

CAHIERS DE KARNAK



CINQUANTENAIRE



CFEETK 1967-2017

16

Centre franco-égyptien d'étude des temples de Karnak

2017

Centre franco-égyptien d'étude des temples de Karnak

MAE-USR 3172 du CNRS

CAHIERS DE
KARNAK 16
2017



Presses du Ministère des Antiquités d'Égypte

Responsable éditorial : Christophe Thiers
Membres du comité éditorial : Sébastien Biston-Moulin, Anaïs Tillier
Mise en page : Véronique Puelle
Traduction des résumés arabes : Mona Abady Mahmoud, Ahmed Nasseh, Mounir Habachy

En couverture : la salle hypostyle de Karnak
Photographie CFEETK n° 187420 © CNRS-CFEETK/É. Saubestre

First Edition 2017

All rights reserved. No part of this publication may be produced, stored, or transmitted in any form or by any means, electronic or mechanical, including photocopy, recording, or any other information Storage and retrieval system, without prior permission in writing from the Publisher.

Dar al Kuttub Registration No. : 25078/2017

ISBN : 978-977-6420-28-1

Printed by Ministry of Antiquities Press

SOMMAIRE

Abdalla Abdel-Raziq

Two New Fragments of the Large Stela of Amenhotep II in the Temple of Amun-Re at Karnak 1-11

Ahmed al-Taher

A Ptolemaic Graffito from the Court of the 3rd Pylon at Karnak 13-26

Guillemette Andreu

L'oise d'Amon à Deir el-Médina 27-37

Sébastien Biston-Moulin, Mansour Boraik

Some Observations on the 1955-1958 Excavations in the *Cachette* Court of Karnak 39-51

Mansour Boraik, Christophe Thiers

A few Stone Fragments Found in front of Karnak temple 53-72

Silke Caßor-Pfeiffer

Milch und Windeln für das Horuskind. Bemerkungen zur Szene *Opet* I, 133-134 (= KIU 2011) und ihrem rituellen Kontext. *Karnak Varia* (§ 5) 73-91

Guillaume Charloux, Benjamin Durand, Mona Ali Abady Mahmoud, Ahmed Mohamed Sayed Elnasseh

Le domaine du temple de Ptah à Karnak. Nouvelles données de terrain 93-120

Benoît Chauvin

Richard Chauvin, « Surveillant européen » à Karnak, « Installateur » au Musée du Caire (1899-1903) 121-138

Silvana Cincotti

De Karnak au Louvre : les fouilles de Jean-Jacques Rifaud 139-145

Romain David

Quand Karnak n'est plus un temple... Les témoins archéologiques de l'Antiquité tardive 147-165

Gabriella Dembitz

Les inscriptions de Ramsès IV de l'allée processionnelle nord-sud à Karnak révisées.

Karnak Varia (§ 6) 167-178**Luc Gabolde**Les marques de carriers mises au jour lors des fouilles des substructures situées à l'est du VI^e pylône 179-209**Jean-Claude Golvin**Du projet bubastite au chantier de Nectanébo I^{er}.

Réflexion relative au secteur du premier pylône de Karnak 211-225

Jean-Claude Goyon

Le kiosque d'Osorkon III du parvis du temple de Khonsou : vestiges inédits 227-252

Amandine Grassart-Blésès

Les représentations des déesses dans le programme décoratif de la chapelle rouge d'Hatchepsout à Karnak : le rôle particulier d'Amonet 253-268

Jérémy HourdinL'avant-porte du X^e pylône : une nouvelle mention de Nimlot (C), fils d'Osorkon II à Karnak.*Karnak Varia* (§ 7) 269-277**Charlie Labarta**Un support au nom de Sobekhotep Sékhemrê-Séouadjtaouy. *Karnak Varia* (§ 8) 279-288**Françoise Laroche-Traunecker**

Les colonnades éthiopiennes de Karnak : relevés inédits à partager 289-295

Frédéric PayraudeauUne table d'offrandes de Nitocris et Psammétique I^{er} à Karnak... Nord ? 297-301**Stefan Pfeiffer**

Die griechischen Inschriften im Podiumtempel von Karnak und der Kaiserkult in Ägypten.

Mit einem 3D-Modell von Jan Köster 303-328

Mohamed Raafat Abbas

The Town of Yenoam in the Ramesside War Scenes and Texts of Karnak 329-341

Vincent Rondot

Très-Puissant-Première-Flèche-de-Mout.

Le relief de culte à *Âa-pehety* Cheikh Labib 88CL681+94CL331 343-350

François Schmitt

Les dépôts de fondation à Karnak, actes rituels de piété et de pouvoir 351-371

Emmanuel Serdiuk

L'architecture de briques crues d'époque romano-byzantine à Karnak :

topographie générale et protocole de restitution par l'image 373-392

Hourig Sourouzian

Une statue de Ramsès II reconstituée au Musée de plein air de Karnak 393-405

Anaïs Tillier

Les grands bandeaux des faces extérieures nord et sud du temple d'Opet. *Karnak Varia* (§ 9) 407-416

Ghislaine Widmer, Didier Devauchelle

Une formule de malédiction et quelques autres graffiti démotiques de Karnak 417-424

Pierre Zignani

Contrôle de la forme architecturale et de la taille de la pierre.

À propos du grand appareil en grès 425-449

English Summaries 451-457

MILCH UND WINDELN FÜR DAS HORUSKIND.
BEMERKUNGEN ZUR SZENE *OPET* I, 133-134 (= KIU 2011)
UND IHREM RITUELLEN KONTEXT.
KARNAK VARIA (§ 5)

Silke Caßor-Pfeiffer (Eberhard Karls Universität Tübingen)¹

DIE INSCRIFTEN DES OPET-TEMPELS von Karnak wurden jüngst im Rahmen des *Projet d'index global des inscriptions des temples de Karnak* neu aufgenommen.² Der vorliegende Beitrag behandelt die zentrale Szene der Rückwand der südlichen Kapelle (*Opet* I, 133-134 = KIU 2011) und verortet sie unter besonderer Berücksichtigung der dargestellten Opfertgaben in ihrem rituellen Kontext und in der Theologie des Opet-Tempels.

1. Einleitung

Der Opet-Tempel in der Süd-West-Ecke des Amun-Bezirks von Karnak weist eine komplexe Theologie auf. Es handelt sich um den Zeugungsort und Geburtsplatz des Osiris (vergleichbar mit dem Isis-Tempel von Dendera), sein Sanktuar ist der Mutter des Osiris, der Göttin Ipet-weret-Nut geweiht (vgl. Plan **Abb. 1**).³ Gleichzeitig ist der Opet-Tempel aber auch der Ort der Bestattung des Osiris und seiner Auferstehung, er wurde für Osiris als Ersatz für die jenseitige Welt gebaut.⁴

Dabei ist die Theologie des Opet-Tempels zusätzlich geprägt vom Synkretismus von Osiris und Amun: Letzterer nimmt die Form von Ersterem an, um wiedergeboren zu werden bzw. werden zu können.⁵ Dieses theologische Konzept spiegelt sich in den beiden seitlichen Räumen wider (vgl. Plan **Abb. 1**): Der nördliche Saal

1. Ich danke H. Kockelmann, St. Pfeiffer und A. Tillier für die kritische Durchsicht des Manuskripts und technischen Support, Chr. Thiers und dem Gutachter für wertvolle Hinweise sowie S. Biston-Moulin für die Zurverfügungstellung der **Abb. 1** und **2**.
2. KIU 1747. Der Verweis auf die Dokumente aus Karnak erfolgt zusätzlich mittels der **KIU**-Nummer (**K**arnak **I**dentifiant **U**nique), die es erlaubt, auf die vollständige Dokumentation (hieroglyphischer Text, Transliteration, Photographien, Bibliographie, etc.) über die Seite des *projet Karnak* (ANR-11-LABX-0032-01 LabEx Archimede, <http://sith.huma-num.fr/karnak>) zuzugreifen.
3. Vgl. Fr. DAUMAS, *Les Mammisis des temples égyptiens. Étude d'archéologie et d'histoire religieuse*, AUL 32, Paris 1958, S. 38-39; C. DE WIT, *Les inscriptions du temple d'Opet, à Karnak III. Traduction intégrale des textes rituels - Essai d'interprétation*, BiÆg 13, 1968, S. 146-147, 169-171.
4. C. DE WIT, *Opet* III, S. 147, geht davon aus, dass die Mumie des Osiris im Tempel aufbewahrt wurde und erwägt, dass es sich bei der nördlichen Kapelle um die *stjt* des Tempels gehandelt haben könnte. Vgl. auch Fr.-R. HERBIN, „La renaissance d'Osiris au temple d'Opet (p. Vatican inv. 38608)“, *RdE* 54, 2003, S. 67-127.
5. Vgl. dazu C. DE WIT, *Opet* III, S. 147-157. Assimilationen finden sich im gesamten Tempel, auch bei den begleitenden Göttinnen wie Isis und Amaunet, vgl. beispielsweise die Szenen *Opet* I, 90 (= KIU 1754) und 91 (= KIU 5678), wo Amun u.a. als „Amun-Re-Onnophris“ bezeichnet wird.

thematisiert das Begräbnis und Auferstehung des Osiris-Amun, der südliche die Geburt des Horuskindes (als Beweis der Auferstehung des Osiris) in der Form des Horus-Amun, der sowohl Sohn des Osiris als auch Sohn des Amun ist.⁶ Genau diesen zweiten Komplex thematisiert die hier besprochene Szene.

2. Die Szene auf der Rückwand der südlichen Kapelle

Die hier besprochene Szene *Opet* I, 133-134⁷ befindet sich in der südlichen Kapelle auf der Rückwand (= Südwand) und nimmt das vollständige untere Register ein. Ptolemaios VIII. bringt dem Horuskind, das auf dem Schoß seiner Mutter Isis sitzt und von ihr gestillt wird, Milch und Windel dar (vgl. das Foto, **Abb. 2**, und die Umzeichnung von De Wit, **Abb. 3**). Der König tritt dabei ungewöhnlicherweise mit je einer Opfergabe von rechts und links vor den jungen Horus; ihm gehen Nechet, Wadjet, Thot und Chnum in der westlichen Hälfte und Meschenet in der östlichen Hälfte voran.

Westliche Hälfte

Ritualformel



rdjt nwd(t) jwh(.tj) ntš(.tj)⁸ m sšn

Darbringen der Binden („Windel“), benetzt und besprengt (?) mit Lotus(essenz).⁹

König



nswt-bjtj (jw' n ntrwj prjwj stp.n Pth jrj m' t R' sšm 'nh n Jmn) sš R' (Ptwnmys 'nh dt mrj Pth)

König von Ober- und Unterägypten (der Erbe der Erscheinenden Götter, erwählt von Ptah, der die Maat des Re verwirklicht, lebendes Abbild des Amun), Sohn des Re (Ptolemaios, er lebe ewiglich geliebt von Ptah),



p(3) ntr mnḥ stp.n R' ds=f

der wohltätige Gott, erwählt von Re selbst.



sš 'nh w3s nb ḥ3=f mj R' dt

Aller Schutz, alles Leben und alle Macht seien um ihn wie Re ewiglich.

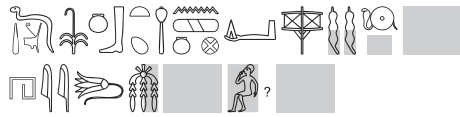
6. Vgl. die Ausführungen bei C. DE WIT, *Opet* III, S. 147-152, 165-169. Dieselbe Konstellation findet sich beispielsweise auch im Ptah-Tempel von Karnak, vgl. *Ptah* I, Nr. 27, 6-8 (= KIU 3600).

7. *Opet* II, Tf. 6; KIU 2011.

8. Geschrieben ist *ntš*, was im vorliegenden Fall wenig Sinn ergibt. C. DE WIT, *Opet* III, S. 72 m. Anm. 281 schlägt stattdessen eine Lesung *ntš* vor und übersetzt „imprégnés du parfum du lotus“. Vergleichbare Aussagen gibt es in anderen Windelopfer-Szenen nicht, üblich ist die Formulierung *rdjt nwdt jwh.tj m sšn* (vgl. etwa *Opet* I, 165 = KIU 1898, 1). Der Lotus kann höchstens mit Salbe kombiniert werden, vgl. *Edfou* V, 284, 5. Vgl. auch M.-L. RYHNER, „La mise en place des pouvoirs divin et royal dans l'univers tentyrique ptolémaïque“, *BIFAO* 103, 2003, S. 426 m. Anm. 50.

9. Vgl. Chr. THIERS, *Ptolémée Philadelphie et les prêtres d'Atoum de Tjékou. Nouvelle édition commentée de la « stèle de Pithom »* (CGC 22183), *OrMonsp* 17, 2007, S. 60 Anm. 133 mit weiteren Nachweisen.

Nechbet



*ḏd mdw (j)n Nhbt ḥd(t) Nhn dj(t) ṯw ndm R' [...] Worte zu sprechen von Nechbet, der Weißen von
hy ms (?) [...] ... [...]
[...] ... [...].*

Wadjet

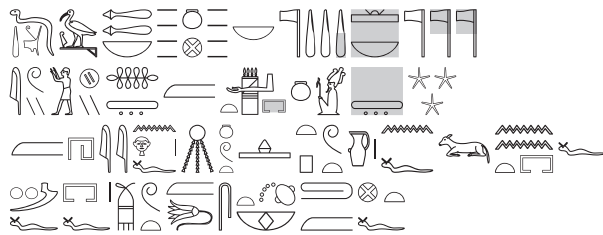


ḏd mdw (j)n Wḏt wḏ(t) ḥḥ jʿrt sšm(t) t3wj rr(t) Hr tp nwd(t)ḏf Worte zu sprechen von Wadjet, die das Leben anbefiehlt, der Uräusschlange, die die beiden Länder führt, die Horus nährt, während er (noch) auf seiner Windel ist.



wnnꜥj m mḥnjt ḥrꜥk wꜥḏ ḥr rsj(t)¹⁰ r sꜥ Wsjr Ich bin die Stirnschlange deines jungen Antlitzes (?)¹¹ und wache über den Sohn des Osiris.

Thot



*dd mdw (j)n Dḥwtj ʕ ʕ nb Ḥmnw nb mdw-nṯr nb
nṯrw jʕw sp 2 sʕ-tʕ m ʕḥt n(t) Wsjr [...] tʕ nṯrw m
hy n ḥrʕf wbn.tj ḥtp.tj ḥnm.nʕf jwnnʕf mʕʕʕf prʕf
ʕpr.tj m rʕwt stj-ḥb pḥr m njwtʕf*



nḥbꜣj nꜣk nswjt m ḥḥ n ḥb-sd ḥfnw rnpwt *Ich bestimme für dich das Königtum mit Millionen an Sedfesten und Hunderttausenden an (Regierungs-)Jahren.*

10. Eine Transliteration *dgꜣ* oder *nw* (wie C. DE WIT, *Opet* III, S. 73) vorschlägt, halte ich für unwahrscheinlich. Es ist gerade das Horuskind angesprochen, das nicht auf sich selber schaut. Zudem passt *rsj* auch genau zur Funktion der Wadjet als Amme des Götterkindes.

11. Möglich wäre auch „Ich bin die Stirschlange vor dir, Kind“. Oder ob vielleicht eine Verschreibung vorliegt und *hr(jt)-tp* statt *hr=k wꜛd* zu lesen wäre: „Ich bin die Stirschlange, die auf dem Papyrus ist“ (vgl. *Philae* II, 19, 12 als Bezeichnung der Wadjet)?

Chnum



dd mdw (j)n Hnmw nhp rmtw jrj ntrw hb.wj hr=k
ntr ntrw jw' mnḥ n (Wnn-nfr m' hrw) ntr m t3
nb jr.tj 3ht=k dsr.tj m nnt krht=k wrt 'pr.tj m jrws
shm ntrw hpr hnt ntk pw nb=sn

Worte zu sprechen von Chnum, der die Menschen auf der Töpferscheibe formt und die Götter erschafft, oh wie festlich ist dein Gesicht, Gott der Götter, trefflicher Erbe des (Onnophris, gerechtfertigt), Gott auf Erden, Herr der beiden Heiligtümer (= von Ägypten), dein Horizont ist sakrosankt im Himmel, deine große Kerehet¹² ist ausgestattet mit ihrer Form, Machtwesen der Götter, der am Anfang entstanden ist. Du bist ihr Herr.



dj=j n=k 'nh w3s r fnd=k r' nb Hr p(3) hrd

Ich gebe dir täglich Leben und Macht an deine Nase, Horus das Kind (Harpokrates).

Isis



dd mdw (j)n 3st wrt mwt ntr jrt R' nb(t) pt [hntw]
ntrw nb(w) špst wsrt m hwt-wtt sn=s hk3(t) msj(t)
hk3 m rn=f Hr s3 3st nb(t) njwwt hnwt sp3wt nb(t)
'ntjw hnwt nhb(so)¹³

Worte zu sprechen von Isis, der Großen, der Gottesmutter, Auge des Re, Herrin des Himmels, [Gebieterin] aller Götter, die Ehrwürdige, die Starke im Haus-der-Empfängnis ihres Bruders, die Herrscherin, die den Herrscher in seinem Namen Horus, Sohn der Isis (Harsiese) geboren hat, Herrin der Städte, Gebieterin der Gaue, Herrin der Myrrhe, Gebieterin des Lotus.

Sonnenscheibe



Bhdtj

Behedeti.

12. Kerehet bezeichnet einerseits die Urahnin, andererseits den Mutterleib/die Gebärmutter, als Umgebung oder Medium, in dem sich das Leben, die Schöpfung vor der Geburt entwickelt, vgl. S. SAUNERON, „Copte KAAAZH“, in: *Mélanges Maspero* I/4, *MIFAO* 66, 1961, S. 117-118; D. FRANKE, „Qrh.t – Geschöpf des ‚Ersten Tages‘“, *GM* 164, 1998, S. 63-70; I. GUERMEUR, Chr. THIERS, „Un éloge xoïte de Ptolémée Philadelphie. La stèle BM EA 616“, *BIFAO* 101, 2001, S. 208-209 Anm. z.

13. Geschrieben ist *thb*. Dieselbe Verschreibung findet sich noch zweimal im Opet-Tempel, ein weiteres Mal auf den äußeren Türpfosten des Südsaals (*Opet* I, 127 = *KIU* 5635, 3) und einmal auf der Norwand des Nordsaals (*Opet* I, 110 = *KIU* 5325, 15).

Östliche Hälfte

Ritualformel


$$h_{nk} j_{rt}(t) n_{jt} \neq f H_r s_3 \exists st j_{rj}. n \neq f dj \text{ 'nh}$$

Darbringen von Milch für seinen Vater Horus, Sohn der Isis (Harsiese), damit er bewirke, dass er ein mit Leben Beschenkter sei.

König



nswt-bjtj [ɟw^ɕ n nɪrwj prjwj stp.n Pth jɾj mʒ^ɕ t R^ɕ
sh̥m ^{ɲh} [n Imn)] sʒ R^ɕ (Ptɰlmɯs [ʲnh̥] d̥t mɾj
 [Pt]h̥)

König von Ober- und Unterägypten (der Erbe der Erscheinenden Götter, erwählt von Ptah, der die Maat des Re verwirklicht, lebendes Abbild [des Amun]), Sohn des Re (Ptolemaios, er [lebe] ewiglich geliebt von Ptah),



$p(3) \ n\bar{r} \ mn\hbar \ tjt \ n(t) \ R' \ \hbar nt \ t3wj$

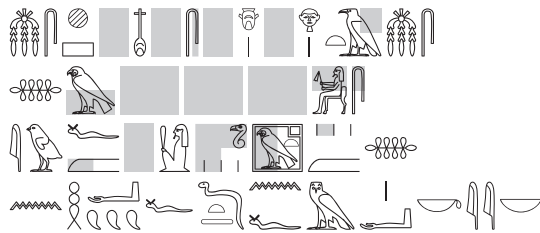
*der wohlthätige Gott, Abbild des Re an der Spitze der beiden
Länder.*



s3 'nh w3s nb h3=f mj R' dt

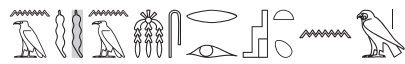
*Aller Schutz, alles Leben und alle Macht seien um ihn wie
Re ewiglich.*

Meschenet



Msh[nt] nfr[t] s[...] jb [...] hr tɜ(?) ms(wt?) sɜ(t?)
Ḥr [...] šps jwɜf m [...] n [...] rmtw Ḥwwt-Ḥr m sɜ
n h'wɜf dt nɜf mk(t) nb(t)

Meschenet, die Vollkommene, [...] bei der Geburt (?)¹⁴, die Horus schützt (?) [...], er ist [...] Menschen¹⁵, die Hathoren sind der Schutz für seinen Leib ewiglich, für ihn aller Schutz.



n3.ndm n3 ms(wt) r.jrj 3st n Hr

*Angenehm sind die Geburten, die Isis mit Horus machte.*¹⁶

Sonnenscheibe

 $B\dot{h}dtj$

Behedeti.

14. Möglicherweise ist hier *s[hrt-]jb* zu ergänzen „die das Herz [der Isis? zufriedenstellt] bei der Geburt“.

15. *Opet* I, 134 ergänzt hier zu *[nswt] n [ntrw] rmtw* „[König] der [Götter und] Menschen“.

16. Vgl. hierzu J.Fr. QUACK, „Ein Standardhymnus zum Sistrumspiel auf einem demotischen Ostrakon (Ostrakon Corteggiani D 1)“, *Enchoria* 27, 2001, S. 109.

3. Einordnung der Szene in den allgemeinen Kultkontext

Dargestellt in der Szene ist die Präsentation des Horuskindes unmittelbar nach seiner Geburt. Erläutert wird der Kontext in der östlichen Friesinschrift der Kapelle:¹⁷

‘nh t3 drzf mj=n m hy sz-t3 [sn?-/]t3 n nb(t) t3wj 3st wrt mwt-ntr jrt R' nb(t) pt hnwt ntrw nb(w) 3bd nfr pt t3 m rš(wt) Wsjr m hb ntrw m h'(wt) hy hnw m-hnw Jpt-swt hwt-wtt nt (Wnn-nfr m3' hrw) m 'k¹⁸ Jwnw m rš(wt) Mh3t-t3wj hr m(3)'(w) P Dp m 3wt-jb t3wj m thh3wj msj 3st sz=s Hr hrw=s ph=f r pt¹⁹ ntrw ntrwt jw r m33=s ntrw dmd m-hnw 3ht jw Dhwtj Hnmw m h3t jrjw Nhbt W3dt Mshn(t) hr jrj(t) jrwsn Hwwt-Hr m sz=f 3wt-jb n(t) R' n prj(so)²⁰ m ht=s jw r t3 sw prj m sfy šps m bjk n nbw htp hr srh hnm.n=f 3tf jtj.n=f wrwt hr tp=f h3k3.n=f P smn.n=f nst=f m W3st nh3t(t) m nswt ntrw r nh3

Oh ganze Welt, mögen wir in Freude, Jauchzen und Huldigung kommen zur Herrin der beiden Länder, Isis, der Großen, der Gottesmutter, Auge des Re, Herrin des Himmels, Gebieterin aller Götter, am schönen 3bd-Fest, Himmel und Erde sind in Freude, Osiris ist im Fest, die Götter sind in Freude. Jauchzen und Jubel sind in Ipet-sut, das Haus der Geburt des (Onnophris, gerechtfertigt) ist im Fest, Memphis ist mit gutem Wind, Pe und Dep sind in Freude, die beiden Länder sind in Jubel, (weil) Isis ihren Sohn Horus geboren hat. Ihre Stimme gelangt zum Himmel, die Götter und Göttinnen kommen, um sie zu schauen. Die Götter versammeln sich im Horizont, wobei Thot und Chnum an ihrer Spitze sind, Nechbet, Wadjet und Meschenet führen ihre Rituale aus, die Hathoren sind sein Schutz. Die Freude des Re ist wegen desjenigen, der aus ihrem Leib hervorkommt, der zur Welt kommt. Er ist derjenige, der hervorkommt als ehrwürdiges Kind, als Goldhorus, der sich niederlässt auf dem Serech. Er hat sich mit der Atef-Krone vereinigt, er hat die Wereret-Krone auf seinen Kopf gesetzt, er hat Pe (als Herrscher) in Besitz genommen, er hat seinen Thronszitz im Siegreichen Theben eingerichtet als König der Götter bis in Ewigkeit.

Die ganze Welt, das ganze Land und alle Götter, insbesondere Osiris und Re, befinden sich in Feststimmung aufgrund der Geburt des Horuskindes als neuem Herrscher. Daneben werden in der Friesinschrift weitere Götter namentlich genannt, die eine über das Jubeln hinausgehende, aktive Rolle einnehmen und insoweit auch in der Szene dargestellt werden. Eine hierzu vergleichbare Darstellung befindet sich auf der Außenseite der Rückwand des Mammisi von Philae.²¹ In den zwei Szenen, die zusammen das ganze erste Register der Rückwand einnehmen, tritt jeweils eine Reihe von Göttern, mit dem König als Abschluss, vor Isis, die das Horuskind auf ihrem Schoß stillt. Auf der Westseite handelt es sich um Chnum-Re, der das Horuskind auf der Töpferscheibe formt, dahinter treten Thot, der die Regierungsjahre und Jubiläen in die Jahresrispe einschreibt, zwei Geburtsgöttinnen, die den Kindgott im njnj-Gestus begrüßen und schließlich der König, der ein Schutzamulett reicht, heran. Auf der anderen Seite reicht Amun Leben an die Nase des Horuskindes, Thot schreibt wiederum die Lebenszeit und

17. *Opet* I, 146 (= KIU 1992). Die Friesinschriften teilen sich in eine Ost- und Westhälte, der Ausgangspunkt beider Inschriften liegt in der Mitte der Rückwand. Korrekturen zu *Opet* I, 146 sind vorliegend nicht vermerkt, vgl. dazu die hieroglyphische Abschrift in KIU 1992.

18. Vgl. zu dieser Lesung J.Fr. QUACK, „Rez. zu F.-R. Herbin, Le livre de parcourir l'éternité“, *OLZ* 91, 1996, Sp. 153-154; zu einer vergleichbaren Lesung in *Opet* I, 227 links (= KIU 4113, 9) und *Opet* I, 207 rechts (= KIU 3943, 7), A. RICKERT, *Gottheit und Gabe. Eine ökonomische Prozession im Soubassement des Opettempels von Karnak und ihre Parallele in Kôm Ombo*, *SSR* 4, 2011, S. 138 und 248.

19. Vgl. *Edfou* VI, 214, 9: hrw=s ph.n=f hrt (Horusmythos von Edfu, Geburt des Horus durch Isis).

20. prj ist mit der Himmelhieroglyphe geschrieben, Lesungsvorschlag C. DE WIT, *Opet* III, S. 81 m. Anm. 327 (S. 136).

21. *Philae* II, 376-383.

Regierungsjahre ein, dahinter Neith, die ein Sistrum spielt und eine Göttin, die Milch und Windel bringt, der König schließlich überreicht die beiden Uräen. In beiden Szenen sitzt hinter Isis eine Göttin im Schutzgestus, als Schutz für sie und ihr Kind, auf der Westwand Nechbet, auf der Ostwand Wadjet.²²

Die Opfergaben des Königs, Milch und Windel, werden in der Friesinschrift nicht erwähnt, sind aber zumindest als Göttergabe in der Szene aus Philae präsent. Sie unterstützen, wie wir sehen werden, die Kernaussage der Szene, der wir uns im Folgenden genauer zuwenden.

3.1. Die Götter der Szene

Mittelpunkt der Szene des Opet-Tempels und Ziel der Opferhandlungen sind das Götterkind und seine ihn stillende Mutter Isis. Dabei wird der Kindgott in der Szene unterschiedlich benannt, Chnum spricht ihn als Harpokrates an,²³ der König (beim Milchopfer) und Isis als Harsiese.²⁴ Das Horuskind ist sowohl in der Inschrift als auch in der Szene deutlich als Herrscher gekennzeichnet, wenn es dort heißt, dass „er sich mit der Atef-Krone vereinigt und die Wereret-Krone auf seinen Kopf gesetzt hat, er Pe (als Herrscher) in Besitz genommen, er seinen Thron im Siegreichen Theben eingerichtet hat als König der Götter“ oder dass Isis „den Herrscher mit seinem Namen Horus, Sohn der Isis (Harsiese) geboren hat“.²⁵ Seine Mutter Isis tritt als zentrale Muttergottheit der südlichen Kammer auf.²⁶

Bei den weiteren dargestellten Göttern handelt es sich um solche, die in Zusammenhang mit der Geburt des Götterkindes beziehungsweise den Geburtszyklen der Mammisi bekannt sind.²⁷ Ausweislich ihrer Beischriften und Ikonographie nehmen sie auch hier ihre dort übliche Rolle ein.

Thot bestimmt die Herrschaft und schreibt dem König die Regierungsjahre sowie die Jubiläen ein, die ihm die unendliche Herrschaft verheißen, dabei trägt er die Jahresrispe in der Hand.²⁸ Der Schöpfer von Menschen und Göttern, Chnum, formt üblicherweise das Götterkind und seinen Ka auf der Töpferscheibe, zudem lässt er ihm seinen Schutz zuteil werden.²⁹ Entsprechend hält er hier in der Darstellung dem jungen Horus auch das Anch-Zeichen entgegen (vgl. **Abb. 2**)

Auch bei den Göttinnen handelt es sich um die typischen Protagonistinnen, die bei der Geburt und Aufzucht des Götterkindes aktiv sind und die laut der Friesinschrift auch hier ihre Pflichten bzw. Rituale ausführen. Während der Geburt haben sie für den Schutz von Mutter und Kind gesorgt und die Mutter unterstützt, danach

22. Hier hätte man eigentlich eine andere Seitenverteilung erwartet, da üblicherweise die rechte (= westliche) Seite Unterägypten, die linke (= östliche) Seite Oberägypten repräsentiert, vgl. A. GUTBUB, „Remarques sur quelques règles observées dans l'architecture, la décoration et les inscriptions des temples de basse époque“, in: Fr. Geus, Fl. Thill (Hgg.), *Mélanges offerts à Jean Vercoutter*, Paris 1995, S. 134.

23. KIU 2011, 34.

24. KIU 2011, 2 und 12. Zu einer Austauschbarkeit der verschiedenen Namen der Kindgottheit vgl. bereits E. WINTER, *Untersuchungen zu den ägyptischen Tempelreliefs der griechisch-römischen Zeit*, DÖAWW 98, 1968, S. 47; vgl. auch S. SANDRI, *Har-pa-chered (Harpokrates). Die Genese eines ägyptischen Götterkindes*, OLA 151, 2006, S. 193-198.

25. Zudem erhält er die Regierungsjahre von Thot überwiesen.

26. Vgl. auch Cl. TRAUNECKER, „Cryptes décorées, cryptes anépigraphes“, in: *Hommages à François Daumas II, OrMonsp* 3, 1986, S. 575: Bei den Kultstatuen des südlichen Raumes, die in der südlichen Krypte beschrieben sind, handelt es sich um Isis, die das Horuskind stillt, und Osiris.

27. Vgl. auch die sehr ähnlich aufgebauten Szenen *Philae* II, 376-383. Vgl. zudem zum Vorkommen dieser Götter (in verschiedenen Szenen) in den Sanktuaren der Mammisi, *Edfou Mam.*, Tf. 13 und 15; *Dend. Mam.*, Tf. 59-60bis. Zur Rolle der Götter im Rahmen des Geschehens der Mammisi vgl. die Besprechung der einzelnen Szenen bei Fr. DAUMAS, *Mammisis*, S. 376-487.

28. Vgl. S. SANDRI, *Har-pa-chered*, S. 149-150.

29. Vgl. D. BUDDÉ, *Die Göttin Seschat, Kanobos* 2, 2000, S. 155; S. SANDRI, *Har-pa-chered*, S. 145-146.

kümmern sie sich als Ammen um das Kind, versorgen und schützen es in den ersten Lebensjahren.³⁰ Nechbet, die unmittelbar vor Isis und Harsiese steht, heißt das Horuskind mit dem *njn*-Gestus (die Wasserlinien fehlen in der Zeichnung **Abb. 3**) willkommen.³¹ Die Schutzfunktion kommt insbesondere in der Handhaltung von Wadjet und Meschenet, der Personifikation der Geburtsziegel (vgl. die Schreibung in der Friesinschrift) zum Ausdruck, sie umfassen regelrecht die Gruppe von Mutter und Kind (sowie Nechbet). Bei Nechbet und Wadjet spielt zudem – wenn auch nicht im Text erwähnt – sicherlich ihre Funktion als Kronengöttinnen und Göttinnen der beiden Landesteile eine Rolle: Sie sind der Uräus am Kopf des (göttlichen) Herrschers,³² die ihn und das Königtum (die Herrschaft über die beiden Landesteile) schützen. Zudem sind sie die göttlichen Ammen.³³ Auch die nur in der Friesinschrift und im Rahmen der Epitheta der Meschenet erwähnten Hathoren dienen, wie jeweils in beiden Inschriften festgehalten wird, dem Schutz des Kindes; zudem jubeln und musizieren sie häufig bei der Geburt.³⁴

3.2. Das Milch- und Windelopfer

Milch und Windel gehören typischerweise zur Aufzucht eines Säuglings. Darüber hinaus kommt ihnen jedoch mit Blick auf die Ritualebene im Tempel eine kultische Bedeutung zu, die weit über die bloße Versorgung des Kindes hinausgeht. Es handelt sich um zwei Opfertgaben, die üblicherweise in getrennten Szenen gereicht werden und daher hier auch getrennt behandelt werden sollen.

Die Milch kommt in zahlreichen Kontexten vor, das Horuskind ist dabei (direkt oder indirekt)³⁵ einer der Hauptempfänger dieser Opfertgabe.³⁶ Anders hingegen sieht es mit der *nwdt*-Windel aus. Außer in der hier

30. Zur Geburt vgl. H. BRUNNER, *Die Geburt des Gottkönigs. Studien zur Überlieferung eines altägyptischen Mythos*, ÄgAbh 10, 1986², S. 90-106. Zu Nechbet und Wadjet als Ammen und Schützerinnen vgl. S. SANDRI, *Har-pa-chered*, S. 152-153; zu den Aufgaben der Ammen vgl. auch A.M. GNIRS, „Nilpferdstossszähne und Schlangenzähne. Zu den magischen Geräten des so genannten Ramesseumsfundes“, in: D. Kessler, R. Schulz, M. Ullmann, A. Verbovsek, St. Wimmer (Hgg.), *Texte–Theben–Tonfragmente. Festschrift für Günter Burkard*, ÄAT 76, 2009, S. 134, 136, 151.

31. Vgl. zu diesem Gestus H. BRUNNER, *Die Geburt des Gottkönigs*, S. 109; W. WESTENDORF, „Die Nini-Begrüßung“, in: U. Verhoeven, E. Graefe (Hgg.), *Religion und Philosophie im Alten Ägypten. Festgabe für Philippe Derchain zu seinem 65. Geburtstag am 24. Juli 1991*, OLA 39, 1991, S. 351-361; Br. DOMINICUS, *Gesten und Gebärden in Darstellungen des Alten und Mittleren Reiches*, SAGA 10, 1994, S. 38-58; J. ASSMANN, *Tod und Jenseits im Alten Ägypten*, München 2001, S. 228. Vgl. auch J.C. DARNELL, *The Enigmatic Netherworld Books of the Solar-Osirian Unity. Cryptographic Compositions in the Tombs of Tutankhamun, Ramesses VI and Ramesses IX*, OBO 198, 2004, S. 147-148, Tf. 13B. Vgl. zum *njn*-Gestus in Verbindung mit der Geburt eines Götterkindes z.B. *Philae* II, 378 (hier von Reret und Meschenet ausgeführt, im Gefolge wird die Windel gereicht) oder *Opet* I, 165 (im Sanktuar, ausgeführt von Nechbet und Wadjet); *Edfou Mam.*, 133, Tf. 32,1b und 142, Tf. 37,1b (Nechbet und Wadjet, jeweils vor dem Götterkind auf dem Lotus); *Dend. Mam.*, 114, Tf. 59bis (Nechbet und Wadjet) und 129, Tf. 60 (Reret und Meschenet).


32. Dies wird bei Wadjet gleich zweimal erwähnt, einmal in den Epitheta, das andere Mal in ihren Worten an Harsiese.

33. Dazu H. BRUNNER, *Die Geburt des Gottkönigs*, S. 122-134.

34. S. SANDRI, *Har-pa-chered*, S. 146; M. ROCHHOLZ, *Schöpfung, Feindvernichtung, Regeneration. Untersuchung zum Symbolgehalt der machtgeladenen Zahl 7 im alten Ägypten*, ÄAT 56, 2002, S. 44-49: „Schutz von Mensch und König, Prophezeiung des Schicksals, Unterstützung und Heilung von Krankheiten“ (S. 44); vgl. auch C. SPIESER, „Meschenet et les sept Hathors“, in: M. Hennard Dutheil de la Roche, V. Dasen (Hgg.), *Des Fata aux fées: regards croisés de l'Antiquité à nos jours, Études de lettres* 3-4, 2011, S. 63-92; L. PANTALACCI, „Les sept Hathors, leurs bas et Ptolémée IV Philopator au mammisi de Coptos“, *BIFAO* 114, 2014, S. 403-409, insbesondere S. 408.

35. Das Milchopfer kann der Kindgottheit direkt zukommen oder sich an die es stillende Göttin oder Amme richten. Letzteres wird sehr deutlich im Sanktuar des Mammisi von Dendera (*Dend. Mam.*, 129, 4-130, 6), wo der König ein Milchopfer vor den stillenden sieben Hathoren verrichtet, das sich auch explizit an sie (*mn n=tn*) richtet (vgl. dazu auch M. ROCHHOLZ, *Schöpfung*, S. 86-87). Bisweilen wird auch explizit gesagt, dass die Göttin es für das Horuskind in Empfang nimmt, vgl. etwa *Philae* II, 383, 7 („Nimm dir die Süße (= Milch), damit dein Sohn (davon) trinke“ *mn n=tn bnr r s'm sz=tn*).

36. Und das Milchopfer im Gegenzug von großer Bedeutung in den Mammisi, vgl. Fr. DAUMAS, *Mammisi*, S. 203.

besprochenen Szene ist sie als Opfergabe des Königs meines Wissens nur noch fünfmal belegt,³⁷ ein weiteres Mal im Sanktuar des Opet-Tempels,³⁸ dreimal in den Mammisi (im Saal der Götterneunheit des römischerzeitlichen Mammisi von Dendera,³⁹ im Sanktuar desselben Mammisi⁴⁰ und im Sanktuar des Mammisi von Edfu⁴¹) sowie einmal im Tempel von Edfu auf der Außenwand des Naos zusammen mit Salbe (dort aber auch an eine Kindgottheit, Ihi, gerichtet)⁴². Zudem findet sie sich als Opfergabe einer Göttin zusammen mit der Milch auf der Außenseite des Mammisi von Philae.⁴³ Dabei variiert die Darstellung der Windel in den verschiedenen Tempeln: Im Opet-Tempel und im Sanktuar von Dendera ist der Stoff⁴⁴ in Form eines umgedrehten „U“ gefaltet, das der Zehnerhieroglyphe, dem *md*-Zeichen , ähnelt,⁴⁵ im Saal der Götterneunheit des Mammisi von Dendera ist es ein zusammengelegter Stoff, der auf den Händen liegt, in Philae ein trapezförmig gefalteter herunterhängender Stoff, der an einer Art Seil (?) getragen wird⁴⁶ und in Edfu schließlich die üblichen herunterhängenden Stoffstreifen (so nach der Zeichnung⁴⁷).

Die Windelszenen befinden sich in den Mammisi in einem räumlichen Zusammenhang zum Milchopfer,⁴⁸ im Sanktuar des römischerzeitlichen Mammisi von Dendera handelt es sich sogar um die einzigen beiden Opfergaben, die überhaupt auf den Seitenwänden im Rahmen des Geburtszyklus dargebracht werden.

Im Sanktuar des Opet-Tempels, das die Geburt des Osiris durch Ipet-weret-Nut thematisiert, gibt es ebenfalls neben dem Windel- auch ein Milchopfer. Im 2. Register der Nordwand bringt der König Milch vor der Göttin dar, hinter ihr sitzen ihre Kinder Osiris, Horus, Isis und Nephthys, von denen allerdings nur Osiris, dessen Geburtsort das Sanktuar ist, wie seine Mutter auf dem Thron Platz genommen hat.⁴⁹ Zur Opfergabe selbst wird inhaltlich nahezu keine Aussage getroffen, es heißt lediglich in der Ritualformel *hmk jrꜥt n mwtꜥf* „Milch

37. Vorliegend außen vor bleiben die Szenen des Isis-Tempels von Dendera, *Dend. Temple d'Isis*, 93, 13-94, 7, Tf. 98, 161, 8-18, pl. 130, 150 (vor Isis) und 181, 3-13, pl. 131, 163 (vor Hathor), die S. CAUVILLE, *L'offrande aux dieux dans le temple égyptien*, Leuven u.a. 2011, S. 54 und 119; DIES., *Dendara. Le temple d'Isis II. Analyse à la lumière du temple d'Hathor*, OLA 179, 2009, S. 160-161, auch als Windel einordnet, da dort die Ritualformel nur von *mnꜥt* „Stoff“ spricht bzw. der Stoff zusätzlich als *bhn*, *nms* oder *msst* bezeichnet wird.

38. *Opet I*, 165 (= KIU 1898).

39. *Dend. Mam.*, 171, 3-9, Tf. 66.

40. *Dend. Mam.*, 110, 8-14, Tf. 59bis.

41. *Edfou Mam.*, 25, 2-8, Tf. 15.

42. *Edfou V*, 284, 5-15.

43. *Philae II*, 382-383.

44. Vielleicht handelt es sich auch um ein Behältnis, in dem der Stoff gebracht wird, das zu sehen ist.

45. Oder ob die Form an den *hm*-Kasten (vgl. zu diesem W. WAITKUS, „Die Geburt des Harsomtut aus der Blüte. Zur Bedeutung und Funktion einiger Kultgegenstände des Tempels von Dendera“, *SAK* 30, 2002, S. 378-380; S. SANDRI, *Har-pa-chered*, S. 133; D. BUDDÉ, *Das Götterkind im Tempel, in der Stadt und im Weltgebäude*, *MÄS* 55, 2011, S. 387) erinnern soll, der mit einem vergleichbaren Zeichen determiniert werden kann?

46. Diese Art der Darstellung erinnert an den Neujahrsstoff, vgl. die Darstellung bei S. CAUVILLE, *L'offrande aux dieux*, S. 120.

47. S. CAUVILLE, *L'offrande aux dieux*, S. 119 zeigt bei der Windel ein Foto aus Edfu, das wohl eine der dortigen Windeln abbildet (es fehlt leider eine genaue Angabe). Danach würde es sich um eine Darstellung handeln, die der aus Philae ähnelt.

48. Vgl. die Übersichtspläne *Edfou Mam.*, Tf. 15; *Dend. Mam.*, Tf. 59bis, 66.

49. *Opet I*, 161 (= KIU 1834).

darbringen für seine Mutter“ bzw. in den Epitheta des Königs *šḥtp mwt-f m jrt-Ḥr ḥḏt* „der seine Mutter mit dem weißen Horusaue (= Milch) zufriedenstellt“. Das erste⁵⁰ und dritte Register⁵¹ legen allerdings nahe, dass die Szene im Kontext der Geburt und Krönung des Osiris steht.⁵²

Das Windelopfer befindet sich auf der Ostwand direkt über der Ipet-weret-Nut geweihten Kultnische des Sanktuars. Der König bringt die Windel der thronenden Göttin selber dar, die Ritualformel ist der der Szene der südlichen Kapelle vergleichbar, wenn es heißt: *rdjt nwd(t) jwḥ(.tj) m sšn* „Geben der Windel, getränkt mit Lotus(essenz)“. ⁵³ Aufgrund der weiteren begleitenden Gottheiten (Wadjet und Nechbet im njnj-Gestus, Thot, Hu und Sia⁵⁴) und der Lage über der Kultnische könnte es sich hier eventuell um den Zeitpunkt Geburt handeln,⁵⁵ jedenfalls dürfte die Szene in unmittelbarem Zusammenhang mit der Geburt stehen. Es liegt somit bei beiden Szenen ein vergleichbarer Kontext wie in den Mammisi vor, nur dass es sich hier um Osiris statt um das Horuskind handelt, für den seine Mutter die Opfergaben empfängt.

Außerhalb des Opet-Tempels ist mir nur die zuvor erwähnte Szene auf der Außenseite der Rückwand des Mammisi von Philae⁵⁶ bekannt, in der Milch und Windel zusammen gereicht werden, nicht nur, wie im Fall der hier besprochenen Szene der südlichen Kammer, innerhalb einer Szene, sondern als tatsächliche gemeinsame Gabe. Dort ist es allerdings nicht der König, sondern eine Geburtsgöttin, deren Namen nicht erhalten ist,⁵⁷ die in einer Reihe von Göttern Milch und Windel vor der stillenden Isis mit den Worten darbringt: *mn n-ṯ bnr r s'm s3-ṯ nwd(t) nfrt [...] ḥ'w'f'* „Nimm dir die Süße (= Milch), damit dein Sohn (davon) trinke, die vollkommene Windel [...] seinen Körper“. ⁵⁸ Isis erhält hier die Opfergaben wieder für ihren Sohn.

3.2.1. Die Bedeutung des Milchopfers

Das Milchopfer in Zusammenhang mit der Kindgottheit dient der Ernährung des Säuglings, es soll ihn stärken.⁵⁹ Gleichzeitig ist sie jedoch auch ein Mittel respektive Symbol der Regeneration, der Verjüngung, das dem neu geborenen Horuskind gereicht wird.⁶⁰ So heißt es im Sanktuar des Mammisi von Edfu (an Harsomtut

50. *Opet* I, 157 (= KIU 1828).

51. *Opet* I, 167 (= KIU 1842).

52. Die Darstellung des 3. Registers erinnert an die bekannten Krönungsszenen (mit dem Unterschied, dass Osiris hier mit dem Rücken zu Amun nicht kniend, sondern stehend dargestellt ist), beispielsweise auf dem Barkensanktuar des Philippos Arrhidaios in Karnak (KIU 2615; vgl. auch dazu zuletzt M.A. STADLER, „Die Krönung der Ptolemäer zu Pharaonen“, *WürlJb* 36, 2012, S. 63-64 und Abb. 1). Zudem erhält Osiris nach den Inschriften das *jmjt-pr* von Thot, der als Schöpfergott charakterisiert ist, sowie das Königtum aus der Hand seines Vaters Amun. Im ersten Register reicht Amun ihm Leben, zudem ist Chnum als Schöpfergott anwesend. Zur Verbindung von Milch und Krönung (das Stillen als Voraussetzung der Krönung) vgl. J. LECLANT, „The Suckling of the Pharaoh as a Part of the Coronation Rites in Ancient Egypt/Le rôle de l'allaitement dans le cérémonial pharaonique du couronnement“, in: *Proceedings of the IXth International Congress of the History of Religions, Tokyo and Kyoto, 27.8.-9.9.1958*, Tokyo, 1960, S. 135-145, insbesondere zu dem gerade genannten Barkensanktuar S. 138-139.

53. *Opet* I, 165 (KIU 1898, 1).

54. Zu Hu und Sia als Hilfsmittel von Schöpfungsgottheiten vgl. H. ALTENMÜLLER, in: *LÄ* III, s.v. Hu, Sp. 65-68.

55. So die Annahme von C. DE WIT, *Opet* III, S. 170.

56. *Philae* II, 380-383.

57. Sie wird jedoch als *ḥnwt pr mswt* „Fürstin des Geburtshauses“ bezeichnet, *Philae* II, 383, 6.

58. *Philae* II, 383, 7-8.

59. Vgl. beispielsweise *Philae* II, 265, 1-4; 319, 1; 385, 2, sowie Fr. DAUMAS, *Mammisi*, S. 203-204. Auch Reinigung und Schutz spielen eine Rolle, vgl. Fr. DAUMAS, *Mammisi*, S. 180 und 464.

60. Vgl. E. FEUCHT, „Verjüngung und Wiedergeburt“, *SAK* 11, 1984, S. 404; D. BUDDE, „Harpere-pa-chered. Ein ägyptisches Götterkind im Theben der Spätzeit und griechisch-römischen Zeit“, in: D. Budde, S. Sandri, U. Verhoeven (Hgg.), *Kindgötter im Ägypten der griechisch-römischen Zeit. Zeugnisse aus Stadt und Tempel als Spiegel des interkulturellen Kontakts*, *OLA* 128, 2003, S. 61-62; S. SANDRI, *Har-pa-chered*, S. 180; D. BUDDE, *Götterkind im Tempel*, S. 208. Zum Milchopfer an die Kindgottheit im Mammisi vgl. Fr. DAUMAS, *Mammisi*, S. 175-206.

gerichtet, der von Hathor gestillt wird):⁶¹ *bnr hr=k nt(j) rnpj jwf=k ts phtj=k jm=sn* „Die Süße (= Milch) ist vor dir, von der gilt: Sie verjüngt dein Fleisch, deine Kraft ist verbunden mit ihr (= der Milch).“ Dahinter steht der Gedanke, dass die Kindgottheit an den Sonnengott angeglichen ist und sich ebenso wie dieser täglich erneuert.⁶² Verbunden mit der regenerativen Eigenschaft der Milch ist eine weitere Funktion: die Vermittlung der göttlichen Wirkkräfte, die zur Ausübung des Königsamtes befähigen bzw. die Anerkennung als Herrscher.

Seit dem Alten Reich wird der König in drei Kontexten durch das Stillen einer göttlichen Amme, mittels ihrer Milch, zum König aufgezogen: der Geburt, der Krönung bzw. den Sedfesten und vergleichbaren Riten als Wiederholung der Krönung und der Wiedergeburt nach dem Tod, wobei die beiden letzteren Anlässe als Geburt in ein neues Leben, also als die gerade schon angesprochene Verjüngung, aufgefasst werden. Das Stillen stellt einen essentiellen Teil dieser Rituale dar; die göttliche Milch ist einerseits Voraussetzung respektive Mittel dieses *rite de passage*, andererseits markiert sie die erfolgte Transformation und garantiert im Anschluss die Prosperität des „neuen Lebens“. ⁶³ Ursprünglich im funerären Kontext bei der Wiedergeburt des verstorbenen Königs angesiedelt, ⁶⁴ findet es gebündelt Eingang in die Darstellungen der Geburt des Gottkönigs, ⁶⁵ die in die Theologie der Mammisi übernommen und auf den an die Stelle des Königskindes tretenden Kindgott übertragen wurden. ⁶⁶ Dort wird der junge Horus als (neugeborener) Herrscher präsentiert, ⁶⁷ der durch die Milch der göttlichen Ammen (hier insbesondere auch Hesat und Sechat-Hor) verjüngt und gestärkt wird und dem dabei auch das

61. *Edfou Mam.*, 25, 17.

62. Vgl. H. KOCKELMANN, „Mammisi (Birth House)“, in: W. Wendrich (Hg.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, Los Angeles 2011, S. 5, <http://digital2.library.ucla.edu/viewItem.do?ark=21198/zz0026wfg>; D. BUDDE, „Child Deities“, in: J. Dieleman, W. Wendrich (Hgg.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, Los Angeles 2010, S. 1, <http://digital2.library.ucla.edu/viewItem.do?ark=21198/zz0025sr1m>.

63. Vgl. Fr. DAUMAS, *Mammisi*, S. 190, 357, 461; J. LECLANT, „Le rôle du lait de l’allaitement d’après les textes des pyramides“, *JNES* 10, 1951, S. 123-127 (zur Wiedergeburt des verstorbenen Pharaos im Alten Reich); DERS., in: *Proceedings of the IXth International Congress of the History of Religions*, S. 135-145 (zur Krönung); H. BRUNNER, *Die Geburt des Gottkönigs*, S. 132; E. FEUCHT, *SAK* 11, 1984, S. 402-404; C. SPIESER, „Les nourrices égyptiennes“, in: V. Dasen, M.-Cl. Gérard-Zai (Hgg.), *Art de manger, art de vivre. Nourriture et société de l’antiquité à nos jours*, Gollion, 2012, S. 37-39. Als Beispiel zur Krönung sei auf eine Szene des Barkensanktuars von Philippos Arrhidaïos in Karnak hingewiesen, in der Amun ihn krönt und er von Amaunet gestillt wird (KIU 2615; M.A. STADLER, *WitzJb* 36, 2012, S. 63-64, und J. LECLANT, in: *Proceedings of the IXth International Congress of the History of Religions*, S. 138-139). Vgl. zum Auftreten eines Milchgottes bei der Inthronisierung des Königskindes H. BRUNNER, *Die Geburt des Gottkönigs*, S. 143-145, und Fr. DAUMAS, *Mammisi*, S. 463-466.

64. Vgl. beispielsweise *Pyr.* Spruch 470 (§ 911b-912b) sowie zum Ganzen J. LECLANT, *JNES* 10, 1951, S. 123-127.

65. Ob hierbei wirklich auf die Geburt des Königs abgestellt wurde, wie H. BRUNNER, *Die Geburt des Gottkönigs*, S. 131, meinte oder nicht vielmehr eine Erneuerung der königlichen Herrschaft zu Lebzeiten (M. ULLMANN, *König für die Ewigkeit - Die Häuser der Millionen von Jahren. Eine Untersuchung zu Königskult und Tempeltypologie in Ägypten*, *ÄAT* 51, S. 668-670, geht davon aus, dass die Millionenjahrhäuser der Herrschaftsbestätigung oder -erneuerung des lebenden Königs dienten, in diesem Kontext dürfte dann auch der Geburtsmythos einzuordnen sein [so explizit zum Luxortempel S. 158]) oder die Wiedergeburt des Königs nach seinem Tod gemeint ist (vgl. H. ALTENMÜLLER, „Auferstehungsritual und Geburtsmythos“, *SAK* 24, 1997, S. 11-13), ist in diesem Kontext ohne Belang.

66. H. BRUNNER, *Die Geburt des Gottkönigs*, S. 214; J. ASSMANN, „Die Zeugung des Sohnes. Bild, Spiel, Erzählung und das Problem des ägyptischen Mythos“, in: J. Assmann, W. Burkert, Fr. Stolz (Hgg.), *Funktionen und Leistungen des Mythos. Drei altorientalische Beispiele*, *OBO* 48, 1982, S. 23 verweist darauf, dass die Szenen der ersten Sequenz, vor der Geburt, in den Mammisi zugunsten der Szenen der zweiten Sequenz, Geburt und Aufzucht, zurücktreten. Vgl. auch S. SANDRI, *Har-pa-chered*, S. 121, 181, 202.

67. Diese doppelte Funktion des Kindgottes, sich verjüngender Sonnengott und wiedergeborener Herrscher, ist gerade charakteristisch für die Theologie des Mammisi, vgl. Fr. DAUMAS, *Mammisi*, S. 26-27. Zum Horuskind als Herrscher vgl. S. SANDRI, *Har-pa-chered*, S. 166-172; D. BUDDE, *Götterkind im Tempel*, S. 208-209. Vgl. auch beispielsweise auch *Philae* II, 377, 9 und 381, 9, wo es von Isis in dem zur Opet-Szene vergleichbaren Kontext heißt *rdj(t) sꜣꜣs Hr hr nst jtꜣf* „die ihren Sohn Horus auf den Thron seines Vaters setzt“ bzw. *djt sꜣꜣs Hr m nswt Tꜣ-mrj* „die ihren Sohn Horus zum König von Ägypten macht“ (in dieser Szene reicht die Geburtsgöttin dann auch Windel und Milch).

Königtum übermittelt beziehungsweise der als König anerkannt wird.⁶⁸ Nichts anderes gilt für das Milchopfer des Königs, in dem die Herkunft der Milch von den göttlichen Ammen, insbesondere den göttlichen Kühen betont wird.⁶⁹ Im Gegenzug wird auch der König, als legitimer Herrscher charakterisiert, der dieses Amt durch die Milch seiner göttlichen Ammen vermittelt bekam, wenn es von ihm heißt, er sei „Sohn der Hesat, aufgezogen von der Achet-Kuh, Säugling der Sechat-Hor“.⁷⁰ Die permanente Verjüngung des (göttlichen) Herrschers durch das Milchopfer garantiert damit auch das ewige Bestehen des Königtums und der Welt.⁷¹

3.2.2. Die Bedeutung des Windelopfers

Beim Windelopfer reicht der König einen Stoff, der die Bezeichnung *nwdt* trägt, was gemeinhin als „Windel“ übersetzt wird.⁷² Dabei wird die Windel fast durchgehend dadurch gekennzeichnet, dass sie mit Lotus(essenz) getränkt ist (*jwh.tj m sšn*), gelegentlich tritt auch Salbe dazu.⁷³ Einerseits ist damit der Schutz des Horuskindes bezweckt.⁷⁴

Andererseits evoziert das Horuskind auf der Lotus-Windel das Bild des (Sonnen-)Gottes auf der Blume, der allmorgendlich auf oder im sich dann wieder öffnenden Lotus wiedergeboren wird beziehungsweise darin aufgeht und an den der Kindgott angeglichen wird.⁷⁵ Auch hier findet sich damit wieder der Gedanke, dass der Kindgott sich ebenso wie der Sonnengott täglich erneuert, sich verjüngt. Gleichzeitig ist der junge Horus, wie bereits zum Milchopfer ausgeführt, nicht nur die Verkörperung des jugendlichen Sonnengottes, sondern eben auch die des neu- respektive wiedergeborenen Königs und dabei bereits inthronisierter Herrscher, weshalb er auf

68. Vgl. dazu die Beischrift der den König stillenden Kühe Hesat und Sechat-Hor im Sanktuar des römischen Mammisi von Dendera (*Dend. Mam.*, 6, 19-20): *h'j.tj hr st-Hr nt 'nhw* „Du mögest erscheinen auf dem Horus-Thron der Lebenden.“ (Hesat) und *snhn.tj m nswt tswj* „Du mögest jung sein als König der beiden Länder“. Vgl. auch L. PANTALACCI, *BIFAO* 114, 2014, S. 402. Zu den göttlichen Kühen als Ammen vgl. auch Fr. DAUMAS, *Mammisis*, S. 460-463; A. FORGEAU, *Horus-fils-d'Isis. La jeunesse d'un dieu*, *BiEtud* 150, 2010, S. 77-80.

69. Vgl. beispielsweise eine Milchopferszene auf der Außenwand des Naos des Mammisi von Philae (vor zwei Kindgöttern): *mn n=tn hdw m 'nph' n Hs:t jmh=tn mndwj n(w) Sh:t-Hr* „Nehmt euch die Weiße aus dem Euter der Hesat, trinkt von den Brüsten der Sechat-Hor.“ (*Philae* II, 265, 1-2).

Als göttliche Ammen bzw. Milchlieferantinnen kommen neben Hesat und Sechat-Hor z.B. beispielsweise die Kühe der Hathor (sowie die anderen göttlichen Kühe) und auch Nut, mit der hier in der südlichen Kammer des Opet-Tempels Isis gleichgesetzt wird, vor. Vgl. dazu Fr. DAUMAS, *Mammisis*, S. 205.

70. Vgl. beispielsweise *Edfou* P, 452, 17. Dazu auch D. BUDDE, *Götterkind im Tempel*, S. 234-235.

71. Vgl. Fr. DAUMAS, *Mammisis*, S. 204.

72. Vgl. *Wb* II, 225, 12-14; P. WILSON, *A Ptolemaic Lexikon*, *OLA* 78, S. 500-501 „swaddling clothes“. Zum Szenentypus vgl. S. CAUVILLE, *L'offrande aux dieux*, S. 119.

73. Neben vorliegender Szene vgl. *Opet* I, 165 (= KIU 1898, 1); *Dend. Mam.*, 110, 9; *Edfou Mam.*, 25, 1-2; *Edfou* V, 284, 6. In *Edfou* V, 284, 5-15 (der einzigen Szene außerhalb eines Geburtskontextes) wird dem Kindgott Windel und Salbe dargebracht, die Ritualformel spricht aber nur von der Windel. Ob die Windel hier auch als mit Salbe benetzt zu denken ist oder ob ein anderer Kontext vorliegt, der eine andere Interpretation erfordert, ließe sich nur mittels einer Untersuchung des genauen Kontextes der Szene entscheiden.

74. *Edfou* V, 284, 6-7: *mn n=k nwdt jwh.tj m sšn jrt R' jrj=s sz=k*. Unklar bleibt, ob hier der Schutz von der getränkten Windel oder nur vom Lotus ausgeht. Zum Schutzaspekt des Lotus vgl. M.-L. RYHINER, *L'offrande du lotus dans les temples égyptiens de l'époque tardive*, *RitesEg* 6, 1986, S. 21.

75. Vgl. dazu S. MORENZ, J. SCHUBERT, *Der Gott auf der Blume. Eine ägyptische Kosmogonie und ihre weltweite Bildwirkung*, Ascona 1965, insbesondere S. 35-50; H. SCHLÖGL, *Der Sonnengott auf der Blüte. Eine ägyptische Kosmogonie des Neuen Reiches*, *ÄgHelv* 5, 1977; M.-L. RYHINER, *L'offrande du lotus*, S. 20-22; W. WAITKUS, *SAK* 30, 2002, S. 373-394, insbes. S. 376, 389, sowie D. BUDDE, in: D. Budde, S. Sandri, U. Verhoeven (Hgg.), *Kindgötter*, S. 47-50 unter besonderer Berücksichtigung der Szenen im Mammisi von Armant; S. SANDRI, *Har-pa-chered*, S. 120. Vgl. beispielsweise auch *Edfou* VIII, 36, 3-4.

der Lotusblume sitzend auch die Doppelkrone sowie die königlichen Herrschaftsinsignien tragen kann.⁷⁶ Zum Geborenwerden als König passt sicherlich auch, dass es vom jungen Horus heißt, dass er auf der Windel erglänzt und die Windel selber als *sšp*-Stoff, also als leuchtender/weißer Stoff,⁷⁷ bezeichnet wird.⁷⁸ Dementsprechend wird die Windel auch häufig in Ausdrücken verwendet, die den König oder eine Gottheit als legitimen Herrscher bereits auf/in der Windel, also bereits als Säugling, charakterisieren.⁷⁹

Der Verjüngungsgedanke wird durch die Windel als Stoffopfer⁸⁰ verstärkt. Das Stoffopfer, insbesondere in Kombination mit Salbe oder Ölen, dient dem Schutz, sowie der Erneuerung und Regeneration, die zur (erneuten) Übernahme der Herrschaft befähigt.⁸¹ Ähnlich wie auch das Milchopfer war es ursprünglich im funerären Kontext angesiedelt und wurde im weiteren Verlauf auf inhaltlich verwandte Rituale übertragen. Es findet demensprechend Verwendung im Balsamierungsritual, aber auch zum Beispiel in den Sed-Fest-Zeremonien, die den rituellen Tod und die anschließende Wiedergeburt des verjüngten und gestärkten Königs beinhalten, und wird schließlich auch in die Tempel übernommen.⁸² Dabei kann der Stoff, der (zusammen mit der Salbe) ursprünglich als Mumienbinde ein Mittel der Regeneration des Toten war, auch ein Kennzeichen einer bereits erfolgten Erneuerung, eines erfolgreich durchlaufenen *rite de passage* sein, wie zum Beispiel der Sedfest-Mantel, der nach der Krönung getragen wird.⁸³

Diese Konstellation scheint mir auf das Windelopfer als Übergabe des *nwdt*-Stoffs übertragbar, das dem neugeborenen Kindgott insbesondere in den Mammisi, jedenfalls aber nahezu ausschließlich im Geburtskontext gereicht wird. Schließlich handelt es sich bei ihm um den sich immer wieder verjüngenden Gott, der zudem als neuer Herrscher (wieder-)geboren wird. Dies ist die diesseitige, in die göttliche Sphäre erhobene Entsprechung

76. Vgl. M.-L. RYHNER, *L'offrande du lotus*, S. 20-22, 203-204. Vgl. die Darstellungen *Edfou Mam.*, pl. 45-46; *Dend. Mam.*, Tf. 92, 94, 95 A und B (römerzeitliches Mammisi) sowie P. DILS, „Die Ornamentdekoration auf dem Mauerfuß der Tempel der griechisch-römischen Zeit. Ein Überblick über die Soubassements, ohne Text“, in: A. Rickert, B. Ventker (Hgg.), *Altägyptische Enzyklopädien. Die Soubassements in den Tempeln der griechisch-römischen Zeit II, Soubassementstudien I*, SSR 7, S. 904-905, Tf. 22d. Zum Kindgott, der bereits als Herrscher geboren ist, vgl. oben die Ausführungen zum Milchopfer.

77. Wb IV, 284, 8-9.

78. *Edfou Mam.*, 25, 2: *sšp.tj hr sšp=k* „du mögest auf deinem weißen Stoff erstrahlen“. Interessant ist insoweit die (bewusste?) Umwandlung des Spruches Pyr. 414 (§ 737b), wo es heißt *sšp n=k sšp=k* „Empfange für dich dein leuchtendes/weißes Kleid“. Ähnliches findet sich gelegentlich auch von der zweiten Opfergabe der Szene, der Milch gesagt, die ebenfalls die Bezeichnung *sšp* tragen kann (vgl. beispielsweise *Edfou VII*, 88, 15-16: *sšp n=t sšp n s=t Hwt-Hr srnp=t dt=f m 'nh wts(so)* „Nimm dir die Weiße (= Milch) für deinen Sohn, Hathor, du mögest verjüngen seinen Leib mit Leben und Macht (= Milch)“.

79. Vgl. dazu D. BUDDE, in: D. Budde, S. Sandri, U. Verhoeven (Hgg.), *Kindgötter*, S. 75-78; J. QUAEGBEUR, *Le dieu égyptien Shai dans la religion et l'onomastique*, OLA 2, 1975, S. 115. Vgl. auch J. KÜGLER, „Die Windeln des Pharaos“, *GöttMisz* 172, 1999, S. 51-62, insbesondere zu vergleichbaren Vorstellungen in der griechischen und jüdisch-christlichen Welt.

80. Es sind auch dieselben „Stoffgötter“ zuständig, so wird der König des Öfteren in einem Stoffopfer als „aufgezogen von Tait auf seiner resp. ihrer Windel“ bezeichnet, vgl. dazu D. BUDDE, in: D. Budde, S. Sandri, U. Verhoeven (Hgg.), *Kindgötter*, S. 76, mit Verweis auf *Dend. Mam.*, 255, 3 und *Esna*, Nr. 490. Vgl. zum Vorkommen des Stoffgottes Hedjhotep in Zusammenhang mit der Windel B. BACKES, *Rituelle Wirklichkeit. Über Erscheinung und Wirkungsbereich des Webergottes Hedjhotep und den gedanklichen Umgang mit einer Gottes-Konzeption im Alten Ägypten*, *RitesEg* 9, 2001, S. 54.

81. Vgl. dazu S. CAUVILLE, *La théologie d'Osiris à Edfou*, *BiEtud* 91, 1983, S. 174; H. ROEDER, *Mit dem Auge sehen. Studien zur Semantik der Herrschaft in den Toten- und Kulttexten*, SAGA 16, 1996, S. 110-112; U. RUMMEL, „Weihrauch, Salböl und Leinen: Balsamierungsmaterialien als Medium der Erneuerung im Sedfest“, *SAK* 34, 2006, S. 395; F. COPPENS, „Linen, Unguents and Pectorals. Instruments of Regeneration in Ptolemaic and Roman Temples“, in: M. Dolińska, H. Beinlich (Hgg.), *8. Ägyptologische Tempeltagung: Interconnections between Temples*, KSG 3,3, 2010, S. 39-55, insb. S. 47; A. RICKERT, *Gottheit und Gabe*, S. 116-118.

82. Vgl. dazu U. RUMMEL, *SAK* 34, 2006, S. 381-407; F. COPPENS, in: M. Dolińska, H. Beinlich (Hgg.), *8. Ägyptologische Tempeltagung*, S. 39-55.

83. Vgl. U. RUMMEL, *SAK* 34, 2006, S. 395, 404. Zum Stoffopfer in diesem Sinne bei den Neujahrsriten vgl. F. COPPENS, in: M. Dolińska, H. Beinlich (Hgg.), *8. Ägyptologische Tempeltagung*, S. 39-55. Vgl. auch S. CAUVILLE, *La théologie d'Osiris*, S. 174-175, die von *mdt* und *mnht* im Zusammenhang mit dem Ahnenkult als Symbolen der Regeneration spricht.

der Erneuerung des Toten und auch der Erneuerung des Königs, beispielsweise bei der Krönung oder im Sedfest.⁸⁴ Wenn der Kindgott also als sich allmorgendlich verjüngt wiedergeborener Herrscher präsentiert, so ist dieses Erscheinen ebenfalls ein *rite de passage*, den wir auch beim „normalen“ Stoffopfer vor uns haben und der durch die Übergabe der Windel gekennzeichnet würde. Der *nwdt*-Stoff wäre somit mehr als eine banale Windel, er wäre das (Herrschafts-)Ornat des Säuglings.⁸⁵

4. Synthese und Einordnung in die Theologie des Opet-Tempels

Die Szene (und die Friesinschrift) präsentieren uns den Kindgott als neugeborenen Herrscher, wie er uns auch in den Mammisi entgegentritt. Er wird nicht nur von den üblichen Gottheiten begleitet, die in den Mammisi allerdings über verschiedene Szenen verteilt sind, sondern er erhält auch die typischen Opfergaben Milch und Windel. Betrachtet man das Sanktuar des späteren römerzeitlichen Mammisi von Dendera, so ist festzustellen, dass es sich sogar um die einzigen Opfergaben handelt, die dort gereicht werden. Man könnte von vorliegender Szene somit fast von einer Zusammenfassung, einer Vignette, des Szenenkomplexes der Aufzucht und Inthronisierung des Götterkindes sprechen, die zentral auf der Rückwand des südlichen Raumes des Opet-Tempels angebracht wurde. Insofern muss Daumas und de Wit widersprochen werden, wenn sie in der Szene auf der Nordwand der Kammer, die unserer Szene gegenüberliegt und den Horusfalken im Papyrusdickicht zeigt,⁸⁶ die einzige mit Mammisi-Kontext sehen möchten,⁸⁷ schließlich trifft dies, wie gezeigt, deutlich auch für die vorliegende Szene zu. Deshalb ist es sicherlich kein Zufall, dass beide Szenen einander gegenüber angebracht wurden. Selbstverständlich stellt der Raum selber aber kein Mammisi dar, da die Theologie des Tempels und insbesondere des Raumes primär auf die Wiedergeburt des Osiris bzw. des Osiris-Amun ausgerichtet ist.

84. Es finden sich zudem zentrale vergleichbare Elemente in allen diesen Ritualen, verwiesen sei hier z.B. nur auf das Löwenbett als Ort der (Wieder-)Geburt, das sich vom Alten Reich bis in die Mammisi (*Edfou Mam.*, Tf. 15 und *Dend. Mam.*, Tf. 59, 60) findet (vgl. U. RUMMEL, *SAK* 34, 2006, S. 386; H. ALTENMÜLLER, *SAK* 24, 1997, S. 1-21) und im Opettempel passenderweise auch gerade das zentrale Bildfeld der gegenüberliegenden nördlichen Kammer einnimmt (*Opet I*, 118-121 = KIU 5368, dazu C. DE WIT, *Opet III*, S. 151). Dort ist zudem in der westlichen Friesinschrift (*Opet I*, 124 = KIU 5412) (als Parallele zum Windelopfer) eine besondere Betonung der Stoffe, die Osiris erhält, festzustellen.

Dies bestätigen auch textliche Parallelen zwischen dem Windel- und sonstigen Stoffopfern (wobei der genaue Kontext, in dem die Parallelen vorkommen, noch genauer zu untersuchen wäre). So findet sich für die Windel die Bezeichnung als *sšp* „dein Leuchtendes (= weißes Kleid)“, die auch in Stoffopfern vorkommt (vgl. etwa die Beispiele aus den Pyramidentexten und dem Mundöffnungsritual bei H. ROEDER, *Mit dem Auge sehen*, S. 96-99) oder sie wird mit dem Gewand der Renenutet gleichgesetzt, wenn es in einem Windelopfer an Ihi in der königlichen Randzeile (*Dend. Mam.*, 171, 4-5) heißt: *ḏbꜣ šd.n nbwt m ḏbꜣ-n-Rnnt(so) šhkr ntr ʿꜣ m ḥḏt* „der bekleidet denjenigen, den die Goldene aufgezogen hat, mit dem Kleid der Renenutet, der schmückt den großen Gott mit dem weißen Stoff“, eine Gewandbezeichnung die auch bei anderen Stoffopfern vorkommt (beispielsweise *Pyr.* Spruch 635 [§ 1794b] oder *Dend.* IV, 233, 8 *[r ḏbꜣ ḏtꜣs m ḏbꜣ-n-Rnnt m kꜣt mnḥt n(t) Tꜣyt* „um ihren Leib zu bekleiden mit dem Kleid der Renenutet als treffliche Arbeit der Tait“]; zum Kleid der Renenutet als Bezeichnung der Mumienbinden B. BACKES, *Rituelle Wirklichkeit*, S. 82-83).

85. Vgl. auch H. BRUNNER, *Die Geburt des Gottkönigs*, S. 150-151, der bereits einen Ritus des Einpackens in einer Windel als einer Form der Investitur, vergleichbar dem Anlegen des Ornats bei der Krönung, angedacht hatte.

Zur Windel als Ornat vgl. *Dend.* IV, 148, 8-9, wo es von der Windel des Harsiese heißt, dass sie aus Gold sei („das Kind auf seiner Windel aus Gold“ *hy ḥr nwd(t)-fnt nbw*) (vgl. D. BUDDE, in: D. Budde, S. Sandri, U. Verhoeven [Hgg.], *Kindgötter*, S. 76). Vgl. auch D. BUDDE, in: D. Budde, S. Sandri, U. Verhoeven (Hgg.), *Kindgötter*, S. 79-80, die von verschiedenen Kleidungsstücken für unterschiedliche Lebensstadien ausgeht. Ihr ist insoweit zuzustimmen, dass der *nwdt*-Stoff sicherlich auf Säuglinge beschränkt ist. Bei dem von ihr angeführten *rwḏ mꜣꜣ*-Stoff scheint es sich mir dagegen eher um ein Lebensstadien-unabhängiges Kleidungsstück zu handeln (die Kindgottheit erhält es ebenso wie Isis; insbesondere die Stelle *Edfou V*, 284, 5-15, einem Windelopfer an Ihi, spricht meines Erachtens eher für eine synonyme Verwendung von *nwdt* und *rwḏ mꜣꜣ*), vgl. beispielsweise auch das zuvor (Fn. 84) erwähnte „Kleid der Renenutet“ (*Dend. Mam.*, 171, 4-5) als Synonym zu *nwdt*, was wohl eher die Schutzfunktion des Gewandes betonen dürfte (dazu B. BACKES, *Rituelle Wirklichkeit*, S. 81-83).

86. *Opet I*, 138 (= KIU 2037).

87. Fr. DAUMAS *Mammisis*, S. 40; C. DE WIT, *Opet III*, S. 168, 175.

Und genau diesen Aspekt rückt auch die Szene in den Mittelpunkt. Zum einen kann der Kindgott Harpokrates, als der der junge Horus in dieser Szene in den Worten des Chnum angesprochen wird, die verjüngte Form des Osiris repräsentieren.⁸⁸ Dass es sich beim Kindgott tatsächlich um den wiedergeborenen Osiris handelt, verdeutlicht insbesondere die oben vorgestellte östliche Friesinschrift, wenn es dort heißt, dass der Neugeborene die Atef- und Wereret-Krone ergriffen habe, die beiden Kronen des Osiris.⁸⁹ Zum anderen hat die Untersuchung der Opfer gezeigt, dass es sich bei beiden Gaben um das Mittel und den Marker eines *rite de passage* handelt, den der Geburt des Horuskindes. Bei beiden ist von besonderer Bedeutung der Aspekt der Verjüngung, der Wiedergeburt, die auf dem Gedanken beruht, dass es sich bei der Geburt des Götterkindes zugleich um die Verjüngung des Sonnengottes und, wie gerade gezeigt, die Wiedergeburt des Osiris handelt.⁹⁰

Der regenerative Aspekt spiegelt sich zudem in den Kronen des die Opfergaben darbringenden Pharaos wider. Er trägt einerseits die blaue Krone (Windelopfer), andererseits das Nemeskopftuch (falsch in der Zeichnung von De Wit, **Abb. 3**). Beide sind ein Sinnbild der Erneuerung und Regeneration.⁹¹ Die Wiedergeburt des Horuskindes als Sinnbild der Verjüngung des Osiris findet sich dann nochmals dargestellt in der benachbarten Szene auf der Ostwand des Raumes, die ebenfalls das gesamte Register einnimmt und die Einsetzung des Horuskindes (durch Osiris) zeigt.⁹² Harsiese mit Doppelkrone, Krummstab und Wedel ausgestattet und auf einem Sema-tau-Zeichen stehend erhält von Osiris ein Anch-Zeichen an die Nase gereicht (hinter Osiris stehen Isis und Nephthys). Er wird als Sohn und trefflicher Erbe des Osiris bezeichnet und es heißt von ihm, dass er die ober- und die unterägyptische Krone zur Doppelkrone vereint hat, um als König über die beiden Länder zu herrschen.⁹³

Dass das Horuskind im Opet-Tempel aber nicht nur der sich in seinem Sohn regenerierte Osiris, sondern auch der verjüngte Amun ist, zeigen die beiden Szenen unmittelbar über der hier besprochenen, im zweiten Register der Rückwand (**Abb. 3**).⁹⁴ Dort tritt das Götterkind als Horus-Amun ebenfalls auf dem Sema-tau-Zeichen, ausgestattet mit der hohen Doppelfederkrone des Amun und dadurch an ihn assimiliert⁹⁵, sowie Flagellum und Szepter vor den Gott Amun. Harpokrates ist auf der Ostseite der Erste des Amun, Sohn der Isis und Herr in

88. S. SANDRI, *Har-pa-chered*, S. 178-185; D. BUDDE, *Götterkind im Tempel*, S. 265. Vgl. auch die beiden Milchopferszenen auf der Außenseite der Rückwand des Mammisi von Philae, 2. Register (direkt über den oben beschriebenen Szenen *Philae* II, 376-383), in der Harpokrates in der westlichen Szene die Atef-Krone des Osiris trägt (*Philae* II, 384) und in der östlichen Szene die Doppelkrone (*Philae* II, 388).

Osiris erhält besonders im Tempel von Philae (sowie den kultisch davon abhängigen Tempeln Unternubiens) ebenfalls zahlreiche Milchopfer, die demselben Zweck dienen und zudem parallele Formulierungen verwenden, vgl. beispielsweise *Philae* I, 42, 2-4 (Milchopfer an Osiris) und *Edfou* III, 124, 14-16 (Milchopfer an Harsomtut). S. SANDRI, *Har-pa-chered*, S. 181 ist insofern zuzustimmen, dass die Milchopfer an das Harpokrates das Spiegelbild der Milchopfer an Osiris darstellen.

89. Zu Osiris als Herr der Wereret-Krone *Opet* I, 108 (Nordsaal); zu Harpare mit diesen Kronen vgl. D. BUDDE, in: D. Budde, S. Sandri, U. Verhoeven (Hgg.), *Kindgötter*, S. 50.

90. Darüber hinaus wird Osiris im Opet-Tempel häufig mit dem Sonnengott verbunden, vgl. C. DE WIT, *Opet* III, S. 146-147, 150. Vgl. auch zur Vereinigung von Re und Osiris als Ausdruck des Sonnenlaufs und „Kontinuität der Zeit“, J. ASSMANN, *Re und Amun. Die Krise des polytheistischen Weltbilds im Ägypten der 18.-20. Dynastie*, OBO 51, 1983, S. 89-90 sowie A. TILLIER, „Le lieu de naissance des enfants de Nout“, *CdE* 89, 2014, S. 61 m.w.Lit. in Anm. 47. Dies dürfte wohl auch der Grund für die explizite Nennung dieser beiden Götter in der Friesinschrift sein.

91. Zum Nemeskopftuch vgl. K. GOEBS, „Untersuchungen zu Funktion und Symbolgehalt des nms“, *ZÄS* 122, 1995, S. 154-181; D. BUDDE, in: D. Budde, S. Sandri, U. Verhoeven (Hgg.), *Kindgötter*, S. 55; S. SANDRI, *Har-pa-chered*, S. 112-115. Zur blauen Krone vgl. J. LECLANT, in: *Proceedings of the IXth International Congress of the History of Religions*, S. 141-142; S. SANDRI, *Har-pa-chered*, S. 116-117. Beide Kronen stehen auch für das (wiedererlangte) Königtum.

92. *Opet* I, 135-136 (= KIU 1956). Vgl. auch D. KLOTZ, „Hibis Varia (§1-3): Diverse Liturgical Texts from Hibis Temple“, *SAK* 43, 2014, S. 207.

93. *Opet* I, 135 (= KIU 1956, 8-9, 11).

94. *Opet* I, 142 (= KIU 2014) und 143 (= KIU 2013).

95. Vgl. C. DE WIT, *Opet* III, S. 152; zu den Assimilierungen an Osiris einerseits und Amun andererseits in dieser Szene D. BUDDE, „Die den Himmel durchsticht und sich mit den Sternen vereint.“ Zur Bedeutung und Funktion der Doppelfederkrone in der Götterikonographie“, *SAK* 30, 2002, S. 89; S. SANDRI, *Har-pa-chered*, S. 111-112, 194.

Theben, dem sein Vater das *jmjt-pr* gegeben hat⁹⁶ und auf der Westseite der Erste des Amun und Sohn von Isis und Osiris, für den Amun das Erscheinen in Theben als Herrscher gemacht hat.⁹⁷ Passenderweise erhält Amun vom König dazu jeweils ein Weinopfer, ebenfalls ein Symbol der Regeneration.⁹⁸ Dadurch, dass diese beiden Szenen über die hier besprochene Präsentation des Horuskindes gesetzt wurden, nimmt Amun die Geburt des Götterkindes auch für sich „in Anspruch“.

Bei der hier besprochenen Szene handelt es sich also, wie schon DE WIT festhielt,⁹⁹ um einen Kulminationspunkt der südlichen Kapelle. Dies ist allerdings weniger architektonisch zu verstehen als vielmehr dahingehend, dass er als zentrales Motiv des Raumes die Geburt des Horuskindes im Kontext der Regeneration darstellt, die sowohl auf Osiris wie auch auf Amun übertragen wird. In ihr symbolisiert sich also die Auferstehung respektive Erneuerung des Osiris-Amun und mit ihr die stete Erneuerung als Ausdruck der Ewigkeit.¹⁰⁰

96. *Opet* I, 143 (= KIU 2013, 6-8).

97. *Opet* I, 142 (= KIU 2014, 6-8). Zu Somtus in derselben Formulierung als Sohn von Amun und Osiris in einer Milchopferszene im Ptahtempel von Karnak (*ḥ wr tpj n Jmn... s3 smsw n Wsjr*) vgl. *Ptah* I, Nr. 27, 6-8 (= KIU 3600, 6-8) (dort ist seine Mutter allerdings Hathor, nicht Isis).

98. Vgl. dazu P. DILS, „Wine for Pouring and Purification in Ancient Egypt“, in: J. Quaegebeur (Hg.), *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East*, *OLA* 55, 1993, S. 121-122.

99. C. DE WIT, *Opet* III, S. 146 und 174.

100. Vgl. auch C. DE WIT, *Opet* III, S. 147.

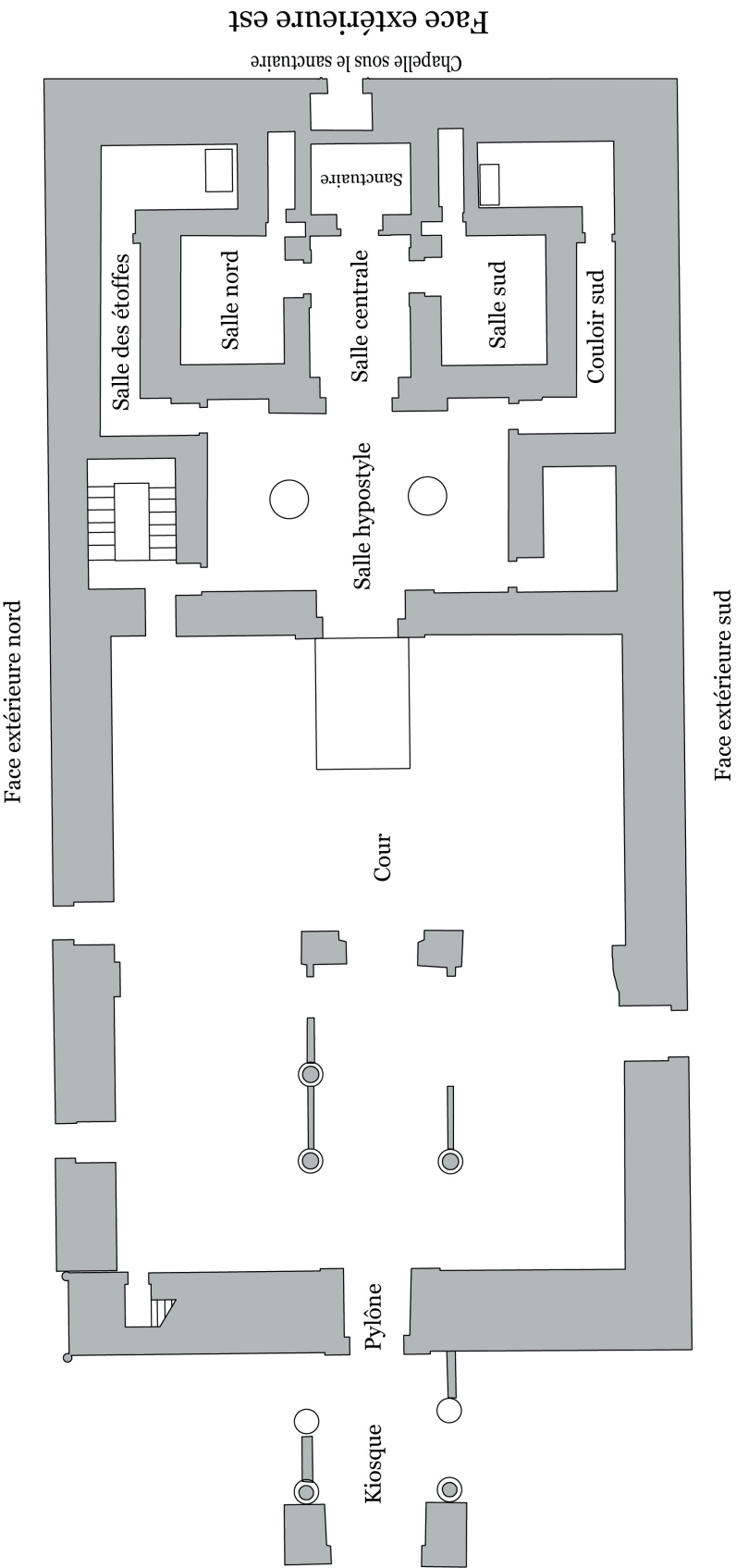


Abb. 1. Plan des Opet-Tempels (aus: S. BISTON-MOULIN [dir.], *Inventaire des monuments, objets, scènes et inscriptions des temples de Karnak*, Montpellier, 2016, fig. KIU 1747).



Abb. 2. Opet-Tempel, Südsaal, Südwand, 1. Register, *Opet I*, 133-134 (= KIU 2011). © CNRS-CFEETK/J. Maucor (négatif no 172277).

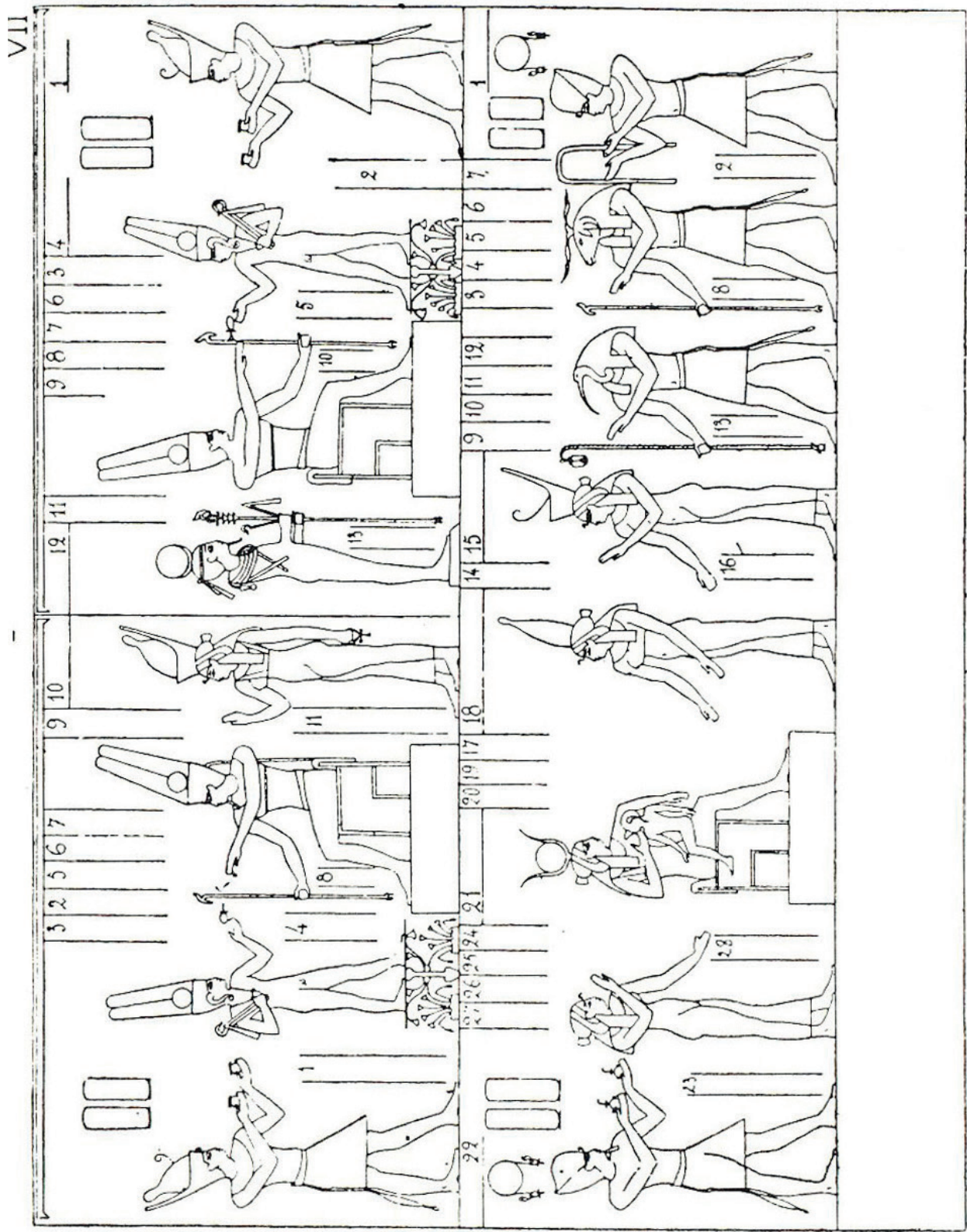


Abb. 3. Umzeichnung Südwall des Südsalles (aus: *Opet II*, Tf. 6).