

Herodot, Strabo und die Pallakide von Theben

Joachim Friedrich Quack

Ancient Egypt has never played an important role in discussions about ancient cult prostitution. On the one hand, we have attestations for prostitution as such. Even though several alleged instances are highly problematic, there is an increasingly clear documentation for the New Kingdom and especially the Graeco-Roman period. On the other hand, there are unequivocal sources for orgiastic elements in the religious life, combining alcoholic beverages and sex with visions of the deities or appeasing the dangerous goddess. However, there is no documented overlap of these categories which alone would qualify as proof of cult prostitution. Some supposed instances in Greek papyrological sources can not withstand close scrutiny. A report by Herodotus about a woman serving in the temple of Zeus at Thebes and having no intercourse with any human man can not be categorised as proof of cult prostitution. What Strabon has written about a special priestess at Thebes is more problematic, but also not evidently relevant for cultic prostitution.

Das Alte Ägypten hat in der modernen Diskussion über Kultprostitution niemals eine zentrale Rolle gespielt.¹ Für jene standen immer Herodots Überlieferungen im babylonischen Logos, einige alttestamentliche Passagen² sowie einige weitere griechische Überlieferungen etwa bei Strabo im Zentrum. Tatsächlich scheint es sogar bislang keinerlei substantielles innerägyptologisches Interesse an diesem Thema zu geben, allenfalls gelegentlich einige meist flüchtige Bemerkungen.³ Was allerdings den ägyptischen Befund mit dem altorientalischen verbindet, ist die besondere Rolle der nicht-indigenen Überlieferungen. War in der Altorientalistik Herodots Logos lange der rote Faden, anhand dessen man versuchte, die eigenen

¹ Vgl. hier etwa Beard/Henderson 1997, wo Ägypten nur ganz am Rande vorkommt (besonders 490).

² Zu diesen zuletzt monographisch Stark 2006.

³ So findet sich bei Störk 1977, 6 die knappe Bemerkung „Das Problem der kultischen Prostitution (*Pallakide) ist noch umstritten“. Statt des hier vorgesehenen eigenen Stichworts „Pallakide“ findet sich im Lexikon der Ägyptologie dann nur ein Querverweis zum Stichwort „Gottesharim“, wo von Müller 1977, 815 allerdings keinerlei Diskussion über kultische Prostitution geführt wird, sondern sich lediglich in den Literaturangaben ein Verweis auf Bonnet 1952, 578-580 zum Stichwort „Pallakide“ findet.

Quellen zu sortieren,⁴ so ist für Ägypten ohne die griechischen Autoren noch nicht einmal eine Diskussion führbar.⁵

Zunächst erscheint es sinnvoll, jenseits des kultischen Bereiches zumindest kurz zu betrachten, inwieweit Prostitution als solche sich im ägyptischen Kulturbereich fassen läßt. Dabei soll im Sinne einer klaren Definition Prostitution als Gewährung von Geschlechtsverkehr gegen materielle (besonders geldwerte) Gegenleistungen verstanden werden. Zu beachten ist, dass dieser Punkt von der Existenz von gemünztem Geld in der betreffenden Kultur völlig unabhängig ist; anerkannte Wertstandards etwa auf der Basis von Getreidemengen, Textilien oder Metallgewicht sind völlig ausreichend.⁶ Mit dieser Ansetzung möchte ich vor allem eine klare Abgrenzung von solchen Handlungen gewahrt wissen, die zwar im Rahmen der betreffenden Kultur wenigstens von einigen Seiten als moralisch verwerflich betrachtet und vielleicht auch mit einem Terminus der Hurerei u.ä. versehen werden konnten, jedoch nicht gleichartig auf Geschäftsbasis funktionierten, vornehmlich Ehebruch.

Prostitution in Ägypten an sich, unabhängig von einer religiösen Verankerung, ist nicht nur den Quellen sondern folglich auch in der Forschung relativ schlecht dokumentiert.⁷ Eine neuerdings als Zeugnis für Prostitution in Anspruch genommene Stelle, dass in der Lehre des Ani davor gewarnt würde, sich mit einer geschiedenen Frau einzulassen, die de facto als Prostituierte durch das Land zieht,⁸ ist wohl doch im Sinne früherer Deutung vielmehr als Warnung vor Ehebruch zu verstehen.⁹

⁴ Vgl. die Darlegung in diesem Band durch Assante; ein informativer Überblick über Prostitution in Mesopotamien im Allgemeinen (mit teilweise abweichenden Interpretationen) bei Cooper 2006.

⁵ Vgl. etwa Legras 1997.

⁶ Dabei sei bemerkt, dass ich den von Assante 2007, 125 betonten Unterschied zwischen monetären und nichtmonetären Ökonomien zwar nicht völlig abstreiten will, seine konkrete Bedeutung aber nicht zu hoch veranschlage.

⁷ Bei weitem der wichtigste Beitrag ist Fischer-Elfert 2005a, 165-213 (auch wenn ich aus philologischen Gründen manchen seiner Deutungen skeptisch gegenüberstehe); Maniche 1987 leidet daran, dass keine präzise philologische Untersuchung der Terminologie und der herangezogenen Quellen durchgeführt wird. Spezifisch für die griechisch-römische Zeit s. Montserrat 1996, 106-135; Legras 1997. Unergiebig für diese Fragestellung ist Mysliwiec 2004.

⁸ Fischer-Elfert 2005a, 165-171. Bei Burkard/Thissen 2008, 102 referiert, ohne definitiv Stellung zu beziehen.

⁹ So etwa Quack 1994, 156-158. Eine Erörterung der philologischen Schwierigkeiten von Fischer-Elferts Auffassung ist hier nicht am richtigen Ort – es möge der Hinweis genügen, dass die von ihm versuchte Deutung des *wj r* im Sinne einer erst demotisch belegten juristischen Spezialbedeutung nicht nur sprachgeschichtlich bedenklich ist,

Sehr heikel im Verständnis ist aufgrund schlechter Erhaltung ein kurzer Text über die Frau aus dem Delta.¹⁰ Neben schwer verständlichen Schilderungen ihrer Körpereigenschaften erfährt man vor allem, dass sie Leuten, die stromauf- und stromab fahren, „Komm!“ zuruft – sofern das überhaupt hinreichend abgesichert ist, denn Fischer-Elfert versteht an der betreffenden Stelle, die Frau selbst würde ohne festen Wohnsitz im Land herumziehen, auch er läßt sie aber „komm!“ rufen. Ob das wirklich ausreicht, um in ihr eine Prostituierte zu sehen,¹¹ möchte ich allerdings eher bezweifeln.

Ebenfalls sehr diskussionsbedürftig ist eine Stelle in einem Zauberspruch, der fragmentarisch auf einem Ostrakon bereits aus dem Neuen Reich,¹² vor allem aber mehrfach auf magischen Stelen und Statuen der Spätzeit, unter anderem auf der Metternichstele belegt ist.¹³ Dort geht es darum, dass Isis nach dem Tod des Osiris in Begleitung von sieben Skorpionen durch die Lande zieht und auf Hilfe und Unterstützung durch mitleidige Menschen angewiesen ist. In einer Stadt kommt sie zunächst zu den Häusern der verheirateten Frauen (*hm.wt čj.w*). Eine Edeldame, die sie von weitem erblickt, verschließt jedoch die Tür vor ihr. Dagegen öffnet ihr eine Frau, die als *bḥ.t* bezeichnet wird. Dieser Begriff wird von den meisten Forschern als „Mädchen aus den Sümpfen“ verstanden.¹⁴ Andere dagegen verstehen ihn als „Prostituierte“.¹⁵ Etymologisch kann das Wort eindeutig von der Wurzel *bḥ* abgeleitet werden, die primär „aufwühlen“ bedeutet, und unter anderem für den Schlamm in Kanälen, aber auch für politische Agitation gebraucht wird.¹⁶ Ich kann hier nur feststellen, dass das Wort sonst nirgends in Belegstellen

sondern allenfalls die Frau selbst als aktive Scheiderin der Ehe erweisen könnte, die keinerlei Ansprüche mehr an ihren Mann stellt. Vor allem wäre eine bereits vor Beginn der in der Maxime angesprochenen Situation erfolgte Ehescheidung mit dem erst danach genannten „großen Verbrechen“ nicht zu vereinbaren, und die aus der ganzen Aktion resultierende große Gefahr („todeswürdiges Verbrechen“) für den Empfänger der Lehre wäre ebenso nicht ersichtlich.

¹⁰ Vgl. neben Fischer-Elfert 2005a, 202-204 auch Crevatin 2007.

¹¹ Dies ist das wesentliche Argument bei Crevatin 2007, 16.

¹² Ostrakon Gardiner 333 (HO 100, 1). Darauf weist Borghouts 1978, 122 (zu Nr. 90) hin.

¹³ Die wichtigste philologische Bearbeitung ist Klasens 1952, 9-19, 52f., 64-78; s. weiter Sander-Hansen 1956, 35-43. Kurz angesprochen von Fischer-Elfert 2005a, 210f.

¹⁴ Mit Begründung Klasens 1952, 74.

¹⁵ Goedicke 1967, 99.

¹⁶ Quack 1992, 23. Dagegen hat die von Fischer-Elfert 2005a, 211 damit zusammengebrachte Stelle pd'Orbiney 7, 8 – zu der noch Westendorf 1994 und Wettengel 2003, 99 zu vergleichen sind – realiter einen anderen Ursprung. Wie die Orthographie mit einfachen Einkonsonantenzeichen ebenso wie das Determinativ des schlechten Pakets zeigt, handelt es sich doch um die Wendung *kt ḥwt* „verfaulte Scheide“, in der als fes-

vorliegt, die für eine Deutung als „Prostituierte“ sprechen, und das betreffende Mädchen an dieser konkreten Stelle auch keine Handlungen durchführt, welche in eine solche Richtung gehen würden.

Konkreter wird ein „Vergnügungsgewerbe“ dagegen in einigen Ermahnungen an mißratene Schreiberschüler deutlich, die in einem Korpus von „vermischten Texten“ überliefert sind, das in einigen Papyri der Ramessidenzeit (ca. 1300-1100 v. Chr.) bezeugt wird.¹⁷

Potentiell ebenfalls einschlägig ist eine andere Passage desselben Korpus. „Das Gebüsch¹⁸ ist vor dir jeden Tag, wie ein Küken hinter seiner Mutter her ist. Du hast den Weg zum Vergnügen eingeschlagen, du hast dich mit den Freudenmädchen¹⁹ (*hnm.wt*) angefreundet. Du hast dir einen Torweg am Platz der Brauer gemacht, wie im Wunsche, Bier zu trinken. Du hast dich an den Platz des Diwans gesetzt zusammen mit dem, der seinem Amt den Rücken zukehrt. Du hast dir die Schriften zum Abscheu gemacht, du hast dich mit der *ks*-Frau verbrüderet.“ (pLansing 8, 4-7).²⁰ Dabei wird die am Textende genannte *ks*-Frau in der Forschung entweder als Kassitin (also Ausländerin aus Mesopotamien) gedeutet, was aus lautlichen Gründen sicher nicht zutrifft,²¹ oder als „Dirne“, was allerdings kaum abzuschern ist, da das Wort nur hier belegt ist.

Eine Passage lautet: „Du wurdest unterrichtet im Singen nach der Flöte, dem ... zum ...-Instrument, dem ... zur Leier, dem Singen zum ...-Instrument. Du hast dich im Stadtviertel hingestellt, wobei dich Freudenmädchen (*hnm.w(t)*) umringt haben, du hast dich hingestellt beim Torkeln(?) ..., du hast dich hingestellt vor das Mädchen, indem du mit Salböl eingerieben bist und dein Kranz aus ...-Pflanzen an deinem Hals ist. Du hast auf deinen Bauch getrommelt, du bist ausgeglitten, du bist auf deinen Bauch gefallen, du hast dich mit Kot eingeschmiert.“ (pAnastasi IV rt. 12, 2-12, 5). Die erheblichen lexikalischen Probleme der Musikertermini²² sind dabei für die vorliegende Untersuchung nebensächlich.

ter Wendung vor dem *h* des zweiten Elements das Feminin-*t* in der Aussprache erhalten bleibt und deshalb graphisch durch den Artikel *t* nochmals ausgedrückt wird; vgl. hierzu Schreibungen wie *Nb.t-t-hwt* für Nephthys oder *Hwt.t-t-hrt-ib* für Athribis.

¹⁷ Maßgebliche Edition der Texte Gardiner 1937; Übersetzung bei Caminos 1954. Vgl. hierzu die kurzen Bemerkungen von Eyre 1984, 96.

¹⁸ Terminus für die Stätte einer berufsfernen „Freizeit“-Handlung.

¹⁹ Gegen Caminos 1954, 396 und 398 sehe ich die Korrekturen des Determinativs als gerechtfertigt an, zumal das Männer- und das Frauendeterminativ im Hieratischen sehr ähnlich aussehen.

²⁰ Vgl. die Bearbeitung bei Tacke 2001, 100-102.

²¹ Buchberger 1989/90, 11 Anm. 18.

²² Vgl. von Lieven 2006a, 359.

In dieselbe Richtung geht wohl auch der Passus „Die Vergnügungen haben dein Ohr taub gemacht. Dein Herz lebt mit den *hnm.wt*, die du zu Freunden genommen hast“ (pAnastasi V 17, 4-5).

Dieses Wort *hnm.t* bzw. alternativ auch *hnm.tt* sollte man in seinen sonstigen Belegen noch etwas genauer verfolgen.²³ TB 162* (Pleyte), 7-9 heißt es in einer Anrufung an Osiris durch Isis *mčj=k m-hnw hnm.wt* „dein Phallus ist in den Chemet-Frauen.“²⁴ Dabei ist das betreffende Wort in der einzigen Handschrift offenbar mit dem Phallus determiniert, was Rückschlüsse auf die wesentliche Aktivität dieser Frauengruppe erlauben würde.²⁵ Allerdings ist die Deutung in diesem Fall insofern heikler, als zwar die sexuelle Aktivität der betreffenden Frauen klar herauskommt, man von Osiris aber nicht unbedingt einen Umgang gerade mit Prostituierten erwartet hätte.

Nur begrenzt aussagefähig ist ein Passus in einer langen Aufzählung potentieller Todesarten in einer magischen Handschrift.²⁶ Darin heißt es auch: „Tod durch Hunger, Tod durch Durst, Tod durch Rausch, Tod durch Kopfüberstürzen, Tod durch eine Dirne (*hnm.t*), Tod durch Sturz einer Schwangeren“ (Papyrus Turin PR 121, 10). Hier kann allenfalls die Assoziationstechnik des Textes gewisse Indizien liefern, und die Verbindung mit Rausch sowie (in Form von Schwangerschaft) Folgen von Geschlechtsverkehr würde zum Ansatz des Wortes *hnm.t* als Dirne passen.

Weniger ergiebig ist ein Passus im Hymnus zur Thronbesteigung Ramses' IV. (Ostrakon Turin 57001).²⁷ Geschildert wird im Wesentlichen die positive Auswirkung der neuen Herrschaft. Dort heißt es dann „die Witwen, ihre Häuser sind geöffnet, sie lassen die Wandernden eintreten. Die *hnm.tiwt*-Frauen jauchzen, indem sie ihre Jubelgesänge anstimmen, indem sie ... mit männlichen Kindern, geborenen einer guten Zeit“.

Auch ein Königshymnus der späten Ramessidenzeit erwähnt Witwen und *hnm.tiwt*-Frauen nebeneinander.²⁸ Die Übersetzung der betreffenden Stelle ist

²³ Hier sollte auch zumindest kurz darauf hingewiesen werden, dass es ein möglicherweise homophones Wort *hnm.t* oder *hnm.tt* „Amme“ (WB III, 293, 11-13 u. 294, 2-3) gibt, dessen Relation derzeit unklar ist.

²⁴ Pleyte o.J., 73 und Tafel neben S. 69. Neubearbeitung des Textes jetzt bei Allam 2006.

²⁵ Das Zeichen ist in Pleytes Faksimile (Tafel nach S. 69), Z. 9 deutlich erkennbar, fehlt dagegen ersatzlos in der freien Umsetzung des Hieratischen S. 73; bei Allam 2006, 48 u. 56 Anm. 24 ist es korrekt vorhanden.

²⁶ Englische Übersetzung des Textes in Borghouts 1978, 4-6, eine eingehende Bearbeitung fehlt bislang.

²⁷ Lopez 1978, Taf. 1.

²⁸ Condon 1978, 12 u. 20.

allerdings mit Problemen verbunden.²⁹ Vorschlagen würde ich: „so sprechen³⁰ Vogel und Fisch: ‚Groß ist, was uns geschah. Wer unter uns gefangen ist, wurde zu Grillgut gemacht³¹ für [die Witw]en. Der Vorderteil der Gänse wurde abgeschnitten(?)³² in der Hand der *hnm.tiwt*-Frauen. Wir werden³³ das Land unseres Vaters und unserer Mutter verlassen, wir werden die [Wü]ste [...]“ Man kann darüber spekulieren, inwieweit diese beiden Gruppen nebeneinander auftreten, weil beide solche sind, die im Gegensatz zu den meisten Frauen Ägyptens auf sich selbst gestellt waren.³⁴

Möglicherweise als Ausläufer kann man auch auf den verbalen Gebrauch von *hnm* in der demotischen Traumdeutung hinweisen. Der relevante Traum mit seiner Deutung kommt aus einer Sektion, in der es um Träume von Frauen über Geschlechtsverkehr mit verschiedenen Tieren oder sozialen Klassen (einschließlich verheirateten Frauen, unbekanntem Frauen und der eigenen Tochter, also auch in lesbischen Situationen)³⁵ geht. Er lautet „Wenn ein Schafhirte (*ššs*) mit ihr Geschlechtsverkehr hat, wird sie weinen, sie wird einen Meineid leisten, sie wird sich jedem hingeben (*hnm*), der zu ihr kommen wird, ihr Mann wird sich eine [...] Frau nehmen“ (pCarlsberg 13 b, 2, 36f.).³⁶ Man kann im Textzusammenhang annehmen, dass *hnm* hier nicht einfach nur eine formale Freundlichkeit im sozialen Umgang bedeutet,³⁷ sondern konkrete Aktionen, die z.B. ihren Ehemann dazu bringen, sich lieber eine andere Frau zu suchen.

Allerdings ist philologische Deutung des Wortes insofern nie ganz sicher, als man in den neuägyptischen Texten einen lockeren Lebenswandel, auch mit Kom-

²⁹ Zur generell geringen Qualität von Condons Bearbeitung s. die Rezension von Assmann 1984 (dort 166 auch zur hier in Rede stehenden Stelle) sowie zu einigen Stellen Fischer-Elfert 1999.

³⁰ Gardiners Lesung *hft m* ist gegen Condon 1978, 30 zweifellos korrekt; für diese Schreibung von *hr=f m* vgl. etwa Gardiner 1933, 65a, Anm b-c zu 1, x+8; zusätzlich ähnlich auch pTurin 1881 B, rt. 8, 5 (irrig zu dieser Stelle Allam 1973, 314 Anm. 10).

³¹ So unter Einbeziehung des supralinearen Nachtrags *iri*.

³² Für die Lesung und mögliche Etymologie vgl. Quack 1996, 512.

³³ Der Morphologie nach dürfte hier ein Futur III vorliegen, für das sowohl von Condon als auch von Fischer-Elfert 2005, 210 angenommene Vergangenheitstempus sehe ich keine Möglichkeit. Zudem glaube ich nicht, dass die „Wir-Gruppe“ dieses Ausspruches von den betreffenden Frauen konstituiert wird, eher schon von Vogel und Fisch, die über ihr Schicksal als Festmahlsbraten rasonieren.

³⁴ Man vergleiche die Ansätze von Assante in diesem Band zu selbständigen Frauen.

³⁵ Vgl. auch Schukraft 2007, 328f., die für diese Stelle ganz aus zweiter bis dritter Hand arbeitet.

³⁶ Volten 1942, 86f., Taf. 2; Quack 2008, 360f.

³⁷ So von Volten 1942, 87 in seiner Wiedergabe „sie wird freundlich zu jedem, der zu ihr kommen wird, sein“ impliziert.

bination von Alkohol und Eros feststellen kann, jedoch nicht klar und konkret davon gesprochen wird, die Sache finde auf Geschäftsbasis statt, d.h. als Prostitution im präzisen Sinne.

Einfacher wird die Sache lexikalisch dann in der Spätzeit, wo man insbesondere in der demotischen Literatur Termini für Prostituierte ausmachen kann. Wichtigstes Wort ist wohl *nts.t*, wörtlich „die Geringe“,³⁸ das etwa in der ersten Erzählung von Setne Chaemwese (pKairo 30646, 5, 10) als Terminus für eine Frau erscheint, die sexuelle Gunst gegen Geld gewährt.³⁹ In einem anderen Text, dem noch unveröffentlichten pCarlsberg 69, wird eine Fischverkäuferin, die bei den Männern einer Stadt reihum geht, als üble *nts.t* bezeichnet, wobei das Wort mit dem Phallus-Determinativ geschrieben ist. In einem Passus eines Weisheitstextes (Chascheschonqi 6, 12) erscheint sie als jemanden, den man nicht in seinem Geschäft ausschicken solle, da sie nur für ihr eigenes gehe, d.h. sie ist vom Streben nach Gelderwerb dominiert.

Allerdings muß man auch hier beachten, dass der von diesem Wort abgeleitete abstrakte Terminus *mt.t-nts.*, wörtlich „Angelegenheit einer *nts.t*“, auch im Sinne einer „Hurerei“ in weiterem Sinne⁴⁰ da gebraucht wird, wo es um eine ehebrecherische Beziehung ohne erkennbare finanzielle Interessen geht, so etwa im pCarlsberg 165, 6, 27.⁴¹

Ein Hinweis auf Zahlungen ist dagegen eher einer paradox formulierten Beobachtung⁴² im großen demotischen Weisheitsbuch zu entnehmen, wo es heißt: „[Mancher] haßt Geschlechtsverkehr und <verbraucht>⁴³ doch seinen Profit mit Frauen“ (pInsinger 5, 22).

Potentiell ebenfalls als Indiz in eine solche Richtung zu bewerten ist eine Aussage in einem anderen Weisheitstext „Ein Mann ist noch besser im Kopulieren als ein Esel; seine Geldbörse ist es, die ihn zurückhält.“ (Chascheschonqi 24, 10). Wenn das Wort richtig als Geldbörse verstanden ist, würde dies implizieren, dass eben der Einsatz ihres Inhaltes einem Mann Möglichkeiten zum Geschlechtsverkehr gibt. Genau dasselbe ergibt sich auch aus einem anderen Spruch desselben Textes: „Wer ein Straßenmädchen liebt, dessen Geldbörse ist auf der Seite aufgeschlitzt“ (Chascheschonqi 22, 6). Das Phänomen käuflicher Liebe dürfte somit wenigstens für die Spätzeit Ägyptens klar nachgewiesen sein.

³⁸ Vgl. Ryholt 1999, 44; Vittmann 2000, 197 (zu 6/27); ausführlicher in der bevorstehenden Edition des pCarlsberg 69 durch F. Hoffmann und J.F. Quack.

³⁹ Goldbrunner 2006, 21.

⁴⁰ Vgl. die Diskussion über die Bedeutung von *porneia* im Neuen Testament bei Weiß in diesem Band.

⁴¹ Ryholt 1990, 20 u. 58.

⁴² Zur Art der Paradoxe im pInsinger vgl. Lichtheim 1983, 138-150; Quack 2005a, 97-98.

⁴³ Hier ist zweifelsfrei ein Verb ausgelassen.

Möglicherweise ist dem großen demotischen Weisheitsbuch sogar ein Hinweis auf männliche Prostitution zu entnehmen, doch ist die Lesung und Übersetzung eines entscheidenden Terminus nicht eindeutig.⁴⁴ Eine versuchsweise und durchaus unsichere Übersetzung der betreffenden Stelle wäre „Wer seines Leibes wegen ...“,⁴⁵ den ficken seine Gefährten“ (pInsinger 6, 21). Dies könnte potentiell so zu verstehen sein, dass jemand zum Zwecke des Gelderwerbs bzw. Lebensunterhaltes bereit ist, als Lustknabe zu arbeiten und am Ende sogar von seinen eigenen früheren Freunden mißbraucht wird.

Griechische Texte aus Ägypten, in denen Prostituierte erwähnt werden und sogar Details über die Besteuerung ihrer Berufstätigkeit zu erfahren sind, runden das Bild ab.⁴⁶

In der modernen Forschung wird gelegentlich darüber spekuliert, ob ein Mädchen namens Tathemis, das sich im Serapeum von Memphis aufhielt, durch Prostitution Geld erwarb.⁴⁷ Die Frage hängt letztlich an der genauen lexikalischen Bedeutung eines Wortes, nämlich *δóμα*, für das sowohl „Geschenk“ als auch „Bezahlung“ angesetzt werden. Der gesamte Zusammenhang des Vorgangs, dem man entnehmen kann, dass das betreffende Mädchen gerade heiratsfähig wird, spricht nicht eben für eine Tätigkeit als Prostituierte.⁴⁸

Gerade dieses letzte Beispiel wäre dadurch, dass die betreffende Frau ihrer Tätigkeit im Heiligtum nachgeht, noch am ehesten unter dem Stichwort „Tempelprostitution“ interessant, doch scheint es besonders unglaubwürdig. Demgegenüber reichen die anderen Belege aus, um das Faktum von Prostitution wenigstens für die späteren Epochen der ägyptischen Geschichte zwar nicht üppig, aber sicher nachzuweisen.⁴⁹ Jedoch sind sie für unsere Fragestellung insofern ein negativer Befund, als in keinem Falle Nachweise für eine Einbindung in religiöse Bräuche und/oder Organisation durch einen Tempel nachweisbar oder auch nur wahrscheinlich ist.

⁴⁴ Vgl. die Deutung bei Volten 1941, 105-106.

⁴⁵ Voltens Annahme, es läge ein Verb „essen“ vor, kann ich nicht teilen, da *εβ* auch in älterer Zeit nicht verbal konstruiert wird.

⁴⁶ Montserrat 1996, 120-135; Legras 1997, 260-263.

⁴⁷ Der relevante Text ist UPZ I, Nr. 2. Literatur bei Thompson 1988, 25f.

⁴⁸ Vgl. ausführlicher die Diskussion von Scholl in diesem Band.

⁴⁹ Unberücksichtigt bleibt hier die Herodot-Überlieferung, Cheops habe seine Tochter zur Prostitution gezwungen, die eine Analyse eigener Art erfordern würde; vgl. dazu etwa Coche-Zivie 1972, (deren Analyse der ersten Setne-Erzählung in dem Sinne, die Prinzessin Ahweret (die sie für mit Tabubu identisch hält) habe sich prostituiert, um die Rückgabe des Buches des Thot zu erreichen (120) mir indiskutabel erscheint); Zivie 1991, 244-246 (wo die Setne-Stelle stillschweigend aufgegeben ist).

Zumindest eine organisatorische bzw. finanzielle Involvierung eines Tempels bezeugt dagegen nach vielfältiger Forscheransicht ein griechischer Papyrus aus der Zeit Ptolemaios' VIII. (pTeb I, 6),⁵⁰ in dem ein Tempel neben anderen Monopolen auch das Recht zugesprochen bekommen, *Aphrodisia* zu betreiben, was meist als „Bordelle“ gedeutet wird.⁵¹ Unautorisierten Personen, die so etwas in der Vergangenheit unter dem Vorwand einer Kollekte für die Göttin getan haben, wird es untersagt. Träfe die lexikalische Deutung zu, hätte man somit den Tempel als administrativ-wirtschaftlichen Betreiber von Bordellen. Allerdings kann man dennoch fragen, inwieweit es sich dabei um Kultprostitution bzw. Tempelprostitution im engeren Sinne handelt. Diese möchte ich nämlich darauf begrenzen, dass religiöse Konzepte im Vorgang relevant sind. Hier handelt es sich letztlich nur um den Tempel als Unternehmer, wie es für Ägypten ganz normal ist. Prostitution bekommt aber nicht zwingend einen kultischen Charakter, nur weil sie vom Tempel betrieben wird, bedenkt man, dass ein Tempel auch so profane Dinge wie Ölmöhlen oder Fähren betreibt.⁵² Hinzu kommt natürlich die weitere Frage, ob die lexikalische Ansetzung gesichert ist und es sich nicht einfach z.B. um kleine Kapellen mit einem „Opferstock“ handelt,⁵³ welche der Hathor geweiht waren.⁵⁴ Letztere Deutung hat in meinen Augen einige Plausibilität für sich.

Eine gewisse Rolle in der Diskussion hat auch ein archäologischer Befund gespielt, nämlich die sogenannten *Bes-Kammern*, die in Memphis gefunden wurden.⁵⁵ Um es mit den Worten einer Forscherin in einer relativ rezenten Publikation zu sagen: „The connection of these rooms with prostitution, sacred or otherwise, cannot be proven but seems not at all unlikely.“⁵⁶ Es handelt sich bei den *Bes-Kammern* um vier kleine, architektonisch wenig aufwendig gestaltete Räume. Bemerkenswert ist allerdings die Wanddekoration: Im Zentrum stehen große, zwischen 1 und 1,5 Meter hohe Formen des ägyptischen Gottes Bes in sehr starkem Hochrelief aus Lehm mit Verputz und Bemalung. Flankiert wird der Gott teilweise von kleineren weiblichen Gestalten, die bis auf Halsketten nackt sind. Ober-

⁵⁰ Lenger 1964, 111-117 (dort Z. 18 u. 26); Nadig 2007, 90-94.

⁵¹ Montserrat 1996, 124; Legras 1997, 255f.; Nadig 2007, 92f.

⁵² Vgl. hierzu etwa Lippert/Schentuleit 2006, 9-14. Es dürfte übrigens als gewisse negative Evidenz gelten können, dass in den nicht wenigen Wirtschaftstexten aus Soknopaiou Nesos bislang keinerlei Beleg für Bordellbetrieb als Einkommensquelle des Tempels aufgetaucht ist.

⁵³ Über den Betrieb solcher Kultstellen erfährt man einiges aus den Texten bei Bresciani 1975, bes. 54-75.

⁵⁴ Vgl. die Diskussion von Scholl in diesem Band.

⁵⁵ Quibell 1907, 12-14; Taf. I, III, XXVI-XXIX. Vgl. Montserrat 1996, 124f.; Cannata 2007, 237f. Kurze Bemerkungen auch in Stricker 1956, 41.

⁵⁶ Thompson 1988, 25.

halb einer solchen Frauenfigur war auch ein Gemälde teilweise erhalten. Dargestellt sind Zweige mit Bienen und darüber eine schlecht erhaltene Szene. Man erkennt einen Tisch mit Opferbroten bzw. daraus uminterpretierten Schilfblättern, davor anscheinend einen Vierfüßler, mutmaßlich ein Rind. Im memphitischen Raum kann man an den Apisstier denken.⁵⁷ Ein anderes Bild zeigt eine Szene des Erschlagens eines Feindes in einer etwas speziellen Bildform.⁵⁸ Zahlreiche phallische Figurinen wurden gefunden, allerdings leider nicht veröffentlicht; heute sind sie verloren. Im gesamten Areal sollen es 32 gewesen sein, von denen die meisten aus eben diesen Kammern kamen. Offenbar wurden sie auch vor Ort hergestellt, denn es gibt unfertige Exemplare.

Zur Deutung der Kammern als Aphrodisia, d.h. Bordelle, bereits durch den Ausgräber, hat wohl nicht wenig beigetragen, dass man Bes als Gott verstanden hat, der zusammen mit Thoeris für den Schutz bei Schwangerschaft und Geburt zuständig ist und der auch auf Toilettenartikeln wie Spiegeln auftaucht, dass er generell eine grotesk phallische Gestalt hat, bzw. dass Quibell die Schlangen in den Händen des Gottes als phallische Symbole auffaßt.⁵⁹ Diese Argumentation wäre kritisch zu hinterfragen. Die Schlangen in den Händen des Bes sind auf jeden Fall nicht phallisch zu deuten, sondern als Zeichen des Triumphs über gefährliche Tiere.⁶⁰ Bes ist tatsächlich generell eine Gestalt, die in Krisensituationen bei Gefahren hilft, und seine Zuständigkeit sollte dabei nicht auf Sexualität reduziert werden, auch wenn Schwangerschaft und Geburt als Zeiten besonderer Gefährdung von Mutter und Kind natürlich mit in sein Ressort gehören.⁶¹ Sehr große Bes-Figuren, wie sie hier erscheinen, sind auch in einigen spätzeitlichen Tempelanlagen belegt, so im Tempel B300 von Gebel Barkal.⁶² Die räumliche Lage der betreffenden Kammern im Nekropolenbereich macht sie nicht eben zum logischsten und nächstliegenden Platz für ein Bordell. Ein Platz zur Herstellung (und Deponierung) von phallischen Figuren muß keineswegs zwingend selbst ein Bordell sein. Auch wäre zu hinterfragen, ob man diese Objekte als pornographischen Nippes versteht, der in einem einschlägigen Etablissement Stimmung machen sollte, oder z.B. als Votivgaben, die bei Problemen im sexuellen/reproduktiven Bereich Gottheiten dargebracht wurden.⁶³ Tatsächlich sind in einem benachbarten Areal eben-

Wich

⁵⁷ So gedeutet von Meeks 1992, 433, der daraus auf eine lunare Prägung der durchgeführten Rituale schließen will, was mir übertrieben scheint.

⁵⁸ Vgl. Seyfried 1984, 469f.

⁵⁹ Quibell 1997, 13f.

⁶⁰ Vgl. Quack 2006,

⁶¹ Vgl. von Lieven 2006b, 33-35.

⁶² Vgl. die Liste bei Konrad 2007, 135f. mit Anm. 24.

⁶³ Vgl. hierzu etwa die zahlreichen Holzphalli, die in älterer Zeit als Votivgaben in Hathorheiligtümern aufgetaucht sind, s. Pinch 1993. Auch Mysliwiec 1997 denkt an

falls erotische Figuren aufgetaucht, die im Sinne von Fruchtbarkeitskult gedeutet wurden.⁶⁴ Von daher sehe ich den religiösen Bezug dieses Gebäudekomplexes als relativ gesichert an,⁶⁵ weniger dagegen den des Bordellbetriebes, so dass einmal mehr die Aspekte Kult und Prostitution nicht wirklich zusammenfinden.

Ein weiterer Aspekt, der im Interesse einer Begriffsklärung wenigstens kurz angesprochen werden sollte, ist derjenige von Orgien im Rahmen der ägyptischen Kultur, d.h. Anlässe, bei denen gerade im Rahmen bestimmter religiöser Termine freizügige Aktionen und Geschlechtsverkehr gestattet bzw. positiv konnotiert waren. Dies ist natürlich ein heikles Gebiet, wo Wunschenken potentiell mehr als die wenigen harten Fakten vorherrscht, aber es gibt immerhin inzwischen einige ganz substantielle Untersuchungen zu bestimmten Aspekten.⁶⁶ Der berühmte erotische Papyrus Turin kann zwar nicht durch eine textliche Evidenz sicher einem Festkontext zugeordnet werden, doch gehört das Sistrum, das auf ihm in einer Szene dargestellt ist,⁶⁷ eher in den Bereich kultischer Feste als reiner Unterhaltungsmusik.⁶⁸

Sehr bemerkenswert sind zwei demotische Ostraka aus der Ptolemäerzeit, in denen es um Rausch, Orgien und Visionen der Göttin geht.⁶⁹ Hier nur die einschlägigste Textprobe: „Man sagt: Möge sie strahlend sein in Ekstase(?)! Ai setzt sie in einen Zustand des Wünschens, indem man für sie sorgt, mit eigener Hand⁷⁰ am schönen Tag. Möge man mir Silber geben, möge Ai gehen! Er trinke, er esse, er habe Geschlechtsverkehr vor Tai!“ (oK.U. Leuven 2, 1-6).

Ebenfalls einschlägig ist ein sehr umfangreiches, noch unveröffentlichtes demotisches Gedicht über ein Fest der Trunkenheit, das auf Papyri der Römerzeit

Fruchtbarkeitskulte. Vgl. Marlar 2007.

⁶⁴ Derchain 1981.

⁶⁵ In Richtung eines Schreines und Pilgerzentrums interpretiert Frankfurter 1998, 127, der hier die Manifestation eines volkstümlichen Wunsches nach Nachkommenschaft annimmt; auch Meeks 1992, 433 vermutet offenbar ein Gebäude ritueller Natur. Kemp 2006, 382 und ihm folgend Cannata 2007, 237f. denken an ein Gebäude für Inkubation im Zusammenhang mit Fruchtbarkeitsfragen, was die Beleglage wohl etwas überfordert, ohne prinzipiell ausgeschlossen zu sein.

⁶⁶ Am wichtigsten als Überblicksuntersuchung ist von Lieven 2003. Ich beschränke mich hier auf die vergleichsweise klarsten Belege.

⁶⁷ Omlin 1973, Taf. V unten.

⁶⁸ Von Lieven 2003, 52. Vgl. auch Dinarès Solà 2007, 449, die allerdings ohne Detailargumentation annimmt, es handle sich im Turiner Papyrus um Frauen, die in einem Bordell arbeiteten.

⁶⁹ Depauw/Smith 2004, dazu Leseverbesserungen in Details durch Quack 2005b, 181.

⁷⁰ Zur Lesung vgl. Quack 2005b, 181.

(besonders Papyrus Carlsberg 69) überliefert ist.⁷¹ Explizit erwähnt wird dabei die Göttin Bastet. Dass es sich um ein religiöses Fest handelt, ist aus der Eigenternologie heraus sicher, die komplexen religiösen Anspielungen sind auch unübersehbar, unabhängig von ihrer Verständlichkeit im Einzelnen. Ebenso unbezweifelbar ist, dass es im Rahmen dieses Festes mindestens eine eindeutige Sex-Szene gibt.

Dieser Text lädt natürlich geradezu zu einem Vergleich mit Herodots Bericht über die orgiastischen Feste von Bubastis ein. Demnach ziehen zu dem betreffenden Termin von überall her die Leute nach Bubastis, wobei im Vorbeifahren die Frauen ihre Kleider hochheben und Spottlieder auf die am Ufer stehenden vorge tragen werden. Am Tag des Festes würde mehr Wein getrunken als im ganzen restlichen Jahr.⁷²

Vor kurzem hat eine Entdeckung im Mut-Tempel von Theben für einiges Aufsehen gesorgt, da nach ersten Vorberichten im Internet dort Belege für Sex im Zusammenhang mit Alkoholkonsum zu finden sind.⁷³ Dort soll es eine Portikus der Trunkenheit geben, der zur Zeit der Hatschepsut errichtet sei. Anscheinend trägt er auch einige Graffiti bzw. Zeichnungen von Männern und Frauen in verhänglichen Positionen. Leider ist bislang noch kein wissenschaftlicher Vor-, geschweige denn Endbericht verfügbar. Zumindest ist das „Fest der Trunkenheit“ im ersten Monat des ägyptischen Jahres an sich gut bekannt.⁷⁴

Ein wichtiger Text unter dem Gesichtspunkt von Orgien könnte auch das hieratische Ostrakon BM 50727 aus der Ramessidenzeit sein,⁷⁵ das allerdings bislang noch nicht philologisch bearbeitet und kommentiert worden ist. Hier als Probe nur die einschlägigste Stelle: „Komm doch, dann siehst du das andere große ‚Feuer‘, das Geschlechtsverkehr hatte wegen eines Getreidekorbs(?) und ..., wobei sie nicht recht gekocht(?) waren, und sie nehmen ihre Gefährten zum Gehen ans Ufer(?), um trinken zu lassen, wobei sie einen Krug Bier tranken zum Überströmen,⁷⁶ wobei sie schauten in einem ... des Schauens,⁷⁷ wobei sie Geschlechtsverkehr hatten in einem einzigen Geschlechtsverkehr – zweimal, zweimal, zweimal, zweimal, zweimal, zweimal, zweimal.“ (oBM 50727, vs. 4-8). In diesem Falle ist ein strikt religiöser Zusammenhang zwar weniger faßbar, aber es erscheint gerade

⁷¹ Vorbericht in Quack 2005a, 85-88; Übersetzung der besser erhaltenen Passagen in Hoffmann/Quack 2007, 305-311.

⁷² Vgl. zuletzt Rutherford 2005; Morenz 2006.

⁷³ Vgl. im Internet <http://www.msnbc.msn.com/id/15475319/>.

⁷⁴ Vgl. etwa Sternberg 1992; von Lieven 2003, 48f.

⁷⁵ Edition (ohne Übersetzung) bei Demarée 2002, Taf. 122-123.

⁷⁶ Das von Demarée nicht transkribierte Wort würde ich als *ḥrʿ* mit Wasserdeterminativ lesen.

⁷⁷ Ich lese *pti*.

angesichts des geringen Bekanntheitsgrades dieses Stückes sinnvoll, speziell auf es hinzuweisen.

Allerdings zeigen all diese Quellen zwar Sexualität im Bereich religiöser Feste, jedoch keinerlei Indizien dafür, dass es sich um Prostitution handelt. Vielmehr scheint es sich, sofern es nicht ohnehin bereits existierende Ehen bzw. Partnerschaften sind, allenfalls um Sex in beiderseitigem Einvernehmen und ohne Bezahlung zu handeln. In jedem Fall gibt es genügend Material, um das von einer früheren Forschung aufgebaute Bild von den Ägyptern, die keusch wie kaum ein anderes Volk seien,⁷⁸ ernstlich in Frage zu stellen.⁷⁹

Gerade unter dem Aspekt der Kultprostitution unbedingt anzusprechen ist ein allerdings schwieriger Text, in dem eine der beteiligten Gestalten von van Dijk dezidiert als göttliche Prostituierte („divine prostitute“) angesprochen wurde.⁸⁰ Es handelt sich um eine mehrfach überlieferte Beschwörung aus der Ramessidenzeit (ca. 1200 v.Chr.), die mit einer historiola operiert.⁸¹ Konkret geht es darum, dass eine göttliche Personifikation „Gift“ als attraktive Frau in der Landschaft herumgeht und der „höchste Gott“ bzw. nach einer anderen Handschrift Seth sie wie ein Widder rammelt und wie ein Stier bespringt. Daraufhin leidet er und kann erst durch eine Intervention der Anat bei Re geheilt werden. Allerdings gibt van Dijk keine spezifischeren Argumente dafür, warum er Hathor als die „divine prostitute“, die fremde Frau, vor der in der ägyptischen Weisheitsliteratur so oft gewarnt werde,⁸² identifizieren will. Ebenso möchte ich auch seinen Versuch, in der vergöttlichten Figur des Giftes (von ihm sicher zu Unrecht als „Samen“ aufgefasst) eben Hathor zu sehen, im Bereich haltloser Spekulation ansiedeln. Man kann den Text ohne weiteres als Zeugnis für eine lizenziöse und promiskue Sexualität im göttlichen Bereich lesen, aber gerade für den für unseren Zusammenhang relevanten Bereich der Prostitution gibt er in scharfer Begrifflichkeit überhaupt nichts her, da er entweder Vergewaltigung oder (weniger wahrscheinlich) Sex in beider-

⁷⁸ So Brunner-Traut 1974, 79.

⁷⁹ Vgl. hierzu generell Schreiber 1991. In der griechisch-römischen Überlieferung gelten die Ägypter normalerweise als sexuell besonders aktiv, s. Montserrat 1996, 106.

⁸⁰ van Dijk 1986, 41 und 42. Vgl. dazu Fischer-Elfert 2005a, 188-190.

⁸¹ Zum Text s. Roccati 1972; Übersetzung Fischer-Elfert 2005b, 61f. u. 143 Nr. 32; s. zuletzt mit einer neuen, stark abweichenden Handschrift Silverman/Houser Wegener 2007, 403-424. Vgl. auch Schukraft 2007, 314f.

⁸² Was mit van Dijk mit „so oft“ („so often“) meint, ist mir nicht klar, in der Terminologie „fremde Frau“ tritt sie nur in der schon oben angesprochenen Stelle in der Lehre des Ani auf.

seitigem Einvernehmen darstellt,⁸³ eine geldwerte Leistung, welche für Prostitution wesentlich ist, jedoch ganz dezidiert nicht erfolgt.

Nun zeigen alle bislang diskutierten Stellen hinreichend, dass es so etwas wie käufliche Liebe in Ägypten gegeben hat, zum Komplex spezifisch der Kultprostitution kann man damit aber kaum etwas beisteuern, da normalerweise keine institutionelle Verbindung der betreffenden Frauen zu Tempeln nachweisbar oder auch nur sonderlich plausibel ist. Die Unsicherheit hinsichtlich der Deutung von p. Teb. I 6, dem einzigen möglichen Beleg für die Betreibung von Bordellen durch einen Tempel, sei ausdrücklich nochmals hervorgehoben. Umgekehrt gibt es zwar einige wenige Belege für eine Relevanz der Sexualität im Rahmen religiöser Feste, bei diesen Quellen fehlt jedoch jedes klare Indiz für Prostitution als geschäftliche Tätigkeit.

Sofern es etwas Derartiges überhaupt gegeben hat, ist es anderswo zu suchen. Damit komme ich zum Hauptpunkt meiner Darlegungen. Immerhin gibt es eine Angabe über ägyptische Bräuche, die Herodot nicht etwa im zweiten Buch berichtet, das seinen Ägypten-Logos enthält, sondern im ersten Buch in direktem Zusammenhang mit seiner Diskussion des babylonischen Brauches (1,182).⁸⁴ Dies hat dazu geführt, dass die Diskussion von ägyptologischer Seite über diese Passage eher gering ausgefallen ist, da sie etwa bei den Kommentaren zu Herodots zweitem Buch durch das Suchraster fällt.⁸⁵ Insofern kann eine neue Diskussion und Überprüfung der Verortung vor dem Hintergrund realer ägyptischer Sitten von Vorteil sein.

Zunächst berichtet Herodot darüber, dass es in Babylon im Zentrum eines Stadtbereiches das Heiligtum des Zeus Belos gebe. Im Zentrum davon stehe ein massiver Stufenturm, und oben auf der achten und höchsten Ebene befände sich ein großer Schrein, in dem ein gut bezogenes Bett und ein goldener Tische ständen. Dort sei aber kein Götterbild aufgestellt, und im Schrein befände sich nachts niemand, ausgenommen eine ausgewählte Frau (1,181). Der Gott würde nach Angaben der Chaldäer – denen Herodot selbst nicht traut – den Schrein besuchen und auf dem Bett lagern. An dieser Stelle fällt eher nebenbei die Information, gleichartig würde in Ägypten im Tempel des thebanischen Zeus eine Frau schlafen, und weder die ägyptische noch die babylonische Frau hätten Geschlechtsverkehr mit einem Menschen. Als weitere Parallele nennt Herodot noch eine Prophe-

⁸³ Vergewaltigungen sind in der ägyptischen Mythologie durchaus öfter belegt; etliche Beispiele enthält das von Meeks 2006 edierte Handbuch der Mythologie des Deltas.

⁸⁴ Zur Frage der hier gezogenen Verbindung zwischen babylonischem und ägyptischem Kult s. auch Klinkott 2007, 46.

⁸⁵ Zitiert wird die Stelle immerhin bei Leclant 1957, 171 Anm. 2; Yoyotte 1961, 44; Gitton/Leclant 1977, 802; Manniche 1987, 14; Gosselin 2007, 231-233.

tin des Gottes in Patara in Lykien, wo die eingesetzte Frau nachts im Tempel eingeschlossen werde (1,182).⁸⁶

Eine Diskussion dieses Berichtes im Rahmen von „Kultprostitution“ könnte prinzipiell sehr kurz ausfallen. Immerhin gibt Herodot an, dass die betreffende Frau mit keinem Menschen Geschlechtsverkehr hat, und damit wäre die Sache eindeutig, und zwar im negativen Sinne, geklärt.⁸⁷ Andererseits ist es vielleicht doch sinnvoll, die Dinge etwas genauer zu verfolgen, wenn man die Wendungen und Implikationen der modernen Forschungsgeschichte betrachtet. Immerhin hat George Frazer ja postuliert, dass in antiken Kulturen dem Geschlechtsverkehr eines herausgehobenen Paares (etwa Herrscher und Priesterin) eine herausragende Rolle zur Sicherung der Fruchtbarkeit beigemessen wurde. Diese „sacred marriage“ wird bei ihm aber in engere konzeptuelle Verbindung zur „sacred prostitution“ gestellt.⁸⁸

Prinzipiell dürfte es kaum einer Begründung bedürfen, dass als realer historischer Hintergrund für die bei Herodot geschilderte Frau im ägyptischen Theben nur das ägyptische Amt der Gottesgemahlin des Amun in Frage kommt, das tatsächlich in Theben ausgeübt wurde und gerade in der Spätzeit von besonderer Bedeutung war.⁸⁹ Eben die historische Entwicklung ist aber entscheidend für die weitere Diskussion. Im Neuen Reich, d.h. der Zeit von ca. 1550-1070 v.Chr., wo die Belege erstmals substantieller und detaillierter werden, wird dieses Amt meist von Königinnen und Prinzessinnen ausgeübt. Sie waren in vielen Fällen zweifelsfrei und nachweislich verheiratet, d.h. ihre kultische Rolle hatte keinen Einfluß auf ihr Sexualverhalten.⁹⁰

Der Titel dieser Frauen deutet auf eine göttliche Ehe mit Amun.⁹¹ Teilweise ist in der Forschung vermutet worden, dass dieses Konzept der Gottesgemahlin enger mit dem der Zeugung des Gottkönigs durch Amun zusammenhänge, doch hat Yoyotte dem m.E. mit Recht widersprochen.⁹²

Die Vorstellung vom Geschlechtsverkehr eines Gottes mit einer menschlichen Frau findet sich übrigens auch im griechischen Roman des Heliodor, *Aethiopiaka*, III, 14 in einem Bericht über die angeblich ägyptische Abkunft des Homer.⁹³ Allerdings handelt es sich dort nicht um eine gleich gelagerte Situation, da die

⁸⁶ Vgl. die Darlegung bei Bichler 2000, 130.

⁸⁷ Legras 1997, 151.

⁸⁸ Frazer 1914, 36-52. Vgl. die Darlegung bei Stark 2006, 31f.

⁸⁹ Vgl. Sander-Hansen 1940 sowie Graefe 1981; Umfangreich und informativ ist auch der Artikel „Gottesgemahlin“ von Gitton/Leclant 1977.

⁹⁰ Gitton 1975, Gitton 1984; Gosselin 2007.

⁹¹ Sander-Hansen 1940, 17.

⁹² Yoyotte 1961, 43.

⁹³ Zitiert von Gitton/Leclant 1977, 812 Anm. 153. Vgl. Quack 2005c, 63.

betreffende Frau nicht spezifisch dem Gott geweiht ist, sondern dieser es nur ausnutzt, dass sie im Rahmen eines religiösen Dienstes eine Nacht im Tempel verbringt.

In der Dritten Zwischenzeit und Spätzeit beginnt sich die Situation ganz wesentlich zu verändern.⁹⁴ Ab etwa der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts v. Chr. gibt es eine durchlaufend verfolgbare Linie, bei der etwa jedes halbe Jahrhundert eine neue Gottesgemahlin auftaucht. Ihre Langlebigkeit kann plausibel damit zusammen gebracht werden, dass sie dem Risiko von Schwangerschaft und Geburt entzogen waren, das auf die Lebenserwartung von Frauen im Alten Ägypten sonst einen negativen Effekt hatte, und damit kommen wir zum entscheidenden Punkt, nämlich einer mutmaßlich zölibatären Lebensweise der Gottesgemahlinnen und wenigstens teilweise auch ihres Gefolges ab dieser Zeit.

Die Annahme, dass die Gottesgemahlinnen zölibatär lebten und ihre Linie ausschließlich durch Adoption weiterführten, wurde zuerst von Adolf Erman aufgebracht,⁹⁵ ein einzelnes Detail einer ihrer Inschriften wurde von Jansen-Winkeln als weiteres Indiz dafür gedeutet.⁹⁶ Vor allem von Yoyotte wurde zudem für die Sängersinnen vom Inneren des Amun, eine spezielle Gruppe im Gefolge der Gottesgemahlin, eine ebenfalls zölibatäre Lebensweise angenommen, bei der die Amtslinie über Adoption weitergeführt wurde.⁹⁷ Abgestritten wurde die zölibatäre Lebensweise der Sängersinnen vom Inneren des Amun von Robert Ritner,⁹⁸ dessen Argumente auch von Emily Teeter weiterverfolgt und ausgebaut wurden.⁹⁹ Sie hält die Beleglage hinsichtlich zölibatärer Lebensweise der Gottesgemahlinnen für inkonsistent und bestenfalls unsicher.

Man muß allerdings kritisch sagen, dass Teeter die auf Ritner erfolgte weitere Diskussion noch nicht zur Kenntnis nehmen konnte, da sie zur Zeit der Drucklegung ihres Artikels noch nicht zugänglich war. Tatsächlich sind wesentliche Punkte von Ritners Argumentation durch Graefe entkräftet,¹⁰⁰ philologische De-

⁹⁴ Gosselin 2007, 257 gibt sogar an, schon ab Ramses VI. keine Gottesgemahlin mehr nachweisen zu können, die mit Sicherheit verheiratet war.

⁹⁵ Erman 1885, 22 nur für Nitokris als Adoptivmutter der Anchesneferibre; allgemeiner erkannt Erman 1897, 24 u. 28f.; akzeptiert etwa von Lohwasser 2001, 295.

⁹⁶ Jansen-Winkeln 1989. Sein Argument ließe sich durch den Befund stärken, dass in den medizinischen Papyri *iwf* „Fleisch“ oft für das weibliche Geschlechtsteil gebraucht wird, vgl. dazu von Deines/Westendorf 1961, 31; zu einem gleichartigen Beleg in einem mythologischen Handbuch s. Meeks 2006, 113 Anm. 346.

⁹⁷ Yoyotte 1961. Akzeptiert u.a. von Naguib 1990, 207, 224f. u. 235.

⁹⁸ Ritner 1998.

⁹⁹ Teeter 1999.

¹⁰⁰ Graefe 1998.

tails von Vittmann schlüssig widerlegt worden.¹⁰¹ Auch gibt es zumindest bislang keinen einzigen Beleg dafür, dass je ein Mann als Kind einer „Sängerin vom Inneren des Amun“ bezeichnet worden wäre, und sämtliche Fälle, in denen als Mutter eine solche Sängerin angegeben wird, betreffen Frauen, die ebenfalls diesen Titel tragen.¹⁰² Da es statistisch gesehen kaum zu erwarten ist, dass diese stets nur Mädchen geboren hätten und von diesen auch keine einzige eine andere Laufbahn einschlägt, ist die Annahme, dass es sich bei ihren „Kindern“ stets um Adoptivkinder handelte und die Linie somit nicht biologisch, sondern sozial weitergeführt wurde, extrem plausibel.¹⁰³ Es handelt sich um eine relativ ungewöhnliche Sitte, da Jungfräulichkeit und dauerhafte Keuschheit (im Unterschied zu Reinheitsfristen begrenzter Art) in der ägyptischen Kultur keine große Bedeutung gehabt hat.¹⁰⁴

Gitton und Leclant werfen kurz die Frage auf, ob der chronologisch faßbare Wandel hin zur zölibatären Lebensweise auf Kontakten zwischen Ägypten und Vorderasien mit seiner Kultprostitution in der Zeit um 1000 v. Chr. beruhen könnte, sehen aber keine konkreten Indizien für eine derartige Hypothese und verweisen auch auf Skepsis einiger Altorientalisten gegenüber der Existenz der sakralen Prostitution an sich.¹⁰⁵

Jede Untersuchung der Relevanz von Herodots Nachricht erfordert auch eine Diskussion der Chronologie. Herodot selbst schreibt um die Mitte des 5. Jahrhunderts v. Chr., d.h. dezidiert während der persischen Herrschaft in Ägypten. Nach derzeitigem ägyptologischen Forschungsstand ist aber das Amt der Gottesgemahlin des Amun von den erobernden Persern abgeschafft worden.¹⁰⁶ Hat Herodot somit einen Zustand, der ihm nur von Gewährsleuten als Erinnerung an die Vergangenheit vermittelt worden ist, einfach als zeitlos gültige Angabe präsentiert, oder irrt sich die moderne Forschung?

An dieser Stelle muß man die Überlieferung über die spezifischen Priesterinnen der einzelnen Gaue und Bezirke konsultieren, die insbesondere in einigen spätzeitlichen Quellen überliefert sind. Bei weitem am längsten bekannt ist die sogenannte große geographische Inschrift von Edfu, die auf der Umfassungsmauer des inneren Naos steht. Unter den Informationen, die sie spezifisch für Theben gibt, ist als Titel der dortigen Priesterin *ḫwt* „die Anbeterin“ angegeben, die vor dem Gott das Sistrum spielt (Edfu I² 338, 7). Entsprechende Angaben sind auch

¹⁰¹ Vittmann 1999, 116f.

¹⁰² Darauf weist Yoyotte 1961, 48 hin.

¹⁰³ Vittmann 1999, 117.

¹⁰⁴ S. auch Green 2001; Johnson 2003; letzte Diskussion von Lieven 2006b, 20 Anm. 74.

¹⁰⁵ Gitton/Leclant 1977, 797 u. Anm. 66.

¹⁰⁶ Ayad 2001; Meltzer 2003. Keiner der beiden Forscher diskutiert die Herodotstelle in ihrer möglichen Relevanz.

in einer hieratischen Papyrushandschrift aus Tebtynis erhalten.¹⁰⁷ Üblicherweise geht man davon aus, dass es sich um eine verkürzte Variante zu *ἡwt.t-nḥr* „Gottesanbeterin“, also einem der häufigsten Titel der Gottesgemahlin handelt.¹⁰⁸ Gerade angesichts der Tatsache, dass klare Belege für die Kurzform sonst selten und nur in Zusammenhängen vorkommen, die eine umgangssprachliche Verkürzung nahelegen,¹⁰⁹ möchte ich in Anbetracht des offiziellen Tempelzusammenhangs der Belege für die spezifische Priesterin eher ein ganz anderes Szenario vorschlagen:

Die Stellung der Gottesgemahlin als auch politisch und ökonomisch eminent wichtige Person wurde mit der persischen Eroberung nicht weitergeführt, da die Perser andere Macht- und Organisationsstrukturen aufbauten und wenig Interesse daran gehabt hätten, ein derart bedeutsames Amt einer Ägypterin zu überlassen. Unabhängig davon gab es aber weiterhin eine spezifische weibliche Priesterin im thebanischen Gau, da so etwas in der Spätzeit einfach zur Normalausstattung eines Haupttempels gehörte. Diese Priesterin wurde mutmaßlich mit dem Titel *ἡwt.t* „die Anbeterin“ bezeichnet, der eine bewusste lexikalische Vereinfachung gegenüber dem Titel der früheren Gottesgemahlin darstellt, und ist in dieser Form in den spätzeitlichen kanonischen Listen der *res sacrae* aufgeführt. Einer Identifizierung dieser Frau mit der bei Herodot genannten Priesterin steht zumindest kein konkretes Hindernis im Weg.

Als Hierodule kann diese Frau zumindest in der herodotäischen Version insofern bezeichnet werden, als sie sich sexuell spezifisch dem Gott hingeben soll. Für den Komplex der Tempelprostitution möchte ich sie allerdings nicht in Anspruch nehmen, da sie sich normalen Menschen eben nicht hingeben soll, insbesondere auch nicht gegen Geld.

Möglicherweise können diese Frauengestalten auch mit einer Angabe bei Diodor 1,47,1 über die Gräber der Konkubinen des Zeus (*παλλακίδας τοῦ Διὸς*) in Theben verbunden werden.¹¹⁰ Mit dem hier verwendeten Begriff der „Pallakide“¹¹¹ kommen wir zum Bericht bei Strabo (17,1,46),¹¹² der teilweise mit der Hero-

¹⁰⁷ Osing 1998, 268, Taf. 27 (D 4, 3).

¹⁰⁸ So Osing 1998, 271 Anm. x) unter Berufung auf Graefe 1975, 75-81.

¹⁰⁹ Graefe 1975, 80.

¹¹⁰ Vgl. Bataille 1952, 123-125; Burton 1972, 147; Leblanc 1989, 20-22.

¹¹¹ Diese ist als Titel einer Priesterin auch in Tralleis belegt; s. Legras 1997, 252f.; Budin 2008, 193-196.

¹¹² Edition mit deutscher Übersetzung Radt 2005, 486f. Kurze ägyptologische Diskussion bei Gitton/Leclant 1977, 802 u. Anm. 151. Vgl. auch den Kommentar bei Knight 1998, 323-324; die Relevanz der dort genannten Stelle Diodor 1, 84.6, wo es um sexuelle Aktivitätsmöglichkeiten heiliger Tiere geht, ist ungeachtet der Verwendung des gleichen Wortes *παλλακίδας* begrenzt. Französische Übersetzung mit Kommentar Yoyotte/Charvet/Gompertz 1997, 176f.; Diskussion in Budin 2008, 191-199. Kurz

dotstelle verbunden worden ist.¹¹³ Demnach wird in Theben dem Zeus eines der schönsten Mädchen aus einer der besten Familien geweiht.¹¹⁴ Dies erhält durch die Griechen eine Bezeichnung, die in der Handschriftenüberlieferung als *παλλάδας* (Plural von *πάλλα*) bezeugt ist, was zu verschiedenen Konjekturen Anlaß gegeben hat.¹¹⁵ Sie gibt sich jedermann hin oder, nach anderer philologischer Auffassung, kann frei mit dem zusammensein,¹¹⁶ den sie will, bis zu ihrer natürlichen Reinigung des Körpers (d.h. Menstruation).¹¹⁷ Anschließend wird sie nach einer vorherigen Trauerzeremonie, die ihre Zeit als Pallakide (*παλλακεία*), d.h. Konkubine des Gottes abschließt, an einen Mann verheiratet.

Zum einen ist die reale Substanz im Vergleich zu Herodot deutlich anders. Gerade im Gegensatz zu ihm wird hier ein freier Umgang, eventuell sogar promiskuer Geschlechtsverkehr der betreffenden Frau angegeben, der die Passage sehr viel mehr im Sinne von Tempelprostitution verwertbar macht. Allerdings ist die Angabe immer noch insofern schwer zu bewerten, als die Auswahl hier in das Belieben der Frau gestellt scheint – anders als Herodots Beschreibung des Rituals für Mylitta, bei dem die Frau sich nur einmal hingibt, dann aber keine Wahl hat. Weiterhin wird zumindest nicht explizit angegeben, dass die Männer für die sexuelle Zuwendung Geld zahlen, und damit ist die Etikettierung des Vorgangs als Prostitution nicht wirklich treffend. Zudem ist die Dienstzeit der Frau angesichts der Beendigung durch die Menstruation offenbar begrenzt. Selbst wenn man annimmt, dass präpubertäre Mädchen ausgewählt wurden, die ab einem kulturell

erwähnt auch bei Stark 2006, 17. Vgl. den Beitrag von Reinhold Scholl in diesem Band.

¹¹³ So etwa bei Manniche 1987, 15; Yoyotte/Charvet/Gompertz 1997, 176.

¹¹⁴ Die konkrete Formulierung τῷ δὲ Διὶ [...] ἱεράται scheint mir in Radts Übersetzung „Das Priesteramt des Zeus [...] wird von einer besonders schönen und durchlauchtigstem Geschlecht angehörenden Jungfrau versehen“ zu frei und sachlich nicht wirklich angemessen wiedergegeben. Priesterämter in ägyptischen Tempeln sind eine komplexe und hierarchisch untergliederte Angelegenheit.

¹¹⁵ Vgl. besonders West 1986, Radts Festhalten am überlieferten Text erscheint mir eher problematisch. Die oben zitierte Stelle Diodor 1, 47.1 ist jedenfalls ein Argument für die Emendation zu *παλλακίδας*.

¹¹⁶ Das verwendete griechische Wort ist einerseits *παλλακεύει*, d.h. „sie handelt als Konkubine“, was sich deutlich auf das Verhältnis zur Gottheit bezieht, andererseits *σύνεστιν*, d.h. „sie ist zusammen mit“, was auf Umgang mit Menschen bezogen ist. Den Versuch von Knight 1998, 323f. und ähnlich Colin 2002, 83f. sowie Budin 2008, 198f., keinerlei sexuelle Aktionen darin zu sehen, sondern lediglich die Freiheit, jeden Mann nach ihrem Wunsch antreffen zu können, halte ich für problematisch. Ägyptische Frauen sind prinzipiell nicht abgeschottet, sondern konnten mit Männern zusammentreffen.

¹¹⁷ Knight 1998, 324 denkt an andersartige Reinigungen, es ist aber nicht ersichtlich, wie eine solche quasi ins Belieben gestellte Reinigung ein glaubwürdiges Fristende abgeben sollte.

definierten Zeitpunkt als reif genug angesehen wurden, wird ihr Verbleiben in dieser Situation allenfalls wenige Jahre betragen haben. Damit ergibt sich ein wesentlicher Unterschied zu Herodots Beschreibung des thebanischen Brauches, bei dem man eher den Eindruck von längerer Dienstzeit einer einzigen Person erhält.¹¹⁸

Andererseits ist hier die chronologische Dimension erst recht relevant.¹¹⁹ Strabo schreibt zur Zeit des Augustus, über vierhundert Jahre nach Herodot und zu einer Zeit, aus der es definitiv keine Belege mehr für die reale Existenz des alten Amtes der Gottesgemahlin des Amun in der früher bekannten Form gibt, obgleich die von mir oben skizzierte Deutung, es habe eine weniger bedeutende spezifische Priesterin des Amun gegeben, weiterhin im Bereich des Möglichen liegt. Da aber die inhaltlichen Divergenzen von Strabos Angaben zu Herodot ohnehin groß sind, scheint es mir nicht plausibel, dass er wirklich dieselbe Sache beschreibt, so dass ich ihn nicht als von Herodot abhängige *quantité négligeable* behandeln, sondern als eigenständige Quelle in der Diskussion um Kultprostitution mit berücksichtigen möchte.

Dann aber lädt gerade die von ihm erwähnte Frist der Reinigung dazu ein, ein Dokument heranzuziehen, an dessen Erschließung ich derzeit arbeite, nämlich das Buch vom Tempel, ein großes Handbuch über den idealen ägyptischen Tempel, seine architektonische Struktur und die Dienstpflichten der Priester und Tempelangestellten.¹²⁰ Darin gibt es ein Fragment, dessen schlechte Erhaltung zwar typisch für das Material ist, mit dem ich kämpfen muß, das aber dennoch zu wichtig scheint, um es mit Schweigen zu übergehen. Deshalb biete ich hier eine provisorische Übersetzung, allerdings gleich mit der Warnung versehen, dass weniger als ein Viertel jeder Zeile erhalten ist. „[...] diese weiblichen Ämter, ohne Dienst(?) [...]“. Was ihre Unreinheit betrifft, so verstößt man sie aus ihrem Dienst. [...]“¹²¹

¹¹⁸ Insofern scheint es sich mit Legras 1997, 253f. zu einfach zu machen, wenn er die Angaben bei Strabo so deutet, dass der Terminus Pallakide dem ägyptischen *ḥm.t nfr* entspricht; zudem beachtet er die Fragen der chronologischen Entwicklung nicht ausreichend. Dass Strabo den Gegebenheiten der Dritten Zwischenzeit entspräche, wäre zum einen angesichts von Strabos Datierung in die römische Kaiserzeit erstaunlich, zum anderen ist die bei Strabo angegebene Begrenzung der Dienstzeit und anschließende Verheiratung gerade nicht das, was in Ägypten in der Dritten Zwischenzeit für die Gottesgemahlinnen üblich ist.

¹¹⁹ Gosselin 2007, 233 nimmt an, Diodor und Strabo seien schlechter als Herodot über eine Institution unterrichtet gewesen, die mit der 26. Dynastie zu Ende gegangen sei.

¹²⁰ Für Vorberichte s. Quack 2000; Quack 2002; Quack 2003; Quack 2004; Quack 2005d; Quack 2005e; Quack 2007; Quack iDr a; Quack iDr b; Quack iDr c. Das hier übersetzte Fragment gehört zum Papyrus PSI Inv. I 74.

¹²¹ Hier das Frauendeterminativ.

schwören, gebären, zurückhalten¹²² [...] ebenso. Vorschrift zum Stehen, zum [...] sie [sind es], die dort Tag für Tag Herr sind. Sie soll nicht gelangen zu [...] groß. Ihr eine Frist der Reinheit setzen [...] Frist ihrer Reinheit vom Tag ihrer Reinheit [...] ihre (Pl.) [...] Sie kommt heraus [...] sie geht dort. Was die breite Halle betrifft [...]" – und damit endet das erhaltene Fragment. Man würde hier zumindest eine Reihe der Stichwörter wiederfinden, die bei Strabo fallen, allerdings nicht genügend, um wirklich guten Gewissens anzunehmen, hier hätten wir den ägyptischsprachigen Beleg für die Korrektheit der Angaben des griechischen Geographieschriftstellers. Allenfalls kann man mangels klarer ägyptischsprachiger Zeugnisse sagen, dass die Konzeption einer sexuell libertinären Zeit vor der Eheschließung durchaus bei verschiedenen Völkern auch heute nachweisbar ist; ebenso auch etwa in Nepal die Konzeption, dass Mädchen bis zum Einsetzen der Menstruation hochrangige religiöse Aufgaben übernehmen.

Vielleicht kann man an dieser Stelle, so unsicher und problematisch manche der wichtigsten Belege auch bleiben, doch versuchen, ein Fazit zu ziehen. Prostitution an sich ist für Ägypten ausreichend, wenn auch nicht besonders gut, belegt, insbesondere für die späteren Epochen. Sexuelle Ausgelassenheit im Zusammenhang religiöser Feste läßt sich ebenfalls nachweisen, ist aber sachlich von Prostitution zu trennen. Tätigkeit eines Tempels im Bordellbetrieb beschränkt sich auf einen unsicheren Beleg in einem griechischen Papyrus der Ptolemäerzeit. Strabos Bericht über die möglicherweise (abhängig vom philologischen Verständnis) sexuell freizügige Frau in Theben ist zumindest nicht als Prostitution im echten Sinne nachweisbar. Insgesamt läßt sich somit aus Ägypten kein Fall für die Existenz von Kultprostitution rekonstruieren.

¹²² Die syntaktische Fügung ist ganz unsicher.

Bibliographie

- Ayad 2001: Ayad, Mariam: Some Thoughts on the Disappearance of the Office of the God's Wife of Amun, in: *The SSEA Journal* 28, 2001, 1-14.
- Allam 2006: Allam, Mourad: Der Totenbuchspruch 162* im Papyrus Leiden T20 (Inv.Nr. AMS 47A), in: *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte* 80, 2006, 45-57.
- Allam 1973: Allam, Schafik: Hieratische Ostraka und Papyri aus der Ramessidenzeit, Tübingen 1973.
- Assante 2007: Assante, Julia: What makes a "Prostitute" a Prostitute? Modern Definitions and Ancient Meanings, in: *Historiae* 4, 2007, 117-132.
- Assmann 1984: Assmann, Jan: Rezension zu Condon 1978, in: *JEA* 70, 1984, 165-168.
- Bataille 1952: Bataille, André: Les Memnonia. Recherches de papyrologie et d'épigraphie grecques sur la nécropole de la Thèbes d'Égypte aux époques hellénistique et romaine (RAPH 23), Kairo 1952.
- Beard/Henderson 1997: Beard, Mary/Henderson, John: With this Body I thee worship. Sacred Prostitution in Antiquity, in: *Gender & History* 9, 1997, 480-503.
- Bichler 2000: Bichler, Reinhold: Herodots Welt, Berlin 2000.
- Bonnet 1952: Bonnet, Hans: Reallexikon der Ägyptischen Religionsgeschichte, Berlin/New York 1952.
- Borghouts 1978: Borghouts, Joris F.: Ancient Egyptian Magical Texts (Nisaba 9) Leiden 1978.
- Bresciani 1975: Bresciani, Edda: L'archivio demotico del tempio di Soknopaiu Nesos nel Griffith Institute di Oxford, Volume 1. P. Ox. Griffith nn. 1 – 75, Mailand 1975.
- Brunner-Traut 1974: Brunner-Traut, Emma: Die alten Ägypter, Stuttgart 1974.
- Buchberger 1989/90: Buchberger, Hannes: Zum Ausländer in der altägyptischen Literatur – Eine Kritik, in: *Die Welt des Orients* 20/21, 1989/90, 5-34.
- Budin 2008: Budin, Stephanie L.: *The Myth of Sacred Prostitution in Antiquity*, Cambridge u.a. 2008.
- Burkard/Thissen 2008: Burkard, Günter/Thissen, Heinz J.: Einführung in die altägyptische Literaturgeschichte II. Neues Reich (Einführungen und Quellentexte zur Ägyptologie 6) Berlin 2008.
- Burton 1972: Burton, Anne: Diodorus Siculus, Book I. A Commentary (EPRO 29) Leiden 1972.
- Caminos 1954: Caminos, Ricardo A.: *Late Egyptian Miscellanies*, Oxford 1954.
- Cannata 2007: Cannata, Maria: Social Identity at the Anubieion, in: *AJA* 112, 2007, 223-240.
- Coche-Zivie 1972: Coche-Zivie, Christine: Nitocris, Rhodopis et la troisième pyramide de Giza, in: *BIAO* 72, 1972, 115-138.
- Colin 2002: Colin, Frédéric: Les prêtresses indigènes dans l'Égypte hellénistique et romaine. Une question à la croisée des sources grecques et égyptiennes, in: Melaerts,

- Henri/Mooren, Leon (Eds.): *Le rôle et le statut de la femme en Égypte hellénistique, romaine et byzantine. Actes du colloque international, Bruxelles – Leuven 27-29 novembre 1997*, Leuven/Paris/Sterling, VA 2002, 41-122.
- Condon 1978: Condon, Virginia: *Seven Royal Hymns of the Ramesside Period*. Papyrus Turin CG 54031 (Münchener Ägyptologische Studien 37) München/Berlin 1978.
- Cooper 2006: Cooper, Jeremy: „Prostitution“, in: *Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie* 11, Lieferung 1/2, Berlin/New York 2006, 12-21.
- Crevatin 2007: Crevatin, Franco: *The Satire of the Delta Woman* (o. litt. DeM 1643), in: *GöttMisZ* 213, 2007, 15-17.
- von Deines/Westendorf 1961: von Deines, H/ Westendorf, Wolfhart: *Wörterbuch der medizinischen Texte. Erste Hälfte (ʿ - r)*, Grundriß der Medizin der Alten Ägypter VIII, Berlin 1961.
- Demarée 2002: Demarée, Robert J.: *Ramesside Ostraca*, London 2002.
- Depauw/Smith 2004: Depauw, Mark/Smith, Mark: *Visions of Ecstasy. Cultic Revelry before the Goddess Ai / Nehemanit*. Ostraca Faculteit Letteren (K.U. Leuven) dem. 1-2, in: Hoffmann, Friedhelm/Thissen, Heinz-Josef (Hg.), *Res sevra verum gaudium*. Festschrift für Karl-Theodor Zauzich zum 65. Geburtstag am 8. Juni 2004 (Studia Demotica 6) Leuven 2004, 67-93.
- Derchain 1981: Derchain, Philippe: *Observations sur les Erotica*, in: Martin, Geoffrey Thorndike, *The Sacred Animal Necropolis at North Saqqâra. The Southern Dependencies of the Main Temple Complex* (Egypt Exploration Society 50), London 1981, 166-170.
- van Dijk 1986: van Dijk, Jacobus, ʿAnat, Seth and the Seed of Prēʿ, in: Vanstiphout, Herman I.J./Jongeling, Bastiaan/Leemhuis, Frederik/Reinink Gerrit J. (Hg.): *Scripta signa vocis. Studies about Scripts, Scriptures, Scribes, and Languages in the Near East presented to J.H. Hospers by his Pupils, colleagues and friends*, Groningen 1986, 31-51.
- Dinarès Solà 2007: Dinarès Solà, Rosa: *Méthodes thérapeutiques et contraceptives dans la gynécologie égyptienne. Le cas de la fumigation vaginale*, in: Goyon, Jean-Claude/ Cardin, Christine (Eds.): *Proceedings of the Ninth International Congress of Egyptologists. Actes du neuvième Congrès international des égyptologues Grenoble, 6-12 septembre 2004* (Orientalia Lovanensia Analecta 150) Leuven, Paris, Dudley MA 2007, 443-449.
- Erman 1885: Erman, Adolf, *Bemerkungen*, in: *APAW* 1885, 17-23 (wiederabgedruckt in Erman, Adolf, *Akademieschriften (1880-1928)*, *Opuscula XIII, Teil I*, Leipzig 1986).
- Erman 1897: Erman, Adolf: *Zu den Legrain'schen Inschriften*, in: *ZÄS* 35, 1897, 19-29.
- Eyre 1984: Eyre, Christopher: *Crime and Adultery in Ancient Egypt*, in: *JEA* 70, 1984, 92-105.
- Fischer-Elfert 1999: Fischer-Elfert, Hans-Werner: *Die Ankunft des Königs nach ramessidischen Hymnen et cetera*, in: *Studien zur Altägyptischen Kultur* 27, 1999, 65-85.

- Fischer-Elfert 2005a: Fischer-Elfert, Hans-Werner: Abseits von Ma'at. Fallstudien zu Außenseitern im Alten Ägypten (Wahrnehmungen und Spuren Altägyptens 1), Würzburg 2005.
- Fischer-Elfert 2005b: Fischer-Elfert, Hans-Werner: Altägyptische Zaubersprüche, Stuttgart 2005.
- Frankfurter 1998: Frankfurter, David: Religion in Roman Egypt. Assimilation and Resistance, Princeton 1998.
- Frazer 1914: Frazer, James George: The Golden Bough, Volume IV. Attis, Adonis and Osiris. Studies in the History of Oriental Religion, Vol. 1 (London 1914; ND 1963).
- Gardiner 1933: Gardiner, Alan Henderson: Late Egyptian Stories, Brüssel 1933.
- Gardiner 1937: Gardiner, Alan Henderson: Late Egyptian Miscellanies, Brüssel 1937.
- Gittin 1975: Gitton, Michel: L'épouse du dieu Ahmes Néfertary, Paris 1975.
- Gittin 1984: Gitton, Michel: Les divines épouses de la 18^e dynastie, Paris 1984.
- Gitton/Leclant 1977: Gitton, Michel/Leclant, Jean: Artikel „Gottesgemahlin“, in: Lexikon der Ägyptologie II, Wiesbaden 1977, 792-812.
- Goedicke 1967: Goedicke, Hans: Unrecognised Sportings, in: JARCE 6, 1967, 97-102.
- Goldbrunner 2006: Goldbrunner, Sara: Der verblendete Gelehrte. Der erste Setna-Roman (P. Kairo 30646) (Demotische Studien 13), Sommerhausen 2006.
- Gosselin 2007: Gosselin, Luc: Les divines épouses d'Amon dans l'Égypte de la XIX^e à la XXI^e dynastie (Études et Mémoires d'Égyptologie 6), Paris 2007.
- Graefe 1975: Graefe, Erhart: Bemerkungen zu Titeln der Spätzeit, in: Studien zur Altägyptischen Kultur 3, 1975, 75-84.
- Graefe 1981: Graefe, Erhart: Untersuchungen zur Verwaltung und Geschichte der Institution der Gottesgemahlin des Amun vom Beginn des neuen Reiches bis zur Spätzeit (Ägyptologische Abhandlungen 37), Wiesbaden 1981.
- Graefe 1998: Graefe, Erhart: Die Adoption ins Amt der *hzw t njwt hnw nj jmnw* und der *šmswt dwst-ntr* (zu Ritners Artikel in GM 164, 1998, 85ff), in: GöttMisz 166, 1998, 109-112.
- Green 2001: Green, Lyn: In Search of Ancient Egyptian Virgins. A Study in Comparative Values, in: The SSEA Journal 28, 2001, 90-98.
- Hoffmann/Quack 2007: Hoffmann, Friedrich/Quack, Joachim F.: Anthologie der demotischen Literatur (Einführungen und Quellentexte zur Ägyptologie 4), Berlin 2007.
- Jansen-Winkeln 1989: Jansen-Winkeln, Karl: Zum Zölibat der Gottesgemahlin, in: Varia Aegyptiaca 5, 1989, 203-204.
- Johnson 2003: Johnson, Janet: Sex and Marriage in Ancient Egypt, in: Grimal, Nicolas/Kamel, Amr/May-Sheikholeslami, Cynthia (Eds.): Hommages Fayza Haikal (Bibliothèque d'Étude 138) Kairo 2003, 149-159.
- Kemp 2006: Kemp, Barry: Ancient Egypt. Anatomy of a Civilisation, London/New York 2006.

- Klasens 1952: Klasens, Adolf A.: Magical Statue Base (Socle Behague) in the Museum of Antiquities at Leiden (OMRO 33), Leiden 1952.
- Klinkott 2007: Klinkott, Hilmar: Xerxes in Ägypten. Gedanken zum negativen Perserbild in der Satrapenstele, in: Pfeiffer, Stefan (Hrsg.), Ägypten unter fremder Herrschaft zwischen persischer Satrapie und römischer Provinz (Oikumene 3), Frankfurt 2007, 34-49.
- Knight 1998: Knight, Mary: A Geographic, Archaeological, and Scientific Commentary On Strabo's Egypt (*Geographika*, Book 17, sections 1-2) with an Appendix on the Libyan Chapters, Dissertation New York 1998.
- Konrad 2007: Konrad, Kirsten: Bes zwischen Himmel und Erde. Zur Deutung eines Kopfstützen-Amuletts, in: ZÄS 134, 2007, 134-137.
- Leblanc 1989: Leblanc, Christian: Ta Set Neferou. Une nécropole de Thèbes-Ouest et son histoire I, Kairo 1989.
- Leclant 1957: Leclant, Jean: Tefnut et les Divines Adoratrices thébaines, in: MDIK 15, 1957, 166-171.
- Legras 1997: Legras, Bernard: La prostitution féminine dans l'Égypte ptolémaïque, in: Thür, Gerhard/Véllisaropoulos-Karakostas, Julie (Hg.): Symposium 1995. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte (Korfu, 1.-5. September 1995), Köln/Weimar/Wien 1997, 249-264.
- Lenger 1964: Lenger, Marie-Thérèse: Corpus des ordonnances des Ptolémées (C. Ord. Ptol.), Brüssel 1964.
- Lichtheim 1983: Lichtheim, Miriam: Late Egyptian Wisdom Literature in the International Context. A Study of Demotic Instructions (Orbis Biblicus et Orientalis 52), Freiburg/Göttingen 1983.
- von Lieven 2003: von Lieven, Alexandra: Wein, Weib und Gesang – Rituale für die Gefährliche Göttin, in: Metzner-Nebelsick, Carola u.a. (Hg.): Rituale in der Vorgeschichte, Antike und Gegenwart. Neue Forschungen und Perspektiven von Archäologie, Ägyptologie, Altorientalistik, Ethnologie, Theologie und Religionswissenschaft. Interdisziplinäre Tagung vom 1.-2. Februar 2002 in Berlin, Rhaden/Westf. 2003, 47-55.
- von Lieven 2006a: von Lieven, Alexandra: The Social Standing of Musicians in Ancient Egypt, in: Hickmann, Ellen/Both, Arnd Adje/Eichmann, Ricardo (Hg.): Studien zur Musikarchäologie V, Musikarchäologie im Kontext. Archäologische Befunde, historische Zusammenhänge, soziokulturelle Beziehungen, Vorträge des 4. Symposiums der Internationalen Studiengruppe Musikarchäologie im Kloster Michaelstein, 19.-26. September 2004 (Orientarchäologie 20), Rhaden/Westf. 2006, 355-360.
- von Lieven 2006b: von Lieven, Alexandra: Eine punktierte Osirisliturgie, in: Ryholt, Kim (Ed.): The Carlsberg Papyri 7. Hieratic Texts from the Collection (CNI Publications 30) Kopenhagen 2006, 9-38.
- Lippert/Schentuleit 2006: Lippert, Sandra L./Schentuleit, Maren: Demotische Dokumente aus Dime II. Quittungen, Wiesbaden 2006.

- Lohwasser 2001: Lohwasser, Angelika: Die königlichen Frauen im antiken Reich von Kusch. 25. Dynastie bis zur Zeit des Nastasen (Meroitica 19), Wiesbaden 2001.
- Lopez 1978: Lopez, Jesus: *Catalogo del Museo Egizio di Torino, serie seconda – collezioni. Volume III – fascicolo 1. Ostraca ieratici N. 57001 – 57092*, Mailand 1978.
- Manniche 1987: Manniche, Lise: *Sexual Life in Ancient Egypt*, London/New York 1987.
- Marlar 2007: Marlar, Michelle: Sex as a Votive Offering at the Osiris Temple, in: Hawass, Zahi A./Richards, Janet (Eds.): *The Archaeology and Art of Ancient Egypt. Essays in Honor of David B. O'Connor, volume 2 (Supplément aux Annales du Service des Antiquités de l'Égypte Cahier 36)*, Kairo 2007, 111-120.
- Meeks 1992: Meeks, Dimitri, Le nom du dieu Bès et ses implications mythologiques, in: Luft, Ulrich (Ed.): *The Intellectual Heritage of Egypt. Studies presented to László Kákosy by Friends and Colleagues on the Occasion of his 60th Birthday (Studia Aegyptia 14)*, Budapest 1992, 423-447.
- Meeks 2006: Meeks, Dimitri: Mythes et légendes du Delta d'après le papyrus Brooklyn 47.218.84 (*Mémoires de l'Institut Français d'Archéologie Orientale 125*), Kairo 2006.
- Meltzer 2003: Meltzer, Edmund S.: The End of the God's Wife of Amun – a Postscript, in: *Discussions in Egyptology 56*, 2003, 55-56.
- Montserat 1996: Montserrat, D.: *Sex and Society in Graeco-Roman Egypt*, London/New York 1996.
- Morenz 2006: Morenz, Ludwig: „...wobei mehr Wein getrunken wird als im ganzen Jahre“. Altägyptische Weingefäße im Licht Herodots kontextualisiert, in: *CE 81*, 2006, 45-61.
- Müller 1977: Müller, Dieter: „Gottesharim“, in: *Lexikon der Ägyptologie II*, Wiesbaden 1977, 815.
- Myśliwiec 1997: Myśliwiec, Karol: Phallic Figurines from Tell Athrib, in: *Essays in Honour of Prof. Dr. Jadwiga Lipińska (Warsaw Egyptological Studies 1)*, Warschau 1997, 101-137.
- Myśliwiec 2004: Myśliwiec, Karol: *Eros on the Nile*, London 2004.
- Nadig 2007: Nadig, Peter: Zwischen König und Karikatur. Das Bild Ptolemaios' VIII. im Spannungsfeld der Überlieferung (*Münchener Beiträge zur Papyrusforschung und antiken Rechtsgeschichte 97*), München 2007.
- Naguib 1990: Naguib, Saphinaz-Amal: Le clergé féminin d'Amon thébain à la 21^e dynastie (*Orientalia Lovanensia Analecta 38*), Leuven 1990.
- Omlin 1973: Omlin, Joseph: Der Papyrus 55001 und seine satirisch-erotischen Zeichnungen und Inschriften, *Catalogo del Museo Egizio di Torino, serie prima – monumenti e testi, volume III*, Turin 1973.
- Osing 1998: Osing, Jürgen: *The Carlsberg Papyri 2. Hieratische Papyri aus Tebtunis I (CNI Publications 17)*, Kopenhagen 1998.
- Pinch 1993: Pinch, Geraldine: *Votive Offerings to Hathor*, Oxford 1993.
- Pleyte o.J.: Pleyte, Willem: *Chapitres supplémentaires du Livre des Morts 162, 162* 163*, Leiden o.J.

- Quack 1992: Quack, Joachim F.: Studien zur Lehre für Merikare (Göttinger Orientforschungen IV/23), Wiesbaden 1992.
- Quack 1994: Quack, Joachim F.: Die Lehren des Ani. Ein neuägyptischer Weisheitstext in seinem kulturellen Umfeld (Orbis Biblicus et Orientalis 141), Freiburg/Göttingen 1994.
- Quack 1996: Quack, Joachim F.: Rezension zu J.E. Hoch: Semitic Words in Egyptian Texts of the New Kingdom and Third Intermediate Period, in: ZDMG 146 (1996), 507-514.
- Quack 2000: Quack, Joachim F.: Das Buch vom Tempel und verwandte Texte. Ein Vorbericht, in: ARG 2, 2000, 1-20.
- Quack 2002: Quack, Joachim F.: Die Dienstanweisung des Oberlehrers im Buch vom Tempel, in: H. Beinlich, J. Hallof, H. Hussy, Chr. von Pfeil (Hg.), 5. Ägyptologische Tempeltagung Würzburg, 23.-26. September 1999, Ägypten und Altes Testament 33/3 (Wiesbaden 2002), 159-171.
- Quack 2003: Quack, Joachim F.: Le Manuel du temple. Une nouvelle source sur la vie des prêtres égyptiens, in: Égypte Afrique & Orient 29 (2003), 11-18.
- Quack 2004: Quack, Joachim F.: Organiser le culte idéal. Le Manuel du Temple Égyptien, in: Bulletin de la Société Française d'Égyptologie 160 (2004), 9-25.
- Quack 2005a: Quack, Joachim F.: Einführung in die altägyptische Literaturgeschichte III. Die demotische und gräko-ägyptische Literatur (Einführungen und Quellentexte zur Ägyptologie 3), Münster 2005.
- Quack 2005b: Quack, Joachim F.: Rezension zu Hoffmann, Friedhelm/Thissen, Heinz-Josef (Hg.): Res severa verum gaudium, in: APF 51, 2005, 179-186.
- Quack 2005c: Quack, Joachim F.: Gibt es eine ägyptische Homer-Rezeption?, in: Luther, Andreas (Hg.): Odyssee-Rezeption, Frankfurt 2005, 55-72.
- Quack 2005d: Quack, Joachim F.: Ämtererblichkeit und Abstammungsvorschriften bei Priestern nach dem Buch vom Tempel, in: Fitzenreiter, Martin (Hg.): Genealogie – Realität und Fiktion von Identität (Internetbeiträge zur Ägyptologie und Sudanarchäologie V), London 2005, 97-102.
- Quack 2005e: Quack, Joachim F.: Die Überlieferungsstruktur des Buches vom Tempel, in: Lippert, Sandra L./Schentuleit, Maren (Hg.): Tebrynīs und Soknopaiou Nesos. Leben im römerzeitlichen Fajūm, Wiesbaden 2005, 105-115.
- Quack 2006: Quack, Joachim F.: Die Horus-Stelen und ihr Bildprogramm, in: Valske, Veit u.a. (Hg.): Ägypten. Ein Tempel der Tiere, Berlin 2006, 107-109.
- Quack 2007: Quack, Joachim F.: Die Götterliste des Buches vom Tempel und die gauübergreifenden Dekorationsprogramme, in: Haring, Ben/Klug, Andrea (Hg.): 6. Ägyptologische Tempeltagung. Funktion und Gebrauch altägyptischer Tempelräume, Leiden 4.-7. September 2002, Wiesbaden 2007, 213-235.
- Quack 2008: Quack, Joachim F.: Demotische magische und divinatorische Texte, in: Janowski, Bernd (Hg.): Texte aus der Umwelt des Alten Testaments NF 4, Gütersloh 2008, 331-385.

- Quack iDr a: Quack, Joachim F.: Between Magic and Epidemic Control. On Some Instructions in the Book of the Temple, in: Seidlmayer, Stephan (Ed.): Religion in Context. Imaginary Concepts and Social Reality (Orbis Biblicus et Orientalis), in Druck.
- Quack iDr b: Quack, Joachim F.: Die Theologisierung der bürokratischen Norm. Zur Baubeschreibung in Edfu im Vergleich zum Buch vom Tempel, in: Preys, René (Ed.), Acts Tempeltagung Leuven, in Druck.
- Quack iDr c: Quack, Joachim F.: Les normes pour Osiris et son culte. Les indications du Manuel du Temple sur les lieux et les prêtres, in: Coulon, Laurent (Ed.): Les cultes d'Osiris au 1^{er} millénaire, in Druck.
- Quibell 1907: Quibell, James Edward: Excavations at Saqqara (1905-1906), Kairo 1907.
- Radt 2005: Radt, Stefan: Strabons Geographika, Band 4. Buch XIV-XVII: Text und Übersetzung, Göttingen 2005.
- Ritner 1998: Ritner, Robert K.: Fictive Adoptions or Celibate Priestesses?, in: Göttinger Miscellen 164, 1998, 85-90.
- Roccati 1972: Roccati, Alessandro: Une légende égyptienne d'Anat, in: Revue d'Égyptologie 24, 1972, 152-159.
- Rutherford 2005: Rutherford, Ian: Down-Stream to the Cat-Goddess. Herodotus on Egyptian Pilgrimage, in: Elsner, Jas/Rutherford, Ian (eds.): Pilgrimage in Graeco-Roman & Early Christian Antiquity. Seeing the Gods, Oxford 2005, 131-149.
- Ryholt 1999: Ryholt, Kim: The Carlsberg Papyri 4. The Story of Petese, Son of Petetum, and Seventy other Good and Bad Stories (CNI Publications 23), Kopenhagen 1999.
- Sander-Hansen 1940: Sander-Hansen, Constantin E.: Das Gottesweib des Amun, Det kongelige Danske Videnskabernes Selskab, Historisk-filologiske Skrifter I, 1, Kopenhagen 1940.
- Sander-Hansen 1956: Sander-Hansen, Constantin E.: Die Texte der Metternichstele (Analecta Aegyptiaca 7), Kopenhagen 1956.
- Schreiber 1991: Schreiber, Silke: „Keusch wie kaum ein anderes Volk“? Einige Anmerkungen zum Sexual-Vokabular der alten Ägypter, in: Mendel, Daniela/ Claudi, Ulrike (Hg.): Ägypten im afro-orientalischen Kontext. Aufsätze zur Archäologie, Geschichte und Sprache eines unbegrenzten Raumes. Gedenkschrift Peter Behrens, Köln 1991, 315-335.
- Schukraft 2007: Schukraft, Beate: Homosexualität im Alten Ägypten, in: Studien zur Altägyptischen Kultur 36, 2007, 297-331.
- Seyfried 1984: Seyfried, Karl-Joachim: Zu einer Darstellung des Gottes *ανταιος*, in: Studien zur Altägyptischen Kultur 11, 1984, 461-472.
- Silverman/Houser Wegener 2007: Silverman, David P./Houser Wegener, Jennifer: A Late Egyptian Story in the Penn Museum, in: Hawass, Zahi A./Richards, Janet (Eds.): The Archaeology and Art of Ancient Egypt. Essays in Honor of David B. O'Connor, volume 2 (Supplément aux Annales du Service des Antiquités de l'Égypte Cahier 36), Kairo 2007, 403-424.

- Stark 2006; Stark, Christine: „Kultprostitution“ im Alten Testament? Die *Qedeschen* der Hebräischen Bibel und das Motiv der Hurerei (Orbis Biblicus et Orientalis 221), Freiburg/Göttingen 2006.
- Sternberg 1992: Sternberg, Heike: Ein Hymnus an Hathor und das Ritual ‚Hathor das Trankopfer darbringen‘ nach den Tempeltexten der griechisch-römischen Zeit (Rites égyptiens VII), Brüssel 1992.
- Störk 1977: Störk, Lothar: Artikel „Erotik“, in: Lexikon der Ägyptologie II, Wiesbaden 1977, 4-11.
- Stricker 1956: Stricker, Bruno H.: Bes de Danser, in: OMRL 37, 1956, 35-48.
- Tacke 2001: Tacke, Nikolaus: Verspunte als Gliederungsmittel in ramessidischen Schülertexten (Studien zur Archäologie und Geschichte Altägyptens 22) Heidelberg 2001.
- Teeter 1999: Teeter, Emily: Celibacy and Adoption among God's Wives of Amun and Singers in the Temple of Amun: A Re-Examination of the Evidence, in: Teeter, Emily/Larson, John A. (Eds.): Gold of Praise. Studies on Ancient Egypt in Honor of Edward F. Wente (Studies in Ancient Oriental Civilizations 58), Chicago 1999, 405-414.
- Thompson 1988: Thompson, Dorothy: Memphis under the Ptolemies, Princeton 1988.
- Vittmann 1999: Vittmann, Günter: Kursivhieratische und frühdemotische Miscellen, in: Enchoria 25, 1999, 111-127.
- Vittmann 2000: Vittmann, Günter: Rezension zu Ryholt 1999, in: Enchoria 26, 2000, 193-197.
- Volten 1941: Volten, Aksel: Das demotische Weisheitsbuch. Studien und Bearbeitung, (Analecta Aegyptiaca 2), Kopenhagen 1941.
- Volten 1942: Volten, Aksel: Demotische Traumdeutung (Pap. Carlsberg XIII und XIV verso) (Analecta Aegyptiaca 2), Kopenhagen 1942.
- West 1986: West, Stefanie: Strabo 816: A Note, in: CQ N.S. 36, 1986, 542-543.
- Westendorf 1994: Westendorf, Wolfhart: ... und durch Liebe (pd'Orbiney 7, 8 frei nach Schiller), in: Bryan, Betsy M. (Ed.): Essays in Egyptology in Honor of H. Goedicke, San Antonio 1994, 349-352.
- Wettengel 2003: Wettengel, Wolfgang: Die Erzählung von den beiden Brüdern. Der Papyrus d'Orbiney und die Königsideologie der Ramessiden (Orbis Biblicus et Orientalis 195), Freiburg/Göttingen 2003.
- Yoyotte 1961: Yoyotte, Jean: Les vierges consacrées d'Amon thébain, in: Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres 1961, 43-52.
- Yoyotte/Charvet/Gompertz 1997: Yoyotte, Jean/Charvet, Pascal/Gompertz, Stéphane: Strabo. Le voyage en Égypte. Un regard romain, Paris 1997.
- Zivie 1994: Zivie, Christine: Giza au premier millénaire. Autour du temple d'Isis, Dame des pyramides, Boston 1991.