolis. An Egyptian Town from Alexander the Great to the Arab Conquest. Acts from an International Symposium Held in Leiden on 16, 17 and 18 December 1998*, *Papyrologica Lugduno-Batava* 31 (2002), 95-113.
- EMMEL, St., Shenoute of Atripe and the Christian Destruction of Temples in Egypt: Rethoric and Reality, in: J. Hahn et al. (eds.), *From temple to Church: Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity. Religions in the Graeco-Roman World* 163 (2008), 161-201.
- ERMAN, A., Zwei Aktenstücke aus der thebanischen Gräberstadt. *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse* (1910), 330-347.
- FOWDEN, G., *The Egyptian Hemes. A Historical Approach to the Late Pagan Mind* (1993).
- FRANSDEN P. J./RICHTER-AEROE, E., Shenoute: A bibliography, in: D. W. Young (ed.), *Studies Presented To H. J. Polotsky* (1981), 147-176.
- FRANKFURTER, D., *Religion in Roman Egypt: Assimilation and Resistance* (2000).
- GABELMANN, H., *Antike Audienz- und Tribunalszenen* (1984).
- GARDINER, A. H., Mesore as first month of the Egyptian year, *ZÄS* 43 (1906), 136-144.
- GARTH, F., Religious traditions great and small in Roman Egypt, *JRA* 13 (2000), 789-792.

- GOLDBRUNNER, L., Buchis. Eine Untersuchung zur Theologie des heiligen Stieres in Theben zur griechisch-römischen Zeit, *Monographies Reine Élisabeth* 11 (2004).
- GOLVIN, J.-C. et al., Le petit Sarapeion romain de Louqsor, *BIFAO* 81 (1981), 115-148.
- GOLVIN, J.-C./REDDÉ, M., L'enceinte du camp militaire romain de Louqsor, in: *Studien zu den Militärgrenzen Roms III. 13. Internationaler Limeskongress Aalen 1983* (1986), 594-599.
- GRENIER, J.-C., Notes sur l'Égypte Romaine (I, 1-7), *CdE* 63 (1988), 63-66.
- GRENIER, J.-C., Remarques sur les datations et titulatures de trois stèles romaines du Bucheum, *BIFAO* 103 (2003), 267-279.
- GRENIER, J.-C., La stèle de la mère d'un Bouchis datée de Licinius et de Constantin, *BIFAO* 102 (2002), 249-251.
- GRENIER, J.-C., La stèle funéraire du dernier taureau Bouchis, *BIFAO* 83 (1983), 197-208.
- GRIMM, A., Die altägyptischen Festkalender in den Tempeln der griechisch-römischen Epoche, *ÄAT* 15 (1994).
- HABACHI, L., The destruction of temples in Egypt, in: S. A. Hanna (ed.), *Medieval and Middle Eastern Studies in honor of Aziz Suryal Atiya* (1972), 191-198.
- HÖBL, G., Altägypten im römischen Reich. Der römische Pharao und seine Tempel, Bd. 1: Römische Politik und altägyptische Ideologie von Augustus bis Diocletian, *Tempelbau in Oberägypten* (2000).
- JUNKER, H., Die Schlacht und Brandopfer im Tempelkult der Spätzeit, *ZÄS* 48 (1910), 69-77.
- KAEGI, W. E., The Fifth-Century Twilight of Byzantine Paganism, *C&M* 27 (1968), 243-275.
- KAISER, W. et al., Stadt und Tempel von Elephantine. 23./24. Grabungsbericht, *MDAIK* 53 (1997), 117-193.
- KAPER, O., De veranderingen: Nieuwe goden en nieuwe denkbeelden, in: W. Clarysse, H. Willems (eds.), *Keizers aan de Nijl* (2000), 123-134.
- KAPER, O./WORP, K. A., Dipinti on the temenos wall at Deir el-Haggar (Dakhla Oasis), *BIFAO* 99 (1999), 233-258.
- KEES, H., Bemerkungen zum Tieropfer der Ägypter und seiner Symbolik, *Nachr. d. Akad. d. Wiss. Göttingen, Phil.-hist. Klasse* (1942), 55-88.
- KLOTZ, D., Knephis: The Religion of Roman Thebes (Diss. 2008).
- KLOTZ, D., Triphis in the White Monastery. Reused Temple Blocks from Sohag, *AncSoc* 40 (2010), 197-213.
- KURTH, D., Ägypter ohne Tempel, in: B. Ego et al. (eds.), *Gemeinde ohne Tempel, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 118 (1999), 133-141.

- KURTH, D., Treffpunkt der Götter. Inschriften aus dem Tempel des Horus von Edfu (21998).
- LACAU, P., Inscriptions latines du temple de Louxor, ASAE 34 (1934), 17-46.
- LABRIQUE, F., „Transpercer l'âne“ à Edfou, in: J. Quaegebeur (ed.), Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East. Proceedings of the International Conference organized by the Katholieke Universiteit Leuven from the 17th to the 20th of April 1991, OLA 55 (1993), 175-189.
- LAJTAR, A., Deir el-Bahari in the Hellenistic and Roman Periods: A Study of an Egyptian Temple Based on Greek Sources, Journal of Juristic Papyrology Supplements 4 (2006).
- LAJTAR, A., Proskynema Inscriptions of a Corporation of Iron-Workers from Hermonthis in the Temple of Queen Hatshepsut in Deir el-Bahari: New Evidence for Pagan Cults in Egypt in the 4th Cent. A.D., JJP 21 (1991), 53-70.
- LANDER, J., Roman Stone Fortifications: Variation and Change from the First Century A.D. to the Fourth (1984).
- LEIPOLDT, J., Schenute von Atripe und die Entstehung des nationalägyptischen Christentums, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, N.F. 10, Bd. 25.1(1903).
- MACCOULL, L. S. B./WORP, K. A., The era of the martyrs, in: M. Capasso et al. (eds.), Miscellanea Papyrologica in occasione del bicentenario dell'edizione della Charta Borgiana, Papyrologica Florentina 19 (1990), 375-408.
- MACCOULL, L. S. B./WORP, K. A., The eras of Diocletian and the martyrs: addenda and corrigenda, Analecta Papyrologica 7 (1995), 155-164.
- MERKELBACH, R., Isisfeste in griechisch-römischer Zeit. Daten und Riten, Beiträge zur klassischen Philologie 5 (1963).
- MOND, R./MYERS, O. H., The Bucheum III (1934).
- MOND, R./MYERS, O. H., Temples of Armant. A preliminary survey I (1940).
- MURNANE, W. J., False-doors and Cult Practices inside Luxor Temple, in: P. Posener-Kriéger (ed.), Mélanges Gamal Eddin Mokhtar II (1985), 135-148.
- MYSLIWIEC, K., Keramik und Kleinfunde aus der Grabung im Tempel Sethos' I. in Gurna, AV 57 (1987).
- NELSON, H. H., Medinet Habu III. The Calendar, the „Slaughterhouse“, and Minor Records of Ramses III (1934).
- O'LEARY, D. L., The destruction of temples in Egypt, BSAC 4 (1938), 51-57.
- ONASCH, Chr., Der ägyptische und der biblische Seth, APF 27 (1980), 99-119.
- OTTO, E., Das Verhältnis von Rite und Mythos im Ägyptischen, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften Phil.-Hist. Kl. 1958,1 (1958).
- PERILLIQU-THOMAS, F., Fêtes d'Égypte ptolémaïque et romaine d'après la documentation papyrologique grecque (1993).

- VON RECKLINGHAUSEN, D., Anspruch und Wirklichkeit. Ptolemäische Beschreibungen der Stadt Theben, in: St. Pfeiffer (ed.), Ägypten unter fremden Herrschern zwischen persischer Satrapie und römischer Provinz, *Oikumene* 3 (2007), 140-164.
- REITER, F., Symposia in Tebtynis – Zu den griechischen Ostraka aus den neuen Grabungen, in: S. Lippert, M. Schentuleit (eds.), *Tebtynis und Soknopaiou Nesos. Leben im römerzeitlichen Faijum. Akten des Internationalen Symposions vom 11. bis 13. Dezember 2003 in Sommerhausen bei Würzburg* (2005), 131-140.
- RÉMONDON, R., L'Égypte et la suprême résistance au christianisme (Ve-VIII siècles), *BIFAO* 51 (1952), 63-78.
- RONDOT, V., Tebtynis II. Le temple de Soknebtynis et son dromos, *BIFAO* 50 (2004).
- EL-SAGHIR, M. et al., Le camp romain de Louqsor (avec une étude des graffites gréco-romains du temple d'Amon) *BIFAO* 83 (1986).
- SAN NICOLO, M., Ägyptisches Vereinswesen zur Zeit der Ptolemäer und Römer II: Vereinswesen und Vereinsrecht (²1972).
- SAUER, E., *The Archeology of Religious Hatred in the Roman and Early Medieval World* (²2009).
- EL-SAYED, R., Schenute und die Tempel von Atripe. Zur Umnutzung des Triphisbezirks in der Spätantike, in: H. Knuf et al. (eds.), *Honi Soit Qui Mal y Pense: Studien zum pharaonischen, griechisch-römischen und spätantiken Ägypten zu Ehren von Heinz-Josef Thissen*, *OLA* 194 (2010), 519-538.
- SETHE, K., *Thebanische Tempelinschriften aus der griechisch-römischen Zeit* (1957).
- SMITH, M., Aspects of the preservation and transmission of indigenous religious traditions in Akhmim and its environs during the graeco-roman period, in: A. Egberts et al. (eds.), *Perspectives on Panopolis. An Egyptian Town from Alexander the Great to the Arab Conquest. Acts from an International Symposium Held in Leiden on 16, 17 and 18 December 1998*, *Papyrologica Lugduno-Batava* 31 (2002), 233-247.
- SPEIDEL, M. P./PAVKOVIC, M. F., Legion II Flavia Constantia at Luxor, *AJP* 110 (1989), 151-154.
- STRICKER, B. H., *Asinarii I*, *OMRO* 46 (1965), 52-75.
- STRICKER, B. H., *Asinarii II*, *OMRO* 48 (1967), 23.
- STRICKER, B. H., *Asinarii III*, *OMRO* 52 (1971), 22-53.
- STRICKER, B. H., *Asinarii IV*, *OMRO* 56 (1975), 66-74.
- TÖRÖK, L., Transfigurations of Hellenism. Aspects of Late Antique Art in Egypt AD 250–700, *Probleme der Ägyptologie* 23 (2005).
- TE VELDE, H., *Seth, God of Confusion. A Study of His Role in Egyptian Mythology and Religion* (1967).
- VERNUS, P., s.v. Kultgenossenschaft, in: W. Helck, W. Westendorf (eds.), *Lexikon der Ägyptologie III* (1980), 848-850.

VAN DER VLIET, J., Spätantikes Heidentum in Ägypten im Spiegel der koptischen Literatur, in: Riggisberger Berichte 1: Begegnung von Heidentum und Christentum im spätantiken Ägypten (1993), 99-130.

WIPSYCYKA, E., La christianisation de l'Égypte aux IVe et VIe siècles, Aegyptus 68 (1988), 117-165.

ZIMMERMANN, C., Handwerkervereine im griechischen Osten des Imperium Romanum (2002).

ZUCKER, F., Priester und Tempel in Ägypten in den Zeiten nach der decianischen Verfolgung, in: Akten des VIII. internationalen Kongresses für Papyrologie Wien 1955 (1956), 167-174.