

Dagmar Budde

36 Ägyptische Kindgötter und das Orakelwesen in griechisch-römischer Zeit (Kat. 232-238)

Das altägyptische Orakelwesen erlangte nicht zuletzt wegen der Konsultation des Orakels von Siwa durch Alexander den Großen Berühmtheit in der antiken Welt und wurde immer wieder beschrieben. Weniger bekannt ist hingegen, daß ägyptische Kinder und Kindgötter mit der Wahrsagekunst in Verbindung standen¹. Über die Rolle der Kinder geben klassische antike Autoren sowie in Ägypten verfaßte griechische und demotische Papyri Auskunft. In den griechisch-römischen Tempeln Ägyptens beinhalten sowohl Text- als auch Bildquellen Informationen über die Funktionen der Kindgötter innerhalb des Orakelwesens. Die unterschiedlichen Quellen seien im folgenden vorgestellt.

Orakelbeschreibungen von antiken Autoren

Schon vor der Bestätigung der Gottessohnschaft Alexanders des Großen durch Zeus-Ammon wußte Herodot von Halikarnassos, der Ägypten zwischen 450 und 440 v. Chr. bereist und ethnographisch beschrieben hat, in seinen Historien von verschiedenen Praktiken der Divination zu berichten. Er nennt mehrere Götter, die Orakel erteilt haben sollen:

»Mit der Sehergabe steht es bei ihnen folgendermaßen. Es ist dort kein einziger Mensch im Besitz dieser Gabe, nur einige Götter haben sie. So gibt es Orakelstätten des Herakles, des Apollon, der Athena, der Artemis, des Ares und des Zeus. Das allerhöchste Ansehen aber genießt das Orakel der Leto in Buto. Doch ist die Art der Orakelerteilung nicht überall dieselbe, sondern verschieden².«

Während Herodot davon ausging, daß Menschen in Ägypten nicht über die Fähigkeit der weisen Vorausschau verfügten, wissen wir jedoch durch die Schilderungen anderer antiker Autoren und vor allem auch aus den ägyptischen Quellen selbst, daß vergöttlichte Menschen und – zumindest seit der Ptolemäerzeit – auch Kinder und kindgestaltige Götter entweder als

Orakelgötter oder als Medien eine wesentliche Rolle spielten³.

Nach Plutarch (ca. 46–120 n. Chr.), der zeitweise ein Priesteramt an der antiken Orakelstätte in Delphi ausübte, waren es Kinder, die Isis berichtet haben, wohin der Sarg mit dem Leichnam des Osiris geschwommen war⁴. Dies war wohl kein Zufall, denn nach altägyptischem Verständnis standen kleine Kinder aufgrund ihrer Reinheit und Unschuld den Göttern besonders nahe und galten daher als zuverlässige Ratgeber in Notsituationen⁵. Plutarch und anderen historischen Quellen zufolge waren Kinder in der Lage, Dinge vorherzusehen, indem sie im Tempelbezirk spielten, während ihres Spiels unvermittelt Visionen erlangten und den Gläubigen Antworten auf ihre Fragen gaben. Dio Chrysostom, ein Zeitgenosse Plutarchs, weist dabei in einer seiner Reden auf die Zuverlässigkeit ihrer Weissagungen hin⁶. Xenophon von Ephesus (170–235) fügt in seinen »Ephesischen Geschichten« ergänzend hinzu, daß die Kinder in Ägypten ihre Weissagungen in Prosa und in Versform verkündeten⁷. Möglicherweise schöpft Xenophon dieses Detail aus der eigenen Erfahrungswelt und überträgt es auf Ägypten, denn im griechischen Orakelwesen war mindestens seit dem 1. Jahrhundert v. Chr. die Vorstellung durchaus geläufig, daß die Antworten des Gottes in Prosa verkündet beziehungsweise schriftlich fixiert wurden⁸. Aelian (2./3. Jahrhundert) informiert in seinem Werk »*De natura animalium*« seine Leser über spielende Kinder, die beim Apis-Orakel als Medium auftraten und begleitet von Musik und Tanz die Antworten des Gottes wiedergaben⁹. Das Orakel des Apis in Memphis erwähnt außerdem Plinius (1. Jahrhundert n. Chr.), der in diesem Zusammenhang von Kindern spricht, die während der Prozessionen des Stiers Lieder sangen und in Ekstase gerieten¹⁰.

Im Unterschied zu Alexander, der in Siwa das Königsorakel in Anspruch nahm, sind die Orakelfragen, bei denen Kinder beziehungsweise Kindgötter die Adressaten waren respektive als Medien fungierten,

dem Bereich des Volksglaubens oder der »Persönlichen Frömmigkeit« zuzuordnen. Daher zeigen bei öffentlichen Orakeln die Inhalte der Ersuche eine große Varianz, und sie können alle Sorgen des Lebens erfassen, seien es Krankheiten, Kinderlosigkeit, Rechtsstreitigkeiten, unerfüllte Liebe und andere Nöte. Die Befragungen konnten sowohl auf die Vergangenheit (zum Beispiel bei der Klärung von juristischen Problemen) als auch auf die Zukunft gerichtet sein. Zur Anwendung kamen neben den seit dem Neuen Reich bekannten Bewegungs- oder Barkenorakeln, die im Rahmen von Prozessionen mittels Statuen gegeben wurden (vgl. Kat. 237 f.), unter anderem Schrift- und Sprecherakel sowie Lampen- und Gefäßorakel, deren Ausführung zeitlich und örtlich relativ ungebunden war. Auch spielten Träume im Rahmen der Tempelinkubation eine wichtige Rolle¹¹.

Die ersten eindeutigen Hinweise auf eine Orakelpraxis in Ägypten stammen aus dem Neuen Reich, und zwar aus der Zeit der Königin Hatschepsut, deren Anspruch auf die Herrschaft durch einen Orakelspruch sanktioniert wurde. Mit dem Aufkommen der Persönlichen Frömmigkeit, das mit dem Glauben an Heilgötter verbunden war, erstarkte das Orakelwesen auch in der privaten Religiosität zusehends. Die Menschen legten ihr Schicksal nun weniger in die Macht des Staates als vielmehr in die Hände eines weisen Gottes. Unter den Bedingungen der Fremdherrschaft verstärkten sich diese Tendenzen. Griechische Graffiti, zum Beispiel in Deir el-Bahari und Abydos, dokumentieren, daß auch die nicht genuin ägyptische Bevölkerung das Orakel frequentierte. Das Orakelwesen erfuhr einen immer größeren Zulauf, der in römischer Zeit zeitweise sogar ein Verbot der Praktiken zur Folge hatte¹².

Kindgötter im griechisch-römischen Ägypten¹³

Im Ägypten der griechisch-römischen Zeit hat sich die Kindgottverehrung zum festen Bestandteil der Religion etabliert. Neben die alten Götter traten deren junge Nachfahren, auf die sich die Hoffnungen der Menschen richteten. Vielerorts wurde dem lokalen Götterpaar ein Kind (ägypt.: *pa-chered*) beigestellt, dem meistens ein eigener Kult zuteil wurde (siehe die Beiträge von S. Sandri, S. 342–346 und J. Fischer, S. 347–354). Dieser manifestiert sich unter anderem in Statuen und Statuetten, Stelen, Tempeltexten, Priesterämtern oder theophoren Personennamen und architektonisch teilweise in eigenen, reich ausgeschmückten Tempeln – den sogenannten Mammisis, in denen die mythische Geburt des Kindgottes zelebriert wurde. Die späten makedonischen und römischen Pharaonen identifi-

zierten sich in Teilen mit diesen jungen Göttern und förderten intensiv ihren Kult. Entsprechend ägyptischer Königsideologie sind sie oftmals selbst als Kind mit Seitenlocke an der Schläfe dargestellt (Kat. 143). Nicht allein die zahlreichen Text- und Bilddokumente in den ägyptischen Tempelanlagen legen ein beredtes Zeugnis für die stetig zunehmende Bedeutung der Kindgötter ab, sondern ebenso Papyri, die in demotischer oder griechischer Schrift verfaßt wurden. Die graeco-ägyptischen Terrakotten, die eher der privaten Frömmigkeit zuzuordnen sind, greifen das Bild vom wohl gedeihenden Götterkind gleichfalls auf und formen es in zahlreichen Varianten aus¹⁴. All dies weist auf die enorme Position der Kindgötter sowohl in der offiziellen Theologie als auch in der Persönlichen Frömmigkeit hin. Hier wie dort garantieren die göttlichen Nachkommen die immerwährende Versorgung und den Bestand der Familie respektive des Staates. Über die Gleichsetzung mit dem jungen Sonnengott symbolisieren sie darüber hinaus das sich stets erneuernde Leben und werden dadurch zum Sinnbild der dauerhaften Existenz nicht nur im Diesseits, sondern auch im Jenseits. Ihr Anblick ist infolgedessen ein steter Quell der Freude, der jedermann aufleben läßt, wie es zahlreiche hieroglyphische Tempeltexte formulieren. Bereits im Kleinkindalter besitzen einige von ihnen Weisheit und können deshalb über Recht und Unrecht entscheiden sowie Ratschläge erteilen oder Weissagungen aussprechen¹⁵. Sie sehen nicht allein die Zukunft voraus, sondern sie sind die Zukunft.

Ikonomie der Kindgötter

Mannigfaltig wie die Funktionen erweisen sich die Darstellungsweisen der Kindgötter. Tempelreliefs zeigen sie nach ägyptischem Darstellungskanon meistens unbekleidet als Kind, aber auch in einen Mantel gehüllt (Abb. 2–3) oder als Jüngling (*ḥwn*) im Königsschurz (Abb. 1). Man sieht sie in Begleitung ihrer Eltern und allein, in den Vignetten der Ritualszenen im Großbild und in Miniatur als Hieroglyphe, als Kleinkind auf dem Schoß der Mutter (Kat. 233), hockend, stehend oder thronend. Einen Finger der Hand führen sie meistens an den Mund. Sistrum, Menit, Lebenszeichen, Flagellum, Krummstab, Was-Zepter oder einen Kiebitz können sie in den Händen halten. Neben dem geflochtenen Seitenzopf schmücken unterschiedliche Kappen und Kronen ihren Kopf (vgl. Abb. 3; Kronen vor den Füßen des Kindgottes). Zu den häufigsten zählen die sogenannte Doppelkrone  (Kat. 233, 235), die Doppelfederkrone  (Kat. 241), die Sonnen- oder Mondscheibe (Kat. 234) und die ausladende Hemhemkrone  (Abb. 1–3; vgl. Kat. 233). Letztere ist

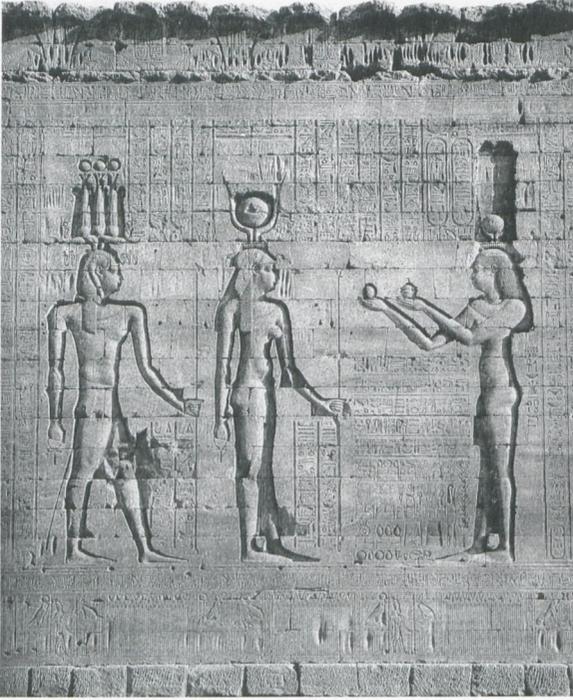


Abb. 1 Relief an der Nordaußenwand des Horus-Tempels von Edfu

meistens mit dem Königskopftuch (Nemes) kombiniert, dem eine ausgeprägte solare Symbolik innewohnt. Besonders die Feder- und die Hemhemkronen sind für unsere Fragestellung relevant, da beide Kronen die divinatorischen Fähigkeiten ihrer Träger unterstützen¹⁶. Mittels der beiden hohen Straußenfedern, die von alters her als Augen des Sonnengottes ausgedeutet wurden, kann der Kindgott zukünftige Geschehnisse voraussehen. Bei der Hemhemkronen sind Federn ebenfalls ein integraler Bestandteil. Zudem unterstreichen mehrere Sonnenscheiben an dieser Krone den Aspekt des allwissenden Sonnengottes. Insbesondere der Kindgott Harsomtut ist in den Tempeldarstellungen oftmals mit einer dieser beiden Kronen ausgestattet (Abb. 1–3).

Tonlampen und Lampenorakel in griechischen Zauberpapyri

Auch im Bereich der Terrakotten sind Doppelfederkronen oder Hemhemkronen auf dem Kopf von Kindgöttern häufig bezeugt. Beispielsweise ist der Griff einer Tonlampe aus Alexandria als Kindgott gestaltet, der auf einer Lotosblüte hockt und eine hohe Doppelfederkronen auf dem Kopf trägt¹⁷. Das Kind befindet sich vor einer großen, in Felder unterteilten Scheibe, hält ein Flagellum in der einen Hand und führt die andere zum Mund. Diese Darstellungsweise ist sehr

wahrscheinlich im Zusammenhang mit Beschreibungen von Lampenorakeln in griechischen Zauberpapyri zu interpretieren¹⁸. Bei diesen Zeremonien spielen Kinder beziehungsweise Kindgötter als Medien respektive als Orakelgeber eine Rolle. Zur Erlangung einer Vision mittels einer Öllampe soll der Betende beispielsweise in feierlicher Kleidung vor die Lampe treten, sein Anliegen in ihrem Schein formulieren, Gebete rezitieren, den Namen des Gottes (im konkreten Fall Horus-Harpokrates) nennen, die Augen wiederholt schließen und öffnen und den Gott schließlich wie folgt wahrnehmen:

»Öffne die Augen, und du wirst sehen, daß das Licht der Lampe kammerartig geworden ist; dann schließe die Augen; und wenn du sie wieder öffnest, wirst du es unermesslich geweitet und innen einen großen Glanz sehen; du wirst nirgends mehr die Lampe sehen, sondern den Gott, wie er im Strahlenkranz auf dem Kelch sitzt, die rechte Hand im Gruß erhoben und in der Linken eine Peitsche haltend¹⁹.«

Hierbei kann es sich nur um die Beschreibung des überaus verbreiteten Motivs des jungen Sonnengottes auf der Lotosblume handeln (vgl. Kat. 232. 303), das auch der angeführte Lampengriff aus Alexandria zitiert und durch die Hinzufügung des Strahlenkranzes im Hintergrund ergänzt.

Demotische Papyri

Demotische Papyri unterrichten uns darüber, daß insbesondere an Tempeltoren Gerichtsurteile und Orakel durch (göttliche) Kinder gegeben wurden. Der ptolemäerzeitliche Papyrus Dodgson beschreibt, wie ein Kind namens Espament am Tor des Tempels des Chnum, der Satis und der Anukis auf Elephantine Orakel gibt beziehungsweise Gerichtsurteile ausspricht²⁰. Wenn auch diskutiert wird, ob es sich bei diesem Kind um einen wirklichen Gott oder »nur« um ein vergöttlichtes Menschenkind handelt²¹, so ist es doch in jedem Fall ein kindliches Wesen, das als Medium fungiert und in der Lage ist, Orakel auszusprechen. Ein spezieller Priestertitel, *hm-nfr-whm* (»der berichtende Gottesdiener«), läßt darüber hinaus darauf schließen, daß diese Aussprüche realiter von Priestern (griech.: Prophetes) schriftlich und mündlich übermittelt wurden (vgl. hierzu oben auch den Beitrag von U. Verhoeven, S. 279–284). In bezug auf die Kindgötter ist der Titel in frühptolemäischer Zeit für Priester des Chons-pa-chered und des Harpokrates von Schaschetep bezeugt²². Daneben existieren Hinweise darauf, daß Knaben die im Tempel diensthabenden Priester



Abb. 2 Relief an der Südaußenwand des Hathor-Tempels von Dendera

begleiten und die Antworten des Gottes wiedergeben konnten.

Ein anderer Papyrus, der aus dem Fajjum stammende und in das 1. Jahrhundert n. Chr. zu datierende demotische pWien D 12006, enthält ein Gespräch der Isis mit einem göttlichen Kind²³. Auf die Befragung eines als 'l bezeichneten Kindes folgt in diesem Papyrus der eigentliche Dialog zwischen Isis und einem weiteren, nicht näher benannten göttlichen Kind, bei dem es sich sehr wahrscheinlich um das Horuskind handelt. Isis befragt es nach der Möglichkeit einer Herrschaft des Seth, nach ihrem eigenen Schicksal und erbittet von ihm eine Geburtsprognose.

Spuren lekanomantischer Praktiken haben sich noch in der rezenten koptischen Magie erhalten. Innerhalb einer als »menda« bezeichneten rituellen Handlung fungiert ein Kind als Medium²⁴. Ähnlich wie bei den römerzeitlichen Gefäß-Divinationen soll ein Knabe Antworten auf die ihm gestellten Fragen in einem mit Öl gefüllten Gefäß erkennen.

Griechisch-römische Tempelquellen

Die angeführten Quellen belegen, daß Kinder und Kindgötter seit der Ptolemäerzeit verstärkt in das Ora-

kelwesen involviert waren. Unberücksichtigt blieben bisher die Text- und Bilddokumente in den griechisch-römischen Tempeln, obwohl diese eine reichhaltige Quelle darstellen, die noch längst nicht ausgeschöpft ist. Vorausgeschickt sei, daß bei den im Anschluß präsentierten hieroglyphischen Texten die ägyptischen Termini *bjꜣt* (ein Wort mit komplexer Semantik, das gemeinhin mit »Wunder«, »Zeichen«, »Omen« oder »Orakel« übersetzt wird) und *sr* (»voraussehen«) die zentralen Begriffe sind²⁵. Letzterer wird im Schriftsystem durch die Hieroglyphe einer stehenden Giraffe wiedergegeben. Die Ursache hierfür liegt auf der Hand: Aufgrund ihres langen Halses kann das Tier viel eher als andere Ereignisse kommen sehen.

Die exemplarisch vorgestellten Texte stammen aus spätptolemäischer und römischer Zeit und befinden sich in den Tempelanlagen von Edfu, Dendera, Esna und Armant²⁶. Erwartungsgemäß handelt es sich dementsprechend um die lokalen Kindgötter Harsomtus-pa-chered, Ihi, Heka und Horus-Schu-pa-chered.

Beginnen wir mit dem Horus-Tempel von Edfu, in dem Harsomtus als Kind der Hathor von Dendera und des Horus-Behedeti verehrt wurde. Harsomtus-pa-chered trägt hier in verschiedenen Szenen die Epi-



Abb. 3 Detail von der Südaußenwand des Hathor-Tempels von Dendera

theta »der mit großen Orakeln« (*wr bjꜣjt*) beziehungsweise »Herr des Orakels« (*nb bjꜣjt*). Auf einer Säule im Hof des Tempels, deren Dekoration wohl in die Zeit Ptolemaios' IX. datiert, empfängt Harsomtus-pachered zum Beispiel in einer Ritualszene ein Gefäß mit Wein und einen Blütenkranz vom König²⁷. Seine Beischrift benennt ihn unter anderem als »Herr des Orakels (*nb bjꜣjt*), der das verkündet, was geschieht (*sr lpr*), und das ausspricht, was kommt, noch bevor es gekommen ist«.

Die Szene, in der Harsomtus-pachered eine mit mehreren Sonnenscheiben und Uräen verzierte Hemhemkronen auf einem Nemes-Kopftuch trägt, befindet sich an der Säule, die nahe einer Seitentür des Tempelhofes gelegen ist und in deren unmittelbarer Umgebung ehemals ein großer Opferaltar stand²⁸. Vergleichbare Aussagen liest man auf zwei weiteren Säulen im Pronaos und im Hof des Tempels sowie auf der Westaußenwand der Umfassungsmauer²⁹.

Als besonders interessant unter den Dokumenten in Edfu erweist sich aber eine großformatige Ritualszene auf der Nordaußenwand der Umfassungsmauer:

der Tempelrückwand, in der die Königin Kleopatra Berenike III. der Triade von Edfu zwei Gefäße mit Wein und Milch offeriert (Abb. 1). Der Kindgott steht als ausgewachsener Jüngling hinter seiner Mutter und ist auch hier mit Hemhemkronen und Nemes-Kopftuch geschmückt. Vor seinem Kopf steht³⁰:

»Worte zu sprechen von Harsomtus-dem-Kind, dem Sohn der Hathor, dem sehr Großen, dem Erstgeborenen des Horus-Behedeti, des großen Gottes und Herrn des Himmels, dem (Jubel-)Kind (*hꜣ*) dem Herrn der Freude (*hꜣwt*), über den sich die (Jubel-)Kinder freuen, dem Herrn der Milch (*bnrt*), mit süßem Liebreiz (*bnr mrwt*), dem vollkommenen Knaben, [dessen] Anblick so angenehm ist wie der des Nils, wenn er zu seinem (richtigen) Zeitpunkt gekommen ist, dem Kind der Goldenen in Angenehm-an-Leben (Edfu), dem Herrn der Opferspeisen, der Nahrung demjenigen gibt, den er liebt, dem Jüngling (*hwn*) der Fürstin (Hathor), der das verkündet, was in der Zukunft kommt, der demjenigen Leben spendet, der ihm ergeben ist³¹.«

Während das Allerheiligste allein dem König und den Priestern zugänglich war, dienten die Höfe, Tore und Außenbereiche des Tempels vor allem anlässlich von Tempelfesten und im Rahmen der Rechtsprechung als Versammlungsorte der Gläubigen. Insbesondere der Pylon und die Tempelrückwand entwickelten sich zu Orten der Persönlichen Frömmigkeit. Dies führte unter anderem zur Errichtung der sogenannten Gegentempel: kleineren Kultstätten an der Rückseite des Tempels (vgl. unten). Daneben wurden besonders bedeutende Reliefs mit Blechen aus Edelmetallen (Kupfer, Silber, Gold oder Elektron) verkleidet. In unserer Ritualszene an der Rückwand des Tempels von Edfu legen mehrere Dübellöcher rings um die Darstellungen der Hathor und des Harsomtus Zeugnis dafür ab, daß die Götterfiguren ursprünglich mit derartigen Blechen verkleidet waren. Nur die wichtigsten Götterfiguren oder Szenen wurden derart verziert, insbesondere dann, wenn sie – wie im vorliegenden Fall – an der Rückwand von Tempeln und somit im Zentrum eines eigenen Kultes standen³².

An der Rückwand des Hathor-Tempels von Dendera (Südaußenwand des Naos) weisen mehrere Zapflöcher im Stein darauf hin, daß ursprünglich sogar eine Gegenkapelle angebaut war³³. Den Großteil der Wand nehmen die beiden bekannten großformatigen Ritualszenen ein, in denen Kaisarion in Begleitung seiner Mutter Kleopatra VII. den Göttern von Dendera ein Opfer darbringt (Abb. 2). In der Westhälfte der Wand

steht vor der von Isis angeführten Götterprozession der kleine Harsomtus, der in einen Mantel gehüllt ist, die Hemhemkrone mit dem Nemes-Kopftuch auf dem Kopf trägt und in den Händen ein Naos-Sistrum (vgl. Kat. 235) sowie ein Lebenszeichen hält. Von Interesse ist die Beischrift über seinem Kopf, die parallel zum Text an der Außenwand von Edfu aufgebaut ist³⁴:

»Worte zu sprechen von Harsomtus – dem Kind – dem Sohn der Hathor, dem sehr Großen, dem Erstgeborenen des Behedeti, des großen Gottes und Herrn des Himmels, der Ka-Schlange von Ägypten, die die Kehle atmen läßt und Dendera mit Speisen versieht, dem Kind des Nun, der das Erschaffen aller Dinge begonnen hat, der das Leben in Ägypten anbefiehlt, mit süßem Liebreiz, dem ›Wunder‹ (*bjꜣjt*) der Neunheit, der das, was kommt, bezüglich eines langen Zeitraums verkündet.«

Auch in diesem Text wird die Nahrung und Lebenspendende Funktion des Kindgottes betont, die ihn gerade im Volksglauben so populär werden ließ. Sowohl die Texte in Dendera als auch die in Edfu bringen Harsomtus-pa-chered nach den Filiationsangaben mit der Fruchtbarkeit bringenden Nilflut in Verbindung. Der Kindgott trägt deutliche Züge eines Schöpfergottes und ist als Nährschlange ausgewiesen, die für den Unterhalt der Menschen sorgt. Am Ende wird die Fähigkeit des Kindgottes genannt, die Tiefen der Zukunft zu erfassen³⁵.

Als Garanten der Nahrungsfülle und der Zukunft stehen sich Kindgott und göttlicher Königssohn in Begleitung ihrer Mütter von Angesicht zu Angesicht gegenüber. Den Kopf des Kaisarion schmückt eine Kompositkrone, während sein Schurz mit einer Feinderschlagungsszene dekoriert ist (Kat. 303). Ungeachtet seines Kindesalters ist er durch Körpergröße, Krone und Kleidung bereits als machtvoller Herrscher ausgewiesen, der Ägyptens Feinde abwehrt.

Aus der Zeit Kleopatras VII. stammt auch das folgende Dokument im Geburtshaus (Mammisi) von Armant. Der lokale Kindgott Horus-Schu-pa-chered ist dort mit einer hohen Vierfederkrone abgebildet und trägt die Epitheta »Horus-Schu-pa-chered, der in Armant weilt, der älteste Sohn des Re-Harachte, mit großen Orakeln (*wr bjꜣjw*t) und vielfältiger Schönheit, über dessen Anblick sich alle freuen«³⁶. Seine Darstellung befindet sich ähnlich wie in Edfu wieder auf einer Säule im Vorhof, die direkt neben einem Durchgang gelegen ist.

Für die römische Zeit belegen Quellen aus den Tempelanlagen von Dendera und Esna eine Verbindung

der Kindgötter zum Orakelwesen. Im römischen Mammisi des Hathor-Tempels von Dendera trägt Ihi in einer Ritualszene, in der ihm Kaiser Traian eine Doppelfederkrone überreicht, die Beinamen: »Der die vollkommenen Dinge verkündet, um sein Königtum zu erhöhen«³⁷. Die Szene befindet sich an einer Wand der Vorhalle des Mammisis.

Eine wahrscheinlich zeitgleiche Litanei an Heka-pa-chered im Tempel von Esna weist dem Kindgott an mehreren Stellen divinatorische Fähigkeiten zu. Sie stammt wohl aus der Zeit des Kaisers Trajan und befindet sich auch hier wieder auf einer Säule, und zwar unmittelbar hinter einem Nebeneingang des Hypostyls³⁸. Heka-pa-chered ist: »Herr der magischen Aussprüche« (*nb šmw*), »Herr der Orakel« (*nb bjꜣjt*), »der das verkündet, was geschehen wird« (*šr lpr*) und schließlich »derjenige, der die Zukunft sieht« (*mꜣꜣ /mtj*)³⁹. Im weiteren Verlauf der Inschrift wird der Kindgott außerdem als derjenige bezeichnet, »der das Volk vor seinem Orakel schützt« (*nd ꜣꜣt r bjꜣjt.f*)⁴⁰. Diese letzte Aussage kann als Indiz dafür gelten, daß die Gottheit das Schicksal, das von ihr selbst vorherbestimmt wurde, auch wieder abwenden kann⁴¹.

Bezüglich der Anbringungsorte im Tempel ist signifikant, daß die Dokumente durchweg an relativ zugänglichen Tempelteilen zu finden sind. In die Zukunft schauende Kindgötter erscheinen an Rückwänden, Umfassungswänden, an Säulen im Hof und im Pronaos, im Eingangsbereich an oder in der Nähe von Türen oder in der Vorhalle des Mammisis. Diese Beobachtung ist bedeutsam, läßt sie doch Rückschlüsse auf die Funktion des Orakelwesens innerhalb des Kultgeschehens im Tempel zu, an dem die Bevölkerung Anteil nehmen konnte.

Das Beispiel der Kindgötter und des Orakelwesens läßt erahnen, wie sehr Persönliche Frömmigkeit und offizielle Tempeltheologie in der griechisch-römischen Zeit Ägyptens miteinander verflochten gewesen sein müssen und im regen Austausch standen. Die Idee von der Abgeschlossenheit des ägyptischen Tempels, der noch in der jüngsten Literatur als »Ikone der Abgrenzung« bezeichnet wurde⁴², ist nicht nur vor diesem Hintergrund in Frage zu stellen.

Anmerkungen

1 Zu Alexander d. Gr. und dem Orakel von Siwa: K. P. Kuhlmann, Das Ammoneion. Archäologie, Geschichte und Kultpraxis des Orakels von Siwa, Archäologische Veröffentlichungen 75 (1988); W. Letzner, Kultstätten im Dienste des Ammon-Re. Siwa – ein bedeutendes Orakelheiligtum in der Wüste, in: Antike Welt 34, 2003, 49–58. Allgemein zum ägyptischen Orakelwesen: Lexikon der

- Ägyptologie IV (1982) 602 s. v. Orakel [L. Kakosy]; M. Römer, Gottes- und Priesterherrschaft in Ägypten am Ende des Neuen Reiches, Ägypten und Altes Testament 21 (1994); R. K. Ritner, The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice, Studies in Ancient Oriental Civilization 54 (1997) 36–38. 214 ff.; J.-G. Heintz (Hrsg.), Oracles et prophéties dans l'antiquité, Actes du Colloque de Strasbourg, 15–17 juin 1995 (1997); Beiträge verschiedener Autoren; H. Frankfurter, Religion in Roman Egypt. Assimilation and Resistance (1998) 145–197. Zu unterschiedlichen Orakelpraktiken: A. von Lieven, Divination in Ägypten, in: Altorientalische Forschungen 26 (1999) Heft 1, 77–126. Zu einzelnen ägyptischen Orten und ihren spezifischen Orakeln: T. Curnow, The Oracles of the Ancient World (2003) 22–38. Zu Sprechorakeln innerhalb des Tempelkults: Cl. Traunecker, Coptos. Hommes et dieux sur le parvis de Geb, Orientalia Lovaniensia Analecta 43 (1992) 380 f.
- 2 Herodot II 83; Übersetzung bei: H. W. Haussig (Hrsg.), Herodot. Historien (1971) 134. Herodot geht im zweiten Buch seiner Historien wiederholt auf das ägyptische Orakelwesen ein und beschreibt unterschiedliche Formen.
- 3 Zu den vergöttlichten Menschen zählen vor allem Könige wie Ahmose, Amenophis I. oder Ramses II., aber auch Privatpersonen wie der große Baumeister Imhotep oder Antinoos, der Liebling des Hadrian.
- 4 Plutarch, *de Iside et Osiride* XIV 356; J. G. Griffiths, Plutarch's *De Iside et Osiride* (1970) 139 f. und 315 (Kommentar).
- 5 Vgl.: E. Feucht, Das Kind im Alten Ägypten (1995) 376 f., zu prophetischen Gaben der Kinder, die diese wegen ihrer Unschuld besitzen, aufgrund derer sie den Göttern nahe stehen; ferner: Th. Hopfner, Die Kindermedien in den griechisch-ägyptischen Zauberpapyri, in: *Recueil d'études, dédiées à la mémoire de N. P. Kondakov* (1926) 65–74. Nach Hopfner wurden die jungen Knaben im Pubertätsalter weniger wegen ihrer »Keuschheit« und »Einfalt« ausgewählt, sondern vielmehr aufgrund ihrer leichten Erregbarkeit und ihrer Manipulierbarkeit.
- 6 Chrysostom, *oratio* XXXII 13. Der Autor geht auf das Apis-Orakel ein und führt aus, daß junge Knaben während des Spiels den Willen der Gottheit verkündeten.
- 7 Xenophon, *Ephesiaca* V 4, 9.
- 8 Vgl.: V. Rosenberger, Griechische Orakel. Eine Kulturgeschichte (2001) 172–176.
- 9 Aelian, *De natura animalium* XI 10. Aelian beschreibt drei Techniken: Bei den ersten beiden wird das Verhalten des Stieres interpretiert, während bei der dritten Aussagen der im Tempelbezirk spielenden Kinder ausgewertet werden. A. von Lieven, a. O. (s. o. Anm. 1) 92, plädiert dafür, letztere den Omina zuzurechnen.
- 10 Th. Hopfner, Plutarch über Isis und Osiris I (1940/41) 45 mit Anm. 7, verweist auf Plinius VIII 46. – Nach Isidoros sollen beim Auszug des Apisstieres hundert Priester Weissagungen ausgesprochen haben, nachdem sie den Zustand der Verückung erreicht hatten (Isidoros, *origines* VIII 16, 86).
- 11 Zu den verschiedenen Arten und zur Entwicklung siehe die in Anm. 1 zitierte Literatur; zur Funktion des Tempels als Heilstätte vgl.: R. Merkelbach, Isis regina – Zeus Sarapis. Die griechisch-ägyptische Religion nach den Quellen dargestellt (1995) 210 ff.
- 12 Vgl.: Traunecker a. O. (s. o. Anm. 1) 391 zum römischen Soldaten Athenodoros, der das Orakel von Deir el-Bahari aufsuchte. Zum Verbot unter Septimius Severus vgl.: Ritner a. O. (s. o. Anm. 1) 95.
- 13 Zu den Kindgöttern vgl. die Beiträge mehrerer Autoren im Tagungsband: D. Budde – S. Sandri – U. Verhoeven (Hrsg.), Kindgötter im Ägypten der griechisch-römischen Zeit. Zeugnisse aus Stadt und Tempel als Spiegel des interkulturellen Kontakts, *Orientalia Lovaniensia Analecta* 128 (2003); dies., Kulturkontakt am Nil. Die gräko-ägyptischen Kindgötter – Kinder ihrer Zeit?, in: W. Bisang – Th. Bierschenk – D. Kreikenbom – U. Verhoeven (Hrsg.), Kultur – Sprache – Kontakt. Kulturelle und sprachliche Kontakte I (2004) 121–147; U. Verhoeven, Kinder und Kindgötter im Alten Ägypten, in: K. Alt – A. Kemkes-Grottenthaler (Hrsg.), Kinderwelten. Anthropologie – Geschichte – Kulturvergleich (2002) 120–129.
- 14 Vgl. unten den Beitrag von S. Sandri, S. 342–346, sowie: dies., Harpokrates und Co. Zur Identifikation gräko-ägyptischer Kindgott-Terrakotten, in: P. C. Bol – G. Kaminski – C. Maderna (Hrsg.), Fremdheit – Eigenheit. Ägypten, Griechenland und Rom. Austausch und Verständnis, *Städler-Jahrbuch N. F.* 19 (2004) 499–510.
- 15 Zum Kindgott Harpare-pa-chered und der Weisheit: D. Budde, Harpare-pa-chered. Ein ägyptischer Kindgott im Theben der Spätzeit und griechisch-römischen Epoche, in: Budde – Sandri – Verhoeven a. O. (s. o. Anm. 13) 70 ff.
- 16 Hierzu: Budde a. O. 53 ff. (zur Hemhemkrone); zur Federkrone: dies., »Die den Himmel durchsticht und sich mit den Sternen vereinigt.« Zur Funktion und Bedeutung der Doppelfederkrone in der Götterikonographie, in: *Studien zur Altägyptischen Kultur* 30, 2002, 57–102.
- 17 Alexandria, Graeco-Roman Museum Inv. 20286: P. Ballet, in: *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire* 82, 1982, 75 ff. Das Stück wurde in Ibrahimieh, einer der Nekropolen von Alexandria, gefunden und konnte von Nachtergael in das 1. Jh. n. Chr. datiert werden.
- 18 Zu Lampendivinationen: J. Gee, The Structure of Lamp Divination, in: K. Ryholt (Hrsg.), *Acts of the Seventh International Conference of Demotic Studies*, Copenhagen 23–27 August 1999, Carsten Niebuhr Institute publications 27 (2002) 207–218 (mit Hinweisen auf die einschlägige Literatur).
- 19 Übersetzung: Merkelbach a. O. (s. o. Anm. 11) 190 (= *Papyri Graecae Magicae* IV 930–1114). Vgl.: H. D. Betz, *The Greek Magical Papyri in Translation Including the Demotic Spells I. The Texts* (1986) 57 f.
- 20 Siehe: C. J. Martin, The Child Born in Elephantine. Papyrus Dodgson Revisited, in: *Acta Demotica, Acts of the Fifth International Conference for Demotists*, Pisa 4–8 Sept. 1993, *Egitto e vicino oriente* 17 (1994) 199–212.
- 21 Nach Martin a. O. wohl ein vergöttlichtes Menschenkind; nach J. Locher handelt es sich um Osiris in seiner Rolle als Sohn des Chnum und der Satis; ders., Topographie und Geschichte der Region am ersten Nilkatarakt in griechisch-römischer Zeit, Beiheft 5. *Archiv für Papyrusforschung* (1999) 40 f. und 286.
- 22 Zum Titel siehe: H. Kees, Der berichtende Gottesdiener, in: *Zeitschrift für Ägyptische Sprache* 85, 1960, 138–143. Beim Priester des Chons-pa-chered handelt es sich um den Oberbefehlshaber des Heeres namens Djed-Hor, der wohl zu Beginn der Ptolemäerherrschaft in Tanis gelebt und gearbeitet hat. Der Beleg für den Priester des Harpokrates von Schasotep findet sich auf der Stele Louvre C 112, die in die Zeit zwischen 350 und 300 v. Chr. datiert ist. Da der Titelinhaber neben dem Amt des »Wiederholers« auch das eines Tempelschreibers ausübte, vermutete Kees, daß er mit den Schriftorakeln in Verbindung gestanden haben könnte. Er folgert weiter, daß diese Priester mit der schriftlichen Anfertigung der Orakelfragen und -antworten betraut gewesen sein könnten.
- 23 Der Papyrus wurde in Soknopaiu Nesos aufgefunden und ist nach seiner Handschrift in das 1. Jh. n. Chr. zu datieren, obgleich der Urtext nach Stadler wohl mindestens 400 Jahre älter ist: M. A. Stadler, »Das Kind sprach zu ihr« – ein Dialog der Isis mit einem göttlichen Kind im Papyrus Wien D. 12006, in: Budde – Sandri – Verhoeven a. O. (s. o. Anm. 13) 301 ff.; ders. in: J. Assmann – M. Bommas (Hrsg.), *Ägyptische Mysterien* (2002) 109 ff.
- 24 Beschrieben bei: L. Kakosy, Probleme der Religion im römisch-zeitlichen Ägypten, in: W. Haase (Hrsg.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt II. Principat* 18,5 (1995) 3047, mit Hinweis auf: G. Viaud, *Magie et coutumes populaires chez les Coptes* (1978) 102 ff.
- 25 E. Graefe, Untersuchungen zur Wortfamilie *bj3* (1971) passim; ders., König und Gott als Garanten der Zukunft, in: W. Westendorf (Hrsg.), *Aspekte der spätägyptischen Religion* (1979) 54.
- 26 Die Texte stellen eine Auswahl dar; zu weiteren Quellen: D. Budde, Das Götterkind im Tempel, in der Stadt und im Weltgebäude (in Vorbereitung).
- 27 Edfou (Edfou IV–XIV = E. Chassinat, *Le temple d'Edfou IV–XIV* [1929–1934]) V 233, 5–6 und X Taf. 132 (Säule 10).
- 28 H. Ernst, Der Opferkult in den Vorhöfen der Tempel in Edfu, Medamud und Kom Ombo, in: *Zeitschrift für Ägyptische Sprache* 129, 2002, 13–15. Auf der Säule gegenüber ist der Mondgott Chons dar-

gestellt (Edfou [s. o. Anm. 27] V 234–236)). Sonnen- und Mondkind ergänzen am Ort einander und flankieren den Durchgang.
 29 E. Chassinat – Le Marquis de Rochemonteix, *Le temple d'Edfou III* (1928) 268, 1–2; Edfou (s. o. Anm. 27) V 209, 15; VII 133, 17 f.
 30 Edfou (s. o. Anm. 27) VII 90, 1–4 mit Abb. in: Edfou XIV Taf. 642; vgl. die Übersetzung bei: D. Kurth, *Die Inschriften des Tempels von Edfu*. Abt. I Übersetzungen I. Edfou VII (2004) 155.
 31 Auf die Rolle des Kindgottes als Lebensspender nimmt auch die Friesinschrift der Säule Bezug. Der Kindgott ist der »Herr des Lebens, von dessen Anblick man lebt« (Edfou [s. o. Anm. 27] V 232,10).
 32 Weitere Indizien finden sich z.B. auch in Szenen an der West- und Ostaußenwand des Tempels, die sich auf die Funktion der Rückwand beziehen und deren Thema einleiten. So trägt Horus-Behedeti in einer Szene des Gottpreisens an der Westaußenwand die Beinamen »der Schöngesichtige, der stark ist im Zuhören«, Hathor von Dendera ist die »Barmherzige, die die Bitten erhört« (Edfou [s. o. Anm. 27] VII 92, 17; 93, 2). In der Szene des Gottsehens an der Ostwand wird Horus-Behedeti beschrieben als »der Gütige, der die Bitten erhört, mit offenen Ohren für jedermann, dessen Gesicht die Bittsteller (schon allein) mit seinem Anblick zufrieden stellt, der eilends zu dem kommt, der nach ihm ruft« (ebenda VII 256, 5 f.; Übersetzung bei Kurth a. O. 479).
 33 Vgl.: L. Borchardt, *Allerhand Kleinigkeiten* (1933) 4 ff., bes. 8 f. Zur Bedeutung der Tempelrückwand und der »Gegenkapelle« (»chapelle adossée«) für das Orakelwesen und die Persönliche Frömmigkeit vgl.: Fr. Laroche – Cl. Traunecker, in: *Cahiers de Karnak* 6 (1980) 179–196; D. Arnold, *Lexikon der ägyptischen Baukunst* (1994) 91; Quaegebeur, in: Heintz a. O. (s. o. Anm. 1) 18 ff.
 34 K. R. Lepsius, *Denkmäler aus Ägypten und Äthiopien IV* (1849–1858, Ausg. 1970) 53 a.

35 Am selben Ort wird in der Parallelszene auf der Osthälfte der Wand auch Hathor von Dendera die Fähigkeit der weisen Vorausschau zugesprochen (Lepsius a. O. 54 b). Vor allem Isis und Hathor waren im Besitz dieser Eigenschaften.
 36 Lepsius a. O. 62 c; B. Porter – R. L. B. Moss, *Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs and Paintings V* (1937) 151 (1).
 37 Fr. Daumas, *Les Mammisis de Dendara* (1959) 189, 5 und Taf. 67 (3. Reg.).
 38 B. Porter – R. L. B. Moss, *Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs and Paintings VI* (1970) 111 f. (Säule 6).
 39 S. Sauneron, *Le temple d'Esna, textes nos. 194–398* (1968) no. 242, 18; Übersetzung des Hymnus in: ders., *Esna VIII* (1982) 31 f.; vgl.: R. K. Ritner, *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, *Studies in Ancient Oriental Civilization* 54 (1997) 36 Anm. 167.
 40 Sauneron a. O. no. 242, 26.
 41 Die Vorstellung ist bereits für das Ende des Neuen Reiches bezeugt (Ostrakon Kairo, Ägyptisches Museum CG 25653 rto); hierzu von Lieven a. O. (s. o. Anm. 1) 115.
 42 J. Kügler, *Pharao und Christus? Religionsgeschichtliche Untersuchung zur Frage einer Verbindung zwischen altägyptischer Königstheologie und neutestamentlicher Christologie im Lukasevangelium*, *Bonner Biblische Beiträge* 113 (1997) 87 ff. Vgl. aber zur Zugänglichkeit und Funktion der Tempel: z.B. die Beiträge von W. Guglielmi und D. van der Plas, in: R. Gundlach – M. Rochholz (Hrsg.), *Ägyptische Tempel – Struktur, Funktion und Programm*, *Hildesheimer ägyptologische Beiträge* 37 (1994) 55–68 und 239–254.

36 Ägyptische Kindgötter und das Orakelwesen in griechisch-römischer Zeit



36.232

232 Kindgott auf Lotos

H 22 cm, B 10,8 cm
 Rotbrauner Ton mit Resten eines weißen Farbüberzugs
 Heidelberg, Seminar für Ägyptologie der Universität Inv. 962
 Römisch (E. Feucht)

Ein nackter Kindgott sitzt auf einer Blüte des Blauen Lotos (*Nymphaea caerulea*), die von zwei Schlangen flankiert wird. Den Zeigefinger der rechten Hand führt er an den Mund, während er im linken Arm ein Füllhorn hält. Auf dem Kopf trägt er eine stilisierte

ägyptische Doppelkronen, die im Vergleich zu den beiden sie umgebenden Lotosknospen sehr klein ausgefallen ist. An seiner rechten Schläfe sieht man den für ägyptische Kinddarstellungen typischen Seitenzopf. Zu beiden Seiten des Kindgottes bäumt sich mit aufgeblähtem Schild eine Kobra auf. Auf dem Kopf der Schlange befindet sich jeweils eine Sonnenscheibe, die auf die solare Symbolik des Bildes verweist.

Dargestellt ist die mythische Geburt des jungen Sonnengottes aus der Lotosblüte. Diese erscheint allmorgendlich aus dem Urozean, öffnet ihre Blüten und gibt in ihrem Inneren das neugeborene Sonnenkind frei. Als Sinnbild des sich stets erneuernden Lebens erfreute sich dieses Motiv großer Beliebtheit und fand Eingang sowohl in die Tempel- und Grabdekoration als auch in die Kleinkunst. So formen zahlreiche Terrakotten und Bronzen das Motiv aus und bedienen sich dabei ägyptischer und griechischer Elemente, wodurch Mischformen entstehen können (vgl. Kat. 245. 248).

Auch auf dem Schurz des Statuenfragments aus El-Hibeh (Kat. 303), das vermutlich einen römischen Herrscher zeigt, ist ein Kind auf dem Lotos in ähnlicher Bildkomposition abgebildet. Während es bei der Heidelberger Terrakotte in bewegter Körperhaltung mit aufgestelltem rechten und angezogenem linken Bein zu sehen ist, ist die Abbildung auf dem Schurz der Statue dem ägyptischen Darstellungskanon verhaftet. Das Kind befindet sich dort in der ägyptischen Hockhaltung zwischen zwei Kobras, die Ober- und Unterägypten symbolisieren. Es trägt nicht die in der Koroplastik neu entwickelte Form der Doppelkronen mit den Lotosknospen, sondern die traditionelle Hemhemkronen auf dem Kopf. Hier wie dort führt es einen Finger an den Mund, aber an Stelle des griechischen Füllhorns hält es im Falle der Statue das ägyptische Flagellum in der Hand.

E. Feucht, Vom Nil zum Neckar. Kunstschätze Ägyptens aus pharaonischer und koptischer Zeit an der Universität Heidelberg (1986) 197 Nr. 569 ohne Abb.

DAGMAR BUDDÉ

233 Relieffragment mit Darstellung der Isis lactans

H 31,5 cm, B 21,5 cm, T 2,8 cm
 Marmor
 Aus Alexandria
 Amsterdam, Allard Pierson Museum Inv. 7766
 Römisch

Die durch ihre Beischrift als Isis ausgewiesene Göttin stillt innerhalb einer ägyptischen Architektur ihr



36.233

Kind. Vor beiden befand sich ursprünglich eine Person (König oder Gottheit), die eine ägyptische Doppelkrone darreicht. Sichtbar ist noch die Hand mit der Gabe und ein kleiner Rest der zugehörigen Textkolonne. Während die Figuren im erhabenen Relief abgebildet sind, wurde die Inschrift vor Isis in flüchtig ausgeführten Hieroglyphen eingraviert. Sie enthält den Namen der Göttin und unklare Epitheta: »Worte zu sprechen von Isis, der Großen, der Mutter des Gottes,? ... ,? der Herrin von Oberägypten?«.

Isis sitzt auf einem Thron, von dem sich der obere Abschluß der Rückenlehne erhalten hat, und reicht dem auf ihrem Schoß sitzenden Jungen die Brust. Den Kopf der Göttin schmücken das Kuhgehörn mit der Sonnenscheibe, darunter ein Uräenkrans sowie die Geierhaube über der Langhaarperücke. Das nackte, namentlich nicht benannte Kind beugt seinen Oberkörper nach hinten und hält sich mit einer Hand am Arm der Mutter fest. Über seiner Schulter liegt wie bei Isis ein breiter Halskragen. An seiner linken Schläfe ist die Locke angegeben, die neben der Nacktheit und dem Gestus des Fingers am Mund ägyptische Kinder kennzeichnet.

Die Handlung spielt in einem Gebäude, das als ägyptisches Heiligtum ausgestaltet ist. Zu sehen ist der obere Teil einer sog. Hathor-Kapitell- oder Sistrumsäule. Diese kombiniert eine Papyrusbündelsäule mit

einem zweistöckigen Kapitell. Letzteres besteht aus einer Hathor-»Ägis« (einer Büste der Göttin Hathor mit Kuhohren, eingerollten Haarlocken und Halskragen) und einem Torgebäude, das von zu Voluten eingerollten Drähten flankiert wird und in dessen Zentrum sich eine Kobra aufbäumt. Gebäude und Hathor-»Ägis« können zusammen ein Naos-Sistrum bilden (vgl. Kat. 235). Die Säule trägt die Dachkonstruktion, von der sich Reste des Architravs und der mit einer Flügelsonne dekorierten Hohlkehle erhalten haben. Darüber befand sich vermutlich ein Rundbogengiebel (vgl. Kat. 246). Wegen der Architektur, die an ein Geburtshaus (Mammisi) erinnert, der Darstellung der Isis lactans sowie der Übergabe der Krone von Ober- und Unterägypten an das neugeborene Götterkind wurde vermutet, daß es sich bei dem Objekt um eine Votivgabe an das Mammisi eines Isis-Tempels handeln könnte.

W. M. van Haarlem, Allard Pierson Museum Amsterdam III. Stelae and Reliefs, *Corpus Antiquitatum Aegyptiacarum* (1995) 82-84; O. Kaper, in: W. Clarysse - H. Willems (Hrsg.), *Keizers aan de Nijl*, Ausstellungskatalog Leuven (1999) 261 Nr. 187.

DAGMAR BUDDE

234 Stele mit Erscheinungsformen des Thot

H 14,6 cm, B 10,7 cm

Kalkstein

Vermutlich aus Hermopolis (von Bissing)

Amsterdam, Allard Pierson Museum Inv. 7794

Römisch

Die kleinformatige inschriftenlose Stele ist in drei Felder unterteilt. Eine Flügelsonne, deren Schwingen leicht nach oben gebogen sind, füllt das Giebfeld nahezu aus. Ihre Sonnenscheibe wird von zwei Kobras umschlungen, die auf das Geschehen im mittleren Bildfeld herabzublicken scheinen.

Dieses enthält mehrere Figuren. Links steht ein ibisköpfiger Gott mit Atefrone auf dem Kopf. Seine rechte Hand umfaßt ein Was-Zepter und die linke wohl ein Lebenszeichen (zu sehen ist nur die Schlaufe, das untere Ende fehlt). Vor seinem Kopf mit der Krone befindet sich ein sitzender Ibis-Vogel, der ihm den Rücken zuwendet und in Richtung der Mittelfigur blickt. Bei dieser handelt es sich um einen Pavian, der mit Mondscheibe und -sichel bekrönt ist und auf einem Podest hockt. Seine rechte Pfote ist vorgestreckt, und mit der linken hält er ein Attribut, bei dem es sich um ein Blatt oder eine Feder zu handeln scheint. Hinter dem Podest ist ein weiterer Gegenstand zu sehen, des-



36.234

sen Identifizierung ebenfalls schwer fällt. Es könnte sich um Lattich handeln. Rechts steht ein Kindgott, dessen Körper in einen Mantel gehüllt ist. Seinen Kopf schmücken Sonnenscheibe, Uräusschlange und die Seitenlocke an der Schläfe. Die rechte Hand führt er an den Mund, während er mit der linken Hand wahrscheinlich einen Rechit-Vogel packt. Den Großteil des unteren Bildstreifens nimmt ein liegender, an Armen und Füßen gefesselter Feind ein. Er wird von zwei kindlichen Personen eingerahmt, die auf dem Boden hocken, eine Hand an den Mund führen und mit der anderen eine Lotosblume halten. Vielleicht ist der Triumph des jungen Sonnengottes über den Sonnenfeind dargestellt.

Die Stele stammt wahrscheinlich aus Hermopolis magna, dem Hauptkultort des Thot im 15. oberägyptischen Gau. Ein Mann mit Ibiskopf, Ibis und Pavian sind typische Erscheinungsformen des Thot. Die Deutung des Kindes, das als Harpokrates oder Ihi identifiziert wurde, ist komplizierter. Da Thot, speziell Chons-Thot, auch als Kind dargestellt werden kann, ptolemäerzeitliche Inschriften ihn als Kind der »Sonne der beiden Länder« (= die Göttin Rat-tau) und des Re ausweisen und ihn darüber hinaus mit dem jungen Sonnengott gleichsetzen, ist denkbar, daß Thot hier nicht nur in Ibis- und Paviangestalt, sondern auch in Kindgestalt abgebildet ist.

F. W. von Bissing, *Ägyptische Kultbilder der Ptolomaier- und Römerzeit*, in: *Der Alte Orient* 34 (1936) Heft 1/2, 25; W. M. van Haarlem, *Allard Pierson Museum Amsterdam III. Stelae and Reliefs, Corpus Antiquitatum Aegyptiacarum* (1995) 85 f.; D. Budde, in: D. Budde - S. Sandri - U. Verhoeven (Hrsg.), *Kindgötter im Ägypten der griechisch-römischen Zeit. Zeugnisse aus Stadt und Tempel als Spiegel des interkulturellen Kontakts, Orientalia Lovaniensia Analecta* 128 (2003) 85 f. Vgl. ein paralleles Stück im Archäologischen Museum von Marseille, abgebildet bei: J.-D. Dubois et al. (Hrsg.), *Egypte Romaine. L'autre Egypte, Catalogue de l'exposition, Musée de Marseille* (1997) 243 Nr. 269.

DAGMAR BUDDÉ

235 Sistrum

H 26,6 cm

Bronze

Aus Unterägypten?

Frankfurt am Main, Liebieghaus Inv. 1618

Römisch

Sistren fanden als Musikinstrument vor allem im Kult der Göttin Hathor Verwendung. Man unterscheidet im wesentlichen zwei Formen: das sog. Naos-Sistrum  und das Bügel-Sistrum . Das vorliegende Stück kombiniert beide Formen miteinander, indem es den »Naos« in den Bügel integriert. Die drei Klangstäbe, die durch die Löcher im Bügel geführt wurden, fehlen heute.

Der Griff des Sistrums gestaltet sich wie folgt: Auf der Basisplatte liegen zwei Löwen, die eine Papyrusdolde respektive eine Lotospflanze flankieren. Aus dieser wächst eine Figur des Gottes Bes hervor, die den Hauptteil des Griffs bildet. Auf der charakteristischen Federkrone des Bes befindet sich eine doppelseitig gearbeitete Hathor-»Ägis«, die wiederum das Gebäude trägt, das als Tor gestaltet ist (vgl. Kat. 233). Auf der durchbrochenen Hohlkehle des Tores sitzt rechts und links, an den Bügel gelehnt, ein Kindgott. Er trägt jeweils die Doppelkrone auf dem Kopf, führt die rechte Hand an den Mund und hält im linken Arm einen Topf, sein typisches Attribut im Bereich der Terrakotten (vgl. Kat. 243 f.). Oben auf dem Bügel des Sistrums liegt eine Katzenmutter mit ihrem Jungen. Aufschlußreich für das Verständnis ist die Dekoration der Bügelseiten. Ausgehend von den Schultern der Hathor-»Ägis« stützen zwei Schlangen die Ecken des Gebäudes. Auf den Köpfen der Schlangen ist auf der einen Seite die mit zwei Federn kombinierte Hathorkrone  und auf der anderen Seite die Atefkrone mit dem Widdergehörn  zu sehen. Dargestellt sind demnach die typischen Kronen von Isis und Osiris. Zusammen mit dem Kind in ihrer Mitte repräsentieren

236 Kindgott mit Kompositkrone

H 18,2 cm (ohne Plinthe)

Bronze

Herkunft unbekannt

Frankfurt am Main, Liebieghaus Inv. 1872

Spätzeit, ptolemäisch (B. Geßler-Löhr); 3. Zwischenzeit oder 26. Dynastie (E. Hofmann)

Der nackte Kindgott ist in Schrittstellung dargestellt. Sein linker Arm hängt mit der geballten Faust am Körper herab. Sein rechter Arm ist angewinkelt, was darauf schließen läßt, daß er ehemals einen Finger der Hand im für Kindgötter typischen Gestus an den Mund führte. An der rechten Schläfe ist als weiteres Kennzeichen des Kindes der lange Zopf über der Kappe angebracht. An seiner Stirn befindet sich die Uräuschlange. Seine Kopfschmuck kombiniert Atefkrone, Mondscheibe und Mondsichel miteinander.



36.235

sie in der vorliegenden Komposition die göttliche Triade Isis, Osiris und Harpokrates. Zugleich umschirmen sie ihr Kind und das Torgebäude im Zentrum, das im Zusammenhang mit Wiedergeburtsvorstellungen zu interpretieren ist. Auch die Symbolik der übrigen Elemente ist vielschichtig und kreist um das Thema der Geburt. Die beiden Löwen mit Papyrus oder Lotos in ihrer Mitte können sowohl mit den Horizontlöwen, welche die Sonne auf ihren Rücken tragen, in Verbindung gebracht werden als auch mit dem Erdgott Aker, dem Löwenpaar Ruti oder dem Geschwisterpaar Schu und Tefnut. Auf der Pflanze, bei der es sich nach Parallelen um Lotos oder Papyrus handeln kann, steht der zwergenhafte Bes (vgl. Kat. 232. 246), der als Helfer der Frauen bei der Geburt eine bedeutende Rolle spielte.

E. Hofmann, in: V. von Droste zu Hülshoff - E. Hofmann - B. Schlick-Nolte - St. Seidlmayr, Statuetten, Gefäße und Geräte. Liebieghaus - Museum Alter Plastik. Ägyptische Bildwerke II (1991) 347-349 Kat. 230; D. Budde, Das Götterkind im Tempel, in der Stadt und im Weltgebäude (in Vorbereitung). Sistrin desselben Typus abgebildet bei: G. Roeder, Ägyptische Bronzefiguren (1956) Taf. 63, I; Chr. Ziegler, Catalogue des instruments de musique égyptiens. Musée du Louvre. Département des Antiquités Égyptiennes (1979) IDM 76 f.; S. Schoske - D. Wildung, Gott und Götter im Alten Ägypten (1992) Nr. 121.



36.236

Die Plinthe trägt keine Weihinschrift, die den Kindgott benennen könnte. Hinweise auf seine Identität liefert aber sein Kopfschmuck, der sein Wesen eingrenzt und ihm lunare Aspekte verleiht. Parallele Stücke enthalten Inschriften, die ein solches Kind als Chons bezeichnen. Diese Identifizierung scheint naheliegend, allerdings sind Mondscheibe und Sichel nicht allein Chons vorbehalten. Auch andere Kindgötter, wie beispielsweise Heka, können diese auf dem Kopf tragen.

B. Geßler-Löhr, *Ägyptische Kunst im Liebieghaus*, Frankfurt am Main (1981) Nr. 38; E. Hofmann, in: V. von Droste zu Hülshoff – E. Hofmann – B. Schlick-Nolte – St. Seidlmayr, *Statuetten, Gefäße und Geräte*. Liebieghaus – Museum Alter Plastik. *Ägyptische Bildwerke II* (1991) 293–295. Ähnliche Stücke bei: G. Roeder, *Ägyptische Bronzefiguren* (1956) 111 § 157 d (Chons); J. F. Aubert – L. Aubert, *Bronzes et or Égyptiens* (2001) 187 Taf. 27 (Heka).

DAGMAR BUDDÉ



36.237

237 Zwei Priester mit Kindgott im Naos

H 15,6 cm, B 7 cm, T 6 cm

Rotbrauner Ton

Herkunft unbekannt

Karlsruhe, Badisches Landesmuseum Inv. 796

1. Hälfte des 1. Jahrhunderts v. Chr.

Zwei kahlköpfige Männer im langen Priestergewand tragen auf ihren Schultern einen Kultbildschrein, in dem die Statue eines Kindgottes zu sehen ist. Zu Füßen der Priester steht ein großer Topf, das typische Attribut der Kindgötter in der graeco-ägyptischen Koroplastik. Der Kindgott ist wie üblich nackt, trägt wohl die Doppelkrone mit der Seitenlocke auf dem Kopf und führt die rechte Hand zum Mund. Er befindet sich in einem Naiskos, der von einem Uräen-Fries bekrönt wird.

Das Stück gehört zu einer Reihe von Terrakotten, die wahrscheinlich die feierliche Prozession der Statue eines Kindgottes abbilden. Ein oder zwei Priester oder Kultdiener tragen die Statue direkt auf der Schulter (vgl. Kat. 88), auf einem Tragpodest oder wie hier in einem Kultbildschrein. Es darf vermutet werden, daß die Bevölkerung bei diesen Prozessionen Gelegenheit hatte, das Kultbild zu sehen. Darüber hinaus bestand vielleicht die Möglichkeit – ähnlich wie bei der Prozession des Amun (vgl. Kat. 238) –, Orakelentscheidungen zu empfangen, für die den Kindgöttern seit der Ptolemäerzeit besondere Fähigkeiten zugeschrieben wurden.

Herkunft und Fundort des Stückes sind unbekannt. Da die Rückseite abgerundet ist, war das Stück vielleicht in einer Nische im Haus oder im Grab aufgestellt. Es könnte sich aber auch um eine Votivgabe an einen Tempel handeln.

W. Schürmann, *Katalog der antiken Terrakotten im Badischen Landesmuseum Karlsruhe*, *Studies in Mediterranean Archaeology* 84 (1989) 284 Nr. 1073 Taf. 178; I. Gamer-Wallert – R. Grieshammer, *Ägyptische Kunst, Bildhefte des Badischen Landesmuseums Karlsruhe N. F. 1* (1992) 71. 107 (Nr. 35). Parallelen aufgeführt bei: L. Török, *Hellenistic and Roman Terracottas from Egypt*, *Bibliotheca Archaeologica* 15, *Monumenta antiquitatis extra fines Hungariae reperta* 4 (1995) 107 f. Nr. 142 mit Taf. 74. Kindgott auf Tragpodest abgebildet bei: H. Philipp, *Terrakotten aus Ägypten*, *Bilderheft der Staatlichen Museen Preußischer Kulturbesitz Berlin* 18/19 (1972) Taf. 16.

DAGMAR BUDDÉ

238 Statuette des Amun

H 25,5 cm

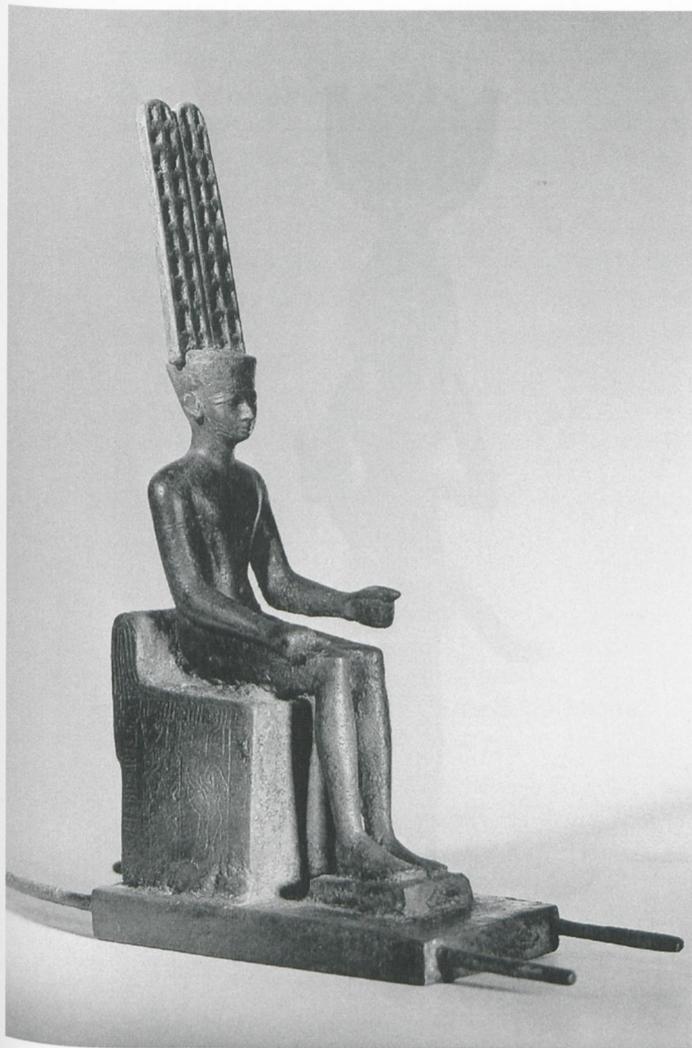
Bronze

Herkunft unbekannt

Karlsruhe, Badisches Landesmuseum Inv. 67/32

Libyerzeit, 1. Viertel des 1. Jahrtausends v. Chr.

Bei der Bronze des Amun handelt es sich um eine der seltenen Sitzstatuetten dieses Gottes. Zwei durch den Untersatz verlaufende Stangen weisen darauf hin, daß es sich um das Abbild einer Prozessionsstatue des



36.238

Gottes handelt, die im Tempel aufbewahrt wurde und bei festlichen Umzügen von Priestern transportiert werden konnte.

Amun sitzt auf einem Blockthron mit niedriger Rückenlehne. Seine Füße ruhen auf einem Schemel. Ehemals hielt er wohl ein langes Was-Zepter in der linken und ein Lebenszeichen in der rechten Hand. Er trägt den knielangen Schurz, und seine Oberarme sind mit Reifen geschmückt. Auf seiner Kappe steckt die charakteristische hohe Doppelfederkrone, die ihn als obersten Himmelsherrscher und Luftgott kennzeichnet (vgl. Kat. 241). Die Krone steht daneben auch mit seiner Rolle im Orakelwesen in Beziehung, da die hohen Federn als Augen des Gottes interpretiert wurden, mit denen er kommende Ereignisse vorhersehen konnte.

An den Seiten des Thrones sind die Stifter der Bronze abgebildet, ein Ehepaar, dessen Namen leider nicht mehr erhalten sind. Sie stehen jeweils im Anbetungs-

gestus vor der Göttin Neith und tragen lange Gewänder. Auf der Rückseite sind ein Horusfalke und das Symbol für die Vereinigung der beiden Länder angebracht.

Anlaß für die Stiftung der Statuette mag ein positiver Orakelspruch des Gottes gewesen sein.

I. Gamer-Wallert – R. Grieshammer, *Ägyptische Kunst*, Bildhefte des Badischen Landesmuseums Karlsruhe N. F. 1 (1992) 63, 103 (Nr. 28). Zur Federkrone vgl.: D. Budde, »Die den Himmel durchsticht und sich mit den Sternen vereint«. Zur Funktion und Deutung der Doppelfederkrone in der Götterikonographie, in: *Studien zur Alt-ägyptischen Kultur* 30, 2002, 57-102.

DAGMAR BUDDÉ