

weisen. Vgl. A. von Lieven, *Der Himmel über Esna*, ÄA 64 (Wiesbaden 2000), 176 f.

x+10, 14: Wäre es möglich, *hn'=sn* „mit ihnen“ zu lesen?

Abschließend sollte man betonen, daß die vorliegende sorgfältige und detaillierte Publikation einen außerordentlich wichtigen Schritt im Rahmen der Erschließung nicht-funerärer demotischer religiöser Texte sowie generell der ägyptischen religiösen Traditionen der Römerzeit darstellt und deshalb von jedem an Religion interessierten Ägyptologen gelesen werden sollte.

---

**Budde, Dagmar:** *Das Götterkind im Tempel, in der Stadt und im Weltgebäude*. Eine Studie zu drei Kultobjekten der Hathor von Dendera und zur Theologie der Kindgötter im griechisch-römischen Ägypten. Darmstadt/Mainz: Philipp von Zabern 2011. XXII, 410 S., 15 Taf. 4° = Münchner Ägyptologische Studien 55. Lw. € 86,00. ISBN 978-3-8053-3759-5.

Besprochen von **Svenja Nagel:** Würzburg,  
E-Mail: nagel@asia-europe.uni-heidelberg.de

DOI 10.1515/olzg-2016-0126

Es handelt sich bei der Studie um die Habilitationsschrift der Autorin, die aus einem Projekt zur Kindgottverehrung im griechisch-römischen Ägypten des Mainzer SFB 295 hervorgegangen ist. Im Mittelpunkt der Untersuchung stehen drei Kultobjekte der Hathor, die im Schrift- und Bildprogramm der griechisch-römischen Tempel von Edfu und Dendara belegt sind (Teil I), deren Ikonographie sich jedoch auch in anderen Quellengattungen verfolgen lässt (Teil II): das *bhn.t*-Gebäude  (O21B), das ‚Kind im Tempel‘  (O186) und das ‚Kryptogramm‘  (N58 + V54). Ausgehend von diesen drei Symbolen, die häufig eine Untergruppe innerhalb von insgesamt zehn heiligen Objekten der Hathor bilden, legt die Autorin umfassende Überlegungen zur Kindgottverehrung und ihrem religiösen und historischen Kontext im griechisch-römischen Ägypten vor.

Der 1. Teil der Arbeit führt alle Text- und Bildbelege für die drei Kultobjekte aus den Tempeln von Edfu und Dendara in chronologischer Reihenfolge auf, wobei jedes Dokument mit einer kommentierten Übersetzung sowie inhaltlichen Kommentaren versehen ist, die häufig bis in die Fußnoten hinein wertvolle Hinweise und Gedanken zu verschiedenen Aspekten, bis hin zur Zeichenauswahl und -gestaltung bieten. Dabei kann die Autorin mehrfach Fehler und Ungenauigkeiten in den Editionen von Dendara

und Edfu durch Kollation oder den Vergleich mit Fotos korrigieren.<sup>1</sup> Besonderes Augenmerk wird auf chronologische Entwicklungen gelegt, die durch die Einbeziehung von Parallelen und ergänzenden Quellen auch aus anderen Tempeln unterfüttert werden. Zusätzlich bereichern insgesamt 12 ausführliche und mit umfangreichen Belegansammlungen in den Fußnoten untermauerte Exkurse zu verschiedenen historischen und religiösen Fragestellungen die Studien zu den Tempelszenen, und dürften damit auch außerhalb der Ägyptologie auf großes Interesse stoßen:

1. zu Kleopatra Berenike III.
2. zu Wechselwirkungen der Isis-Verehrung in Tempeltexten und griechischen und lateinischen Schriftquellen<sup>2</sup>
3. zu Kleopatra VII. und Ptolemaios XV. Caesarion
4. zu Hathor als junger Löwin/Katze und zum Mythos von der ‚Fernen Göttin‘
5. zum Menit, einem kultisch verwendeten Rasselinstrument und Schmuckstück, das zu den zehn heiligen Objekten der Hathor gehört<sup>3</sup>
6. zur Sonnenlauf-Thematik und der Rolle der Göttin als Falkenweibchen
7. zum Menu-Krug, einem der zehn heiligen Objekte der Hathor, der ein Rauschgetränk enthält, der zur Beseänftigung der Göttin dient
8. zur Regierungszeit des Augustus und zur Isisverehrung in Dendara und Rom
9. zum ungewöhnlichen Epitheton des Augustus „Sohn des einzig(artig)en Obeliskens“ als Hinweis auf die Abstammung vom Sonnengott
10. zur Funktion des Tempelteils Pronaos (von Dendara) und zum Auftreten der Kindgötter in diesem
11. zu Isis bzw. Uto als Mutter der Königskinder Horus und Anubis, und zur regenerierenden Milch
12. zum Ikon des Kindgottes in der Barke

---

<sup>1</sup> Z. B. S. 92, Anm. 450.

<sup>2</sup> Zu diesem umfassenden Thema fordert Budde (S. 74, Anm. 365) eine systematische Untersuchung. Die Rezensentin hofft eine solche in Kürze mit der in Vorbereitung befindlichen Publikation ihrer Dissertation „Die Ausbreitung des Isiskultes im Römischen Reich: Tradition und Transformation auf dem Weg von Ägypten nach Rom. Eine Untersuchung zur Entwicklung des Isiskultes im griechisch-römischen Ägypten und zu seiner Adaption in Rom und dem westlichen Mittelmeerraum“, Universität Heidelberg, 2015, vorlegen zu können (erscheint in der Reihe *Philippika*, Wiesbaden).

<sup>3</sup> Siehe dazu jetzt auch die Studie von C. Châtelet, *L'offrande du collier-menit dans les temples d'époque gréco-romaine*, *Monographies Reine Élisabeth* 16, Turnhout 2015.

Die Autorin legt eine große Sorgfalt an den Tag, was die genaue Betrachtung sowohl der Ikonographie als auch der Orthographie und Zeichen- und Wortwahl (z. B. S. 197 und 245) der Beischriften angeht. Dabei bietet sie häufig neue Übersetzungsvorschläge oder hinterfragt bisher gängige Interpretationen, um schließlich auf alternative, eigene Erklärungsmöglichkeiten hinzuweisen.

Die detaillierte Untersuchung der Tempelreliefs in Teil I ermöglicht der Autorin in Teil II eine umfassende Interpretation der drei einzelnen Kultobjekte auf breiter Quellenbasis. Zur besseren Einordnung in den religionshistorischen Kontext werden dazu nun ikonographische und textliche Dokumente aus anderen Quellengattungen sowie anderer Zeitstellung hinzugezogen. Hierdurch gelingt eine vielschichtige Analyse der drei Symbole, die einerseits die Komplexität und Innovativität spätägyptischer Religion aufzeigt, und gleichzeitig ihrer engen Verflechtung und Wechselbeziehung mit historischen Ereignissen, Politik und Herrscherideologie gerecht wird.

Schließlich kann sie den in der ägyptischen Ikonographie häufig begegnenden und in der ägyptologischen Literatur ganz unterschiedlich bezeichneten kastenförmigen Untersatz, auf dem sich meist Götter oder Symbole befinden, schlüssig als Darstellung des *bḥn.t*-Gebäudes interpretieren. Bei diesem handele es sich wiederum um eine Tor- bzw. Pylondarstellung, die *pars pro toto* auch den ganzen Tempel meinen kann. In Zusammenhang mit dem zwischen den Pylontürmen befindlichen „Erscheinungsfenster“ der Sonne am Morgen stehe das *bḥn.t*-Tor symbolisch für die Stätte der zyklischen Erneuerung, der göttlichen Geburt und der Epiphanie des Göttlichen (S. 341–343). In diesem Kontext wird zudem eine überzeugende Neudeutung von Bildelementen auf den in der Forschung zum stadtrömischen Isiskult vielfach diskutierten Reliefsäulen des Iseum Campense<sup>4</sup> geboten: Die Ableitung der „Podeste“, auf denen Priester mit Kanopen und anderen Kultobjekten stehen, vom *bḥn.t*-Tor fügt sich mit dessen

Regenerationssymbolik sinnvoll in den Kontext der dargestellten osirianischen Riten ein.

Das ‚Kind im Tempel‘ kann innerhalb von verschiedenen Tempelgrund- und -aufrissen vorkommen, darunter das zuvor diskutierte *bḥn.t*-Tor und ein Tempelgebäude mit Säulen und Schrankenwänden (𓆎 O184 oder 𓆎 O185), dessen Architektur deutlich auf Kioske und Geburtshäuser verweist (S. 350–352).<sup>5</sup> Andererseits wird das Gebäude (ohne Kind) als Determinativ zum Wort *ḥnṯ.t* „Thronhalle“ verwendet und stellt damit einen Bezug zur Herrschaftssymbolik her, der zu der von der Autorin herausgestellten insgesamt großen Bedeutung des Kindgottkultes für die Herrscherideologie und Religionspolitik im ptolemäischen und römischen Ägypten passt. Das Symbol ‚Kind im Tempel‘ in all seinen Facetten deutet Budde als Darstellung des Geburtshauses, wobei im übertragenen Sinn der Tempel als Mutterleib zu verstehen ist, in welchem Geburt, (Wiederholung der) Schöpfung und Herrschaftsregeneration stattfinden (S. 373–375).

Das ‚Kryptogramm‘ ist schließlich – seinem Rufnamen entsprechend – das komplexeste und am schwierigsten zu entschlüsselnde Kultobjekt. Zudem hebt es die Tatsache, dass es ausschließlich im Zusammenhang mit Hathors anderen Kultobjekten in den Tempeln von Edfu und Dendara erscheint, von den anderen beiden untersuchten Symbolen ab. Selbst die Eigenbezeichnungen des ‚Kryptogramms‘ in den ägyptischen Texten als *dmj* „Ortschaft, Stadt“, *ḥḏb* „Bezirk, Gebiet“ (o.ä.) oder *mnḥ.t* „Amme“ sind so nicht unmittelbar verständlich und werfen vielmehr weitere Fragen auf. Umso lobenswerter ist der Versuch der Autorin, sich der Semantik dieser Benennungen durch lexikalische Studien weiter anzunähern (S. 378–383). Das Bedeutungsspektrum des Symbols wird durch Analysen der ikonographischen Einzelbestandteile (S. 385–406) weiter beleuchtet, um es schließlich trotz verbleibender einzelner Schwierigkeiten als Darstellung der Schöpfung des Kindes = Weltherrschers in einem geschützten Bereich zu deuten. Die kontinuierliche Genese des Götterkindes sichert gleichzeitig die periodische Erneuerung der Welt.

Ein weiteres, auf zahlreichen von der Autorin besonders im zweiten Teil angeführten Belegen basierendes Ergebnis ist die Feststellung, dass es einen nicht geringfügigen Austausch zwischen den theologischen Zentren der Heiligtümer und dem privaten, öffentlichen

<sup>4</sup> Zu den Reliefsäulen siehe neben der von Budde genannten Literatur z. B. C. Vendries, *Les musiciens figurées sur les colonnes de l'Iséum du Champ de Mars: une image fidèle de la musique égyptienne?*, in: J. Lecocq (Hrsg.), *L'Égypte à Rome, Actes du Colloque de Caen des 28–30 septembre 2002, Cahier de la MRSH 41, Caen 2005*, S. 383–398; L. Bongrani, *Le colonne ‚celate‘ dell'Iséo-Serapeo Campense: i risultati di alcuni studi*, in: *Atti del VI Congresso Internazionale di Egittologia, Turin 1992*, S. 67–73; S. Ensoli, *L'Iséo e Serapeo del Campo Marzio con Domiziano, Adriano e i Severi: l'assetto monumentale e il culto legato con l'ideologia a la politica imperiale*, in: N. Bonacasa/M. C. Naro/A. Tullio (Hrsg.), *L'Egitto in Italia dall'Antichità al Medioevo. Atti del III Congresso Internazionale Italo-Egiziano Roma, CNR – Pompei, 13–19 Novembre 1995, Rom 1998*, S. 407–435, bes. S. 420; S. Curto, *Le columnae caelatae capitolinae*, *ibid.*, S. 389–396.

<sup>5</sup> Zu diesen Gebäudetypen mit Schranken und ihrer Deutung siehe jetzt auch Kh. Elgawady, *Die Schranken in den ägyptischen Tempeln. Eine Studie zur Funktion und religiösen Bedeutung, Quellen und Interpretationen – Altägypten 1, Hützel 2016*, bes. Exkurs 1 auf S. 66–68 zu den ‚Kind im Tempel‘-Hieroglyphen und dem Ausdruck *sbḥ.t n.t ḥnh* (zu letzterem vgl. Budde, S. 369–373).

Bereich gab, und damit Neuerungen innerhalb der Tempeltheologie auch in die private Frömmigkeit, d. h. die Sphären des Funerärkultes und der Kleinkunst übernommen wurden, und umgekehrt. Dies wird insbesondere anhand des weit verbreiteten Vorkommens der Symbole *bḥn.t*-Gebäude und ‚Kind im Tempel‘ deutlich (S. 304–343 und 344–375). Dass die griechisch-römischen Tempel entgegen Assmanns These keine nach außen und dem Fremden gegenüber hermetisch abgegrenzten Festungen waren, zeigen ferner die von Budde (S. 300–302)<sup>6</sup> angeführten Hinweise auf hellenistische Einflüsse sowie auf eine sogar zunehmende Öffnung der Heiligtümer (bzw. bestimmter Bereiche von diesen) für eine breitere Öffentlichkeit.

Die Studie ist nicht nur in ihrer Hauptzielsetzung durchweg gelungen und überzeugend, sondern bietet auch unzählige Informationen und Hinweise zu Einzelfragen, bei denen sich die breite Quellenkenntnis der Autorin offenbart. Das Werk demonstriert, wie lohnenswert die ganzheitliche Untersuchung von religionshistorischen Fragen unter Einbeziehung ikonographischer, textlicher und archäologischer Quellen sowohl aus den Tempeln als auch den Bereichen der Kleinkunst, Funerärkunst, Onomastik etc. ist. In diesem Zusammenhang erweist sich auch die Herangehensweise mit einer Kombination aus verschiedenen Methoden (lexikalisch, ikonographisch, historisch, etc.) als Bereicherung – oder mit den Worten der Autorin: „ein Verständnis der Symbolik [wird] erst dann möglich, wenn Texte, Schrift und Bilder gleichwertig betrachtet und zudem das historische wie religiöse Umfeld in die Schlussfolgerungen einbezogen werden.“ (S. 406)

Die folgenden Bemerkungen zu Einzelproblemen und Übersetzungsfragen seien nur als Ergänzungen und Anregungen gedacht:

- S. 16–17, m. Anm. 30: Budde verweist hier auf Belege für Mondgöttinnen in Ägypten und möchte plausibel machen, dass es entgegen der Zweifel von von Lieven und Quack<sup>7</sup> bereits in vorhellenistischer Zeit weibliche Mondgottheiten gab. Allerdings nennt sie als einzigen wirklich früheren Beleg eine Hieroglyphe in Abydos,<sup>8</sup>

die bereits von Lieven als wahrscheinlichen Fehler angesehen hat (zudem ist die Hieroglyphe nicht unbedingt überhaupt als weiblich anzusehen – die Figur hat zwar keinen Bart, aber auch keine Brüste). Zwar ist Buddes Aussage, dass „die späten Texte bekanntlich oftmals altes Gedankengut aufgreifen“ zwar grundsätzlich zuzustimmen, andererseits demonstriert sie in ihrer Arbeit ja selbst immer wieder, dass es daneben auch neue Entwicklungen gab, die nicht zuletzt durch Einflüsse der griechischen und römischen Kultur (u. a.) bedingt waren. Zudem ist in diesem Fall das Fehlen der Belege aus früherer Zeit angesichts der insgesamt ja durchaus großen Quellenmenge für die religiöse Bedeutung der Himmelskörper in Ägypten m. E. auffällig.<sup>9</sup>

- S. 19 (zu Edfou Mam., 73, 7–8): „...Isis, der Großen, der Gottesmutter, die ihre Kinder aufzieht in... (es folgen verschiedene Gauhauptstädte)“. Eine inhaltliche Parallele für eine solche auf das Aufziehen der Kinder bezogene kulttopographische Liste findet sich in der *Isis-Hymne 7* von Philae (Kol. 8–9):<sup>10</sup> „die Herrin des Aufziehens in Henet (Thonis), der kleinen Kinder in Pe, der Jünglinge in Dep“.
- S. 19 (zu Edfou Mam., 73, 9) und *passim*: Trotz der in ptolemäischen Texten häufigen Dual-Schreibung ist wohl eher *ḥ.w nb* „alle Länder“ und nicht *ḥ.wj nb* „die Gesamtheit der Beiden Länder“ zu lesen.<sup>11</sup>
- S. 22: Hier wird auf Taf. 3 innerhalb des Bandes verwiesen, gemeint ist aber: Taf. 4.
- S. 25: Hier wird auf Taf. 5 a und c verwiesen – korrigiere zu: Taf. 5 a und d.
- S. 26 (zur Ritualszene Edfou VII, 89, 7): Budde übersetzt das nur einmal geschriebene *wr.t* doppelt („die große königliche Gemahlin, mit großer Vollendung“). Aufgrund von Parallelen (dazu auch Budde, S. 56, Anm. 260) ist *wr.t* sicherlich nur zu *ḥts* zu ziehen: „die königliche Gemahlin, mit großer Vollendung“.

<sup>8</sup> W. Wreszinski, Atlas zur altägyptischen Kulturgeschichte II, Leipzig 1935, S. 185.

<sup>9</sup> Es sei an dieser Stelle auf die in Vorbereitung befindliche Dissertation von Victoria Altmann-Wendling (Heidelberg/Tübingen) zum Thema „Der Mond im Alten Ägypten – Kulturhistorische und religionswissenschaftliche Analyse“ (Arbeitstitel) verwiesen.

<sup>10</sup> L. V. Žabkar, Hymns to Isis in Her Temple at Philae, Hanover (New England) 1988, Taf. 21; Abb. 8; S. 103–114. Obige Übersetzung stammt von der Rezensentin.

<sup>11</sup> Vgl. zum gängigen Phänomen der Dual- und Pluralvertauschung in griech.-röm. Zeit J. F. Quack, Rez. zu: D. Kurth, Edfou VIII, ITE I, 1, Wiesbaden 1998, in: WdO 31, 2000/2001, S. 196–201: 199 (zu Edfou VIII, 15, 8).

<sup>6</sup> Mit den Zitaten von Assmann in Anm. 1611.

<sup>7</sup> A. von Lieven, Grundriss des Laufes der Sterne. Das sogenannte Nutbuch, The Carlsberg Papyri 8, CNIP 31, Kopenhagen 2007, S. 193–194; J. F. Quack, Rez. zu: D. Meeke, Mythes et légendes du Delta d'après le papyrus Brooklyn 47.218.84, MIFAO 125, Kairo 2006, in: Orientalia 77, 2008, S. 106–111: 110. Zu nennen wäre hier außerdem noch D. Delia Isis, or the Moon, in: W. Clarysse/A. Schoors/H. Willems (Hrsg.), Egyptian Religion, the Last Thousand Years, Bd. 1, OLA 84, Leuven 1998, S. 539–550.

- S. 45 und 54 (zur Szene Dend. XII, 11, 11–15, 3 bzw. 28, 13–32, 7, jeweils Beischrift der Königin): Budde übersetzt *irj ihy n hm.t=s* mit „für deren Majestät man musiziert“, d. h. ihrem Verständnis nach wird für Kleopatra VII. musiziert. Auf S. 83 führt sie ihr Verständnis der Passage als Basis für weiterführende Interpretationen (Assimilation an Hathor) an. Vergleicht man aber den Inhalt der Ritualszenen (Kleopatra hält Hathor Sistrum und Menit entgegen) und die Sprüche der Königin („Ich habe das Naossistrum ergriffen (...) und ich stelle dich (= Hathor) zufrieden (...)“), bietet es sich eher an, aktivisch „die für ihre Majestät (= Hathor) musiziert“ zu verstehen.
- S. 47 (zur Szene Dend. XII, 11, 11–15, 3, Beischrift des Ihi): „...an den gibt, der ihn geschaffen hat“. Da es sich bei der Form *km3.n=f* um eine Relativform handelt, ist nur die von Budde in Anm. 185 als Alternative angegebene Übersetzung „..., den er geschaffen hat“ möglich.
- S. 56 (zu Dend. XII, 30, 12): Die Übersetzung von *Hdd.t*, der Bezeichnung einer mit Isis gleichgesetzten Skorpiongöttin (wie richtig in Anm. 264 von Budde kommentiert), mit „Nährschlange“ ist irreführend.
- zu S. 59 (Dend. XII, 32, 6): „die Fürstin, die von einer Fürstin geschaffen wurde“. Budde liest trotz deutlich unterschiedener Endungen und Determinative zweimal „Fürstin“. Ergänzend zu der im Text unmittelbar zuvor genannten Nut dürfte hier aber Isis' Vater Geb gemeint sein, um die Filiation zu komplettieren: „die Fürstin, die vom Fürsten geschaffen wurde“.
- zu S. 67 (Exkurs 2, Isisverehrung): Budde spricht hier im Vergleich mit den Monumentalszenen von Kleopatra VII. und Caesarion an der Rückseite des Dendara-Tempels von den „späteren griechischen Isis-Aretalogien“. Dies ist nicht korrekt, da beispielsweise die Aretalogie von Maroneia bereits an das Ende des 2. Jhs. v. Chr. datiert, und die Entstehung der M-Tradition (mit Hauptbeleg aus Kyme) der Isis-Aretalogie trotz der nur aus späterer Zeit erhaltenen Textzeugen noch früher, etwa in der frühen Ptolemäerzeit, anzusetzen ist.<sup>12</sup>
- zu S. 71 (Exkurs 2, Isisverehrung): Budde gibt an, der Isishymnus Kalabchah I, 169–170 sei erstmals unter Ptolemaios VI. im Tempel von Kalabscha angebracht und später unter Augustus in Philae kopiert worden. Tatsächlich werden umgekehrt grundsätzlich in Kalabscha Texte aus Philae übernommen, und der entsprechende Text ist zunächst in Philae unter Ptolemaios XII. angebracht und dann unter Augustus in Kalabscha kopiert worden.<sup>13</sup>
- zu S. 72 (Exkurs 2, Isisverehrung): die Passage im Isishymnus Kalabchah I, 169–170, die Budde mit „das große Wunder, die Mächtige der Götter und Göttinnen“ übersetzt, ist m. E. am ehesten als *bj3.t wr.t bj3.t(?) n3r.w n3r.wt* „das große Wunder, die (unterägyptische) Königin der Götter und Göttinnen“ zu verstehen. Das fragliche Wort ist in Kalabscha mit der Hieroglyphe  (C188B) geschrieben. Die Parallele in Philae hat  (C185A). Für die hier vorgeschlagene Lesung sprechen die Krone und das Wortspiel mit *bj3.t*. Vgl. auch eine Parallele dieses Epithetons der Isis in Dend. VII, 78, 12, vgl. LGG II, 754 b.
- zu S. 94 (Dend. III, 81, 1): Korrigiere „die Herrin von Dendara“ zu: „die Herrin der Beiden Länder“.
- zu S. 99 (Dend. III, 70, 12): Korrigiere „der für seine Majestät musiziert“ zu „der für seine Gebieterin (*hnw.t=f*) musiziert“.
- zu S. 108 (Dend. VII, 92, 5): „[...] mit... Erscheinung unter den Göttern“. Tatsächlich ist hinter der Lücke zu Beginn der Königlichen Randzeile noch *mfk3 h3c.w* lesbar, also „Türkisglänzende unter den Göttern“. Dieses Epitheton findet innerhalb der Szene eine Entsprechung in der Göttlichen Randzeile (Dend. VII, 92, 12), wo *3hn msh3c* „mit funkeln dem Erglänzen“ steht.
- zu S. 138, Anm. 688 (Dend. XV, 337, 10–12): „Frau mit schwarzem Haar und rosiger Haut“. In der Interpretation der umstrittenen, in Dendara häufigen Bezeichnung von Isis als *s.t km.t d3r(.t)* folgt Budde damit der Übersetzung von Cauville,<sup>14</sup> die die manchmal – aber nicht regelmäßig! – zu den Farbangaben jeweils geschriebenen Haar-Determinative *m* (D3A) ideographisch einmal als *3nj* und einmal als *3nm* liest. Dies ist m. E. jedoch nicht möglich, zumal die angenommenen Substantive niemals konsonantisch ausgeschrieben vorkommen; zu übersetzen ist wahr-

<sup>12</sup> Siehe dazu z. B. J. F. Quack, „Ich bin Isis, die Herrin der Beiden Länder“ – Versuch zum demotischen Hintergrund der memphitischen Isisaretalogie, in: S. Meyer (Hrsg.), *Egypt – Temple of the Whole World. Ägypten – Tempel der Gesamten Welt*, Studies in Honour of Jan Assmann, Numen Book Series, Studies in the History of Religions 97, Leiden – Boston 2003, S. 319–365: 335.

<sup>13</sup> E. Winter, Zeitgleiche Textparallelen in verschiedenen Tempeln, in: D. Kurth (Hrsg.), 3. Ägyptologische Tempeltagung. Systeme und Programme der ägyptischen Tempeldekoration, ÄAT 33, 1, Wiesbaden 1995, S. 305–319: 306. Die Inschrift wird in Kürze im dritten Band der Edition der Inschriften des Tempels von Philae publiziert werden: H. Kockelmann/E. Winter, *Philae III. Die Zweite Ostkolonnade des Tempels der Isis in Philae (CO II und CO II K)*, Wien 2016.

<sup>14</sup> Cauville et al., *Le temple d'Isis à Dendara*, in: BSFE 123, 1992, S. 31–48: 42; S. Cauville, *Dendara. Le Temple d'Isis II: Analyse à la lumière du temple d'Hathor*, OLA 179, Leuven 2009, S. 279.

- scheinlicher „schwarze und rote Frau“ bzw. „dunkelrote Frau“.<sup>15</sup>
- zu S. 142 (Dend. Temple d’Isis, 119, 4): Korrigiere „die Opfergabe für dich“ zu: „die Opfergabe für deinen Ka (n k3=ṯ)“.
  - zu S. 146: Hier wird im Zusammenhang mit Chnum und der Töpferscheibe auf Abb. 50 verwiesen – gemeint ist aber offenbar Abb. 81 (auf S. 325).
  - zu S. 154–156 (zu Augustus’ Bautätigkeit in Ägypten): Es entsteht in der Schilderung der unter Augustus in Ägypten stattfindenden Bautätigkeiten ein wenig der problematische Eindruck, die konkrete Initiative zur Errichtung bzw. Dekoration von Isistempeln ginge von Augustus selbst aus (z. B. S. 154: „Vielerorts protegierte Augustus in Ägypten den Kult der Isis maßgeblich, förderte dabei einerseits die alten, installierte andererseits neue Kultstätten...“). Bei einer solchen Bewertung ist aber zu beachten, dass oftmals schlichtweg der Bau und die Dekoration von bereits zuvor begonnenen/geplanten Tempeln fortgeführt wurden, und de facto in der Kaiserzeit auch lokale Tempelverwalter und Mitglieder von Kultvereinen für die Bauinitiative sowie die Finanzierung(!) von Tempelbauprojekten sorgten.<sup>16</sup>
  - zu S. 156, Anm. 776 (zum Isiskult im republikanischen und frühaugusteischen Rom): Die von Budde zitierten Thesen zur frühen Geschichte des Isiskultes in Rom geben einen etwas veralteten Forschungsstand wieder. Neuere, und ausgewogenere, Bewertungen der hierzu verfügbaren Quellen z. B. von Takács, Versluys, Rüpke, und anderen.<sup>17</sup>
  - zu S. 232, Anm. 1213 (zu Urk. II, 173 f.): in der Übersetzung der zitierten Passage fehlt der Schluss „der Schützer/Rächer seines Vaters Osiris“ (i.nḏ it=f Wsjr).
- zu S. 247 (Dend. XII, 187, 4–11): „Thoth stellt für sie das wnšb-Gerät auf, den Ka-des-Udjatauges“ (187, 7–8). Budde lässt in dieser Übersetzung die Zeichengruppe  (N35, I10, C9A, O34) n d.t(?)=s (?) hinter wnšb aus. Die Stelle ist problematisch, evtl. „das wnšb-Gerät ihres Leibes/ihrer Gestalt“ oder „...für ihren Leib“? In klarerem Zusammenhang kommt der Ausdruck (m) d.t(?)=s auch im Spruch einer wnšb-Szene aus Edfu vor: ir.t R<sup>c</sup> k3=tw n k3=ṯ mn.tj m d.t=s „Auge des Re sagt man zu deinem Ka, dauerhaft in seiner Gestalt (= vollkommen dauerhaft)“ (Edfou VII, 132, 12–13). „Erste Sonnenscheibe ihres Vaters Re, der seine Arme um sie schließt“ (187, 10–11). Auch hier werden die tatsächlich geschriebenen Hieroglyphen von Budde Übersetzung nur ungenau wiedergegeben.<sup>18</sup> M. E. ist wahrscheinlich zu lesen: itn.t tpj.t n itn<sup>19</sup> it {=ṯ} <=s> R<sup>c</sup> c.wj=f ḥ {=ṯ} <=s> „die weibliche Scheibe, die an der Spitze der Sonnenscheibe ist (d. h. vor ihr aufgeht), ihr Vater Re, seine Arme umfassen sie“. Die Verwendung der Suffixpronomina der 2. Pers. sing. fem. zeigt an, dass hier wohl Textbausteine aus einer direkten Anrede an die Göttin (z. B. in einer Ritualszene oder einem Hymnus) übernommen und bei der Einfügung in die Bandeau-Inschrift nicht korrekt umgesetzt worden sind, was zu Problemen im Textverständnis führt.
  - zu S. 394 (zum Schen-Ring): Innerhalb des Abschnittes über den Schen-Ring (als Teil des Kryptogramms) ist die Aussage „Außerdem ist in Schalendivinationen, die in griechischen und demotischen Zauberpapyri bezeugt sind, das betreffende Gefäß demotisch als šn-hn bezeichnet“ irreführend. šn-hn bedeutet „Befragung des Gefäßes“ (šn „fragen, untersuchen“ etc.), bezeichnet also die Technik der Gefäßdivination insgesamt, während das Gefäß selbst einfach hn heißt. Auch ist damit keine direkte Beziehung zum Symbol des šn-Ringes gegeben, wengleich die Grundbedeutung der Wurzel „umkreisen“ etc. beiden Begriffen natürlich zugrunde liegt.

<sup>15</sup> Vgl. zu letzterer Deutung im Zusammenhang mit dem in den Dendara-Texten ebenfalls häufig erwähnten heliakischen Sirius-Aufgang C. Leitz, Die Nacht des Kindes in seinem Nest in Dendara, in: ZÄS 120, 1993, S. 136–165: 150–154.

<sup>16</sup> Vgl. zu dieser Frage H. Kockelmann/S. Pfeiffer, Betrachtungen zur Dedikation von Tempeln und Tempelteilen in ptolemäischer und römischer Zeit, in: R. Eberhard et al. (Hrsg.), „...vor dem Papyrus sind alle gleich!“, Fs B. Kramer, APf Beiheft 27, Berlin 2009, S. 93–104.

<sup>17</sup> S. A. Takács, Isis and Sarapis in the Roman World, EPRO 124, Leiden – New York – Köln 1995, S. 56–70; M. J. Versluys, Isis Capitolina and the Egyptian Cults in Late Republican Rome, in: L. Bricault (Hrsg.), Isis en Occident, RGRW 151, Leiden 2004, S. 421–448; außerdem in weiterem historischen Kontext J. Rüpke, Regulating and Conceptualizing Religious Plurality: Italian Experiences and Roman Solutions, in: M. Jehne/B. Linke/J. Rüpke (Hrsg.), Religiöse Vielfalt und soziale Integration. Die Bedeutung der Religion für die kulturelle Identität und politische Stabilität im republikanischen Italien, Studien zur Alten Geschichte 17, Heidelberg 2013, S. 275–295.

<sup>18</sup> Außerdem ist in ihrer hieroglyphischen Transkription auch noch der Anfang der folgenden Phrase enthalten (nb ’Itm), den sie aber nicht übersetzt. Unter den von ihr in Anm. 1293 genannten Parallelen ist der erste Verweis falsch.

<sup>19</sup> Diese Kombination ist mehrfach in Dendara bezeugt, vgl. A. von Lieven, Scheiben am Himmel – Zur Bedeutung von itn und itn.t, in: SAK 29, 2001, S. 277–282: 280.