



DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Die osirianische Triade auf magischen Gemmen“

Verfasserin

Agnes Astl

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, 2012

Studienkennzahl lt.
Studienblatt:

A 391

Studienrichtung lt.
Studienblatt:

Ägyptologie

Betreuerin / Betreuer:

Doz. Ao. Univ.-Prof. HR Dr. Helmut Satzinger

INHALTSVERZEICHNIS

Danksagung.....	5
DIE GÖTTER DES OSIRISKREISES AUF MAGISCHEN GEMMEN	7
1 EINLEITUNG.....	7
1.1 Magie und Amulette.....	7
1.2 Die magischen Gemmen	12
2 DIE DARSTELLUNGEN AUF DEN MAGISCHEN GEMMEN	21
2.1 Osiris	21
2.1.1 Osiris in der Mythologie	21
2.1.2 Osiris auf den magischen Gemmen.....	28
2.2 Isis	63
2.2.1 Isis in der Mythologie	63
2.2.2 Isis auf den magischen Gemmen.....	67
2.3 Horus / Harpokrates	93
2.3.1 Horus / Harpokrates in der Mythologie.....	93
2.3.2 Horus / Harpokrates auf den magischen Gemmen.....	98
3 ZUSAMMENFASSUNG.....	130
4 NEUE GEMMEN	134
5 ANHANG.....	137
5.1 Abkürzungen der verwendeten Gemmenpublikationen.....	137
5.2 Quellen	141
5.3 Bibliographie.....	142
5.4 Abbildungsverzeichnis	159
5.5 Abbildungen	177
5.6 Abstract	203
5.7 Curriculum Vitae.....	204

Danksagung

An dieser Stelle möchte ich mich bei all jenen bedanken, die mich während der Entstehung dieser Arbeit unterstützt und inspiriert haben. Zuallererst möchte ich Prof. Harrauer meinen Dank aussprechen, dessen mitreißende Vorlesung über die magischen Gemmen mich erst zu dieser Arbeit inspiriert hat und der mir vor allem auf der Suche nach Material eine wertvolle Hilfe war. Meinem Betreuer Prof. Satzinger möchte ich herzlichst für die vielen Denkanstöße und inspirierenden Gespräche danken. Weiters gilt mein Dank Prof. Palme und Prof. Römer, die mir ermöglicht haben diese Arbeit in der Papyrussammlung der Österreichischen Nationalbibliothek zu schreiben. Für das Korrekturlesen dieser Arbeit möchte ich mich bei Anna Selander und Angelika Zdiarsky bedanken. Irene Kaplan gilt mein Dank für ihre Unterstützung und Geduld beim Überwinden der behördlichen Hürden.

Es sollen auch alle Studienkollegen und Freunde nicht vergessen werden, die ich an dieser Stelle nicht alle einzeln nennen kann. Ihnen möchte ich für die vielen anregenden Gespräche und Diskussionen danken, die zum Entstehen dieser Arbeit maßgeblich beigetragen haben. Schließlich möchte ich meinen Eltern danken, dass sie mir das Studium der Ägyptologie erst ermöglicht haben und mich in all den Jahren in jeder Hinsicht unterstützten. Mein größter Dank jedoch gilt meinem Mann Christian, der mir immer zur Seite gestanden hat und mir zahlreiche Ablenkungen vom Hals gehalten hat so, dass ich mich auf Studium und Diplomarbeit konzentrieren konnte.

DIE GÖTTER DES OSIRISKREISES AUF MAGISCHEN GEMMEN

1 EINLEITUNG

1.1 Magie und Amulette

Das gebräuchlichste ägyptische Wort für die Begriffe Magie und Zauber ist Heka (äg. *ḥk3*). Der Ägypter versteht darunter eine alles durchdringende Kraft die von Anbeginn in der Welt vorhanden ist. Es ist jene Kraft, die überhaupt erst die Schöpfung der Welt aus dem Chaos ermöglicht hat. Des Weiteren kann *ḥk3* auch als „Zauberspruch“ oder „etwas durch Zauber bewirken“ übersetzt werden.¹ Ein älterer Ausdruck für Zauber ist *3ḥw*². Die Sargtexte bezeichnen damit die schöpferische bzw. magische Kraft des Urgottes Atum. Mit ihrer Hilfe erschafft er seinen Sohn, den Luftgott Schu.³ Diese Kraft ist personifiziert als Gott Heka. Dargestellt wird er zunächst als erwachsener Mann, manchmal mit der Hieroglyphe seines Namens auf dem Kopf. Manchmal ist es auch die Hieroglyphe *ph*, das Löwenhinterteil.⁴ Ab der Spätzeit wird Heka als Kindgott verehrt. Als solcher erhält er einen Platz im ägyptischen Pantheon. Die Mythologie weist ihm als Eltern Ptah und Sachmet zu.⁵ Die Theologie von Esna hingegen nennt den lokalen Hauptgott Chnum mit seiner Gefährtin Menhit als Eltern des Heka.⁶ Durch die ikonographische Ähnlichkeit des Kindgottes Heka mit dem Horuskind wird nun auch er mitunter auf der Lotosblüte sitzend dargestellt.⁷

Der Begriff Magie bezeichnet ein aktives Eingreifen in die irdische oder göttliche Sphäre um eine Änderung der aktuellen Situation, meist zu Gunsten des Aktanten, herbeizuführen. Die

¹ Hannig, S. 564; bzw. Ermann/Grapow², WB III, S. 176.

² Hannig, S. 12; bzw. Ermann/Grapow², WB I, S. 15.

³ CT II, 39c = Spruch 80.

⁴ F 22 in der Zeichenliste von A. H. Gardiner. Diese Hieroglyphe steht hier als Abkürzung für *phḥj*, was nicht nur als körperliche Kraft übersetzt wird, sondern auch wie *ḥk3* die göttliche Schöpferkraft bezeichnet. Ermann/Grapow², WB I, S. 539.

⁵ H. Bonnet, RÄR, S. 302; H. Te Velde, JEOL 21, 1969 – 70, Taf. 31A. J. Yoyotte, Mélanges Maspero I,4, Taf. I,2.

⁶ S. Sauneron, Esna V², S. 35.

⁷ H. Te Velde, JEOL 21, 1969 – 70, Taf. 31B.

Religion bzw. der tägliche Ritus im Kult wiederum hat die Aufgabe die göttliche Ordnung der Welt (Maat) aufrechtzuerhalten. Jedoch ist gerade die ägyptische Religion geprägt durch das menschliche Einwirken auf göttliche Mächte, so dass hier beide Bereiche fließend in einander greifen, und eine Abgrenzung kaum möglich ist.⁸ Im Tempel durchgeführte magische Riten dienen stets der Allgemeinheit, dem Volk oder Land. Im Gegensatz zur Magie im privaten Bereich ist der Einzelne nicht von Bedeutung. Aufgrund dieser hohen Ziele bezeichnet Bonnet die im Kult praktizierte Magie als „höhere Magie“ und die im Alltag der Menschen verwendete als „niedere Magie“.⁹ Magische Gemmen stammen ausnahmslos aus dem Bereich privater Magie, denn sie sind auf die Wünsche eines einzelnen Individuums zugeschnitten.

Magische Gemmen sind eine Kombination aus Bildmagie und Wort- bzw. Textmagie. Das Bildnis ist ein selbständiger Träger von Magie. Unabhängig von begleitenden Worten ist es in der Lage aktiv zu werden. Von der Frühzeit an glaubte man in Ägypten an die Wirksamkeit der Bildmagie.¹⁰ Vor allem beim Zauber zur Abwehr gefährlicher Tiere wird das Bildnis benutzt, um dem realen Tier Angst einzujagen. Es soll vor seiner eigenen Gestalt zurückscheuen und um den Träger selbigen Amuletts einen großen Bogen machen. Amulette, die allein durch ihre äußere Gestalt wirken, sind in Ägypten zahlreich und kommen in vielen verschiedenen Formen vor.¹¹ Ebenfalls ein eigenständiger Bereich ist die Wort- bzw. Textmagie. Nach ägyptischen Vorstellungen wohnen dem gesprochenen Wort besondere, erschaffende Kräfte inne. Auf dem Denkmal memphitischer Theologie¹² wird vom Schöpfergott Ptah gesagt, dass er durch Herz und Zunge wirkt (Z. 53). Mit Hilfe von Gedanken und Wort erschafft er alle Dinge (Z. 54). Diese ungeheure Macht des Wortes bekommen die Götter am eigenen Leib zu spüren, wenn der Magier sie bedroht. Neben der Androhung der Einstellung des Götterkultes oder von Gewaltakten wird häufig gedroht, indem man betont, dass man den (geheimen) Namen des Gottes kenne – und damit Macht über ihn besitzt –, um ihn zur Erfüllung des Wunsches zu nötigen. Solche Drohungen sind typisch für die ägyptische Magie. Die Vorstellung, dass die Götter und ihre Existenz von den Menschen (und ihren Kulthandlungen) abhängig sind, ist bereits den Menschen des Alten Reichs¹³ zueigen und setzt sich bis in die griechisch-römische Zeit fort. So versuchen sie die

⁸ Ein kritischer Versuch der Abgrenzung der Magie/des Zaubers von der Religion, sowie weiterführende Literatur findet sich in: LÄ VI, S. 1320ff.

⁹ H. Bonnet, RÄR, S. 875.

¹⁰ Zu den frühesten Funden tiergestaltiger Amulette siehe: É. Massoulard, *Préhistoire et protohistoire d'Égypte*, Index „Amulette“.

¹¹ Eine Sammlung verschiedenster Amulette für Lebende und Tote zum Beispiel bei: F. Petrie, *Amulets*.

¹² K. Sethe, *Dramatische Texte*, S. 1ff.

¹³ Eine solche Bedrohung der Götter ist schon in den Pyramidentexten (PT 1322ff.) enthalten.

Götter gleichsam nach dem System von „Zuckerbrot und Peitsche“ abwechselnd mit Drohungen und Versprechungen für ihre Zwecke gefügig zu machen.¹⁴

Ebenfalls ein wichtiger Bestandteil der ägyptischen Magie ist die Einbindung der mythischen Sphäre. Gerne geben Zaubertexte einen Gott als ihren Urheber an, um ihr hohes Alter und gleichsam ihre besondere Wirksamkeit hervorzuheben. So werden zum Beispiel die Götter Thot und Isis, die auch „zauberreich“¹⁵ genannt werden, zu Urhebern vieler Zaubersprüche gemacht. Des Weiteren werden Ereignisse aus Götterlegenden, die zur aktuellen Situation passen, herangezogen und in den Zauber eingebaut. So soll die Analogie zwischen den Menschen und Gott beide näher an einander führen. Dies kann sogar bis zur vollständigen Verschmelzung der Identität des Aktanten mit Gott führen. So spricht er: „*Ich bin NN.*“¹⁶ Durch die Verschmelzung mit der Gottheit erhält der Magier eine sehr machtvoll Position gegenüber dem angerufenen Dämon, Totengeist, etc. bzw. er setzt sich zu einem angerufenen Gott in eine persönliche Beziehung.¹⁷

Der Begriff „Amulett“ bezeichnet ein mit magischen Kräften aufgeladenes Objekt, das der Benützer bei sich trägt, um von ihm auf unterschiedliche Weise zu profitieren.¹⁸ Dies kann auf zweierlei Art geschehen. Zum einen dienen die Amulette als allgemeiner Schutz oder zur Abwehr einer bestimmten Bedrohung. Zum anderen sollen sie Qualitäten des Trägers verstärken oder ihn mit solchen, wie zum Beispiel Gesundheit, Reichtum oder Glück in der Liebe, ausstatten.

Als Bezeichnung für „Amulett“ verwendeten die Ägypter die Wörter *s3* und *mkt*, die oftmals auch mit „Schutz“¹⁹ übersetzt werden. Diese beiden Begriffe scheinen vornehmlich für Amulette mit ausschließlich protektivem Charakter benutzt worden zu sein. Ein weiteres Wort, das ebenfalls für den Begriff „Amulett“ verwendet werden kann, ist *wḏ3w*²⁰. Im Unterschied zu den beiden Erstgenannten kann *wḏ3w* jedoch auch für Amulette verwendet werden, die eine bestimmte Qualität des Trägers verstärken.

¹⁴ Ein beeindruckendes Beispiel für die Drohung des Magiers liefert PGM II² XII 140ff.: Dem zu Hilfe gerufenen Dämon wird vom Magier gedroht, dass er ihn durch den großen Gott töten und zerhacken lässt, sollte er ihn nicht sofort erhören.

¹⁵ äg.: *wr ḥk3w*; siehe Ermann/Grapow², WB I, S. 328 „groß an Zauberkraft“.

¹⁶ Diese Praxis der Identifizierung mit Gott findet sich schon in pharaonischer Zeit und bleibt bis in die römische Ära erhalten. Z. B. PGM II XXXVI 316f.

¹⁷ Wird z. B. Isis zu Hilfe gerufen, schlüpft der Magier gerne in die Rolle ihres Sohnes Horus.

¹⁸ Zur Definition des Begriffs siehe auch LÄ I, S. 232ff.

¹⁹ Hannig, S. 654 und S. 370f; bzw. Ermann/Grapow², WB III, S. 414 und ders. II, S. 160 – 161.

²⁰ Hannig, S. 232; bzw. Ermann/Grapow², WB I, S. 401.

Des Weiteren muss zwischen permanenten und temporären Amuletten unterschieden werden, die nur für eine kurzzeitige Krise gefertigt sind. Entsprechend bestehen temporäre Amulette häufig aus vergänglichen Materialien, während permanente als Schmuckstücke oftmals aus edlen Materialien gefertigt sind. Die meisten der heute erhaltenen Amulette sind deshalb auch dieser zweiten Kategorie zuzurechnen. Permanente Amulette dienen in Ägypten nicht allein dem Schutz der Lebenden. Auch die Verstorbenen werden von zahlreichen Amuletten begleitet, die sie auf ihrer beschwerlichen Reise ins Jenseits beschützen sollen. Diese sind entweder zwischen den Binden mit eingewickelt, aufgenäht oder sind Bestandteil eines Mumiennetzes. Ohne Kenntnis der Fundumstände lässt sich oft nicht genau unterscheiden, ob ein Amulett für einen Lebenden oder einen Toten gedacht war. Unter den Lebenden gibt es zwei Risikogruppen, die in besonderer Weise des Schutzes durch Amulette bedürfen. Vor allem Kinder sind ständig von Krankheiten bedroht und sterben oft früh. Frauen sind während der Schwangerschaft und Geburt gefährdet. Sie bedürfen gerade zu dieser Zeit verstärkt des göttlichen Schutzes.²¹ So hat sich eine große Zahl verschiedener Typen zu deren Schutz entwickelt. Vor allem die Göttinnen Isis und Toëris sowie der zwergengestaltige Bes finden sich häufig auf solchen Amuletten.

Die ältesten Amulettfunde stammen aus Gräbern der prädynastischen Badarikultur.²² Trotz des funeren Fundzusammenhanges sind sie als Unterstützung für die Lebenden gefertigt worden und begleiteten die Menschen weiter bis ins Grab.²³ Diese frühen Formen geben uns einen Eindruck von den gefährlichen Kräften, vor denen sich der Ägypter fürchtete, und vor denen er sich mit Magie zu schützen versuchte. Häufig sind gefährliche Tiere wie Löwen, Nilpferde oder Schlangen dargestellt, die als reale Bedrohung den Menschen dieser Epoche zusetzten. Gerade durch die von ihnen ausgehende Gefahr wurden gerne Schutzamulette in Tiergestalt gefertigt.²⁴ So ist es kaum verwunderlich, dass sich viele dieser frühen Formen bis in die Spätzeit großer Beliebtheit erfreuen. In wieweit zumindest einige dieser Tiere bereits als Repräsentationen tiergestaltiger Gottheiten zu werten sind bleibt jedoch unklar.

Bereits zur Zeit der ersten Dynastien beginnen die Ägypter reale Beigaben durch verkleinerte Modelle zu ersetzen, welche auf symbolische Weise deren Aufgaben übernehmen. So dient auch das Modell eines Brotes, obwohl aus Ton geformt, der Versorgung des Verstorbenen mit

²¹ LÄ II, S. 420.

²² É. Massoulard, *Préhistoire et protohistoire d'Égypte*, S. 496.

²³ C. Andrews, *Amulets*, S. 8.

²⁴ Mit Hilfe der Magie arbeitet die ungezähmte Kraft dieser Tiere nun für den Träger und wird ihrerseits zur Bedrohung für alle feindlichen Kräfte, die sich gegen ihn wenden wollen.

Nahrung. Diese Modelle werden schließlich wiederum durch noch kleinere Versionen derselben Gegenstände ersetzt, die nun direkt an der Mumie fixiert werden können. Gleichzeitig kommen neue Formen hinzu, welche den Verstorbenen mit abstrakten Kräften ausstatten sollen. Bildlich wird dies durch die Wiedergabe von Gegenständen ausgedrückt, welche die irdische Macht darstellen, wie Kronen oder Szepter. Auch Udjatauge und Anch sind unter ihnen zu finden. Im späten Alten Reich sind erstmals Amulette in Form menschengestaltiger Gottheiten mit Tierkopf belegt.²⁵ Käferamulette gibt es vereinzelt zwar schon in der Frühzeit, jedoch bekommen sie erst im ausgehenden Alten Reich ihre charakteristische Form mit der abgeflachten und verzierten Bauchseite. Ab der 1. Zwischenzeit haben Skarabäen eine doppelte Funktion als Siegel und Amulett zugleich.²⁶ Seit der 12. Dynastie werden sie in Ringe gefasst. Ihre Blütezeit erleben die Skarabäen allerdings erst im Neuen Reich.

Besonders große Beliebtheit erlangen Amuletringe während der Amarnazeit. Anstelle von Skarabäen sind es nun in Durchbruchtechnik gefertigte Ringe aus Fayence, die in Massen hergestellt werden.²⁷ Zum Siegeln sind sie allerdings nicht mehr geeignet, da sie viel zu filigran sind. In der zweiten Hälfte des Neuen Reichs sind erstmals Horusstelen belegt, die den Kindgott Harpokrates als Bezwinger gefährlicher Tiere zeigen. Sie dienen vor allem als magischer Schutz vor Skorpionstichen und Schlangenbissen. Diese Stelen werden mitunter auch in Miniaturform als tragbare Amulette gefertigt. In der Spätzeit erfreut sich mit der vermehrten Zurschaustellung der persönlichen Frömmigkeit auch die Magie immer größerer Beliebtheit. Über und über mit magischen Sprüchen und Bildern überzogene Heilstatuen werden aufgestellt und mit Wasser übergossen, welches auf diese Weise heilende Kräfte erhält. Die magischen Gemmen als solche sind erst im hellenistischen Ägypten belegt und bleiben vereinzelt bis in christliche Zeit in Verwendung. Ihre Blütezeit ist allerdings die römische Kaiserzeit.

²⁵ Darstellungen von Göttern sind nicht in jedem Fall als Amulette zu werten. Gläubige Menschen tragen oftmals Bildnisse der von ihnen verehrten Gottheiten als äußeres Zeichen ihrer Wertschätzung. Ohne begleitende Zaubertexte oder eindeutige Fundumstände kann in vielen Fällen zwischen diesen beiden Möglichkeiten nicht unterschieden werden.

²⁶ E. Hornung / E. Staehelin, Skarabäen, S. 17.

²⁷ E. Hornung / E. Staehelin, Skarabäen, S. 37.

1.2 Die magischen Gemmen

Die genaue Datierung magischer Gemmen erweist sich als äußerst schwierig. Nur in wenigen Fällen konnten Gemmen durch einen Fundkontext zeitlich eingeordnet werden, wobei auch in solchen Fällen ein älteres Entstehungsdatum nicht ausgeschlossen werden kann, da viele Gemmenringe über sehr lange Zeiträume verwendet und auch weiter gegeben wurden. Somit muss damit gerechnet werden, dass eventuell noch vorhandene Fassungen jünger als die dazugehörigen Ringsteine sind. Als Datierungskriterium fallen sie somit aus. Sie können lediglich einen terminus ante quem angeben. Auch eine chronologische Zuordnung nach stilistischen Kriterien fällt schwer. Durch die Massenproduktion der Gemmen sind flüchtige, manchmal bis zur Chiffre reduzierte Arbeiten nicht zwingend später einzuordnen als meisterlich gefertigte Stücke. Bei einigen Motiven gelingt eine zeitliche Einordnung durch den Vergleich mit römischen Münzen. In einzelnen Fällen können linguistische Kriterien, wie zum Beispiel der Gebrauch einzelner Worte in koptischer Sprache, die gegen Ende des 1. Jh. v. Chr. auftaucht, bei der zeitlichen Zuordnung hilfreich sein. Des Weiteren muss bei der Betrachtung magischer Gemmen beachtet werden, dass es zahlreiche Nachahmungen aus der Neuzeit gibt, die sich von den Originalen zum Teil nur schwer unterscheiden lassen. In einigen Fällen können durch diese Kopien Rückschlüsse auf ein heute nicht mehr vorhandenes antikes Vorbild gezogen werden.

Der Herkunftsort der meisten magischen Gemmen ist unbekannt. Die Vermischung der verschiedensten religiösen Vorstellungen, mit besonderer Betonung der ägyptischen und griechischen Komponenten, weist auf Alexandria als Entstehungsort hin. Als Schmelztiegel der Völker sind hier der Kontakt zwischen den unterschiedlichen Kulturen und der Austausch untereinander besonders intensiv. So ist in Alexandria ein einzigartiger Synkretismus entstanden, welcher dem der magischen Gemmen sehr nahe steht. Bisher fanden sich allerdings keine Werkstätten zur Gemmenerzeugung. Ein Hinweis auf Alexandria als Ursprung der Gemmen findet sich vielleicht in den Reiseaufzeichnungen von Jean de Thévénot, der die Ruinen der Stadt Alexandria im Jahr 1658 besuchte.²⁸ Dieser schreibt, er habe überall am Boden Gemmen gefunden, welche von den Einheimischen gesammelt und zu Geld gemacht würden.

²⁸ J. de Thévénot, *Voyages de Mr. de Thévénot au Levant*, S. 394 – 395.

Die Vorläufer der magischen Gemmenringe stammen aus Ägypten. Am Anfang stehen die Skarabäenringe mit ihren Gebeten und Segenswünschen. Griechen und Etrusker übernehmen die beliebte Skarabäenform für ihre eigenen Ringe. Den Amulettcharakter übertragen sie allerdings nicht. Griechische und etruskische Skarabäen werden vornehmlich als Siegel oder reine Schmuckstücke getragen. Im Unterschied zu den ägyptischen Stücken werden vor allem die bildlichen Darstellungen auf der Unterseite betont, so dass man sich spätestens in hellenistischer Zeit endgültig von der Skarabäenform getrennt hat. Diese Gemmenringe kommen dann mit den griechischen Einwanderern erneut nach Ägypten und erhalten hier wieder ihren ursprünglichen Amulettcharakter zurück. Seit dem 1. Jh. n. Chr. gibt es eindeutig als magisch identifizierbare Gemmen, eventuell schon seit dem ausgehenden 1. Jh. v. Chr. Die Erzeugung magischer Ringsteine endet schließlich im 3. / 4. Jh. n. Chr. mit dem aufstrebenden Christentum, während magische Papyri auch weiterhin Verwendung finden. Ein Grund dafür könnte eine Veränderung im Verständnis der Magie sein.²⁹ Zum anderen erlebt die Produktion sämtlicher Gemmen – auch die der nicht magischen – einen starken Rückgang. So könnten Wirren im römischen Reich des 3. Jh. n. Chr. zu einem Rückgang³⁰ im Handel geführt haben, was sich wohl auch auf den Nachschub der für die Gemmenfertigung nötigen Steine ausgewirkt hat.

Als Materialien werden hauptsächlich Halbedelsteine verwendet. Besonders häufig handelt es sich dabei um Jaspis in seinen verschiedenen Farbschattierungen, aber auch Karneol und Hämatit sind sehr beliebt. Edelsteine und Edelmetalle werden hingegen nur ausnahmsweise verwendet. In den magischen Papyri hingegen werden Amulette aus Metall häufig beschrieben.³¹ Bei den Objekten aus Glaspaste handelt es sich um kostengünstige Imitate der teurer hergestellten Gemmen aus Halbedelsteinen, da sie statt geschnitten in Modellen gegossen werden. In vielen Fällen scheint es dem Steinschneider bei der Auswahl des Materials weniger um eine bestimmte Steinart als um die Farbe zu gehen. Galen hält fest, dass Amulette aus grünem Stein gefertigt für den Magen heilsam wären, mitunter auch in Kombination mit dem Bildnis des Gottes Chnubis.³² Zahlreiche Funde zeigen, dass bei diesem Amuletttyp tatsächlich eine grüne Farbgebung vorherrscht.³³

²⁹ H. Phillip, *Mira et Magica*, S. 18.

³⁰ H. Kortenbeutel, *Der ägyptische Süd- und Osthandel*, S. 72ff.

³¹ Die Diskrepanz zwischen den Funden und den Papyri ist wohl dadurch entstanden, dass die Amulette wie viele Metallobjekte im Lauf der Zeit eingeschmolzen wurden.

³² Gal., *SMT* 10, 19.

³³ Siehe zum Beispiel S. Michel, , S. 255 – 262.

In Ägypten werden den Farben seit jeher bestimmte Eigenschaften und Wirkungsweisen zugeordnet.

Die Farbe weiß (äg. *ḥd*, *šsp*) symbolisiert Reinheit, auch die rituelle Reinheit. So gilt die weiße Kleidung der ägyptischen Priester als äußeres Zeichen ihrer kultischen Reinheit. Auch für den magischen Akt ist rituelle Reinheit des Ausführenden oft von Bedeutung.³⁴ Im Gegensatz zu schwarz ist weiß die Farbe der Freude und der Feste. Im Tierreich ist eine weiße Fellfärbung ein seltenes Phänomen, durch das einzelne Tiere aus der Masse hervortreten. So tragen in Ägypten auch einige heilige Tiere die Bezeichnung „weiß“ wie zum Beispiel der „Weiße Stier“ Buchis von Theben oder die „weiße Kuh“ Hesat, die manchmal auch als weißes Nilpferd in Erscheinung tritt.³⁵ Auch die Magie verlangt für einige Rituale explizit weiße Tiere. Dass sich diese Tradition bis weit in die römische Kaiserzeit hält, belegt ein Papyrus aus dem Ende des 3. Jh. n. Chr.³⁶ Für die Durchführung eines Offenbarungszaubers wird hier neben einer magischen Gemme die *„Nachgeburt einer Hündin, die „Weiße“ heißt und einen weißen Hund geworfen hat“*³⁷ benötigt. Zur Anregung der Milchproduktion verwendeten stillende Mütter weiße Milchsteine. Weiß ist ebenfalls die farbliche Widergabe des Edelmetalls Silber.

Gelb (äg. *ḳnjt*) wird mit der Sonne gleichgesetzt. Die Sonne, die jede Nacht in die Unterwelt hinabsteigt und am Morgen verjüngt wieder zu Tage tritt, steht für die Ewigkeit, das Göttliche schlechthin. Gelb ist auch die farbliche Widergabe für Gold. Das Fleisch der ewig Seienden, der Götter wird vorzugsweise gelb dargestellt. Auch viele Mumienmasken und Särge weisen eine goldene oder gelbe Färbung der Haut auf als äußeres Zeichen dafür, dass der Verstorbene im Jenseits selbst zu einem Gott (Osiris NN) wird. Die Darstellungen auf gelben Gemmen zeigen oftmals einen solaren Bezug oder eine Verbindung mit den Sternen und Tierkreiszeichen³⁸.

Der Farbe Rot (äg. *dšr*) werden in Ägypten sehr ambivalente Kräfte zugeschrieben. Es ist einerseits die Farbe des Sieges. Andererseits sind lebensfeindliche Phänomene wie das Feuer

³⁴ So zum Beispiel K. Preisendanz, PGM II² XII 208, S. 72 und 276f., S. 77.

³⁵ R. V. Lanzone, Les Papyrus du lac Moeris, Taf. 5 mittl. Reihe.

³⁶ P. Leiden, Papyrol. Kabinett 21 = PGM² LXII.

³⁷ K. Preisendanz, PGM II² LXII 45, S. 194.

³⁸ Sehr häufig sind auf magischen Gemmen die Tierkreiszeichen Krebs und Skorpion dargestellt, wobei der Krebs ausschließlich das Sternbild abbildet. Der Skorpion hingegen kann weiters als Amulett zur Skorpionabwehr oder als Abbild der Skorpiongöttin Selkis getragen werden. S. Michel, „Krebs“ S. 303 und „Skorpion“ S. 331f.

und der Sand der Wüste rot. Es steht schließlich für all die unkontrollierbaren Kräfte der Natur wie Stürme und Gewitter aber auch für den Tod. Der Farbe Rot werden weiters viele negative Emotionen wie Zorn und Raserei zugeschrieben, die dem gefühlkontrollierten Ägypter ein Gräuel waren. In der Spätzeit wird rot schließlich zur Farbe des zum Götterfeind erklärten Seth und symbolisiert somit das Böse in sämtlichen Ausführungen. Im Tempelritual werden nun rote Opfertiere stellvertretend für Seth geschlachtet. Die Unglück bringenden Tage des Jahres werden von den Ägyptern als „rote Tage“ bezeichnet. Gleichzeitig ist rot aber auch die Farbe des Blutes und steht als solche für alles Leben Spendende und Erhaltende. So sind sowohl schöpfende als auch zerstörende Kräfte in roten Steinen enthalten. Rote Steine wie Karneol werden in der Magie wegen ihrer großen Macht stets mit Bedacht verwendet.

Grün (äg. *w3d*) steht für jegliches Gedeihen und Wachstum bei Pflanzen, Tieren und Menschen. Es ist die Farbe der Fruchtbarkeit. Grün ist das Land nach seiner Überflutung durch den Nil und so wird auch Osiris als Bringer der Nilflut und des Getreides³⁹ oftmals mit einer grünen Haut dargestellt. Auf Särgen der 26. Dynastie zeigt sich der Verstorbene des Öfteren mit grünem Gesicht, welches seine Verschmelzung mit Osiris zum Ausdruck bringen soll. Grünen Steinen werden heilende und regenerierende Fähigkeiten zugeschrieben. Sie sollen den Menschen Gesundheit und Vitalität verleihen. Grüne Steine finden deshalb auch häufig als medizinische Amulette Verwendung.⁴⁰

Blau (äg. *hsbd*, *jrtjw*) ist die jüngste der ägyptischen Farben.⁴¹ Sie hat kaum eine eigene Symbolik entwickelt. Blau gilt als die Farbe des Himmels und der Leben spendenden Nilflut. Als solche symbolisiert diese Farbe ähnlich wie Grün Fruchtbarkeit. Götter mit Universalanspruch wie Amun-Re werden gelegentlich mit blauer Haut dargestellt. Wegen seiner blauen Färbung gilt der Lapislazuli selbst als Himmelssymbol.

Schwarz (äg. *km*) schließlich ist die Farbe der Nacht, der Unterwelt und des Todes. Der Ägypter verbindet viele unerwünschte und unheilvolle Dinge mit der schwarzen Farbe. Im Gegensatz zur Leben spendenden Helligkeit des Sonnenaufgangs steht das Dunkel der Nacht dem Tod und der Unterwelt sehr nahe. Als chthonische Farbe wird Schwarz als Hautfarbe von Unterweltsgöttern wie Anubis verwendet. Auch Osiris wird, um seinen Aspekt als Totengott

³⁹ pChester Beatty I 14, 12 (A. H. Gardiner, *The Chester Beatty Papyri* Nr.1, S. 24f.) und A. M. Blackman in: *StudAeg* I, 1938, S. 1 – 3).

⁴⁰ Siehe zum Beispiel S. Michel, „Eidechse“ S. 264, „Ibis“ S. 286ff, „Chnubis“ S. 255ff.

⁴¹ Der älteste Beleg für die Verwendung blauer Farbe datiert in die 5. Dynastie (C. Ransom Williams, *The Decoration of the Tomb of Per-neb*. New York 1939, S. 29f.).

hervorzuheben, manchmal mit schwarzer Haut dargestellt. Das fruchtbare Land entlang des Nils ist für den Ägypter ebenfalls schwarz im Gegensatz zur lebensfeindlichen roten Wüste. So wird das Land Ägypten auch *Kmt* „das Schwarze (Land)“ genannt. Die schwarze Farbe verbindet also den Aspekt des Todes mit dem der Fruchtbarkeit und der Entstehung neuen Lebens in sich. Während die schwarze Farbe im Tempelritual kaum in Erscheinung tritt, findet man besonders bei den Stierkulten eine deutliche Bevorzugung derselben. Schwarz ist nicht nur der Apisstier, sondern auch der Mnevis in Heliopolis oder der „große Schwarze“ von Athribis.

Die Formen der meisten magischen Gemmen unterscheiden sich kaum von denen spätgriechischer und hellenistischer nicht magischer Ringsteine. Die Mehrzahl der Gemmen ist oval. Runde, rechteckige oder oktagonale Formen sind selten. Vereinzelt sind auch lang gestreckte Perlen zu finden. Die Steine sind stets als Intaglios, also vertieft geschnitten. Da bei magischen Gemmen nicht der Abdruck sondern das Original betrachtet wird, sind Bilder und Text seitenrichtig (statt spiegelverkehrt) angebracht, was sie grundlegend von Siegelringen unterscheidet. Als Werkzeug wird meist der Flachperlzeiger verwendet.⁴² Rundperlzeiger und Zeiger mit zylindrischen Köpfen sind seltener in Gebrauch. Diese Zeiger waren wohl fix in einer Drehbank montiert, während der Gemmschneider den zu bearbeitenden Stein bewegte.⁴³ Zuerst wurde der Untergrund für die Konturen großflächig ausgeführt. Details folgten danach. Zum Schluss wurde die Oberfläche der Steine und oft auch die Intaglioflächen stark poliert, so dass im Spiel von Licht und Schatten die Darstellungen und Texte besonders deutlich hervortreten. Der Avers wird für alle sichtbar getragen, während die Darstellungen des Revers für andere nicht sichtbar auf der Haut des Trägers aufliegen.⁴⁴ Diese persönlichere Seite trägt öfter als der Avers einen magischen Text. Zum einen ist dieser nicht besonders hübsch anzuschauen, zum anderen soll nicht jeder Vorbeigehende über die Bedürfnisse des Besitzers bescheid wissen.

Als Erzeuger der Gemmen werden sowohl hoch spezialisierte Gemmschneider als auch Magier vermutet. In jedem Fall steht am Anfang der Wunsch eines Kunden, auf den dann Bild und Text der Gemme zugeschnitten werden müssen. Diese Arbeit setzt das Wissen eines Magiers voraus. Die Ausführung auf dem Stein hingegen benötigt die geübte Hand eines

⁴² E. Zwierlein – Diehl, AGW III, S. 18.

⁴³ E. Zwierlein – Diehl, AGW I, S. 18.

⁴⁴ Durch den Hautkontakt kann die Magie rasch in den menschlichen Körper eindringen und ihre Wirkung entfalten.

Spezialisten. Bei der Herstellung von Amuletten ist jedoch die kunstfertige Ausführung nicht von Bedeutung. Das Bild als solches wirkt, ob es nun eine ungelente Ritzzeichnung ist oder die Arbeit eines geübten Künstlers. Die Gemmen von hervorragender Qualität sind bestimmt das Erzeugnis routinierter Handwerker. Zahlreiche Motive sind in relativ großer Zahl belegt, wobei sie gar nicht oder nur geringfügig von einander abweichen. Dies lässt darauf schließen, dass es Vorlagen oder Musterbücher für den Gemmenschneider gegeben hat. Einige solcher Anleitungen für die Gravur einer magischen Gemme sind auf Papyrus erhalten.⁴⁵ Jedoch gibt es wider Erwarten kaum Übereinstimmungen zwischen den Motiven der Gemmen und den Anleitungen auf Papyrus.

Bevor eine Gemme benutzt werden konnte, war es nötig ihre magische Wirksamkeit durch eine Weihe zu aktivieren. Das Ritual der Weihe ist eine Kombination aus magischer Handlung (oftmals ein Opfer inkludierend) und Rezitation. Manchmal ist der Vorgang sehr aufwendig und kann sich auch über Tage hinziehen. So zum Beispiel beschreibt P. Leiden, papyrol. Kabinett 21⁴⁶, dass für die erfolgreiche Durchführung eines Zaubers für Erfolg, Gunst und Sieg die Weihe einer Gemme über einen Zeitraum von vierzehn Tagen notwendig ist, bestehend aus dreimal täglichem Gebet kombiniert mit Salbopfern.⁴⁷ Dabei ist auch die günstige Stellung der Gestirne zu beachten.

Einige noch in ihren antiken Fassungen montierte Gemmen belegen deren Trageweise als Ringsteine. Größere Exemplare und solche mit einem Loch zum Durchziehen einer Schur wurden als Anhänger um den Hals getragen. Es gab aber auch für diese Trageweise Fassungen. Starke Abnutzungsspuren auf einigen Exemplaren weisen diese als „Streichelsteine“⁴⁸ aus. Des Weiteren finden sich einzelne Gemmen neben Schmucksteinen ohne Bild als Dekoration auf römischen Mumienhüllen.⁴⁹ Die Darstellungen auf den zahlreichen Mumienportraits der römischen Zeit machen uns mit den Trägern der Amulette bekannt. Männer, Frauen und Kinder, jeder, der an die Macht der Magie glaubte, bediente sich solcher Hilfsmittel. Wie schon aus dynastischer Zeit bekannt gibt es auch weiterhin auf

⁴⁵ K. Preisendanz, PGM I² I 143ff., S. 10 - 11; IV 1722ff., S. 126 -127 sowie IV 2630ff., S. 156 – 157 sowie IV 2877ff., S. 164 - 165; V 213ff., S. 188 – 189 sowie V 447ff., S. 196 - 197; PGM II² XII 202ff., S. 71 – 27 sowie XII 271ff., S. 76 - 77; LXII 40ff., S. 194.

⁴⁶ K. Preisendanz, PGM II² LXII S. 192ff.

⁴⁷ K. Preisendanz, PGM II² XII 307ff., S. 79.

⁴⁸ A. und J. Knuf, Amulette und Talismane, S. 186.

⁴⁹ So zum Beispiel auf der Mumienhülle des „goldenen Mädchens“ Kairo CG 33216. M. C. C. Edgar, Graeco – Egyptian Coffins, Catalogue général 26, S. 71 – 72. Deutlich erkennbar ist die Gemme mit einer Büste des Harpokrates bei M. L. Bierbrier, Portraits and Masks, Taf. 8,2.

bestimmte Gruppen zugeschnittene Gemmentypen wie Uterusamulette für Frauen, Isis lactans Amulette für Mütter und Säuglinge. Wie Plinius (NH 37,41) berichtet, hätten nun sogar Männer damit angefangen Harpokrates und die ägyptischen Gottheiten an ihrem Finger zu tragen. Man kann also eine Modeströmung annehmen. Die Träger stammen vermutlich aus allen sozialen Schichten.⁵⁰

Die Darstellungen und Inschriften auf den Gemmen bestehen aus einer Mischung von Einflüssen der verschiedensten Religionen und Ethnien. Es finden sich ebenso ägyptische wie griechische Gottheiten dargestellt. Aber auch jüdische und syrische Elemente werden verwendet. Die Nutzung solcher fremd anmutender Elemente macht die Gemmen noch geheimnisvoller und damit interessanter. Je unverständlicher Magie ist, desto mehr empfindet sie der Ägypter als wirksam. Bereits aus dem Neuen Reich ist die Eingliederung nicht ägyptischer Sprachelemente belegt. So findet sich auf dem Londoner Fragment des magischen Papyrus Harris ein ganzer Zauberspruch in einer fremden Sprache, welche von Thomas Schneider als Kanaanäisch identifiziert werden konnte.⁵¹

Die Figuren tragen meist griechische Kleidung und Frisur. Selbst ägyptische Gottheiten werden häufig dieser Mode angepasst und sind dann nur noch durch ihre Attribute und Kronen von griechischen Gottheiten zu unterscheiden. In einzelnen Fällen weist lediglich die Beischrift auf eine ägyptische Gottheit hin.⁵² Die Gemmenschneider verzichten auf die griechische Räumlichkeit, Dreiviertelansicht sowie Überschneidungen und Verkürzungen zugunsten einer der ägyptischen Tradition entspringenden flachen, teilweise aspektiven Darstellungsweise. Aus der koptischen Kunst stammt die additive Reihung von Figuren. Dem Vorbild römisch-kaiserzeitlicher Massenware folgend, werden manchmal Binnenzeichnungen weggelassen und Details stark reduziert.

Die Inschriften auf magischen Gemmen sind stets in griechischen Buchstaben und bis auf einzelne Wendungen und Zaubervörter auch in griechischer Sprache gehalten. Einzelne Ausdrücke und Götternamen sind koptisch, der Sprache der einheimischen Ägypter zu dieser Zeit. Aber auch Wörter aus dem Hebräischen finden sich in griechischer Transliteration auf den magischen Gemmen wieder. Mehrfach sind diese durch Verkürzungen, Missverständnisse

⁵⁰ S. Michel, , S. 7.

⁵¹ T. Schneider, GM 112, S. 53 – 63.

⁵² Zum Beispiel zeigt die Wiener Gemme Inv.-Nr. IX B 1239 eine rein griechische Göttin vom Typ der ihr Haar ordnenden Aphrodite. Erst die Begleitfiguren und die Inschrift des Revers kennzeichnen sie als ägyptische Göttin. E. Zwierlein – Diehl, AGW III, S. 151, Nr. 2178.

oder Abänderungen zugunsten eines aussagekräftigen Zahlenwertes nur noch schwer zu erkennen. Neben zahlreichen übersetzbaren Bitten, Gebeten und Anrufungen an Gottheiten finden sich auf magischen Gemmen häufig auch kryptische Inschriften. Diese lassen sich wiederum unterteilen in voces magicae oder λόγοι, wie die Papyri diese Sequenzen magischer Laute nennen, und Charakteres (χαρακτήρες).

Unter Logoi versteht man aussprechbare Abfolgen von Konsonanten und Vokalen. Häufig werden ähnlich klingende Silben, manchmal lediglich mit wechselnden Vokalen, aneinander gereiht. Manchmal ändern sich auch einzelne Konsonanten oder es werden Silben hinzugefügt oder verändert. Im $\chi\upsilon\chi$ -Logos wird der Ausgangssilbe $\chi\upsilon\chi$ erst die Silbe $\beta\alpha$ -, dann $\kappa\alpha$ -, dann $\zeta\alpha$ - vorangestellt. Es folgt ein Wechsel des Konsonanten ζ zu ξ . Der vollständige Logos lautet schließlich wie folgt: $\chi\upsilon\chi \beta\alpha\chi\upsilon\chi \beta\alpha\kappa\alpha\chi\upsilon\chi \beta\alpha\kappa\alpha\zeta\iota\chi\upsilon\chi \beta\alpha\kappa\alpha\xi\iota\chi\upsilon\chi$ ($\beta\alpha\delta\eta\tau\omicron\phi\omega\theta$) $\beta\alpha\iota\nu\chi\omega\omega\omega\chi$.⁵³ Zauberwörter, die aus ähnlich klingenden Silben bestehen, sind bereits aus ramessidischer Zeit belegt. So finden sich auf den Heidelberger Fragmenten des magischen Papyrus Harris⁵⁴ zu Beginn von Spruch Q die Zauberworte $p^c-p^c-rw-k^3$ $p^c-p^c-r-k^3$ $p^c-p^c-rw-k^3$.⁵⁵ Dies lässt vielleicht darauf schließen, dass diese Art der Bildung von Zauberformeln in Ägypten auf eine lange Tradition zurückblickt. Mehrere Zaubersprüche sind als Palindrom geschrieben, das heißt von vorne gelesen ergeben sie genau das Gleiche wie von hinten.⁵⁶ Dies soll der Vorstellung, dass man die Wirkung eines Zaubers aufheben kann, indem man die magischen Worte rückwärts liest, entgegenwirken. Wird ein solches Palindrom rückwärts gelesen, so führt dies dazu, dass der Zauber durch ein erneutes Lesen sogar noch verstärkt wird. Ein Palindrom kehrt also die Absicht einen Zauber zu lösen genau ins Gegenteil um.

Der Ausdruck Charakteres ist den griechischen magischen Papyri entnommen und bezeichnet alle nicht deutbaren magischen Zeichen. Zu den Charakteres zählen die Brillenbuchstaben (dies sind Buchstaben mit kleinen Ringen am Ende jeder Linie), alle Arten von Pseudobuchstaben und Imitationen ägyptischer Hieroglyphen. Aber auch Symbole wie der achtstrahlige Stern mit Ringen an allen Enden, ähnlich den Brillenbuchstaben, und das Chnubissymbol, bestehend aus drei parallelen gewundenen Linien, die eine waagrechte Linie

⁵³ Zur Deutung dieses Logos siehe S. Michel, Die magischen Gemmen, S. 483.

⁵⁴ Zur genaueren Datierung des Textes in die späte Regierungszeit Ramses' III siehe M. Bommas, Die Heidelberger Fragmente des magischen Papyrus Harris, S. 10.

⁵⁵ H. O. Lange, Der magische Papyrus Harris, S. 64f.

⁵⁶ Häufig gebraucht ist zum Beispiel das aus dem Hebräischen abgeleitete Palindrom $\alpha\beta\lambda\alpha\nu\alpha\theta\alpha\nu\alpha\lambda\beta\alpha$. Zur Deutung siehe S. Michel, Die magischen Gemmen, S. 481.

kreuzen, werden dazugerechnet. Charakteres, wie auch Logoi, gelten als göttlich und werden selbst als göttliche Wesen angerufen.⁵⁷

Keiner der beiden Gruppen zuzurechnen sind die häufig vorkommenden Vokalgruppen. Auf den Gemmen, ebenso wie in den griechischen magischen Papyri, kommen oft die sieben griechischen Vokale $\alpha \ \varepsilon \ \eta \ \iota \ \omicron \ \upsilon \ \omega$ in unterschiedlichsten Kombinationen vor. Neben der einfachen Aufzählung aller sieben gibt es auch in der Anzahl von einem α zu sieben ω ansteigende oder umgekehrt abfallende Folgen. Dabei sind die Vokale gerne in Flügelform (links- oder rechtsbündig) oder als Pyramide bzw. umgekehrte Pyramide gestaffelt.⁵⁸ In einigen Fällen bilden die Vokale jeweils Dreiergruppen eventuell nach dem Vorbild der ägyptischen Pluralbildung. Nach griechischer Vorstellung stehen die sieben Vokale für die Töne der sieben Planetensphären⁵⁹ (α = Merkur, ε = Venus, η = Sonne, ι = Saturn, \omicron = Mars, υ = Mond, ω = Jupiter). Ein Hinweis auf die sprachliche Verwendung der Vokale findet sich bei Demetrios von Phaleron.⁶⁰ Ihm zufolge wurden sie im Ritual gesungen.

Bei der Bildung von Zauberwörtern und magischen Namen spielt oft die Zahlensymbolik (Isopsephie) eine bedeutende Rolle. Oft hat bereits die Anzahl der Buchstaben eines Wortes einen bedeutsamen Zahlenwert. So steht nach griechischer Auffassung zum Beispiel die Zahl vier für die vier Himmelsrichtungen, sieben für die Planeten und neun für den Tod und alles Chthonische. Da alle griechischen Buchstaben gleichzeitig auch einen Zahlenwert ($\alpha = 1$, $\beta = 2$, usw.) haben, lässt sich bei Worten gleichzeitig auch die Ziffernsumme der einzelnen Buchstaben bilden. So hat der Name Αβραξας zum Beispiel die Ziffernsumme 365, was der Anzahl der Tage des Jahres entspricht. Bei dem in solarem Zusammenhang öfters vorkommenden Namen βαυχωωχ ⁶¹ wurde sogar ein zusätzliches ω eingefügt um als Ziffernsumme 3663 zu erhalten. Auch im Ägyptischen sind einige Zahlenwerte von herausragender Bedeutung. Nach ägyptischer Auffassung besteht jedes Ganze aus zwei

⁵⁷ C. Bonner, *Studies in Magial Amulets*, S. 195.

⁵⁸ Eine Zusammenstellung der Anordnungsmöglichkeiten für die Vokale findet sich bei: F. Dornseiff, *Das Alphabet in Mystik und Magie*, S. 58ff.

⁵⁹ Nikom., *Exc.*, ed. K. Jan, S. 276: „Auch die Töne jeder einzelnen Sphäre von den sieben, die kraft ihrer Natur einen gewissen Schall von sich gibt, wonach dann die Buchstaben, nämlich die Vokale, benannt sind, sind an und für sich unaussprechbar. Werden sie aber mit der Materie zusammen gebracht – den Konsonanten – wie die Seele mit dem Leib, die Harmonie mit den Saiten, - so schafft die Seele Lebewesen, die Harmonie Töne und Weisen, die Sphärenlaute Kräfte zum Handeln und göttliche Weihekräfte.“

⁶⁰ Demetr., *eloc.*, ed. Radermacher, S. 20: „In Ägypten preisen die Priester sogar die Götter durch die sieben Vokale, indem sie diese der Reihe nach ertönen lassen, und statt Aulos und Kithara wird der Schall dieser Buchstaben gehört wegen ihres Wohlklanges, so daß der, welcher diese Klangfolge herausnimmt, nichts anderes als einfach Musik und Kunst aus der Rede herausnehmen würde.“

⁶¹ Das altkoptische Wort ist abgeleitet vom ägyptischen $b3 \ n \ kkw$ was als „Seele/Widder der Finsternis“ zu übersetzen ist. Es ist ein Name für Atum in seiner Form als Abendsonne, dargestellt mit einem Widderkopf.

Gegensätzen, die einander jedoch ergänzen.⁶² Entsprechend häufig finden sich Paarbildungen in der ägyptischen Vorstellung. Drei ist die hieroglyphische Schreibung für „viele“. Drei Striche kennzeichnen den ägyptischen Plural. Ebenso bedeutet die dreifache Darstellung einer Person, des Tieres oder Gegenstands, dass es sich um eine ganze Gruppe handelt. Wie auch bei den Griechen entspricht die Zahl vier den Himmelsrichtungen. Vierfache Wiederholungen von Gebeten und Handlungen kommen im kultischen wie auch im magischen Bereich immer wieder vor, oft in Verbindung mit den Himmelsrichtungen. Ebenfalls mehrfach in Mythos und Magie belegt ist die Zahl sieben. So erscheinen einige Gottheiten in siebenfacher Ausführung.⁶³ Häufig finden sich auch Vervielfachungen dieser magischen Zahlen um eine Steigerung ihrer Kraft auszudrücken. So steht die Zahl neun als Potenzierung der Pluralzahl drei für Totalität. Zum Beispiel ist die größtmögliche Ansammlung göttlicher Kraft durch die Götterneunheit ausgedrückt.

2 DIE DARSTELLUNGEN AUF DEN MAGISCHEN GEMMEN

2.1 Osiris

2.1.1 Osiris in der Mythologie

Der Name Osiris ist die gräzisierte Form des ägyptischen *Wsjr*. In der ausgehenden 5. Dynastie taucht der Name des Osiris zum ersten Mal in der Pyramide des Unas und in gleichzeitigen privaten Mastabas auf. Die Pyramidentexte bezeichnen Osiris als Sohn von Geb und Nut und als Mitglied der großen Götterneunheit von Heliopolis.⁶⁴ Neben der Beziehung zu Heliopolis wird auch eine Verbindung des Osiris zu Oberägypten und speziell zu Abydos betont.⁶⁵ Zahlreiche Funde zeugen davon, dass ab dem Neuen Reich das Grab des

⁶² Zum System des ägyptischen Dualismus siehe LÄ I, S. 1148ff.

⁶³ So zum Beispiel gibt es sieben Hathoren, sieben Maat, uvm.

⁶⁴ PT 1655 a-b.

⁶⁵ Die Belegstellen finden sich gesammelt bei J. G. Griffiths, *Origins of Osiris*, S. 121ff.

Djer (1. Dyn.) im Nordfriedhof von Abydos als Grab des Osiris verehrt wurde.⁶⁶ Auch das „Osireion“ Sethos' I. wurde als Osirisgrab Ziel vieler Pilger. Im Gegensatz zu den Pyramidentexten nennen die privaten Inschriften dieser Zeit häufiger Busiris, den Hauptort des 9. unterägyptischen Gaus, als seinen wichtigsten Kultort.⁶⁷ Diese beiden Orte sind bis in die Spätzeit die wichtigsten Verehrungsstätten des Osiris.

Das genaue Alter der Legende um den Tod und die Wiederbelebung des Osiris ist nicht bekannt. Jedoch enthalten bereits die Pyramidentexte an mehreren Stellen Hinweise auf einzelne Episoden dieser Erzählung, aus denen der Inhalt dieser frühen Fassung in groben Zügen rekonstruiert werden kann: Osiris wurde von seinem Bruder Seth ermordet. Wie genau Osiris zu Tode gekommen ist wird nicht erwähnt.⁶⁸ Isis und Nephthys suchen und finden seinen Leichnam. Isis verhindert seine Verwesung und belebt ihn wieder. Osiris und Seth erscheinen vor einem Göttertribunal, das Seth schließlich für sein Vergehen bestraft. Jedoch ist stark anzunehmen, dass dieser Mythos zumindest in Teilen noch älter ist. Bereits in den Pyramidentexten wird die Osirissage mit einer weiteren, viel älteren Legende, dem Streit zwischen Horus und Seth⁶⁹ verwoben. Horus als Sohn und legitimer Erbe des Osiris erkämpft sich den Thron des Osiris auf Erden. Die Pharaonen sehen sich von Beginn an selbst als Verkörperung des Horus auf Erden an.⁷⁰ Als solcher übernehmen sie als rechtmäßige Erben des Osiris den ägyptischen Thron. Während die Pyramidentexte die Ermordung des Osiris wenigstens andeuten, gehen spätere Quellen noch einen Schritt weiter. Sie übergehen dieses Ereignis völlig. So spricht der Hymnus auf der Stele des Amenmose⁷¹ vom Sieg des Osiris über alle seine Feinde, während Isis wenig später nach seinem Leichnam sucht. Auch die Beschreibung des Ablaufs der Osirisfeierlichkeiten in Abydos auf der Stele des Ichnofret erwähnt einen Triumph über die Feinde des Osiris, welche ihrerseits am Fluss Nedit vernichtet werden.⁷² Direkt danach folgt aber bereits der Begräbniszug zum Grab des Osiris.

⁶⁶ Davon zeugt unter anderem die zahlreich gefundene Opferkeramik. É. Amélineau, *Le tombeau d'Osiris*. Des Weiteren fand sich im Grab des Djer auch ein Osirisbett. A. Leahy datiert es bereits in die 2. Zwischenzeit (A. Leahy, *Or* 46 (1977), S. 424 – 434). Der Beginn der Verehrung des Grabes des Djer als Osirisgrab wäre damit bereits in der 2. Zwischenzeit anzusetzen.

⁶⁷ H. Kees, *Totenglaube*, S. 136.

⁶⁸ PT 1008c berichtet, dass Isis Osiris am Nilufer bei Nedit „auf die Seite gefallen“ fand. Etwas genauer ist die Situation in den Sargtexten des Mittleren Reichs beschrieben. Hier wird Seth bereits dezidiert als Osirismörder ausgewiesen, der seinen Bruder am Fluss Nedit tötete. CT VI, 37 = Spruch 837.

⁶⁹ Ihr Ursprung ist in prädynastischer Zeit anzusetzen. J. G. Griffiths, *The Conflict of Horus and Seth*.

⁷⁰ Dies ist deutlich gemacht durch den Horusnamen des Pharaos. Es ist der älteste aller fünf Königsnamen. Ihn tragen bereits die allerersten Herrscher Ägyptens.

⁷¹ Stele Louvre C 286. Der Text datiert in die erste Hälfte der 18. Dynastie. A. Moret, *BIFAO* 30, S. 725 – 750.

⁷² Berliner Ägyptisches Museum Inv.-Nr. 1204. R. Anthes, *Ichnofret*, S. 41.

In der späten Fassung des Mythos nach Plutarch⁷³ wird die Ermordung des Osiris hingegen ausführlich geschildert: Mit einer List gelingt es Seth (hier Typhon genannt), seinen Bruder dazu zu bringen, dass er sich in eine hölzerne Truhe legt. Diese verschließt er und wirft sie in den Nil. Die Truhe mit dem Leichnam des Osiris treibt auf das Meer hinaus bis nach Byblos. Die trauernde Isis sucht ihren Gatten überall und gelangt schließlich dorthin. Die Göttin findet ihren toten Gatten und nimmt die Truhe samt seinem Leichnam mit nach Ägypten. Für diese Episode in Byblos gibt es keine ägyptischen Belege. Sie erscheint zum ersten Mal in Plutarchs Fassung des Mythos.⁷⁴ Er versucht wohl durch sie den Ursprung einer Osirisreliquie in Byblos, das „Holz der Isis“, zu erklären. Später findet Seth den Leichnam, zerstückelt ihn und verstreut die Teile über ganz Ägypten.⁷⁵ Auch hier dient die Legende als Erklärung für zahlreiche Kultorte der Osirisverehrung. Die Trauer der Isis sowie das Suchen und Finden des Osiris durch Isis und Nephthys ist der wichtigste Teil der Erzählung. Mit der Hilfe von Anubis bewahren die beiden Göttinnen den Leichnam des Osiris vor dem Verfall, indem sie ihn einbalsamieren. Als letzte Handlung des Osiris auf Erden folgt schließlich die posthume Zeugung eines Erben, wobei die Rolle des Osiris hierbei eher passiv ist. Die Stele des Amenmose berichtet dazu folgendes: Isis fächelt mit ihren Flügeln dem leblosen Körper ihres verstorbenen Gatten den Lebenshauch zu.⁷⁶ Osiris kann sich nun soweit bewegen, dass die Zeugung des Horus gelingt. Die Ereignisse der Osirislegende wurden bereits seit der 12. Dynastie als Schauspiel bei den Osirisfesten nachgestellt.⁷⁷

Bei Plutarch bekommt Osiris sehr menschliche Züge. In seiner Version des Mythos ist er zunächst ein Mensch, geboren in Theben, und realer Herrscher über Ober- und Unterägypten. Osiris wird von Plutarch als großer Wohltäter für die Menschheit beschrieben. Unter seiner Regentschaft blüht Ägypten auf. Das Land erlebt gleichsam ein goldenes Zeitalter in Frieden und Wohlstand. Sethe hat vermutet, dass sich hinter dieser Geschichte reale historische Ereignisse verbergen.⁷⁸ Auch der Turiner Königspapyrus, ebenso wie die Liste der Pharaonen bei Manetho, nennt Osiris als König über Ägypten.⁷⁹ Beide setzen seine Herrschaft noch vor der ersten Dynastie an. Diese Texte sehen ihn allerdings als göttlichen Herrscher.

⁷³ Plut., Is., 12 -21.

⁷⁴ K. Sethe vermutet, dass die Episode in Byblos eventuell schon in den Pyramidentexten (PT 590a, PT 634a und PT 903a) angedeutet ist. K. Sethe, ZÄS 45, S. 11 und S. 14.

⁷⁵ Plut., Is. 18.

⁷⁶ Zeile 15 (A. Moret, Légende d'Osiris, BIFAO 30, S. 741).

⁷⁷ Es ist die oben genannte Stele des Ichnofret, die die beste Beschreibung des Ablaufs der Mysterienspiele für die Zeit der 12. Dynastie liefert.

⁷⁸ K. Sethe, Urgeschichte §98ff., S. 78ff.

Die ursprüngliche Funktion des Osiris dürfte die als Gott des verstorbenen Königs gewesen sein. Osiris hat im Mythos vorgelebt was der Pharao für sich anstrebt. Wie ein Mensch ist er gestorben, erstand aber zu neuem, ewigem Leben im Jenseits, das er als Totengott und König über alle Verstorbenen beherrscht.⁸⁰ Diese Vorstellung entspricht exakt dem pharaonischen Wunsch nach einer für immer andauernden Regentschaft. So identifiziert sich der Herrscher unter Zuhilfenahme der Magie der Pyramidentexte nach seinem Tod mit Osiris.⁸¹ Diese Vorstellung gilt zunächst ausschließlich für den König. Jedoch führen der politische Kollaps am Ende des Alten Reichs und der damit zusammenhängende soziale Umbruch zu einem Umdenken im Jenseitsglauben. Die Vorstellung des Weiterlebens über den Tod hinaus durch eine Identifizierung mit Osiris, die bisher nur dem Herrscher vorbehalten war, wird vermehrt auf andere nicht königliche Personen übertragen. Ab dem Mittleren Reich kann jeder nach seinem Tod zu Osiris werden. Funeräre Texte nennen, um diese Verschmelzung zu betonen, den Verstorbenen wie davor den Pharao „Osiris NN“. Dies gilt in gleicher Weise auch für Frauen.⁸² Dadurch, dass er jedem einzelnen Menschen den Sieg über den Tod garantiert, steigt das Ansehen des Osiris in der Bevölkerung stetig an, und er erhält eine zentrale Rolle im ägyptischen Jenseitsglauben. Die Rolle des Osiris ist dabei ausschließlich passiv. Um den Tod zu besiegen, greift er nicht in das Geschehen ein. Osiris wird durch seine Gattin Isis gerettet. Allein durch das Teilhaben des Verstorbenen am Schicksal des Osiris kann dieser den Tod überwinden. Diese Vorstellung einer Rettung für alle, ungeachtet sozialer Unterschiede, ist in den Sargtexten und später im Totenbuch schriftlich festgehalten.⁸³ So entwickelt sich Osiris immer mehr zu einem Erlösergott.

Genauso alt wie die Vorstellung des Osiris als Totengott ist seine enge Verbundenheit mit dem Nil. Die Pyramidentexte setzen ihn mit dem frischen Wasser gleich⁸⁴ oder nennen ihn als dessen Ursprung.⁸⁵ Die Verehrung des Osiris als Quelle des Nilwassers ist besonders häufig in Philae, nahe der ägyptischen Südgrenze, belegt. Eine Darstellung des Osiris als Nilquelle findet sich im Abaton des Isistempels auf der Insel Philae.⁸⁶ Dargestellt ist ein Berg auf der Insel Bigge, welcher als eine der Grabstätten des Osiris verehrt wurde. In einer Felshöhle

⁷⁹ W. Helck, Manetho, S. 8.

⁸⁰ Schon früh ist Osiris mit dem alten Totengott Chontamenti (äg. *hntj-jmntjw* „Erster der Westlichen“) verschmolzen, dessen Namen er als Titel trägt.

⁸¹ An zahlreichen Stellen wird der Pharao als „Osiris NN“ angesprochen.

⁸² In griechisch – römischer Zeit wird der Name des Osiris in der Gleichsetzungsformel bei Frauen manchmal durch den der Hathor ersetzt. H. Bonnet, RÄR, S. 280.

⁸³ Nun ist es auch jedem einfachen Bürger möglich nach seinem Tod zu Osiris zu werden.

⁸⁴ PT 589a.

⁸⁵ z. B. PT 788, PT 1360 und PT 1748a.

⁸⁶ H. Junker, Abaton, S. 37.

kniet Osiris als Nil. In dieser Funktion hat er auch die äußere Gestalt des Nilgottes Hapi übernommen. Umgeben ist er von einer dem Uroboros ähnlichen schützenden Schlange.⁸⁷ In seinen ausgestreckten Händen hält er zwei Gefäße aus denen das Wasser des Flusses hervorströmt. Gleichzeitig markiert der Geburtstag des Osiris auch den Beginn der jährlichen Überschwemmung. Dieser wird mit einem mehrere Tage andauernden Fest im Monat Choiak gefeiert. Die Ägypter sehen in diesem Naturschauspiel eine Parallele zu Tod und Auferstehung des Osiris. Osiris ist für sie die Erde selbst und so wiederholt sich jährlich für alle Menschen sichtbar sein Schicksal. Durch die jährliche Überschwemmung erwacht das in den Sommermonaten verdorrte (tote) Land zu neuem Leben und der fruchtbare Nilschlamm lässt die Pflanzen keimen.

So bringt Osiris als Folge der Überschwemmung auch die Vegetation hervor. Schon in den Pyramidentexten wird er „der Große Grüne“ genannt.⁸⁸ Im dramatischen Ramesseumpapyrus ist er mit Bäumen⁸⁹ und der Gerste⁹⁰ gleichgesetzt. Die enge Beziehung des Osiris zum sprießenden Getreide drückt sich besonders in der Gestalt des Kornosiris aus. Dieser Brauch ist seit dem Neuen Reich bekannt und wird auch noch in der Spätzeit praktiziert. Anlässlich der Feiern im Monat Choiak wurde die Gestalt des Osiris aus Erde und Getreidekörnern geformt und in ein *hsp* „(Osiris-)Garten“ genanntes Steinbett gesetzt. Neun Tage lang wird der Kornosiris gegossen bis das Getreide sprießt.⁹¹

Eine weitere Funktion des Osiris ist die des vorsitzenden Richters beim Totengericht. Die Vorstellung eines Totengerichts, das nur derjenige passieren darf, der ein Leben innerhalb der ethischen Normen geführt hat, entwickelt sich ebenfalls schon zur Zeit des Alten Reichs. Die Wendung „Über den wird Gericht gehalten werden“ wird zum ersten Mal in der 4. Dynastie verwendet.⁹² Auch die Pyramidentexte beinhalten mehrfach Anspielungen auf eine gerichtliche Untersuchung über den verstorbenen Herrscher.⁹³ Den Vorsitz bei Gericht hatte nicht von Anfang an Osiris inne. Ursprünglich war es der nicht näher spezifizierte „Große Gott“. Hinter dieser Bezeichnung verbirgt sich nicht nur der Sonnengott Re sondern auch der verstorbene Pharaon, der als irdischer Garant der Maat auch über den Tod hinaus seine

⁸⁷ Die Schlange umhüllt Osiris vollständig. Statt in ihren eigenen Schwanz zu beißen, legt sie ihren Kopf auf ihn.

⁸⁸ PT 628c.

⁸⁹ K. Sethe, *Dramatische Texte*, S. 125.

⁹⁰ K. Sethe, *Dramatische Texte*, S. 137.

⁹¹ Siehe dazu LÄ III, „Kornosiris“, S. 744f.

⁹² Urk I 14, 10 und A. Fachry, *Sept tombeaux*, S. 21. Sämtliche Belege sind gesammelt bei: E. Edel, *MDAIK 13*, S. 9 – 12.

⁹³ z. B. PT 309d, PT 316d ff., PT 1041a ff., PT 1174c/d usw.

richterliche Tätigkeit ausübte.⁹⁴ Ab dem Neuen Reich ist es Osiris, der in den Darstellungen des Wiegens des Herzens den Vorsitz ausübt. Doch die Vorstellung, dass Osiris wie der Pharaon „Herr der Maat“ ist, reicht bis ins Alte Reich zurück. Bereits in den Pyramidentexten wird er als solcher angesprochen.⁹⁵

Osiris geht kaum eine Verbindung mit anderen Göttern ein. Die beiden alten Totengötter Anedjti und Chontamenti gehen schon früh in ihm auf und existieren nur noch als Beinamen des Osiris weiter. Eine gleichberechtigte Verbindung, in der beide Gottheiten noch ihre Individualität beibehalten, geht Osiris ausschließlich mit dem Sonnengott ein. Schon die Sargtexte nennen Osiris den Ba des Re.⁹⁶ Re und Osiris sind zwei sich ergänzende Aspekte des Sonnengottes. Während Re das Tagesgestirn darstellt, ist Osiris sein nächtliches Gegenstück. Als gleichberechtigtes Götterpaar ergänzen sie einander.⁹⁷ In der Nacht verbindet sich Re als Ba mit Osiris als dem dazugehörigen Leichnam. Davon berichtet das Amduat in der 6. Nachtstunde.⁹⁸ Des Weiteren ist auch in der Sonnenlitanei die Vereinigung von Osiris und Re zu einer einzigen Gestalt belegt.⁹⁹ Diese Gestalt ist mit dem Mumienleib des Osiris und dem Widderkopf des nächtlichen Sonnengottes abgebildet.¹⁰⁰ Auf dem Kopf trägt er die Sonnenscheibe. Auch im Totenbuch wird von Re gesagt, dass er täglich in Osiris ruht und umgekehrt.¹⁰¹ Die Theologie von Mendes kennt ebenfalls einen vereinigten Ba des Re und des Osiris, welcher sich in Gestalt des heiligen Widders Banebdedet manifestiert.¹⁰²

Wie der Mensch nach seinem Tod, wird in der Spätzeit auch der verstorbene Apisstier zu Osiris-Apis (äg. *Wsjr – ḥp*). Diesen Kult des Osorapis greift schließlich Ptolemäus I. auf und verbindet den ägyptischen Gott mit dem griechischen Zeus, um einen neuen Gott zu schaffen, der von der griechischen wie auch der ägyptischen Bevölkerung akzeptiert und von ihnen gemeinsam verehrt wird. Sarapis behält zwar den ägyptischen Namen, seine Ikonographie ist

⁹⁴ H. Kees, Totenglauben, S. 104. W. Westendorf, MIO 2, S. 180. H. Kees, Götterglaube, S. 270ff.

⁹⁵ PT 1520a.

⁹⁶ CT I, 78 = Spruch 26: „*der in Heliopolis ist, dessen Ba in Busiris ist.*“

⁹⁷ Tb Spruch 17 (H. Grapow, Religiöse Urkunden, S. 48f.). Die zu diesem Spruch gehörende Vignette bei Ani zeigt die beiden Bavögel mit Kopf und Krone des jeweiligen Gottes einander anblickend (R. O. Faulkner, The Egyptian Book of the Dead, Taf. 10).

⁹⁸ E. Hornung, Amduat II 123f.

⁹⁹ In der 6. Litanei heißt es: „*Re ist es, der in Osiris eingegangen ist – und umgekehrt.*“; E. Hornung, Das Buch von der Anbetung des Re im Westen, AH 2, S. 179; AH 3, S. 83.

¹⁰⁰ Zu sehen zum Beispiel im Grab der Nefertari an der Westwand der östlichen Nebenkammer. Die Gestalt ist durch die Beischrift erklärt: „*Osiris, der in Re ruht*“ und „*Re ist das, der in Osiris ruht*“ (A. Piankoff, N. Rambova, The Tomb of Ramesses VI, S. 34, Fig. 5). Dieselbe Szene erscheint auch schon im Grab des Nachtamun (TT 335), das unter die Regierung Amenophis I. datiert (Z. Hawass, Gräber, S. 62 – 63).

¹⁰¹ Tb 180, Z. 1 (Hornung), vgl. Tb 182, Z. 15-16 (Hornung).

¹⁰² CT IV 276a – 218c, Tb 17 180 – 184.

jedoch vollständig hellenisiert. Obwohl Sarapis theoretisch die hellenisierte Form des Osiris darstellt, gibt es keine vollständige Übereinstimmung zwischen den beiden. So existiert der rein ägyptische Osiris parallel zu Sarapis und von ihm völlig unabhängig weiter. Es ist der einzige Gott, der in der ptolemäischen und römischen Zeit in nicht hellenisierter Form weiterexistieren kann. Denn Sarapis, der Dynastiegott der Ptolemäer, wandelt sich immer mehr zu einem Heilgott. So bleibt der Totenkult weiterhin dem Osiris erhalten. Gleichzeitig rückt der Gott verstärkt in die Position des Sonnengottes als dessen nächtliche Form. In römischer Zeit wird Osiris mit der Sonne gleichgesetzt.¹⁰³

Wie einige andere Götter wandert auch sein Kult in Zuge der Isisverehrung über die Grenzen Ägyptens hinaus und gelangt schließlich auch nach Griechenland und Rom. Wo er jedoch ausschließlich in Zusammenhang mit dem Isiskult verehrt wird. Die damit zusammenhängenden Mysterien haben mit den Mysterienspielen der pharaonischen Zeit nichts mehr gemeinsam. Sie dienen als Weihe bei der Aufnahme neuer Mitglieder, die nun ihrerseits das Schicksal des Osiris an sich selbst nachvollziehen, indem sie in Mumienbinden gewickelt in die Finsternis des Grabes hinab steigen. Dort werden sie dann rituell in ein neues Leben als Eingeweihte wiedergeboren. Als solche ist ihnen die Unsterblichkeit im Jenseits zugesichert. Eine weitere Entsprechung findet Osiris im griechischen Gott Dionysos.¹⁰⁴ Beide gelten als Gott der Fruchtbarkeit des Landes sowie der Wiedergeburt und Erneuerung. Gerade das Schicksal des Osiris erinnerte die Griechen an die Legende von Dionysos–Zagreus, der von den Titanen mit Hilfe einer List getötet, zerstückelt und verspeist wird. Wie der ägyptische Gott ersteht auch Zagreus (in der Gestalt des Dionysos) wieder zu neuem Leben.¹⁰⁵ Diese Gleichsetzung betrifft aber nicht die bildlichen Darstellungen. Dies gilt auch für Hades, sein griechisches Pendant als Totengott. Zwar ist sein Bildnis bei der Schaffung des neuen Gottes Sarapis maßgeblich beteiligt, doch auf die Bildnisse des Osiris hat auch er keinen Einfluss.

¹⁰³ Plut., Is. 52.

¹⁰⁴ Hdt. II, 42.

¹⁰⁵ Nonn., Dion. VI, 175ff.

2.1.2 Osiris auf den magischen Gemmen

Osiris wird mit menschlichem Kopf, Götterbart und dem ungegliederten Körper einer Mumie dargestellt, aus der lediglich die Hände hervorragen. Diese Darstellung betont ikonographisch seine vorrangige Rolle als Totengott. Die älteste Darstellung hingegen zeigt Osiris mit menschlichem Körper und Perücke.¹⁰⁶ Meist ist sein Mumienleib weiß gefärbt, in der Farbe der Leinenbinden. Manchmal wird sein Körper zusätzlich mit einem Federmuster¹⁰⁷ oder mit einem Perlennetz¹⁰⁸ oder Schmuckwickelungen darüber verziert. Als Herrscher über das Totenreich hält Osiris wie der Pharao Krummstab und Geißel in Händen. Im Mittleren Reich trägt er oft die weiße Krone Oberägyptens auf dem Kopf. Erst später ist es die Atefkrone mit je einer Straußenfeder an beiden Seiten. Im Neuen Reich wird diese Krone um Hörner, Sonnenscheibe und Uräen erweitert. Neben der Atefkrone kann Osiris auch mit einer Sonnenscheibe auf dem Kopf dargestellt werden. Die Sonnenscheibe weist Osiris als Teil des täglichen Sonnenlaufes aus. So wird der durch den wieder zum Leben erwachenden Osiris ausgedrückte Regenerationsgedanke mit seiner Einbindung in den Sonnenlauf verstärkt und gleichzeitig die Komponente der ewigen Wiederholung der Erneuerung hervorgehoben. Die Hautfarbe des Osiris kann variieren, je nachdem welcher seiner Aspekte hervorgehoben werden soll. Zuweilen ist er grün als Vegetationsgott dargestellt, oder schwarz als chthonischer Gott. Obwohl Osiris im hellenistischen Ägypten weiterhin verehrt wird, passt sich sein Erscheinungsbild nicht dem neuen Stil an. Seine Bildnisse bleiben, im Gegensatz zu denen seiner Gattin, traditionell ägyptisch.

Darstellungen des Osiris waren schon in pharaonischer Zeit zahlreich. Reliefs und Malereien auf den Wänden königlicher wie privater Gräber bezeugen seine Bedeutung für den Verstorbenen. Auch die zahlreichen Totenbücher zeigen den Gott in ihren Vignetten. Hier hat er als vorsitzender Richter im Totengericht eine entscheidend Aufgabe, die das Schicksal des Verstorbenen bestimmt. Die Gerichtsszene ist von so zentraler Bedeutung, dass sie in keinem der Totenbücher fehlen darf. Ebenfalls auf den dekorierten Wänden der Särge ist das Bildnis des Osiris als Garant für das Fortbestehen über den Tod hinaus sehr zahlreich zu finden. Hier sind es vor allem die Verehrung des Gottes durch den Verstorbenen und bisweilen Szenen aus dem Totenbuch. Des Weiteren gehören zum Repertoire der Sargdekoration Darstellung des

¹⁰⁶ Das Relieffragment datiert in die 5. Dynastie unter die Regierung von Djedkare Isesi. J. G. Griffiths, *Origins of Osiris*, Frontispiz.

¹⁰⁷ Diese schützenden Flügel verziern auch die anthropomorphen Rischisärge des frühen Neuen Reichs, wie zum Beispiel die des Tutanchamun.

Verstorbenen als Osiris, wie die häufig gezeigte Mumie auf der Totenbahre. Ebenfalls zum funerären Bereich zählen die an der Mumie angebrachten Fayenceamulette mit dem Bildnis des Osiris. Viel seltener sind Bildnisse des Gottes, die aus dem diesseitigen Bereich stammen, wie Kultbilder, Votivstatuen und -stelen.

MUMIE/OSIRIS

als Zentralmotiv

*frontal stehend, Flagellum*¹⁰⁹ (13 Stk)

+ Hesp20 96,10; + Neverov 171,21¹¹⁰

Am häufigsten auf Gemmen ist die Darstellung des Osiris als stehende Mumie, die den Betrachter direkt anblickt (Abb. 1). Die Arme sind mit eingewickelt ohne sich zu kreuzen. Teilweise ragen die Hände aus den Mumienbinden heraus, teilweise sind sie unter den Binden nicht zu erkennen. Beine und Füße sind unter den Wickelungen verborgen. Der gesamte Körper der Mumie ist mit einem feinen Rautenmuster überzogen. Dieses Rautenmuster kann einerseits eine Wiedergabe der Schmuckwickelungen sein, zum anderen ein Mumiennetz aus Fayenceperlen, das über den Körper des Leichnams gelegt wurde. Im Flachbild werden Schmuckwickelungen häufig als Rautenmuster wiedergegeben.¹¹¹ Aber auch das Mumiennetz aus Fayenceperlen wird im Flachbild als Rautenmuster wiedergegeben.¹¹² Bei den Bildern der Gemmen kann diesbezüglich keine Unterscheidung getroffen werden. Auf seinem Kopf trägt Osiris die seit dem Neuen Reich gebräuchliche erweiterte Atefkrone. Ausführlich gearbeitete Gemmen zeigen die Details¹¹³: Auf einem Paar Schraubenhörnern ruht die Osiriskrone, bekrönt von einer Sonnenscheibe. Rechts und links bäumt sich je eine Uräusschlange auf. Bei stark vereinfachten Gemmen¹¹⁴ ist diese Krone auf drei vertikale Linien reduziert welche auf einer Horizontalen ruhen, so dass die Krone mitunter wie ein liegendes E aussieht. Auf den

¹⁰⁸ Solche Darstellungen gibt es seit dem Neuen Reich. So Z. B. im Grab des Inherkhau (TT 359).

¹⁰⁹ S. Michel nennt diesen Typus eigentlich „frontal, Flagellum/Krummstab“. Für die Gründe der Änderung siehe Fußnote 115.

¹¹⁰ Die Gemme wurde von S. Michel unter 39.1.d) *mit erhobenem Arm* eingeordnet.

¹¹¹ Deutlicher zu erkennen sind die Schmuckwickelungen auf den Leichentüchern Moskau Puschkin-Museum Inv.-Nr. 3401/I Ia 5747 und Berlin Staatliche Museen Ägyptische Abteilung Inv.-Nr. 11652 (K. Parlasca, Mumienportraits, Taf. 12).

¹¹² Chicago Naturhistorisches Museum Inv.-Nr. 105190 und New York Inv.-Nr. 25.184.20 (K. Parlasca, Mumienportraits, Taf. 59).

¹¹³ Mich MG 2,1; Mich MG 6,1; Mich BM 1,3; Mich BM 1,4; Henig94 Nr. 513; Henig04 13,27.

¹¹⁴ AGW III 92,2189; ev auch Henig94 Nr. 493.

Gemmen dieses Typs hält Osiris je ein Flagellum in Händen¹¹⁵ oder gar nichts. Eine Ausnahme bildet die Gemme BML 3 = Mich MG 2,1. Hier ist es ein vor dem Körper gehaltener langer Stab. Das obere Ende des Stabes ist ohne jegliche Verzierung, dass er allein durch die Darstellung keinem bestimmten Szepter zugeordnet werden kann. Am Wahrscheinlichsten ist hier jedoch ein Was-Szepter wiedergegeben, das von männlichen Gottheiten besonders häufig getragen wird. Die Gestalt des frontalen Osiris befindet sich meist allein auf dem Avers der Gemme. Inschriften beschränken sich auf den Revers und den Rand. Viele davon weisen einen eindeutig solaren Bezug auf.¹¹⁶

ANGUIPEDES – HAHNENKÖPFIG – Motivverbindungen – Mumie (11 Stk)

davon Mich BM 31,218 und Henig94 509 mit liegender Mumie, Mich BM 31,220 und CdE39 1 mit Mumie mit erhobenem Arm

Bei einigen Gemmen, die auf dem Avers den Anguipedes Abraxas zeigen, trägt der Revers die Darstellung einer zumeist stehenden Mumie. Diese kann frontal oder seitlich abgebildet sein. Leider sind die Kronen der Mumien so stark vereinfacht, dass sie nicht gesichert als Atefkronen gedeutet werden können. Am ehesten möglich ist es bei der Gemme Mich BM 31,217 (Abb. 2). Hier ist eine Osiriskrone durch die Wölbungen der beiden seitlichen Linien (Federn) zu vermuten. Ob es sich bei den übrigen Darstellungen ebenfalls um Osiris handelt ist unklar. Zumal keine der Mumien ein Szepter oder gar das für Osiris typische Flagellum in Händen hält.¹¹⁷ Die Mumie auf dem Revers von Henig94 509 ist liegend und in Seitenansicht abgebildet. Auf ihrem Kopf ist als Krone die Sonnenscheibe zu sehen. Ähnlich ist die Mumie bei den Typen **MUMIE/OSIRIS - Mit Schlange - In Schlange gebettet** und **MUMIE/OSIRIS - Mit Tieren** dargestellt. Jedoch um einem dieser Typen entsprechen zu können, fehlen alle weiteren Details. Der Revers der Gemme Mich BM 31,218 zeigt eine liegende Mumie mit einem Skarabäus darüber. Dieses Motiv ähnelt sehr dem Typus

¹¹⁵ Krummstab und Geißel sind nach meinen Recherchen nur einmal belegt. Dieses Stück ist allerdings wohl ins 18. Jh. zu datieren (S. Michel, Britisches Museum, S. 1f., Nr. 1 und Taf. 1). S. Michel nennt noch als weiteren Beleg Del-Der 78,94. Die Autoren beschreiben die beiden Gegenstände jedoch als „tiges florales“. Für diese Interpretation gibt es keine einzige Parallele. Eventuell könnte auch hier zweimal das Flagellum dargestellt sein. Das Objekt in der linken Hand sieht mehr nach einem Flagellum aus, wobei das rechte Objekt optisch eher einem Pflanzenstängel ähnelt. Einen Krummstab kann ich nicht erkennen.

¹¹⁶ Zweimal ist es Bainchooch (Mich BM 1,3; Del-Der 78,94), ebenfalls zweimal Iao (Del-Der 78,92; Phil 27,111) und je einmal ΦPHN (AGD I,3 279,2905) und Akrammachamarei (Mich BM 1,2).

¹¹⁷ Dass kein Zepter vorhanden ist, ist jedoch kein Hinweis darauf, dass es sich nicht um Osiris handelt. Auch beim Typus **MUMIE/OSIRIS - als Zentralmotiv - frontal stehend, Flagellum** gibt es zahlreiche Beispiele ohne ein solches.

MUMIE/OSIRIS - Mit Schlange - In Schlange gebettet und wird auch dort besprochen. Auf den Gemmen Mich BM 31,220 und CdE39 1 ist die Mumie mit einem erhobenen Arm zu sehen. Sie sind beim Typ **MUMIE/OSIRIS - als Zentralmotiv - mit erhobenem Arm** eingeordnet.

als Zentralmotiv - frontal stehend, Flagellum auf anderen Bildträgern

Wie schon in pharaonischer Zeit stammen auch in der griechisch-römischen Epoche die meisten Darstellungen des Osiris aus funeràrem Kontext. Daneben sind auch im Bereich des Tempelkultes und der persönlichen Verehrung Bildnisse dieses Gottes belegt. Aus Ägypten ist eine große Anzahl an Bronzestuetten bekannt, die von der Spätzeit bis zur Ptolemäerzeit datieren.¹¹⁸ Diese kleinformatigen Figuren dienten als Votivfiguren, die im Tempel aufgestellt waren. Die Bronzestuetten stellen Osiris so dar, wie es von den Bildnissen der Gemmen bekannt ist. Allein die Szepter unterscheiden sich von denen auf den Ringsteinen. Gemäß der ägyptischen Tradition hält der Gott stets gemeinsam mit dem Flagellum auch einen Krummstab in Händen. Auf den später datierten Gemmen hingegen sind es zwei Flagella. Vor allem aus der Spätzeit belegt sind auch Statuen von Gläubigen, die ein Bildnis des Gottes vor sich halten.¹¹⁹ Auch diese Bildnisse waren als Votivgaben in den ägyptischen Tempeln aufgestellt um allen die Verehrung der Dargestellten für diesen Gott zu zeigen. Zu diesen Statuen gehören auch die Naophoren, bei denen das Bildnis des stehenden Osiris in einem Schrein getragen wird.¹²⁰

In ihrer Funktion und Trageweise den Gemmen am Ähnlichsten sind Schmuckstücke und plastische Amulette. Auch hier findet sich des Öfteren das Motiv des stehenden Osiris. In der pharaonischen Zeit sind plastische Amulette mit der Darstellung des Gottes als Mumie mehrfach belegt. Es gibt sowohl die den Gemmen entsprechende Variante, bei der der Gott frontal steht (Abb. 26), wie auch die im Flachbild übliche Darstellung des Osiris im Profil.¹²¹ In beiden Fällen ist er immer mit der Atefkrone, Krummstab und Flagellum gezeigt. Ob diese Amulette von Lebenden getragen wurden oder in die Mumienbinden mit eingewickelt wurden, ist aufgrund der unbekanntenen Fundumstände nicht zu klären. Da jedoch bei vielen eine Öse

¹¹⁸ z. B. G. Roeder, Bronzefiguren, Taf. 22ff. und 76ff.; des Weiteren aus Alexandria: F. Godio, Ägyptens versunkene Schätze, S. 383.

¹¹⁹ Mehrere Beispiele sind gesammelt bei B. Bothmer, Egyptian Sculpture, Taf. 25, 35, 36, 41 und 44.

¹²⁰ Mehrere Beispiele sind gesammelt bei B. Bothmer, Egyptian Sculpture, Taf. 37, 42, 51, 55, 56, 58, 62 und 107, sowie bei A. Roulet, Monuments, Taf. 157, 158, 160 und 161.

¹²¹ Amulette, die Osiris frontal zeigen, finden sich z. B. bei G. A. Reisner, Amulets II, Nr. 13 527, Nr. 13 529 und Nr. 13 534 (S. 124f. und Taf. XIX). Den Gott im Profil zeigen G. A. Reisner, Amulets II, Nr. 13 540, Nr. 13 541 und Nr. 13 544 (S. 126 und Taf. XIX).

zum Einfädeln einer Schnur fehlt, liegt die Vermutung nahe, dass zumindest diese Osirisamulette zwischen den Mumienbinden eingewickelt waren. In römischer Zeit ist die Darstellung des frontal auf den Betrachter ausgerichteten Osiris auf den verschiedensten Mumienhüllen zu finden, so zum Beispiel auf Mumienmasken (Abb. 25).¹²² Der Gott ist hinten zentral unter dem Nacken angebracht dort, wo die Wirbelsäule verläuft. Entlang dieser wurden schon in dynastischer Zeit die das Rückgrat des Osiris symbolisierenden Djedpfeileramulette positioniert. Auch ein Goldmedaillon mit dem Bildnis des jungen Kaisers Valerian zielt die frontal blickende Osirismumie auf dem Revers (Abb. 27).¹²³ Wie auch auf den Gemmen ist der Körper mit einem feinen Rautenmuster, das ein Mumiennetz oder Schmuckwickelungen wiedergibt, überzogen. Auf seinem Kopf ist die Atefkrone mit seitlichen Hörnern zu sehen. Vor der Brust hält der Gott zwei Flagella. Das Stück wird in das 3. Jh. n. Chr. datiert, also zeitgleich zu den Gemmen. Ein weiteres Goldmedaillon in der William Rockhill Nelson Gallery of Art erweitert auf dem Revers das Bildnis des Osiris um zwei ihn flankierende bekrönte Falken (Abb. 28). Auch wenn auf keinem der beiden Schmuckstücke eine magische Inschrift vorhanden ist, kann nicht ausgeschlossen werden, dass die Anbringung des Osirisbildes auf dem Revers – also auf der vom Betrachter nicht einsehbaren Seite – den selben Wunsch nach Regeneration ausdrückt, wie es die Gemmen tun. Auf jeden Fall jedoch zeugt es von der Verehrung, die Osiris in der römischen Kaiserzeit genießt. Ein weiteres Goldmedaillon mit dem Bildnis des Osiris auf dem Revers befindet sich in der William Rockhill Nelson Gallery of Art, in Kansas City.¹²⁴ Seitlich des Gottes auf Brusthöhe sitzen zwei Falken im Profil, mit Blick auf Osiris.

In der Barke (4 Stk)

Vom Typus des Osiris in der Barke gibt es nur vier Belege. Auch bei diesem Typus ist die zentrale Figur der stehende Gott Osiris, sein Gesicht dem Betrachter entgegen gerichtet. Der Gott steht alleine in der Mitte einer Barke auf deren Enden je ein bekrönter Falke ruht. Beide Vögel tragen auf dem Kopf die Doppelkrone. Bei Śliwa 17,69 (Abb. 3) liegt die Mumie in der Barke und anstelle der beiden Falken sitzen Schlangen an den Bootsenden. Hierbei handelt es sich allerdings nur um eine graphische Variante. Als weibliche Gottheiten können Isis und

¹²² M. Aubert / R. Cortopassi, Portraits funéraires de l'Égypte romaine 1. Masques en stuc, S. 166f.

¹²³ Louvre Inv. Bj. 750 (G. Grimm, Mumienmasken, Taf. 134 Nr. 1.2). Das Stück stammt aus dem frühen 3. Jahrhundert n. Chr.

¹²⁴ William Rockhill Nelson Gallery of Art Inv. 56-78 (G. Grimm, Mumienmasken, Taf. 135 Nr. 1.2).

Nephthys neben der Falkengestalt auch die zweier Schlangen annehmen. Die Darstellung des Osiris in einer Barke bindet den Gott in den Sonnenlauf ein. Dieses Boot ist das Transportmittel des Sonnengottes, in dem er tags über den Himmel zieht und nachts die Unterwelt durchquert. Auf der Gemme Skoluda 41 = Mich01 1,2 sprießen rechts und links von Osiris Lotosknospen empor, so dass der Gott selber anstelle der geöffneten Lotosblüte positioniert ist. Die Lotosblume ist in Ägypten ein Symbol für die Schöpfung und die Regeneration. Auch Osiris selbst steht für Regeneration und Verjüngung. So verschmilzt er hier im Bild mit der geöffneten Lotosblüte. In den freien Feldern seitlich des Kopfes des Osiris sind links die strahlende Sonne und rechts die Mondsichel dargestellt. Beide dienen dazu, das durch Osiris und Lotos ausgedrückte Motiv der Regeneration noch zu verstärken. Das Tages- und das Nachtgestirn stellen den sich täglich wiederholenden Sonnenlauf dar. Zusammen mit dem Zentralmotiv soll sich die Regeneration bzw. Verjüngung täglich wiederholen. Derselbe Gedanke wird auch auf der Gemme BC 1,4 (Abb. 4) wiedergegeben. Wieder finden sich Sonne und Mond (diesmal haben sie die Seiten getauscht), aus Platzgründen seitlich unter der Barke. Hier ist der Regenerationsgedanke allerdings nicht durch die Lotosblume ausgedrückt, sondern durch einen geflügelten Skarabäus.¹²⁵ Der Skarabäus ist der Gott Chepri, die gerade aufgegangene Morgensonne, die frisch verjüngt die Welt betritt. Mit dem Käfer wird auch das ägyptische Verb *hpr* „entstehen“ geschrieben.¹²⁶ Dieses „Entstehen“ meint auch das Entstehen der Dinge beim ersten Mal, der Schöpfung. Skarabäus und Lotos symbolisieren somit das gleiche Gedankengut und sind unter einander austauschbar. Der Käfer ist unter der Barke platziert. Er hebt sie also empor. Über der Mumie schwebend ist ein geflügelter Skarabäus auf der Gemme Śliwa 17,69 abgebildet. Obwohl sie diesem Typ zugeordnet ist, ähnelt sie optisch auch dem Typ *in Schlange gebettet*. Auf der Gemme FMA 21 = Mich MG 6,1 ruht das Papyrusboot auf dem Rücken zweier zu dem Seiten blickender Krokodile. Das Krokodil hat im spätzeitlichen Ägypten eine sehr ambivalente Rolle bekommen. Zum einen wird es als Gott Sobek in zahlreichen Tempeln des Landes verehrt, zum anderen wird es als gefährliches Tier dem Seth zugeordnet und als Götterfeind verdammt. Das Krokodil gilt ebenfalls durch seine Verbindung zum täglichen Lauf der Sonne als Symbol für Zeit und Ewigkeit.¹²⁷ Dies und die Beziehung des Krokodils zum Lebenspendenden Wasser machen das Tier zusätzlich zu einem beliebten Sinnbild für die Regeneration des Verstorbenen. So ist es nicht verwunderlich, dass sich der Verstorbene

¹²⁵ Auch bei Śliwa 17,69 ist ein geflügelter Skarabäus dargestellt. Hier ist er jedoch nicht unter sondern über der Barke platziert.

¹²⁶ Hannig, S. 594; bzw. Ermann/Gradow², WB III, S. 260.

¹²⁷ Das Krokodil richtet als Kaltblüter sein Leben nach dem Lauf der Sonne aus. So ist es den Ägyptern leicht gefallen dieses Tier mit der Sonne in Verbindung zu setzen. E. Hornung / E. Staehelin, Skarabäen, S. 123.

selbst in ein Krokodil verwandeln will.¹²⁸ In der Osirislegende hat es eine helfende Rolle erhalten. Horus verwandelt sich in ein Krokodil und sammelt die Glieder des Osiris im Wasser ein und trägt sie an Land.¹²⁹ Die Szene auf der Gemme FMA 21 = Mich MG 6,1 spielt wohl auf diese Episode an, wenn die Krokodile Osiris in seiner Barke auf dem Rücken tragen. Eine weitere Besonderheit dieser Gemme ist, dass hinter der Mumie des Osiris zahlreiche Pflanzenstängel mit Knospen sprießen. Die Szene spielt also in den Papyrusümpfen entlang des Nils. Das Krokodil hat als Bildnis für die Regeneration dieselbe Bedeutung wie der Skarabäus und der Lotos. Inhaltlich drücken somit die Gemmen FMA 21 = Mich MG 6,1, BC 1,4 und Skoluda 41 = Mich01 1,2 das Gleiche in graphischen Varianten aus.

in der Barke auf anderen Bildträgern

So wie es vergleichsweise wenige Gemmen mit der Darstellung des Osiris in einer Barke gibt, ist dieses Motiv auch sonst nicht allzu häufig belegt. Eine ähnliche Szene, wie sie die Gemme FMA 21 = Mich MG 6,1 (Abb. 5) vorweist, ist an der Südwand des Abatons von Philae zu sehen.¹³⁰ Hier ist es ein einzelnes Krokodil, das allerdings kein Boot, sondern direkt die Mumie, auf dem Rücken trägt. Darüber ist in einer großen Sonnenscheibe Osiris auf einem Thron sitzend dargestellt. Vor ihm hockt Harpokrates in seiner typischen Ikonographie. Beiden Darstellungen ist gemeinsam, dass den Hintergrund ein Papyrusdickicht bildet. Wie die Szene an der Südwand des Abatons von Philae scheint auch die Gemme FMA 21 = Mich MG 6,1 dieselbe Episode der Osirislegende wiederzugeben (Abb. 29). Dargestellt ist die Rettung des ins Wasser geworfenen Leichnams des Osiris durch seinen Sohn, der sich hierzu in ein Krokodil verwandelt hat. Wie bei den meisten Gemmen mit osirianischem Motiv steht dahinter der Wunsch nach Regeneration. Denn ohne die Rettung aus dem Wasser kann es auch keine Mumifizierung und somit kein Wiederaufleben für den verstorbenen Gott geben. Des Weiteren findet sich auf einer phönizischen Silberschale¹³¹ mit ägyptischen Motiven unter anderem auch das des Osiris in der Barke (Abb. 30). Osiris entspricht in seiner Gestaltung dem Motiv der Gemmen. Auch hier ist er mit zwei Flagella statt Krummstab und Flagellum dargestellt. Jedoch verwendet der Künstler hier anstelle der für die Gemmen typischen Frontalansicht die ägyptische Aspektive, wie im Flachbild üblich. Obwohl zwei Flagella dargestellt sind, datiert das Stück nicht in römische Zeit, sondern deutlich früher. Die

¹²⁸ Dieser Gedanke ist bereits in den Pyramidentexten belegt. (PT 507 – 08 = Spruch 317) und setzt sich in den Sargtexten (CT IV, Z. 1 = Spruch 268) und im Totenbuch (Tb 88, Z. 1-5 (Hornung)) fort.

¹²⁹ Von diesem Ereignis berichten die Mysterienvorschriften von Dendera (A. Mariette, Denderah IV, S. 37, Zeile 89 – 90). H. Junker, Abaton, S. 41-43.

¹³⁰ H. Junker, Abaton, S.41.

¹³¹ G. Hölbl, Beziehungen II, S. 154f. und Taf. 160b.

nach innen gebogenen Steven des Bootes enden in Papyrusbündeln. Flankiert wird der Gott jedoch nicht von Isis und Nephthys wie auf den Gemmen sondern vom zweimal wiedergegebenen Re-Harachte mit Sonnenscheibe und Uräus auf dem Kopf.

Aus römischer Zeit stammt ein hölzernes Bett im Grab des Seuta(s) in Tuna el-Gebel. Es zeigt an der Westseite Osiris auf seinem Thron sitzend in einer Barke (Abb. 31).¹³² Das Steuerruder hält seine Gattin Isis. Ihren zweiten Arm legt sie schützend um den Gott. Statt dass Falken auf den Steven des Bootes sitzen, endet der Bug in einem bekrönten Falkenkopf.

Mit erhobenem Arm (4 Stk)¹³³

Einige Gemmen zeigen eine Mumie mit erhobenem Arm. Auch hier ist die zentrale Mumiengestalt frontal auf den Betrachter ausgerichtet. Beide Arme sind nicht von Mumienbinden umwickelt. Bei Henig94 513 und Mich BM 1,4 (Abb. 6) hebt Osiris seine rechte Hand zum Kopf, die Linke ist seitlich abgestreckt und hält ein langes Szepter oder Stab.¹³⁴ Ein synkretistisches Element ist hier wahrscheinlich, da diese Armhaltung stark an den Grußgestus griechischer Gottheiten erinnert.¹³⁵ Zugleich ist nach ägyptischer Vorstellung eine Mumie, die ihre Arme von den Binden befreit hat und anhebt, bereits teilweise wieder mit Leben gefüllt. Die Fähigkeit sich wieder bewegen zu können ist ein zentrales Element der ägyptischen Jenseitsvorstellungen. Ist es doch die Voraussetzung für jede Form der Interaktion. Ohne diese neue Beweglichkeit würde der Todesschlaf als Mumie im Grab für immer fortdauern. So drückt auch dieses Motiv bildhaft den Wunsch nach Regeneration und Leben aus.

Mit erhobenem Arm auf anderen Bildträgern

Die Idee, dass einbalsamierte Tote zu neuem Leben erwachen, hat in Ägypten eine lange Tradition. Die Vorstellung, dass die Mumien der Verstorbenen, die in der Finsternis ihrer Gräber „schlafen“, sich im Licht des vorbeiziehenden Sonnengottes wieder mit Leben füllen und bewegen können, ist in den Unterweltbüchern des Neuen Reichs festgehalten. Die Darstellungen von Mumien, deren Binden gelöst sind, finden sich besonders anschaulich im

¹³² D. Kessler / P. Brose, Ägyptens letzte Pyramide, S. 29. Das Grab datiert vermutlich in das 2. Jh. n. Chr.

¹³³ Bei S. Michel sind es fünf Stück. Die Gemme Neverov 171,21 gehört jedoch dem Typus 39.1.a) ***frontal Flagellum/Krummstab*** an.

¹³⁴ Die beiden Gemmen scheinen nach derselben Vorlage gearbeitet zu sein. Nicht nur die Bildseite zeigt dasselbe Motiv, sie weisen auch einen beinahe identischen Revers auf. Lediglich das erste Zeichen der Inschrift ist unterschiedlich.

Buch von der Nacht (Abb. 32).¹³⁶ Belebt durch die Anwesenheit des Sonnengottes erheben sie sich von ihren löwengestaltigen Totenbetten. Die Verstorbenen sind dabei in den verschiedensten Stadien gezeigt. Darunter sind viele Gestalten, die einen Arm erhoben haben zum Zeichen der neuen Beweglichkeit und der Verehrung des Sonnengottes. Die Belebung wird auch in der 6. Stunde des Pfortenbuches im unteren Register, in der Beischrift zur 40. Szene angesprochen.¹³⁷ Auch im Tempel Sethos' I. in Abydos findet sich eine ähnliche Szene auf der Nordwand der Ptah-Sokar Kapelle.¹³⁸ Das Relief zeigt Osiris-Sokar auf der Löwenbahre liegend. Seine Gattin hinter ihm stehend stützt seinen Kopf ab, sein Sohn Horus am Fußende beugt sich über seinen Körper. Der Körper und die Beine des Gottes sind als Mumie dargestellt. Von den hemmenden Binden befreit hebt der Gott seinen linken Arm zum Gesicht, ähnlich wie es der stehende Osiris auf den Gemmen dieses Typs tut. Seine rechte Hand fasst den erigierten Phallus. Im spätptolemäisch – römischen Tempel von Dendera findet sich in der westlichen Osiriskapelle auf dem Dach des Sanktuars ein Relief, das das Wiederaufleben des Osiris nach seinem Tode in ähnlicher Weise zeigt (Abb. 33).¹³⁹ Auch hier wird das neu erhaltene Leben dadurch wiedergegeben, dass der Gott sich von den Mumienbinden befreit und einen Arm in die Höhe streckt. Im Unterschied zum Bildnis der Gemmen und zu dem in Abydos ist sein Körper bereits vollständig von den Mumienbinden befreit. Als weiteres Zeichen seiner neuen Beweglichkeit sind seine Beine nicht parallel neben einander sondern in Schreitstellung zu sehen, wie sie sonst bei aufrecht stehenden Personen üblich ist. Wie bei einigen Motiven der Gemmen mit Osiris als zentraler Figur, hat auch dieser Bildinhalt sowohl einen Bezug zur Osirislegende wie auch zur Welt der menschlichen Verstorbenen. Osiris als Urbild des Verstorbenen hat vorgelebt, was jeder Ägypter nach seinem Tod für sich wünscht. Ganz nach dessen Vorbild wünscht man sich im Jenseits die hemmenden Mumienbinden abzulegen und sich wieder frei bewegen zu können.

¹³⁵ S. Michel, Britisches Museum, S. 3.

¹³⁶ Das Buch ist an der Decke der Sargkammer im Grab Ramses' VI. (KV 9) angebracht (A. Piankoff / N. Rambova, *The Tomb of Ramesses VI.*, bes. Taf. 175 - 176). Auch im Grab Ramses' IX. (KV 6) ist es an derselben Stelle plaziert (F. Guilmant, *Le Tombeaux de Ramses IX.*, Taf. 88).

¹³⁷ Hier heißt es unter anderem „*Lösung für eure Mumienbinden, Enthüllung für eure Gesichtsmasken! ... Aufrichten sollt ihr euch aus eurer Mattigkeit, ...*“ (E. Hornung, *Unterweltbücher*, S. 248).

¹³⁸ E. Otto, *Osiris und Amun*, Taf. 16. A. Forgeau, *Horus-fils-d'Isis*, S. 479, Taf. 20.

¹³⁹ S. Cauville, *Le temple de Dendara* X,2 Taf. X 257.

Abwandlungen, sonstige (8 Stk)

Hier sind alle nur einmal belegten Motive gesammelt.¹⁴⁰ Auf der Gemme BC 1,12 (Abb. 7) entspricht die zentrale Mumiengestalt dem Typ **frontal stehend, Flagellum**. Eventuell sind hier Flagellum und Krummstab dargestellt. Das Motiv ist um eine zweite Gestalt erweitert. Rechts von Osiris hockt eine kleine Person, die der Mumie gerade bis zur Taille reicht. Sie bindet etwas (ein Band oder eine Schnur) um die Knie von Osiris.¹⁴¹ Eine ganz ähnliche Szene zeigt die Gemme Mich BM 24,172 (Abb. 8). Die zentral positionierte Osirisgestalt hat hier pantheistische Züge. Es sind zwei Flügelpaare sowie zwei seitliche Vogel- (Falken-?) oder Widderköpfe¹⁴² zugefügt. Auch wenn die Köpfe nicht sicher einer der beiden Tierarten zuzuordnen sind, ist dadurch deutlich ein solarer Aspekt des Osiris unterstrichen. Denn Falke und Widder sind beides Erscheinungsformen des Sonnengottes. Zusätzlich trägt die Mumie ja auch noch eine Sonnenscheibe als Krone auf ihrem Kopf. Dies ist somit wohl eine Darstellung des Osiris als nächtlicher Sonnengott, wenn sich der Ba des Re in der Unterwelt mit dem Ba des Osiris zu einer einzigen Gestalt verbindet. Die vereinigte Gestalt wird sonst nur als Mumie mit Widderkopf dargestellt. Diese Variante mit den Köpfen beider Götter könnte ebenfalls den vereinigten Ba der beiden Götter wiedergeben. Die ebenfalls links der Mumie hockende weibliche Gestalt wendet auf dieser Gemme ihr Gesicht von Osiris ab. Auf ihrem Kopf ist eine hohe einer Standarte ähnliche Krone zu sehen, deren oberer Teil der auf vier Linien vereinfachten Form der Isiskrone entspricht. Dafür, dass es sich bei beiden Gemmen grundsätzlich um den gleichen Bildinhalt handelt, spricht auch die Tatsache, dass ihr Revers übereinstimmt. Bei Mich BM 24,172 ist die hockende Gestalt deutlicher zu erkennen. Ihre Sitzhaltung und Haartracht entspricht der Hieroglyphe für „Frau“. Gemeint ist wahrscheinlich Isis als Klageweib, die gerade um ihren Gatten trauert.¹⁴³ Die sehr grob gearbeitete Gemme Zwierlein 15,20 zeigt eine Mumie im Profil. Eventuell ist das Haar oder eine eng anliegende Kappe erkennbar. Auf dem Kopf trägt sie eine Sonnenscheibe. Die

¹⁴⁰ Bei S. Michel sind in dieser Kategorie auch Gemmen eingeordnet, deren Mumiendarstellung nicht Osiris zeigt. (z. B. Mich BM 2,8) Diese Stücke sind aus der vorliegenden Arbeit ausgeklammert.

¹⁴¹ C. Bonner meint dazu: „*Perhaps Harpocrates? Mr. Seyrig, however, thinks the figure may be female, a mourner (Nephtys) embracing the knees of the god.*“ (C. Bonner, *Studies in Magial Amulets*, S. 255). D. Wortmann hingegen deutet die Szene als Mysterienritual. Die hier abgebildete Umzeichnung der Gemme BC 1,12 gibt die kleine Figur als Mann wieder (D. Wortmann, *BJB* 166, S. 67 und Abb. 4).

¹⁴² Der Autor erkennt auf der Gemme BC 1,12 „*curved projections over the shoulders*“ von Osiris, die er nicht näher erklären kann (C. Bonner, *Studies in Magial Amulets*, S. 255). Es handelt sich dabei vielleicht ebenfalls um Tierköpfe.

¹⁴³ Eine andere Deutung für diese Darstellung gibt D. Wortmann. Er sieht darin eine Mysterienszene (D. Wortmann, *BJB* 166, S. 67). Allerdings ist die hier abgebildete Umzeichnung der Gemme BC 1,12 etwas ungenau. Die kleine Figur ist als Mann wiedergegeben und es fehlen der Mumie die seitlichen Vogelköpfe, welche sich wohl kaum durch ein solches Mysterienritual erklären lassen.

dazugehörige Inschrift erlaubt eine Identifizierung als Osiris.¹⁴⁴ Die Gemme Del-Der 78,95 zeigt eine vom Uroboros umgebene Mumie. Die Art der Darstellung ist dem Typ **Mit Schlange - von Uroboros umgeben** sehr ähnlich. Sie wird deshalb auch dort vorgestellt werden.

Abwandlungen, sonstige auf anderen Bildträgern

Für die Darstellung der am Boden hockenden trauernden Isis gibt es keine direkte Parallele in pharaonischer Zeit. Allerdings zeigen mehrere Privatgräber eine ähnliche Szene. Die Mumie des Grabherrn wird im Zuge der Trauerfeierlichkeiten vor der Grabkapelle aufgestellt. Vor ihr hockt die Witwe am Boden (Abb. 34). Dabei reicht ihr Kopf nicht höher als bis zu den Oberschenkeln der Mumie, wie es auch auf der Gemme BC 1,12 der Fall ist. Als Zeichen der Trauer hebt sie eine Hand vor ihr Gesicht oder sie berührt die eingewickelten Füße des Verstorbenen. Ein Beispiel dafür findet sich im Grab des Nebamun und Ipuki (TT 181).¹⁴⁵ Eine weitere Geste der Witwe ist das Umarmen der Beine. Diese Haltung erinnert sehr an die der kleinen Figur auf der Gemme BC 1,12. Im Grab des Ameneminet (TT 277) ist diese Armhaltung in Kombination mit der zum Gesicht erhobenen Hand dargestellt.¹⁴⁶ Auch im Grab des Roy (TT 255) ist diese Szene zu sehen.¹⁴⁷ In keinem dieser Gräber wendet sich die Witwe von der Mumie ab, wie es die hockende Figur auf der Gemme tut. Auch geben sie keinen Hinweis darauf was mit dem eigenartigen Kopfschmuck der kleinen Gestalt auf Mich BM 24,172 gemeint sein könnte. Ein Zusammenhang zwischen den Darstellungen in Privatgräbern des Neuen Reichs und einem Motiv kaiserzeitlicher Gemmen scheint zunächst sehr weit her geholt. Doch waren im römischen Ägypten viele der geplünderten Gräber offen und für jedermann frei zugänglich. Dass es zu dieser Zeit schon eine Form von Gräbertourismus gegeben hat, belegen vielfach Graffiti der Besucher. Die Darstellungen an den Wänden waren für die antiken Betrachter beeindruckend und sehr geheimnisvoll, wusste doch kaum noch jemand um die Bedeutung hinter den Bildern. Und gerade das Geheime und Unverständliche ist für einen magischen Gebrauch besonders geeignet. Dazu kommt noch die

¹⁴⁴ In der Inschrift ist OYΣI(PI) zu erkennen. Die Kappe (?) könnte auf Ptah-Sokar-Osiris verweisen.

¹⁴⁵ Das Grab stammt aus der 18. Dynastie (Z. Hawass, Gräber, S. 48 -49).

¹⁴⁶ TT 277 datiert in ramessidische Zeit. Die Szene der trauernden Witwe vor der Mumie ist in zweifacher Ausführung wiedergegeben. Einmal ist es eine Darstellung der Trauerfeierlichkeiten, das andere Mal ist das Bild auf einer aufgemalten Stele zu sehen (Z. Hawass, Gräber, S. 56 – 57).

¹⁴⁷ Das Grab stammt aus der ausgehenden 18. und beginnenden 19. Dynastie (Z. Hawass, Gräber, S. 178).

Tatsache, dass alles was mit einem Verstorbenen in Zusammenhang steht allein deshalb schon mit besonderer Kraft ausgestattet ist.¹⁴⁸

Mit Schlange

In Schlange gebettet (5 Stk)

nahe stehend Skoluda 44 = Mich01 1,1 = Mich MG 3,3 und ev. Mich BM 31,218

Bei diesem Typ ist die Mumie im Profil auf dem Rücken liegend dargestellt (Abb. 9). Der Körper und ebenso die Füße sind vollständig von Leinenbinden umwickelt.¹⁴⁹ Auf dem Kopf ist an Stelle der Atefkrone eine Sonnenscheibe platziert. Bei Southesk N62 ist die Mumie mit einer Lotusblüte bekrönt, bei Mich BM 2,9 = Hesp20 96,3 ist die Krone nicht näher bestimmbar.¹⁵⁰ Die Mumie liegt auf dem Rücken und teilweise auch auf dem Schwanz einer großen Schlange. Das Tier bäumt sie über dem Kopf des Liegenden auf und umgibt diesen schützend. Aus seinem geöffneten Maul streckt es die Zunge heraus. Ein Falke und ein Skarabäus begleiten die Szene. Der Falke (bei Mich BM 2,9 = Hesp20 96,3 sind es sogar zwei Falken, die beide eine Krone tragen) sitzt auf dem Nacken der Schlange, direkt hinter ihrem Kopf, der Skarabäus schwebt über den Beinen. Nur bei Southesk N62 sitzt der Falke mit ausgebreiteten Flügeln auf den Füßen der Mumie. Bei Devoto–Molayem Abb. 126 fehlt er. Über der Mumie ist stattdessen ein großer Skarabäus mit ausgebreiteten Flügeln zu sehen. Diesem Typus sehr nahe steht die Gemme Skoluda 44 = Mich01 1,1 = Mich MG 3,3 mit allen Elementen, die diesen Typ kennzeichnen. Allerdings ist die Anordnung geändert. Die Schlange umschließt als Uroboros die gesamte Szene.¹⁵¹ Der Skarabäus fliegt über dem Bauch der Mumie. Seitlich von ihm ist je ein bekrönter Falke platziert. Eine weitere Parallele stellt der Revers der Gemme Mich BM 31,218 dar.¹⁵² Auch hier ist eine liegende Mumie mit Sonnenscheibe auf dem Kopf dargestellt. Über ihrem Bauch fliegt ein Skarabäus. Schlange und Falke(n) fehlen.

¹⁴⁸ Gräber sind nach ägyptischem Glauben eine Schwelle zum Totenreich, wo eine Vielzahl an Göttern und mächtiger Zauber zuhause sind. Auch der Verstorbene selbst kann positiven wie auch negativen Einfluss auf die Lebenden ausüben.

¹⁴⁹ Auf der Gemme Mich BM 2,9 sind noch zusätzliche Einkerbungen auf dem Bauch der Mumie zu erkennen. Damit könnten vielleicht Geschlechtsteile oder auch Hände angedeutet sein. S. Michel, Britisches Museum, S.6.

¹⁵⁰ S. Michel deutet die Krone als Atef oder Hieroglyphe (S. Michel, Britisches Museum, S. 6).

¹⁵¹ Aufgrund der umgebenden Schlange ist diese Gemme bei **Mit Schlange - von Uroboros umgeben** zu finden.

¹⁵² BM 31,218 ist nach der Aversdarstellung dem Typus **ANGUIPEDES – Motivverbindungen – Mumie** zugeordnet.

Mit Schlange – In Schlange gebettet auf anderen Bildträgern

Diese Szene erinnert an die Darstellungen der sechsten Stunde des Pfortenbuchs. In der 40. Szene sind im unteren Register zwölf Mumien zu sehen, die auf einer schlangengestaltigen Bahre liegen. Die Beischrift nennt sie „*die Gefolgsleute des Osiris, die Schlafenden, die todesmatt sind*“.¹⁵³ Die Schlange trägt den Namen Nehep. Ihre Aufgabe ist es die auf ihr liegenden Mumien zu beschützen. Dieselbe Schlange Nehep ist auch im Grab Ramses' IX. (KV 6) zu sehen. Eine Szene auf der rechten Wand des dritten Korridors zeigt diesmal Osiris – genau genommen ist es der zu Osiris gewordene Pharaon Ramses IX. - auf der Schlange liegend (Abb. 35).¹⁵⁴ Dasselbe Motiv findet sich - mit kleinen Abweichungen – auch auf privaten Totenpapyri der 3. Zwischenzeit (Abb. 36).¹⁵⁵ Die Ähnlichkeit dieser Szene mit den Gemmen der römischen Zeit ist groß. Die Schlange bäumt sich hinter der Mumie auf, den Kopf dem Gott zugewandt. Osiris trägt in dieser Szene nicht die sonst übliche Atefkrone, sondern ein Kopftuch. Über ihm, seinem Gesicht zugewandt ist ein geflügelter Skarabäus zu sehen, der die Sonnenscheibe hinter sich herzieht.¹⁵⁶ Trotz der großen Ähnlichkeit mit den Gemmen zeigt das Bildnis in einigen Details deutliche Abweichungen. So sind die Binden des Gottes teilweise gelöst und er hebt seinen Arm über den Kopf. Osiris liegt nicht flach auf seinem Rücken, sondern richtet sich auf der Schlange auf. Er kommt gleichsam dem Sonnengott, der ihm in Gestalt des Käfers gegenübertritt, entgegen. Durch das Licht und die Wärme des anwesenden Sonnengottes kann sich der Leichnam in jeder Hinsicht wieder bewegen. Sein aufgerichteter Phallus stellt die wiederhergestellte Zeugungskraft des Gottes dar. Die Sonnenscheibe, die Osiris auf den Gemmen als Zeichen für seine Funktion als Sonnenleichnam bzw. als bereits mit Re zu einem Wesen Vereinigter trägt, fehlt. Die Figur des Osiris lässt sich jedoch durch die Beischrift als selbige vereinigte Gestalt von Re und Osiris identifizieren.¹⁵⁷ Der Skarabäus steht in diesem Zusammenhang für bereits verjüngte Sonne. Der Käfer ist auf den Gemmen über dem Schwanz der Schlange platziert. Die Darstellung der Gemmen zeigt wie die Szene im Grab Ramses' IX. und auf den beiden Papyri den geheimnisvollsten Abschnitt der nächtlichen Fahrt des Sonnengottes wenn sich dieser als Ba mit seinem Leichnam in der Gestalt des Totengottes Osiris vereinigt. Auf diese

¹⁵³ äg. *jmjw-ht Wšjr kddjw jmjw b3gj*.

¹⁵⁴ F. Guilmant, *Le Tombeaux de Ramses IX.*, Taf. 63 und 77.

¹⁵⁵ z. B. der Papyrus der Her-Weben, Kairo JE 31986, 21. Dyn. (A. Niwinski, *Theban Funerary Papyri*, S. 284f.; J. C. Darnell, *The Enigmatic Netherworld Books*, Taf. 41) und P. Virginia Museum 54-10, 22. Dyn. (M. Minas-Nerpel, *Chepri*, OLA 154, S. 323, Abb. 117; J. C. Darnell, *The Enigmatic Netherworld Books*, Taf. 42; A. Niwinski, *Theban Funerary Papyri*, S. 149, S. 364f. und Fig. 42).

¹⁵⁶ Auf dem Papyrus der Her-Weben steigt der Skarabäus über dem Phallus auf. Bei P. Virginia Museum 54-10 fehlt der Käfer im Osirisbild, scheint aber in unmittelbarer Nähe der Szene auf.

¹⁵⁷ J. C. Darnell, *The Enigmatic Netherworld Books*, S. 334ff.

Verbindung folgt die Verjüngung der Sonne. Auf diesen Moment verweist jeweils die Anwesenheit des Sonnenkäfers. Damit wäre der Wunsch des Trägers solcher Gemmen enthüllt: Regeneration und Verjüngung.

Das Motiv auf diesen Gemmen hat außerdem große Ähnlichkeit mit zwei hieroglyphischen Schreibvarianten der Spätzeit. Zum einen taucht in der ptolemäischen Zeit das Bild der in oder unter einer Schlange ruhenden Mumie als Schreibung für das Wort *dw3.t* „Unterwelt“ auf.¹⁵⁸ Des Weiteren zeigt eine in der Spätzeit gebräuchliche Schreibung für das Wort *d.t* „Ewigkeit“ eine Mumie, welche von einer Schlange umgeben wird.¹⁵⁹ So wie auf diesen Gemmen ist das Reptil bei beiden Schreibungen kein Uroboros. Die Schlange berührt ihre Schwanzspitze nicht. Der Kern des Bildes scheint zu entsprechen, jedoch fehlen der Falke und der Skarabäus, die auf den Gemmen zum Motiv gehören. Es ist fraglich in wie weit den Menschen der römischen Epoche – mit Ausnahme der ägyptischen Priester – diese hieroglyphischen Schreibungen noch bekannt war.

von Uroboros umgeben (5 Stk)¹⁶⁰

+ Del-Der 78,95

Sechs Gemmen erweitern das Motiv der stehenden Osirismumie um eine Schlange. Hier ist das Bildnis des Gottes von einem Uroboros umgeben. Bei BC 1,5 hält Osiris nicht zwei Flagella in Händen, sondern der Künstler orientiert sich stärker an der traditionellen Darstellungsweise des Gottes, indem er ihn Krummstab und Geißel halten lässt (Abb. 10). Die Mumie steht auf dem Kopf eines fliegenden Skarabäus, der ebenfalls mit vom Uroboros umschlossen ist. Die Hinzufügung des Käfers betont noch zusätzlich den Aspekt der Verjüngung im Jenseits. Auf der Gemme Mich BM 2,10 ist Osiris nicht vollständig in Leinenbinden gewickelt (Abb. 11). Die Arme sind frei von Bandagen abgewinkelt auf die Hüfte gestützt. Überhaupt sind die Mumienbinden hier als knöchellanges Gewand dargestellt mit freiliegenden Füßen. Um eine ähnliche Darstellung scheint es sich bei der recht grob

¹⁵⁸ Ermann/Grapow², WB V, S. 415.

¹⁵⁹ Ermann/Grapow², WB V, S. 507.

¹⁶⁰ S. Michel rechnet auch die Gemme Mich01 1,1 zu diesem Typ, da die Szene von einem geschlossenen Uroboros umgeben ist. Die begleitenden Tiere (Skarabäus und zwei Falken) verweisen die Darstellung inhaltlich jedoch zum Typus **In Schlange gebettet**.

gearbeiteten Gemme BC 7, 153 zu handeln.¹⁶¹ Die zentrale Gestalt ist ohne Details gearbeitet. Ihre Arme scheinen leicht angewinkelt seitlich an den Körper angelegt zu sein. Die Füße stehen eng neben einander, sind jedoch nicht in Leinenbinden eingewickelt. Auch die Atefkrone ist stark vereinfacht dargestellt. Die Gemme Del-Der 78,95 (Abb. 12) ist von Simone Michel nicht in diese Kategorie eingeordnet.¹⁶² Sie steht diesem Typus jedoch sehr nahe. Auch hier ist die zentrale Figur eine Mumie. Statt frontal ist sie jedoch nach rechts gewendet.¹⁶³ Auf ihrem Kopf trägt die Gestalt eine Sonnenscheibe anstelle der Atefkrone. Eine Inschrift in Hieroglyphen verläuft vor der Mumie.¹⁶⁴ Durch die Sonnenscheibe als Krone wird der solare Aspekt des Osiris verdeutlicht. Für die Position des Kopfes des Uroboros scheint es keine fixe Regel zu geben. Einmal ist er über dem Kopf des Osiris (BC 7, 153), einmal vor seinem Bauch (Del-Der 78,95), einmal linksseitig auf Höhe des Gesichtes (Mich BM 2,10) und einmal unter den Füßen der Mumie (BC 1,5).

von Uroboros umgeben auf anderen Bildträgern

Der Uroboros ist, wie sein Name sagt, eine Schlange, die sich selber in den Schwanz beißt.¹⁶⁵ Die ägyptische Mythologie kennt mehrere solcher Schlangen. Dies sind der *sd m r3* „Schwanz im Maul“, der *mḥn-t3*, der „Erdumringler“¹⁶⁶ und der *S3-t3*, der „Sohn der Erde“¹⁶⁷. Beide sind als eine Grenze gedacht, die die nach den Prinzipien der Maat geordnete Welt vom Chaos trennt. Ebenso ist es die Aufgabe des Uroboros, das in ihm Befindliche, sei es ein Text oder ein Bild, zu schützen. Er soll dafür sorgen, dass die in dem von ihm umringten Text oder Bild gespeicherte Magie nicht nach außen dringen und verloren gehen kann. Wird das Bild des Osiris von einem Uroboros umgeben, so birgt die Schlange die Macht des Gottes in sich. Gleichzeitig schützt sie ihn vor seinen Feinden, die ja gerade für Osiris besonders bedrohlich sind. Die Szene auf den Gemmen erinnert an eine Darstellung im Höhlenbuch.

¹⁶¹ Der Autor beschreibt die Gestalt als eine Figur mit gefesselten Händen und Kerben in Form eines liegenden E auf dem Kopf (C. Bonner, *Studies in Magial Amulets*, S. 278). S. Michel vermutet, dass es sich bei diesen Kerben um eine stark vereinfachte Atefkrone handelt und deutet die grob ausgeführte Person als Osiris (S. Michel, *Die magischen Gemmen*, S. 313).

¹⁶² Die Gemme findet sich unter der Kategorie **Abwandlungen, sonstige** (S. Michel, *Die magischen Gemmen*, S. 312).

¹⁶³ Die Abbildung der Gemme ist bereits in der Erstpublikation seitenverkehrt. Die Szene wird aber seitenrichtig beschrieben (A. Delatte / Ph. Derchain, *Les intailles magiques*, S. 78f.).

¹⁶⁴ Diese lesbare hieroglyphische Inschrift ist eine große Ausnahme auf magischen Gemmen. In dieser Zeit, in der die ägyptische Schrift bereits in Vergessenheit gerät, werden auf den Gemmen Hieroglyphen zwar immer wieder als magisches Element eingebaut, sind aber oft so stark verändert, dass die Zeichen nicht mehr eindeutig identifizierbar sind, oder sie sind ohne erkennbaren Sinn aneinander gereiht. Die Inschrift auf dieser Gemme ist als *ḥpr-n* zu lesen, was soviel bedeutet wie „es ist entstanden / geworden / geschehen.“ Die Autoren übersetzen den Text als „*cela (m')est arrivé*“ (A. Delatte / Ph. Derchain, *Les intailles magiques*, S. 79).

¹⁶⁵ griech. οὐροβοτόρος der „Schwanzbeißende“.

¹⁶⁶ Ermann/Grapow², WB II, S. 128.

¹⁶⁷ LÄ VI, S. 887.

Hier ist im Unterschied zu den Gemmen der Körper des Osiris abgebildet, nicht seine Mumie (Abb. 37).¹⁶⁸ Die Schlange umschließt hier den Leichnam des Osiris, und der Schwanz des Reptils endet zwar fast direkt vor seinem Maul, doch beißt sie nicht hinein. Der Gott wird von ihr umschlossen, zusammengehalten und geschützt. Die gleiche Aufgabe hat auch die in der 6. Stunde des Amduat dargestellte fünfköpfige Schlange.¹⁶⁹ Sie umschließt den Sonnenleichnam, der „Fleisch“ des Chepri und nicht Mumie genannt wird. Da der Leichnam in diesem Stadium die starre Phase bereits überwunden hat, ist er beweglich. Dies zeigt auch die zum Mund erhobene Hand, die Geste des Harpokrates, die gleichzeitig auch auf die folgende Verjüngung des Sonnengottes verweist. Dies gilt auch für den Skarabäus auf dem Kopf der Gestalt. Dass das Fleisch des Chepri identisch ist mit Osiris belegt die Beischrift zur Sonnenbarke.¹⁷⁰ Die Schutzschlange ist unbedingt von Nöten, da dies für den Sonnengott der wichtigste Abschnitt seiner Nachfahrt ist. Wird er an der Vereinigung mit seinem Leichnam gehindert, kann es auch keine Verjüngung geben. Inhaltlich entsprechen diese Gemmen denen vom Typ *In Schlange gebettet*. Auch hier steht der Wunsch nach Regeneration im Vordergrund.

Mit Tieren

Skarabäus, Falke (3 Stk)

+ Schwartz 35,20

und *Skarabäus, Falke, Bock* (1 Stk)

und *Löwe, Falke* (2 Stk)

+ Mich MG 3,1¹⁷¹

Auf einigen Gemmen wird das Motiv der Mumie mit verschiedenen Tieren kombiniert. Dies sind vor allem Falke(n) und Skarabäus. Beide sind auf Gemmen, die Osiris zeigen, des Öfteren dargestellt.¹⁷² Aber auch ein Bock oder Löwe kann sich dazugesellen. Große Ähnlichkeit im Bildaufbau haben die beiden Gemmen BC 1,6 und Sternberg XXIII 226. Jeweils im Zentrum steht die Osirismumie, auf einem Skarabäus. Flankiert wird sie von bekrönten Falken. Eine liegende mit einer Sonnenscheibe bekrönte Mumie, die von einem

¹⁶⁸ A. Piankoff, *Le livre des quererets*, Taf. 52.

¹⁶⁹ E. Hornung, *Nachtfahrt*, S. 86 und S. 94. A. Piankoff / N. Rambova, *The Tomb of Ramesses VI.*, Taf. 90.

¹⁷⁰ E. Hornung, *Nachtfahrt*, S. 94.

¹⁷¹ Die Gemme ist bei S. Michel fälschlich unter *Skarabäus, Falke, Bock* eingeordnet.

¹⁷² Falke und Skarabäus weist auch der Typus *in Schlange gebettet* auf. Der Skarabäus findet sich auch auf den Gemmen BC 1,4; BC 1,5; Phil 27,113; Mich BM 31,218 und Mich BM 2,13; Falken, besonders solche mit Kronen, finden sich auf den Gemmen FMA 21 = Mich MG 6,1; Skoluda 41 = Mich01 1,2; BC 1,1; BC 1,2 und BC 1,4.

Löwen auf dem Rücken getragen wird, zeigen BC 1,9 und Skoluda 48 = Mich MG 3,4 (Abb. 13). In beiden Fällen ist ein Falke darüber zu erkennen. Bei BC 1,9,4 sitzt er auf den Beinen der Mumie, bei Skoluda 48 = Mich MG 3,4 hingegen schwebt er mit ausgebreiteten Schwingen über dem Leichnam. Diese Gemme weist zusätzlich unter der Szene noch einen geflügelten Skarabäus auf. Des Weiteren scheint hier die Mumie auf dem Bauch zu liegen. Sie richtet den Kopf und den Oberkörper auf. Eine stehende Mumie vor über einander gestaffelten Tieren ist auf den beiden Gemmen Mich BM 2,11 (Abb. 14) und Mich MG 3,1 gezeigt. Einmal ist der Gott mit einer Sonnenscheibe (Mich MG 3,1), das andere Mal eventuell mit einer Atefkrone zu sehen. Die Darstellung auf der Gemme Mich BM 2,11 zeigt einen Löwen, darüber einen Falken mit einer Doppelkrone und darüber einen Skarabäus. Der Blick von Mumie und Tieren ist auf einander ausgerichtet. Auf der Gemme Mich MG 3,1 hingegen schauen alle in dieselbe Richtung. Auf einen Löwen wird verzichtet. In beiden Fällen handelt es sich um Tiere, die mit der Sonne in enger Verbindung stehen. Die Gemme Phil 26,108 zeigt über der liegenden Mumie ebenfalls einen fliegenden Falken. In seinen Krallen hält er den Schenring, das Lebenszeichen Anch, oder die Hieroglyphe s3 „Schutz“ über den Bauch der Mumie. Über dem Kopf ist ein Skarabäus dargestellt, eine Ziege bei seinen Füßen. Die Ziege selbst hat in Ägypten keine religiöse Bedeutung. Allerdings wird das Schraubenhornschaf von den Griechen als Ziege verstanden.¹⁷³ Mit Widderkopf zeigt sich der Sonnengott am Abend im Westen und in der Nacht. Am Morgen erscheint er im Osten verjüngt als Skarabäus.¹⁷⁴ Dazwischen liegt seine Reise durch die Unterwelt und seine Begegnung mit Osiris. Das Motiv könnte also den Sonnenlauf darstellen und somit erneut den Wunsch nach sich ewig wiederholender Regeneration ausdrücken.

Mit Tieren auf anderen Bildträgern

Die Darstellung einer Mumie, die sich auf dem Bauch liegend aufrichtet, so wie es die Gemme Skoluda 48 = Mich MG 3,4 zeigt, ist in der ägyptischen Kunst selten zu finden.

Im Buch von der Nacht, wie es an der Decke der Sargkammer Ramses' VI. wiedergegeben ist, sind auf ihren Löwenbetten liegende Verstorbene in Bauchlage zu sehen.¹⁷⁵ Wenn der Sonnengott an ihnen vorbeifährt, heben sie, belebt durch sein Licht, ihm die Köpfe entgegen. In diesem Grab gibt es an der Decke von Raum H eine Darstellung der Auferstehung des zu Osiris gewordenen Herrschers, die ihn bäuchlings mit erhobenem Kopf auf einem Löwenbett

¹⁷³ Hdt. II, 42 und 46.

¹⁷⁴ H. Philip sieht in dieser Szene die verschiedenen Stadien des Verstorbenen in der Unterwelt bildlich dargestellt (H. Philip, *Mira et Magica*, S. 80).

¹⁷⁵ A. Piankoff / N. Rambova, *The Tomb of Ramesses VI.*, Taf. 193.

liegend zeigt (Abb. 38).¹⁷⁶ Gemäß der Königsikonographie trägt er das Nemeskopftuch und den Uräus. Die Herrscherinsignien liegen unter der Löwenbahre. Vor dem Bett steht, kaum noch erkennbar, Horus. Das Bett wird von einem Baldachin überspannt, den zwei Falken bekrönen. Die Beischrift nennt sie beschützende Kobras. Gemeint sind aber wohl die Schwestern Isis und Nephthys in ihrer Funktion als Beschützerinnen des Osirisleichnams. Ebenfalls Ähnlichkeiten zu diesem Motiv zeigt ein Relief in der westlichen Osiriskapelle von Dendera.¹⁷⁷ Erneut ist der Bildinhalt die Auferstehung des Osiris. Hier trägt Osiris, im Unterschied zu der Version der Gemmen, seine Insignien in Händen und die Atefkrone statt der Sonnenscheibe auf dem Kopf. Damit ist die Szene eindeutig als Ausschnitt aus der Osirislegende gekennzeichnet. Dem Motiv der Gemme am ähnlichsten ist eine Darstellung auf einem Papyrus in Kairo.¹⁷⁸ Erneut ist Osiris bäuchlings auf dem Löwenbett zu sehen. Isis und Nephthys als Klagefrauen flankieren ihn. Wie in Dendera hält Osiris auch in dieser Darstellung Krummstab und Flagellum in Händen. Auf seinem Kopf ist hingegen wie auf der Gemme die Sonnenscheibe. Im Unterschied zu der Darstellung in Dendera ist in diesem Bild die Szene der Auferstehung des Osiris aus der Osirislegende mit dem Gedankengut der Jenseitsbücher kombiniert. Die Sonnenscheibe auf dem Kopf kennzeichnet wie auf den bereits vorgestellten Gemmentypen Osiris als Sonnenleichnam, der sich in der Vereinigung mit Re von seinem Totenlager erhebt. Die Osirislegende ist so in den täglichen Sonnenlauf eingebunden. Diese Verbindung wird auf der Gemme Skoluda 48 = Mich MG 3,4 durch die Darstellung des Skarabäus noch verstärkt, der ja auch als Hieroglyphe für „Regeneration“ gelesen werden kann und gleichzeitig als Resultat der Vereinigung verstanden werden kann. Auch im Rundbild ist der am Bauch liegende Osiris belegt. Eine Bronzestatue in Kairo zeigt ebenfalls dieses Motiv.¹⁷⁹ Auch er liegt flach auf dem Bauch, den Kopf senkrecht erhoben. In diesem Fall ist die Sonnenscheibe auf dem Kopf des Gottes noch um zwei Federn und die Hörner des Schraubenhornschafes erweitert. Osiris liegt auf einer rechteckigen Platte, was den Schluss zulässt, dass die Skulptur möglicherweise ursprünglich in einem Löwenbett eingelassen war, wie es die Gemme Skoluda 48 = Mich MG 3,4 zeigt.

Da beide Szenen, die Auferstehung des Osiris wie auch die Vereinigung von Osiris mit Re, in gleicher Weise die Regeneration des Körpers wiedergeben, ist eine Zusammenfügung dieses

¹⁷⁶ A. Piankoff / N. Rambova, *The Tomb of Ramesses VI.*, S. 439, Taf. 183 und 185.

¹⁷⁷ S. Cauville, *Les chapelles osiriennes II*, Taf. X 107 und X 238.

¹⁷⁸ pCairo SR VII 10240. Der Papyrus datiert in die späte 21. Dynastie. A. Piankoff, *Mythological Papyri*, S. 150 – 155; A. Niwinski, *Theban Funerary Papyri*, S. 144, S. 280 und Fig. 37.

¹⁷⁹ Kairo CG 38424 (G. Daressy, *Statuettes*, S. 114 und Taf. 23).

sonst unterschiedlichen Gedankenguts möglich. Im Bild dieser Gemmen wird der Wunsch nach Verjüngung zum Ausdruck gebracht. Gleichzeitig verweist der Vogel über der Mumie auf die Zeugung des Horus. Das Motiv der Gemme Phil 26,108 hat ebenfalls eine Parallele in den Dachkapellen in Dendera.¹⁸⁰ Auch hier ist der über dem Bauch der Mumie fliegende Falke zu sehen. Wie auf der Gemme hält er in seinen Krallen ein entsprechendes Symbol, das Zeichen ꜥnh, das „Leben“ bedeutet. Im Unterschied zum Bildnis auf dem Schmuckstein ist hier die Mumie mit erigiertem Phallus dargestellt. Abgebildet ist ein wichtiges Teil der Osirislegende, die Zeugung des Horus. Dieses Motiv findet sich des Weiteren auch im funerären Bereich, wie der Sarg des Ameneminet belegt.¹⁸¹ Die entsprechende Szene ist auf der Innenseite des Sargdeckels auf der Höhe der Unterschenkel wiedergegeben. Im Unterschied zur Szene von Dendera sind in den Krallen des Falken sowohl ein Schenring als auch die Hieroglyphe ꜥnh zu sehen. So bleibt für das Bildnis der Gemme offen, wie der Gegenstand in den Krallen des Vogels zu deuten ist.

Im Tierkreis

Die Bedeutung des Tierkreises wird später im Abschnitt **HORUS - Auf Lotos/in Barke im Tierkreis** ausführlich erklärt.

Flankiert von Isis und Nephthys

mit Flügelarmen fächernd (6 Stk)

Das zentrale Motiv der stehenden Mumie wird bei diesem Typus um die beiden Göttinnen Isis und Nephthys erweitert. Sie stehen rechts und links von Osiris und spreizen ihre mit Flügeln versehenen Arme. Die beiden Göttinnen tragen jeweils identische Tracht und Frisur. Auffällig ist, dass bei diesem rein ägyptischen Motiv als Bekleidung der beiden Göttinnen das traditionelle knöchellange eng anliegende Kleid bevorzugt wird.¹⁸² Die Frisur hingegen entspricht der hellenistischen Mode.¹⁸³ Nephthys, zu Rechten des Osiris positioniert, trägt die Hieroglyphe ihres Namens auf dem Kopf. Isis hingegen, links platziert, trägt, statt des sonst in entsprechenden Darstellungen üblichen Throns Sonnenscheibe, Kuhgehörn und hohe Federn.

¹⁸⁰ S. Cauville, Les chapelles osiriennes II, Taf. X 239.

¹⁸¹ Louvre Inv. Nr. E 5334. Der Sarg stammt aus der 3. Zwischenzeit.

¹⁸² Bei Sossidi 3 = Mich MG 2,2 ist jeweils ein wehendes Velum zu sehen.

¹⁸³ Einziger Beleg für die ägyptische Haartracht ist BC 1,1.

Bei einigen Stücken ist der Künstler sogar so weit gegangen, dass er beiden Göttinnen die Isiskrone aufgesetzt hat, wodurch sie nicht mehr von einander zu differenzieren sind.¹⁸⁴ Auf zwei der Gemmen (Sossidi 3 = Mich MG 2,2 und BC 1,3) ist die Szene ohne Erweiterungen zu sehen (Abb. 15). Ebenfalls zweimal (Phil 27,113 und Mich BM 2,13) steht Osiris auf dem Kopf eines geflügelten Skarabäus, Isis und Nephthys stehen auf seinen ausgebreiteten Flügeln. Die Darstellung eines Skarabäus passt inhaltlich sehr gut in eine Szene, deren Grundaussage die Wiederbelebung des Verstorbenen ist. Bei zwei weiteren Gemmen (BC 1,1 und BC 1,2) spielt sich die Szene in einer Barke ab. Auf den Enden des Bootes sitzen bei BC 1,2 zwei bekrönte Falken. Bei BC 1,1 ist es links ein bekrönter Falke und rechts ein adorierender ithyphallischer Pavian. Diese Gemme zeigt die ausführlichste Version dieses Typus. Die Darstellung ist sehr fein gearbeitet und weist zahlreiche Details auf. Die beiden Göttinnen halten je ein langes Was-Szepter in der einen Hand, in der anderen, welche Osiris an der Schulter berührt, ein Anchsymbol oder Sistrum.¹⁸⁵ Auf den Schultern des Osiris ist ein breiter Perlenkragen zu erkennen. Auch das Boot ist mit einer Binnenzeichnung gegliedert. Seine Steven enden in Lotosblüten. Das Motiv der Barke ist in Zusammenhang mit Osiris mehrfach belegt.¹⁸⁶ Viel häufiger ist die Barke aber auf Gemmen mit dem Bildnis des Harpokrates als jugendlichem Sonnengott zu finden. Die Gemme BC 1,1 versammelt noch weitere Elemente in sich, die der Harpokrathematik entlehnt sind. Der adorierende ithyphallische Pavian steht in einer engen Verbindung zur aufgehenden, frisch verjüngten Sonne. Die Bedeutung der Lotosblüte wird bei **HARPOKRATES - Auf dem Lotos in der Barke** erklärt, die des Pavians bei **HARPOKRATES - Auf dem Lotos in der Barke - Mit adorierendem Pavian**.

Die Haltung, bei der ein Arm schräg nach oben weist, der andere zum Boden ist der klassischen ägyptischen Kunst entnommen. Dadurch wird der Akt des Luft Zufächelns dargestellt. Die Göttinnen, sei es in Menschen- oder Vogelgestalt, versetzen durch das Fächeln mit ihren geflügelten Armen nicht nur die Luft in Bewegung, sondern sie verleihen ihr eine besondere Leben spendende Qualität. Durch das Einatmen dieser besonderen Luft kann der tote Körper sich wieder regen. Die Szene auf den Gemmen zeigt die Wiederbelebung des einbalsamierten Osiris. Erst durch diesen Vorgang ist der Gott bzw. der

¹⁸⁴ BC 1,2 und BC 1,3. Dasselbe Phänomen betrifft auch den Typus *in Adorationshaltung*. Hier sind es die Gemmen Mich BM 1,6 und Mich01 1,3 = Mich MG 1,3 = Skoluda 42.

¹⁸⁵ C. Bonner nimmt an, dass Osiris die beiden Anch / Sistrum gemeinsam mit Krummstab und Flagellum in Händen hält (C. Bonner, *Studies in Magical Amulets*, S. 253). Mir erscheint es wahrscheinlicher (besonders wenn es sich tatsächlich um Sistrum handelt), dass die weiblichen Gottheiten sie in Händen halten, zumal Isis eine ganz besonders enge Verbindung zum Sistrum hat. Auch der Winkel in dem sie gehalten werden (gerade aufrecht) passt nicht zu Osiris als Träger. Seine Szepter hält er stets schräg.

¹⁸⁶ Gesammelt als Typus **MUMIE/OSIRIS - als Zentralmotiv - in der Barke**.

zu Osiris gewordene Verstorbene in der Lage, sein künftiges Leben im Jenseits bestreiten zu können. Gleichzeitig stellt das Ausbreiten der Flügel auch eine Geste des Schutzes dar.

Flankiert von Isis und Nephthys - mit Flügelarmen fächernd auf anderen Bildträgern

Das Motiv erscheint ab dem Neuen Reich in der Grabdekoration wie auch auf Tempelwänden. In der römischen Zeit findet sich die Szene des Schutzes und der Belebung als eine der letzten vom ägyptischen Bildrepertoire übrig gebliebenen noch mehrfach in den Privatgräbern.¹⁸⁷

Auf den Gemmen BC 1,1 und BC 1,2 ist die Szene in einer Barke platziert. Dass hier die Sonnenbarke gemeint ist, ist eher unwahrscheinlich, zumal Osiris auf keiner der beiden Gemmen eine Sonnenscheibe als Zeichen seiner Vereinigung mit Re trägt. Viel eher ist die Neschemet-Barke dargestellt, in der Osiris bei den Feierlichkeiten in Abydos transportiert wird. Diese Barke wird schließlich auch mit dem Schiff gleichgesetzt, das den Sarg des Verstorbenen zu seinem Grab transportiert.¹⁸⁸ In diesem Zusammenhang müssen die geflügelten Arme der Göttinnen als Schutzgeste verstanden werden. Der Verstorbene, fest eingewickelt in die Leinenbinden, ist noch bewegungsunfähig und bedarf deshalb auch des Schutzes der beiden Göttinnen. Das Motiv des frontal stehenden Osiris flankiert von Isis und Nephthys ist weiters auch auf einem Leichentuch des 2. Jh. n. Chr. zu finden.¹⁸⁹ Im Zentrum steht hier der Verstorbene (Abb. 39). Er ist zwar unverhüllt und trägt die Kleidung der Lebenden, gemeint ist aber der zu Osiris gewordene Verstorbene, der hier die Position des Gottes innehat.¹⁹⁰ Zu beiden Seiten stehen deutlich kleiner Isis und Nephthys. Gekrönt sind die Göttinnen mit einer Geierhaube, Kuhgehörn und Sonnenscheibe. Darauf platziert sind die hieroglyphischen Namen der beiden. Die Göttinnen haben je einen Arm hinter Osiris-NN erhoben, den anderen senken sie ab in Richtung auf seine Fußspitzen. Die Handhaltung der Göttinnen entspricht den Versionen mit geflügelten Armen. Die Gruppe steht im Zentrum einer mit Tierköpfen verzierten Barke. Auch hier stellt die Szene die Fahrt des Osiris nach, an der der Verstorbene Anteil haben möchte.

¹⁸⁷ Belege bei I. Kaplan, Grabmalerei, S. 51ff.

¹⁸⁸ Z. B. J. Capart, L'art égyptien II, Taf. 179.

¹⁸⁹ Paris, Louvre N 3391. K. Parlasca, Mumienportraits, S. 181; ders., Osiris und Osirisglaube in der Kaiserzeit, in: Les syncrétismes dans les religions grecque et romaine. S. 99, Taf. 5,1; C. Riggs, The Beautiful Burial, S. 159f, Fig. 74.

¹⁹⁰ Der Verstorbene in der Tracht der Lebenden erscheint vor allem in der Gerichtsszene des Totenbuches (Tb Spruch 125). Dasselbe Motiv erscheint auch auf einer Gruppe antropoider Särge, die ab der 19. Dynastie in Verwendung sind. Hier ist die Gestalt des Verstorbenen, die den Deckel bildet, nicht als Mumie wiedergegeben sondern in festlicher Kleidung. Ein besonders schönes Beispiel dafür sind die Särge aus dem Grab des Sennedjem (TT 1).

in Adorationshaltung (1 Stk)

+ eventuell auch Mich BM 1,6 sofern nicht ein Mysterienritual dargestellt ist

Der Unterschied zu den vorangegangenen Gemmen besteht im Fortlassen der Vogelschwingen an den Armen der Göttinnen (Abb. 16). Stattdessen strecken sie Osiris ihre abgewinkelten Arme entgegen, die Handflächen auf Höhe seines Gesichts ihm entgegen gerichtet. Auch diese Handhaltung entstammt der ägyptischen Tradition. Diese Geste ist seit jeher ein Ausdruck von Begrüßung oder Verehrung, vor allem dem König oder Göttern gegenüber.

in Adorationshaltung auf anderen Bildträgern

Die Darstellungen von Isis und Nephthys an der Mumie des Osiris zeigen die Göttinnen im Trauergestus das Gesicht verhüllend oder mit Flügelarmen. Die adorierend erhobenen Arme, bei denen die offenen Handflächen dem Verehrten entgegen gestreckt werden sind in dieser Szenengruppe nicht belegt. In diesem Gestus treten meist die menschliche Verehrer - Könige, Priester und Private – einer Gottheit gegenüber.

Auf Löwe/Löwenbahre***Anubis dahinter*** (7 Stk)

und ***mit Anubis dahinter, Isis und Nephthys*** (7 Stk)¹⁹¹

Zahlreiche Gemmen zeigen Osiris als Mumie rücklings auf einem Löwen bzw. einer Löwenbahre liegend während Anubis seine Einbalsamierung vollzieht (Abb. 17). Die ägyptische Totenbahre ist ein Bett, das mit Löwenfüßen verziert ist und zwei Löwenköpfe am Kopfende hat. In dieser Ausführung wird sie seit der 6. Dynastie bis in römische Zeit benutzt.¹⁹² Die Szene zeigt die rituelle Vorbereitung des Leichnams. Dabei wird der Leichnam gewaschen, präpariert, gesalbt und eingewickelt. Die Durchführung des Balsamierungsrituals ist die Aufgabe der *wt*-Priester, der Balsamierungspriester. Zu dem siebzig Tage dauernden Vorgang gehört ebenfalls die Ausübung magischer Riten zum Schutz des Leichnams sowie das Abhalten der Stundenwachen¹⁹³. Die Einbalsamierung des Osiris ist

¹⁹¹ S. Michel unterscheidet zwei Typen. Für diese Arbeit können jedoch beide zusammengefasst werden, da es sich lediglich um graphische Varianten desselben Motivs handelt.

¹⁹² A. M. Blackman, Meir V, Taf. 42 – 43; W. Needler, An Egyptian Funerary Bed of the Roman Period.

¹⁹³ Dabei werden stündlich Rezitationen und Kulthandlungen durchgeführt. Der Ablauf der Stundenwachen ist durch Inschriften aus den Tempeln von Dendera, Edfu und Philae bekannt (H. Junker, Stundenwachen).

ein wichtiger Abschnitt im Osirismythos. Der Totengott Anubis spielt dabei eine zentrale Rolle. In der Spätzeit werden entsprechende Riten auch für den Verstorbenen, der ja mit Osiris gleichgesetzt wird, abgehalten. Dabei übernimmt der oberste Balsamierungspriester das Amt des Anubis. Die Einbalsamierungsszene auf den magischen Gemmen entspricht weitgehend ihrem Vorbild aus pharaonischer Zeit. Jedoch ist die Totenbahre in den meisten Fällen durch einen schreitenden Löwen ersetzt worden.¹⁹⁴ Dies könnte durch eine Umdeutung der Bahre in hellenistischer Zeit bedingt sein.¹⁹⁵ Gleichzeitig ist es ein Anzeichen für das baldige Kommen der Nilflut, wenn sich die Sonne im Sternbild Löwe zeigt.¹⁹⁶ Anubis steht aufrecht direkt hinter der Bahre. Er breitet einen oder beide Arme über der Mumie aus. Zuweilen hält er einen Natronnapf oder ein Instrument in Händen. Ein solches Balsamierungsgefäß¹⁹⁷ beinhaltete das für die Austrocknung des Leichnams so wichtige Natron. Die Darstellung zeigt somit Anubis in seiner Rolle als göttlicher Mumifizierer. Im Unterschied zu den Darstellungen auf den Gemmen zeigen die Vorbilder aus pharaonischer Zeit eine andere Körperhaltung des Anubis. Hier steht er nicht aufrecht sondern beugt sich vorne über. Das Gesicht ist nach unten geneigt, so dass er dem liegenden Osiris in die Augen blickt. Seine Hände liegen auf der Brust der Mumie auf, oder er wird beim Wickeln der äußersten Leinenbinden gezeigt. Somit zeigen diese älteren Darstellungen einen anderen Abschnitt des Balsamierungsrituals. Die ausführlichere Variante fügt zu beiden Seiten der Balsamierungsszene die Göttinnen Isis und Nephthys hinzu. Beide tragen, wie beim Typus **Flankiert von Isis und Nephthys** meist identische Kleidung und Kronen.¹⁹⁸ Am Kopfende ist Isis zu erkennen während Nephthys bei seinen Füßen steht. Mit ihren geflügelten Armen fächeln sie Osiris Luft zu. Bei vier Exemplaren (ZAZ 112,4; Mandrioli-Bizzarri 266; BC 1,10 und RID 29,3481) haben die beiden Göttinnen die Arme im Adorationsgestus / Klagegestus vor ihr Gesicht gehoben.

¹⁹⁴ Die Totenbahre als solche ist erkennbar bei Mich MG 4,1 und BC 1,11.

¹⁹⁵ D. Wortmann, Nilflut, S. 82.

¹⁹⁶ Horapollo I, 21: Steht die Sonne im Sternbild des Löwen, gibt es eine besonders hohe Flut. Unter dieser Voraussetzung ist der Löwe auf den Gemmen nicht nur als solares Tier, sondern auch als Bringer der Nilflut und in Folge davon als Spender der Fruchtbarkeit zu werten (D. Wortmann, Nilflut, S. 80).

¹⁹⁷ Neben den bildlichen Darstellungen der Balsamierungsgefäße, sind auch von den Mumifizierern tatsächlich verwendete Töpfe erhalten (z. B. in den National Museums of Scotland, Edinburgh, Inv.-Nr. A. 1909.485 und A. 1971.164; D. von Recklinghausen, Ägyptische Mumien, S. 65, Abb. 54 und S. 56, Abb. 45).

¹⁹⁸ Bei Mich01 1,4 = Mich MG 1,4 = ZAZ 112,5 = AGD III Kassel 102,142 sind die Kronen der Göttinnen zu unterscheiden.

Auf Löwe/Löwenbahre - *Anubis dahinter* und *mit Anubis dahinter, Isis und Nephthys* auf anderen Bildträgern

Abbildungen der Einbalsamierung des mit Osiris identifizierten Verstorbenen durch Anubis (oder einen Priester mit der Maske des Anubis) sind in pharaonischer Zeit und bis weit in die römische Ära hinein ein wichtiger Teil der funeren Dekoration. Der Darstellung des Verstorbenen als Osiris auf der Löwenbahre und Anubis dahinter begegnet man als Vignette im Totenbuch (Abb. 40).¹⁹⁹ Wie auch auf den Gemmen flankieren Isis und Nephthys die Szene. Meist befindet sich jedoch Isis beim Fuß- und Nephthys beim Kopfteil der Bahre. In pharaonischer Zeit ist diese Szene auch in der Wanddekoration vieler Gräber zu finden.²⁰⁰ Sie bleibt bis in römische Zeit fixer Bestandteil des Bildprogramms der Privatgräber. Dies belegen zum Beispiel die Gräber in der Oase Dachla. Die Szene findet sich sowohl im Grab des Ketinus²⁰¹ als auch gleich dreimal im Grab des Petosiris²⁰² an der Nordwand des ersten Raumes und jeweils an der Nord- und Ostwand des zweiten Raumes. Auf der Bahre dargestellt ist zwar der Verstorbene – daran zu erkennen, dass er keine Krone trägt – doch ist dieser längst fest mit Osiris zu ein und derselben Person verschmolzen, wenn Isis und Nephthys um ihn klagen. Auf den Gemmen ist allein durch den Aufbau der Balsamierungsszene nicht ersichtlich, ob die Mumie den Gott oder den Verstorbenen wiedergibt. In mehreren Fällen ist jedoch auf deren Kopf mehr oder weniger deutlich eine Krone zu erkennen.²⁰³ Dies spricht für eine Darstellung des Osiris selbst. Die Darstellung des Osiris (bzw. des zu Osiris gewordenen Verstorbenen) auf dem Löwenbett gehört auch zum festen Bildprogramm der Särge, Mumienauflagen und Mumienmasken (Abb. 41).²⁰⁴ Ebenso wie bei den Grabwänden ist auch hier das Motiv bis in römische Zeit belegt. Die zahlreichen demotischen Grabstelen zeigen auch größtenteils als einziges Bild das Motiv des Verstorbenen als Osiris auf der Löwenbahre.²⁰⁵ Wie auch auf den Gemmen ist oft Anubis als Balsamierer dabei. Eine weitere Übereinstimmung mit den Ringsteinen ist die Haltung des Gottes. Er steht ebenfalls aufrecht, in seiner erhobenen linken Hand hält er ein Gefäß, das in seiner Form dem auf den Gemmen entspricht. Isis und Nephthys flankieren die Szene (Stelen

¹⁹⁹ Tb Spruch 151.

²⁰⁰ z. B. bei Sennefer (TT 96), 18. Dyn.; Tausret (KV 14), 19. Dyn.; Siptah (KV 47), 19. Dyn.; Amunnacht (TT 335), 19. Dynastie.

²⁰¹ J. Osing, Denkmäler, S. 62 und Taf. 16b.

²⁰² ders. Taf. 26b, 28a und 29b. Auf der Nordwand des zweiten Raumes (Taf. 28a) sind Isis und Nephthys mit Flügelarmen dargestellt. In Händen halten sie jeweils eine Feder, das Symbol für Wahrheit und Gerechtigkeit (*mꜣꜥt*).

²⁰³ Hesp23 35,31; ZAZ 112,4; BML 4 = Mich MG 4,2; Petrie 21,135e; BC 1,8; BC 1,10; Del-Der 97,121.

²⁰⁴ Einige Beispiele finden sich z. B. bei I. Kaplan, Grabmalerei, Taf. 2, Taf. 12 und Taf. 24 oder G. Grimm, Mumienmasken, Taf. 110.

²⁰⁵ z. B. W. Spiegelberg, Denkmäler, Taf. 1,8,11,12, 14 – 16.

ohne die Göttinnen kommen ebenfalls vor). Jedoch sind die Göttinnen nicht mit geflügelten Armen zu sehen. Meist knien sie und haben eine Hand im Klagegestus zum Kopf erhoben. Auch stehend sind sie belegt.²⁰⁶ Wiederum gibt es auch für die Gemmen ZAZ 112,4, Mandrioli-Bizzarri Nr. 266, BC 1,10 und RID 29,3481, die alle die beiden Göttinnen stehend im Adorationsgestus zeigen, eine Entsprechung unter den demotischen Stelen.²⁰⁷

Dem Motiv des Osiris auf der Löwenbahre begegnet man auch in der Rundplastik, wie eine kleine Skulptur aus Kalzit belegt.²⁰⁸ Dargestellt ist das löwengestaltige Totenbett mit einer Mumie darauf. Da die Mumie keine Krone trägt ist vermutlich auch hier der Verstorbene als Osiris bei der Einbalsamierung dargestellt. Die Einbalsamierungsszene ist auch in Dendera, in der westlichen der beiden Osiriskapellen auf dem Dach des Tempels zu finden. Hier nimmt die Darstellung des Anubis an der Löwenbahre eine zentrale Position im Bildprogramm ein. Es ist als das zentrale Motiv in der Mitte der Rückwand des Kultraumes, also am wichtigsten Platz, zu finden.²⁰⁹ Auch auf den römischen Mumienmasken gehört die Szene des Anubis an der Totenbahre zum Repertoire. Allerdings stellt die Mumie erneut den zu Osiris gewordenen Toten dar. Wie auf den meisten Gemmen wird auf die Atefkrone, die den Gott auszeichnet, verzichtet. Aber auch die Variante mit der Sonnenscheibe auf dem Kopf kommt vor.²¹⁰ In römischer Zeit kann auch der Verstorbene eine Sonnenscheibe auf dem Kopf tragen.²¹¹ Auch auf den Mumienmasken ist die Balsamierungsszene häufig durch Isis und Nephthys eingerahmt. Sie hocken oder stehen zumeist in Trauerhaltung. Jedoch finden sich auch Beispiele, die parallel zu den Darstellungen einiger Gemmen, die Göttinnen mit schützend ausgebreiteten Flügelarmen zeigen.²¹² Ebenfalls aus dem funerären Bereich stammen die kunstvoll bemalten Leichentücher, die sich im römischen Ägypten großer Beliebtheit erfreuten. Wie schon in früheren Zeiten auf den Sarkophagen sind auch hier häufig Anubis und Osiris zu sehen. Bei einigen Beispielen stehen sie dem zentral positionierten Verstorbenen schützend und begleitend zur Seite. Zusätzlich schmücken auch einige traditionelle Motive das Leinen, so auch die Einbalsamierungsszene. Auf dem Berliner

²⁰⁶ z. B. auf der Stele Philadelphia, Pennmuseum E 15 998 (J. Moje, Epigraphik, Taf. 18).

²⁰⁷ Dasselbe Motiv zeigt auch die Stele Cairo CG 31 143 (J. Moje, Epigraphik, Taf. 9).

²⁰⁸ Kestner-Museum Hannover, Inv.-Nr. 1935.200.527. Das Stück stammt aus dem späten Neuen Reich oder der Spätzeit.

²⁰⁹ S. Cauville, Les chapelles osiriennes II, Taf. X 236 und X 257.

²¹⁰ z. B. auf der Mumienmaske des Pebos aus Deir el-Medineh (Louvre Inv. E 14542^{bis}). G. Grimm, Mumienmasken, Taf. 110 Nr. 1. Dieselbe Sonnenscheibe auf dem Kopf der Mumie findet sich auch auf den Gemmen BC 1,8 und BC 1,10.

²¹¹ D. Kurth, Der Sarg der Teüris, S. 8 Anm. 53.

²¹² z. B. auf zwei heute verschollenen Mumienmasken aus Deir el-Medineh (G. Grimm, Mumienmasken, Taf. 110 Nr. 4 und Taf. 111 Nr. 3).

Leichentuch (Inv.-Nr. 11651) ist die Szene an prominenter Position, direkt zwischen den Köpfen von Osiris und dem Verstorbenen zu sehen.²¹³ Sie kann aber auch seitlich der Hüfte²¹⁴ angebracht sein oder auf derselben Höhe auf dem Körper des Verstorbenen.²¹⁵ Neben den Gemmen ist das Motiv des Anubis hinter der Bahre auch auf kleinen Fayenceamuletten zu finden.²¹⁶ Da die Objekte keine Ösen aufweisen, ist anzunehmen, dass sie zwischen die Binden der Mumien mit eingewickelt waren.

Parallel dazu sind die Darstellungen des Osiris auf der Löwenbahre auch in nicht funerärem Kontext zu finden. Ein Beispiel dafür sind die Dachkapellen des Tempels von Dendera, die für die Zeremonien des Osiriskultes benutzt wurden. An den Wänden der Kapellen sind die Ereignisse um den Tod und ganz besonders die Auferstehung des Osiris dargestellt, so auch mehrfach die Balsamierungsszene.

Abwandlungen (2 Stk)

+ RID 29,3455 (bei Michel unter LÖWE - **LEONTOKEPHALOS – Menschlich mit Attributen – Schlangenstab/Schlange**); + Del-Der 99,123bis

Die Gemme Del-Der 98,122 hat das Motiv **MUMIE/OSIRIS - Auf Löwe/Löwenbahre - Anubis dahinter** erweitert (Abb. 18). Auf dem Kopf und den Füßen des mumifizierten Osiris sitzt je ein Falke, sein Gesicht auf Anubis gerichtet. Vor dem Löwen steht Isis in hellenistischer Kleidung und streckt ihre Hand zum Maul des Tieres. Unter den Beinen des schreitenden Löwen liegt ein Skelett ausgestreckt über welches das Tier hinweg schreitet. Die Szene ist von einem Uroboros umschlossen. Die zugefügten Details lassen die Gemme dem Typ **LÖWE – LÖWE – Über am Boden liegende Figur hinweg – mit Reiter** ähnlich sehen. Auch hier schreitet der Löwe über eine am Boden liegende Person (oder Mumie) hinweg. Vor dem Tier steht eine weitere, manchmal weibliche Gestalt, die ihre Hand im Schweigegestus zum Mund führt. Auf dem Löwen reitet hier aber Helios. Diese Szene stellt jedoch Inhalte der Seelenreise in der Mithrasliturgie dar.²¹⁷

²¹³ K.-H. Priese, Ägyptisches Museum, S. 216f.

²¹⁴ z. B. London, B.M. Eg. Inv. 26453 (K. Parlasca, Mumienportraits, Taf. 58 Nr. 1).

²¹⁵ z. B. Boston Inv. 50.650 (K. Parlasca, Mumienportraits, Taf. 13 Nr. 2). Diese Position hat die Balsamierungsszene schon auf den Sargdeckeln der pharaonischen Zeit.

²¹⁶ z. B. G. Reisner, Amuletts II, Nr. 13 569, S. 129 und Taf. XX und Nr. 13 580, S. 130 und Taf. XX.

²¹⁷ S. Michel, Britisches Museum, S. 175ff. mit weiterführender Literatur.

Die Gemme BC 1,11 trägt ein nur einmal belegtes Bild. Hier liegt der mit einer Sonnenscheibe bekrönte Osiris auf einer nicht löwengestaltigen Bahre. Bei seinen Füßen ist eine sitzende Person zu erkennen. Durch einen Abpliß im Bereich des Kopfes ist die Identifizierung schwer. Es scheint sich aber um eine eselsköpfige Figur zu handeln.²¹⁸ Die leider stark beschädigte Gemme Del-Der 99,123bis lässt noch das Hinterteil des schreitenden Löwen und die Füße einer auf seinem Rücken liegenden Mumie erkennen. Anubis scheint, soweit erkennbar, auf dieser Gemme zu fehlen. Ebenfalls ohne Anubis ist der Revers von RID 29,3455 gestaltet. Auch hier liegt die Mumie auf dem Rücken eines Löwen. Wie bei Del-Der 98,122 sind auf deren Bauch zwei einander anblickende Falken zu sehen. Wieder umgibt ein Uroboros die gesamte Szene.

Abwandlungen auf anderen Bildträgern

Zum Bild auf der Gemme RID 29,3455 findet sich in der westlichen Dachkapelle des Hathortempels von Dendera eine ähnliche Darstellung (Abb. 42).²¹⁹ Über dem auf der Löwenbahre liegenden Osiris sind Isis und Nephthys als Weihen zu sehen. Jedoch sitzen sie nicht einander anblickend auf der Mumie, sondern schweben mit ausgebreiteten Flügeln hinter einander über dem Gott. Osiris fasst in dieser Szene seinen erigierten Phallus. Auf der Gemme ist dieses Detail nicht zu finden, doch deutet die Anwesenheit der beiden Vögel darauf hin, dass auch auf der Gemme die Zeugung des posthumen Erben dargestellt ist. Für die eselsköpfige Figur vor der Mumienbahre auf der Gemme BC 1,11 ist mir keine Parallele bekannt.

Getragen

von Anubis (8 Stk)

+ Henig04 13.10

Dieser Typus ist in seiner einfachsten Variante viermal belegt (Mich BM 6,40; Mich BM 6,41; Mich BM 6,42 = BC 49, 177; BC 21,394). Er zeigt Anubis unbekleidet im Knielaufschema. Er hebt beide Arme über seinen Kopf und trägt die Mumie des Osiris (Abb. 19). Diese liegt flach ausgestreckt und auf eine Krone wird verzichtet. Nur auf der Gemme Mich BM 6,40 ist

²¹⁸ C. Bonner meint, es könnte sich bei dem Eselsköpfigen eventuell um Seth handeln. Seth ist jedoch bei der Darstellung der Mumifizierung des Osiris als dessen Widersacher nicht zu erwarten. C. Bonner, *Studies in Magical Amulets*, S. 255.

²¹⁹ S. Cauville, *Les chapelles osiriennes II*, Taf. X 253.

eine Sonnenscheibe auf dem Kopf des Osiris zu erkennen. Vor Anubis ragt ein langer Palmzweig aus dem Boden und im freien Feld hinter seinem Rücken ist ein rundes Objekt mit einem Loch in der Mitte dargestellt.²²⁰ Die Bedeutung dieses Objekts ist unklar. Auf den beiden Gemmen Mich BM 6,41 und Mich BM 6,42 = BC 49, 177 ist ein schmaler Ring zu sehen, welcher aus vielen kurzen Strichen zusammengesetzt ist. Es könnte sich dabei um einen Kranz handeln. Dasselbe Objekt erscheint auf der Gemme Mich BM 6,40 hingegen sehr breit und scheibenförmig. Der Rand ist in einem Strich gezogen. In der Mitte ist nur ein kleines Loch. Ein Kranz ist auf der Gemme Mich BM 6,40 mit Sicherheit nicht dargestellt. Möglicherweise ist mit dem runden Objekt der Vollmond gemeint, zumal Anubis auch mit dem Mond in Verbindung gesetzt wird.²²¹ Weiters wird das Ab- und Zunehmen des Himmelskörpers im Totenglauben des römischen Ägyptens in Beziehung zur Regeneration des Verstorbenen gesetzt. Der Palmzweig wiederum ist in der ägyptischen Vorstellung unter anderem ein Symbol für den Wunsch nach ewiger Dauer.²²² Gemeint ist sowohl ein langes Leben im irdischen Dasein, als auch die ewige Verjüngung für den Verstorbenen. Dieses Gedankengut hält sich noch bis in koptische Zeit. Auf der Gemme Skoluda 47 = Mich01 1,5 = Mich MG 4,5 sind anstelle des runden Objekts und des Palmzweigs Isis und Nephthys mit Flügelarmen dargestellt. Beide tragen hellenistische Kleidung und Frisur sowie identische Kronen. Stern und Mondsichel sind über Osiris zu sehen. Auf der Gemme BC 1,7 = Henig04 13.10 trägt Anubis nicht die Mumie selbst, sondern ein Boot mit hochgebogenen Steven, in dem Osiris liegt (Abb. 20). Über seinem Bauch ist ein sehr großer Skarabäus zu sehen. Er wird seitlich von zwei mit der Doppelkrone bekrönten Falken begleitet. Weiters sind vier Schlangen hinzugefügt worden. Zwei von ihnen flankieren Anubis. Sie könnten die auf Skoluda 47 = Mich01 1,5 = Mich MG 4,5 dargestellten Göttinnen repräsentieren. Auch die beiden Falken können als Isis und Nephthys gedeutet werden. Die anderen beiden Schlangen sind über dem Skarabäus zu sehen. Das Knielaufschema ist in der ägyptischen Kunst nicht gebräuchlich. Simone Michel sieht in diesem Motiv die Hoffnung auf das Überwinden des Todes und die ewige Regeneration im Jenseits.²²³ Ungewöhnlich ist aber, dass Anubis auf den meisten Gemmen dieses Typs völlig nackt dargestellt ist. In der ägyptischen Kunst wäre sie ein Zeichen für die Jugendlichkeit der Person. Anubis wird jedoch niemals als Kind aufgefasst. Für die griechische Bevölkerung wiederum ist eine nackte Person ein Heros.

²²⁰ Bei BC 21,394 fehlt dieses Detail.

²²¹ Zur Deutung des Objekts als Vollmond siehe S. Michel, Britisches Museum, S. 26.

²²² I. Gamer-Wallert, Palmen, S. 101.

²²³ S. Michel, Britisches Museum, S. 26.

von menschlicher Figur (3 Stk)

+ AGD I,3 279,2903; + ähnl. Del-Der 125,165

Auch bei diesem Typus ist es eine nackte Gestalt im Knielaufschema mit erhobenen Armen, die die Mumie des Osiris über ihrem Kopf trägt (Abb. 21). Einige Details unterscheiden sich jedoch. Die Mumie hat den Kopf stets angehoben. Osiris blickt über seinen Bauch hinweg auf einen bekrönten Falken, der auf seinen Füßen Platz genommen hat und seinerseits den Gott anschaut. Das Haupt des Osiris ist bei allen Beispielen bekrönt. Zweimal ist es nach ägyptischem Vorbild die Sonnenscheibe, zweimal ist es ein griechischer Strahlenkranz. In jedem Fall wird hier der solare Aspekt des Osiris betont. Eine etwas abgewandelte Szene zeigt die Gemme Del-Der 125,165. Die mit einem Strahlenkranz bekrönt Mumie steht aufrecht, Blick nach links, in einer mondsichelförmigen Barke, welches von der nackten Gestalt im Knielaufschema getragen wird. Die kniende Gestalt wird mitunter als Nun gedeutet.²²⁴ Dieser ist der personifizierte Urozean, das Wasser, das schon vor der Schöpfung da war. Aus ihm ist den ägyptischen Schöpfungsmythen²²⁵ zufolge alles Leben, allen voran die Sonne, entstanden. Das Motiv dieser Gemmen wäre in diesem Fall eine weitere Möglichkeit den Wunsch nach Regeneration auszudrücken. Der Urgott Nun hebt aber die neu entstandene Sonne empor. Diese wird in Ägypten jedoch nicht als Mumie dargestellt. Die Mumiengestalt ist allein dem nächtlichen Sonnengott vorbehalten. Dies legt nahe in der hebenden Gestalt eher den Luftgott Schu zu sehen. Auch er wird in der ägyptischen Ikonographie rein menschlich wiedergegeben. In der Sage von der Vernichtung des Menschengeschlechts hebt er die Himmelsgöttin und mit ihr den greisen Sonnengott empor.²²⁶ Den alt gewordenen, also abendlichen und nächtlichen Sonnengott als mumifizierten Osiris mit Sonnenscheibe oder Strahlenkranz zu zeigen, entspricht zur Gänze der ägyptischen Vorstellung. Durch das Hochheben trennt Schu die himmlische von der irdischen Sphäre, um so seinen Vater, den Sonnengott, vor seinen Feinden zu beschützen. Wenn diese Deutung des Gemmenmotivs zutrifft, ist der Grundgedanke hinter diesem Bild der Wunsch nach Schutz. Simone Michel hingegen deutet die nackte Figur als Horus, der seinen verstorbenen Vater, und somit auch dessen Erbe, trägt.²²⁷ Dafür spricht auch die Inschrift auf dem Revers von Mich BM 3,17. KPATOYAΘ²²⁸ ist nämlich eine Bezeichnung für Harpokrates und findet sich häufig in Verbindung mit

²²⁴ z. B. von Delatte und Derchain (A. Delatte / Ph. Derchain, *Les intailles magiques*, S. 125). H. Philipp deutet die Gestalt als Schu (H. Philipp, *Mira et Magica*, S. 80).

²²⁵ Dies sind vor allem die Lehre von Heliopolis und die Lehre von Hermopolis.

²²⁶ G. Roeder, *Urkunden*, S. 145.

²²⁷ S. Michel, *Britisches Museum*, S. 12.

²²⁸ äg. *hrd wʿtj* „das einzigartige Kind“.

entsprechenden Motiven. Der auf der Mumie sitzende Falke könnte Isis sein, die sich dem Mythos zufolge in einen Falken verwandelt hat und dergestalt den Samen ihres Gatten in sich aufnahm. Der Stern über der Szene stellt in diesem Zusammenhang dann den Sothisstern dar, der von den Ägyptern mit Isis gleichgesetzt wurde. Sein Bezug zur Zeugung des Horus ist bereits in den Pyramidentexten enthalten.²²⁹ Unter diesen Voraussetzungen wäre das Bild eine Wiedergabe der so beliebten Osirissage und mit ihr der Wunsch nach Regeneration die zugrunde liegende Aussage dieses Gemmentyps.

Getragen - von *Anubis* und von *menschlicher Figur* auf anderen Bildträgern

Dass die Mumie des Osiris getragen wird, wie es das Bildnis der Gemmen zeigt, ist in der ägyptischen Kunst so nicht zu finden, selbst wenn man das Knielaufschema der hundeköpfigen, wie der menschlichen Figur als nicht ägyptisches Element ausklammert. Jemand anderer wird jedoch des Öfteren auf über den Kopf erhobenen Händen gestützt, oder besser in die Höhe gehoben: die Sonnenscheibe. Gemeint ist jeweils der Moment des Sonnenauf- bzw. -untergangs, in dem die Sonne aus einer Welt in die andere hinüber gehoben wird. Dies geschieht durch eine menschliche Gestalt, die zeitweise Nun, zeitweise Schu genannt ist. Sieht man sich die Mumie auf den Gemmen dieses Typs genauer an, fällt auf, dass sie immer wieder solare Züge trägt. Die Gemmen Mich BM 3,17 und Skoluda 46 = Mich01 1,6 zeigen eine Sonnenscheibe auf dem Haupt des Osiris. Phil 26,109, Mich BM 6,40 und AGD I,3 279,2903 stellen den Gott mit Strahlenkranz dar. Es besteht also kein Zweifel, dass die Mumie in diesem Fall einen Aspekt der Sonne wiedergibt. Allerdings ist nach ägyptischer Tradition die mumiengestaltige Sonne nicht die, die am Morgen die Unterwelt auf den Armen des Schu beziehungsweise Nun verlässt. Einen Hinweis auf die Deutung der Hebeszene liefern die beiden Gemmen Henig04 13.10 und BC 1,7. Auf ihnen ist das zentrale Bildnis um mehrere Elemente erweitert. Zuerst sticht dem Betrachter ein großer Skarabäus ins Auge, der über der mumiengestaltigen Sonne schwebt. Flankiert wird die Szene neben Uräen von zwei bekrönten Falken.²³⁰ Eine ähnliche Darstellung zeigt die Anfangsszene des Buches vom Tage (Abb. 43). In einer Barke stehend hebt der Luftgott Schu die mit dem Sonnenkind schwangere Himmelsgöttin Nut in die Höhe. Über ihr schwebt ebenfalls ein Käfer, der seine Flügel über die ganze Breite des Bildes spannt. Auch im Schlussbild des Pfortenbuches ist es ein riesiger Skarabäus, den Nun in der Sonnenbarke emporhebt. Wie die Anfangsszene des

²²⁹ PT 632c „*sie (Isis) ist bereit als Sopded (Sothis)*“.

²³⁰ Der Falke scheint auch zur Kernaussagen des Bildnisses zu gehören, da er auch auf vier weiteren Gemmen, hier allerdings als einzelnes Tier, auftaucht.

Buches vom Tage zeigt, spielen Isis und Nephthys dabei eine gewichtige Rolle.²³¹ Sie könnten auf den Gemmen mit den beiden Falken gemeint sein. Vorsicht ist bei diesem Vergleich jedoch geboten, denn die zentrale Gestalt des Bildes stimmt nicht mit den Gemmen überein. In beiden Büchern wird keine Mumie getragen, sondern ausschließlich die gerade verjüngte Sonne. Anubis der eine Mumie hoch hebt ist in der ägyptischen Kunst nicht belegt. Wenn man aber auch hier den solaren Aspekt der Mumie zugrunde legend die Mumie mit der Sonne als austauschbar annimmt, kann man fündig werden. Auf Mumienhüllen der römischen Zeit findet sich im Bereich der Füße mitunter eine vergleichbare Darstellung.²³² Anders als auf den Gemmen ist der Gott Anubis hier mit dem Pantherfell der Priester gekleidet und steht aufrecht. In seinen über den Kopf erhobenen Händen hält er eine große goldene Sonnenscheibe. Da diese Darstellung auf den Mumien nicht in einen szenischen Kontext gebunden ist, kann keine Aussage darüber getroffen werden, ob es sich hierbei möglicherweise auch um eine Variante der Sonnengeburt handelt.

Mit Obelisk (4 Stk)

Einige Gemmen zeigen Osiris neben einem hohen spitz zulaufenden Pfeiler, der mit Buchstaben oder buchstabenähnlichen Zeichen dekoriert ist (Abb. 22). Das Objekt wird unter anderem als Obelisk gedeutet.²³³ Diese architektonische Form ist eine Eigenheit Ägyptens. Das erste Mal werden sie in den Sonnenheiligtümern der 5. Dynastie verwendet. Bereits zu dieser Zeit haben sie also eine solare Bedeutung. Der Obelisk gilt als Darstellung des Urhügel, auf dem sich der Sonnengott das erste Mal zeigte, oder des Benbensteins. Die Spitze eines Obeliskens war meist mit Metall überzogen, sodass die Sonne, wenn das Metall in ihrem Licht glänzte, sichtbar auf ihr Platz nahm. Die Texte an den Seiten richteten sich ebenfalls an den Sonnengott. Die vier Gemmen dieser Gruppe zeigen kein einheitliches Bild. Die Darstellungen auf den Gemmen Phil 27,112 und Wortmann 70,9 zeigen die Osirismumie alleine stehend vor einem Obelisk, welcher den Gott nur um Weniges überragt. Bei Phil

²³¹ Die Darstellung des Buches vom Tage und des Buches von der Nacht befindet sich im Grab Ramses' VI. in der Langfassung an der Decke des Korridors und in kurzer Form an der Decke der Sarkkammer. A. Piankoff / N. Rambova, *The Tomb of Ramesses VI.*

²³² z. B. die Mumie der Taturis, Tochter des Poremthis, Kairo CG 33138 (C. Riggs, *The Beautiful Burial*, S.109, Abb. 47) und die Mumie der Artemidora New York Metropolitan Museum of Art Inv.-Nr. 11.155.5 (dies., S. 113, Abb. 49).

²³³ Dieses Objekt wurde von C. Bonner als Stele bezeichnet (C. Bonner, *Studies in Magial Amulets*, S. 318). H. Phillip sieht ein Nilometer darin (H. Phillip, *Mira et magica*, S. 82). S. Michel schließt sich der Deutung von Ph. Derchain und A. Delatte an, dass es einen Obelisk darstellt.

27,112 entspricht die Gestalt des Osiris dem Typus **MUMIE/OSIRIS - als Zentralmotiv - frontal stehend, Flagellum**. Zwischen ihm und dem Obelisk ist ein Stern zu sehen. Beide stehen auf einer Kartusche, in die der Name IAΩ eingeschrieben ist. Die Mumie bei Wortmann 70,9 hingegen ist im Profil abgebildet, das Gesicht also dem ihm gegenüber stehenden Obelisk zugewandt. Eine Erweiterung des Motivs ist bei Henig⁹⁴ 223,493 vorhanden. Osiris sitzt hier auf einem schwer erkennbaren Objekt, den Blick auf den Obelisk gerichtet.²³⁴ Das Zentrum der Darstellung bildet der Obelisk. Auf seiner anderen Seite steht, ebenfalls mit Blick auf den Obelisk, eine schakalköpfige, eventuell ithyphallische Mumie. Vor dem Gesicht des Osiris ist ein achtstrahliger Stern zu sehen. Die Gemme BC 21,380 zeigt zwei stehende schakalköpfige Figuren, die einander die Hand reichend, gemeinsam eine kleine Mumie tragen. Ihre jeweils andere Hand hält ein langes Szepter. Unter der Mumie ist ebenfalls ein kleiner Obelisk zu sehen. Die über der Szene verlaufende Inschrift lautet OΥΣΙΡΑΠΙ, nennt also die mumifizierte Gestalt Osiris-Apis. Die Inschrift IAΩ ist auf drei der vier Gemmen vorhanden. Bei Henig⁹⁴ 493 steht der Name direkt auf dem Obelisk, bei Phil 27,112 ist er in den breiten Sockel bzw. Kartusche eingeschrieben und bei BC 21,380 steht er unterhalb der Abbildung. IAΩ ist auf den Gemmen der gebräuchlichste Name für den Sonnengott. Auch der Obelisk ist ein Symbol für die Sonne.

Mit Obelisk auf anderen Bildträgern

Der Obelisk ist in Ägypten ein solares Symbol, das im Benbenstein der Sonnenheiligtümer seinen Ursprung hat. Daneben ist er im Alten Reich - seit der ausgehenden 5. Dynastie²³⁵ - auch paarweise am Zugang privater Grabanlagen belegt. Dieser Brauch wird erst wieder in der Spätzeit aufgegriffen, als man sich verstärkt den Traditionen des Alten Reichs zuwendet. Daneben sind Obelisk in der Spätzeit auch in der Dekoration von Privatgräbern, in Zusammenhang mit dem Begräbnisritual belegt. Sie werden in verkleinerter Form dem Verstorbenen auch als Grabbeigaben mitgegeben.²³⁶ Entsprechend ihrer neuen Funktion sind die Texte an den Seiten nicht an den Sonnengott gerichtet, sondern der Verwendung im Grab angepasst. Als Grabbeigaben sind die Obelisk nun ein Symbol für die Wiederauferstehung des Verstorbenen und Garant für seine Fortdauer, also ein Amulett. Die enge Beziehung zwischen Obelisk und dem Totengott Osiris belegen mehrere in Turin befindliche Obelisk.²³⁷ Sie tragen entweder an seiner Vorderseite den Gott Osiris im Relief oder es ist

²³⁴ M. Henig und S. Michel deuten das Gebilde als Felsen (M. Henig, *Classical Gems*, S.222; S. Michel, *Magische Gemmen*, S. 315). Es könnte eventuell auch ein ägyptischer Thron mit niedriger Lehne gemeint sein.

²³⁵ K. Martin, *Ein Garantsymbol des Lebens*, S. 49.

²³⁶ H. Satzinger, *OLA* 84, S. 413.

²³⁷ Turin Inv.-Nr. 2412 – 2415.

vor dem Obelisk eine rundplastische Statue des Gottes platziert. Die Gemmen Henig94 223,493 und BC 21,380 zeigen Osiris in Begleitung des stehenden Anubis und eines Obelisk. In Kairo befindet sich eine vergleichbare Statue, die den Gott Anubis vor einem Obelisk sitzend zeigt (Abb. 45).²³⁸ Auch die hermetische Lehre nennt den Obelisk in Zusammenhang mit Isis und Osiris. Im Buch Kore Kosmou (66) wird berichtet, dass die Lehren von Isis und Osiris auf einem Obelisk aufgeschrieben wären.²³⁹ Ob dieser Ansatz für die magischen Gemmen von Bedeutung sein kann ist zu bezweifeln. Zumal es in Ägypten eine lange Tradition gibt Obelisk im funeren Bereich und damit in einer Beziehung zu Osiris und Anubis zu verwenden.

CANOPUS

Krugbilder

*Isis und Osiris*²⁴⁰ (4 Stk)

+ Henig94 316; + AGD II 64,469; + Phil 3,10; + Phil 3,11; + Phil 3,12; + BCH107 38; + BCH107 39; + BCH107 40; + ST 801

Eine Sonderform ist die Darstellung des Osiris Canopus. Diese Gestalt wird neben Canopus bzw. Kanopos auch Osiris Hydreios bzw. Osiris in Hydria genannt.²⁴¹ Der Leib dieser Gottheit ist ein mit Bildern und Hieroglyphen geschmücktes bauchiges Gefäß (Abb. 23). Als Verschluss trägt es den Kopf des Osiris. Sein Götterbart am Kinn ist bei Henig94 316, AGW III 92,2190, BCH107 38 und AGD II 64,469 deutlich zu erkennen. Das Bildnis ist nicht mit der für Osiris typischen Atefkrone bekrönt.²⁴² Das Gesicht ist von einer dreigeteilten Perücke umrahmt. Darauf sitzt eine Krone bestehend aus Schraubenhörnern, einer zentralen Sonnenscheibe und zwei Federn. Seitlich davon bäumt sich je ein Uräus auf. Diesen Kopfschmuck trägt auch Isis in Hydria (Petrie 21,135o und Mich BM 6,38). Bei Petrie 21,135o ist die Krone stark vereinfacht als drei vertikale auf einer horizontalen ruhende

²³⁸ Kairo CG 38542. G. Daressy, Statues, S. 144 und Taf. 30.

²³⁹ A. – J. Festugière, Hermès Trismégiste IV, S. 21.

²⁴⁰ Zu den vier bei S. Michel genannten Beispielen kommen noch die Gemmen Henig94 316, AGD II 64,469, Phil 3,10, Phil 3,11 und Phil 3,12 hinzu. Obwohl sie keine magischen Gemmen im engsten Sinn sind (Sie tragen keinerlei Inschrift) gehören auch sie ikonographisch zu diesem Typus.

²⁴¹ Zur Diskussion um die korrekte Benennung des Krugbildes siehe R. A. Wild, Water in the Cultic Worship, S. 102.

²⁴² Osiris wird auf der Gemme AGW III 92,2190 als die Atefkrone tragend beschrieben. Dies ist allerdings ein Irrtum der Autorin. Die Krone des Krugbildes entspricht in jeder Hinsicht dem Typus (E. Zwierlein – Diehl, AGW III, S. 156). Dasselbe betrifft auch die Gemme Phil 3,12 (H. Philipp, Mira et magica, S. 35). Auch Hesp23 32 wird in gleicher Weise beschrieben.

Linien dargestellt, wobei die mittlere länger als die beiden seitlichen ist.²⁴³ Der Körper der Figur ist ein Hydria genanntes hochschultriges Gefäß. In ihm wird das Leben spendende Nilwasser aufbewahrt, welches im Kult des Osiris und auch in den Mysterien eine wichtige Rolle spielt. Auf den ersten Blick weist es Ähnlichkeit mit dem ungegliederten Mumienkörper des Gottes auf. Im Gegensatz zu diesem soll es jedoch die Funktion des Osiris als Spender des Nilwassers und der Fruchtbarkeit hervorheben. Das Gefäß ist auf einem Gefäßständer platziert. Sein Bauch ist bei den meisten Gemmen durch eine Binnenzeichnung strukturiert. Neben einer regelmäßigen Bänderung gibt es auch einige Gemmen, die ungeordnete und nicht genauer definierbare Formen am Gefäßbauch zeigen.

CANOPUS auf anderen Bildträgern

Das pharaonische Ägypten kennt die Gestalt des Osiris Canopus noch nicht. Sein Bildnis scheint erstmals im 1. Jahrhundert n. Chr. auf, jedoch entstammen die einzelnen Elemente der ägyptischen Kunst. Der Körper des Gottes hat die typische Form eines im Osiriskult gebräuchlichen Wassergefäßes. Auf dieses ist der ganz in ägyptischem Stil gestaltete Kopf des Osiris aufgesetzt. Anstelle der sonst üblichen Atefkrone trägt der Gott eine dreigeteilte Perücke²⁴⁴ und die oben beschriebene Kompositkrone, welche ebenfalls der ägyptischen Tradition entstammen. Insgesamt gibt es für dieses Motiv rund 220 weitere Beispiele auf anderen Bildträgern. Die meisten Funde stammen aus dem Norden Ägyptens sowie aus Zentral- und Süditalien. Neben den Darstellungen auf Gemmen gibt es einige rundplastische Statuen des Osiris Canopus (Abb. 46). Diese wurden sowohl in Ägypten als auch in Italien und Zypern gefunden. Bei ihnen ist die auf den Gemmen nur angedeutete Strukturierung des Gefäßbauches deutlich zu erkennen. Dabei müssen zwei Typen unterschieden werden.²⁴⁵ Bei Typ A ist das Gefäß mit erhabenen Reliefs geschmückt. Unterhalb eines breiten Schmuckkragens ist ein mit zwei Falken bekröntes Pektoral angebracht. Darunter hebt ein geflügelter Skarabäus eine von Uräen flankierte Sonnenscheibe empor. Flankiert wird die Szene von zwei Darstellungen des Harpokrates. Dieser steht nackt, mit Finger am Mund und der Doppelkrone auf dem Kopf dem Pektoral zugewandt. Hinter ihm folgt eine Göttin, wohl Isis. Ein Pavian hockt unter ihren Füßen. Am detailreichsten ist die Reliefdekoration auf der Gemme Mich BM 6,38 wiedergegeben (Abb. 23). Hier ist sogar das vorne an der Brust angebrachte Pektoral als Rechteck zu erkennen. Auch die Gemmen AGW III 92,2190, Phil

²⁴³ Selbst in vereinfachter Form unterscheidet sich die Krone des Krugbildes deutlich von der Atefkrone, bei der die drei Vertikalen stets gleich lang dargestellt sind.

²⁴⁴ vgl. dazu die älteste Osirisdarstellung (J. G. Griffiths, *Origins of Osiris*, Frontispiz).

²⁴⁵ Die Unterteilung wurde von R. A. Wild vorgenommen (R. A. Wild, *Water in the Cultic Worship*, S. 120f.).

3,10, Phil 3,12 und Mich BM 6,38 zeigen diesen Typ (Abb. 24). Das Relief ist bei diesen beiden Stücken nur angedeutet. Eine genauere Zuordnung von Details ist nicht möglich. Typ A ist der wesentlich Häufigere. Ihm gehören etwa 80% aller Bilder des Osiris Canopus an. Bei Typ B ist der Bauch des Gefäßes gebändert. Die Bänderung kann horizontal oder schraubenförmig verlaufen. Typ B ist der jüngere von beiden. Er ist erst ab Trajan sicher belegt. Die Gemme Henig⁹⁴ 316 zeigt ebenfalls die für diesen Typ übliche Bänderung. Bei Phil 3,11 ist die schraubenförmige Variante deutlich zu erkennen. Auf den Gemmen ist die Gestaltung des Gefäßständers nicht zu erkennen. Auch hier helfen die Statuen weiter. Sie zeigen deutlich eine Blumengirlande als Basis des Gefäßes.

Das Bildnis mit Isiskopf hat sich erst sekundär entwickelt und findet sich nur dort, wo Osiris Canopus bereits bekannt ist. Neben den Statuen des Kultbildes selbst gibt es auch solche von Priestern, die das Kultbild tragen. Osiris Canopus ist auch durch einige Reliefs belegt.

Auch in der Kleinkunst findet sich dieser Gott. Unter den griechisch-römischen Terrakotten ist das Motiv des Osiris Canopus beinahe die einzige Darstellungsweise dieses Gottes. Die Figuren sind häufig belegt und zeugen von der großen Beliebtheit dieses Aspekts des Osiris.²⁴⁶ Allerdings zeigen sie kaum Varianten. Während bei den kleinformatigen zweidimensionalen Abbildungen auf den Gemmen kaum zwischen der dreiteiligen Perücke und dem Nemeskopftuch der Pharaonen unterschieden werden kann, ist dies in Rundbild sehr wohl möglich. Dabei zeigt sich, dass die Terrakotten im Unterschied zu den Steinstatuen, vorzugsweise das Nemeskopftuch wiedergeben (Abb. 47).²⁴⁷ Im Unterschied zu den großen Statuen des Canopustyps ist bei den Terrakotten das Kopftuch des Osiris so weit ausladend, dass es bis zur breitesten Stelle des bauchigen Gefäßes reicht, wodurch die Gestalt einen kompakten, blockhaften Eindruck erweckt. Bei der Gestaltung des Gefäßbauches wird Typ A bevorzugt. Neben den magischen Gemmen wurden auch rundplastische Amulette des Osiris Canopus getragen. Ein solches Bronzeamulett fand sich zum Beispiel in der Stadt Kanopus.²⁴⁸

²⁴⁶ z. B. L. Török, *Terracottas*, Nr. 109 – 112 und 114, S. 90f. und Taf. LVIII; F. Dunand, *Terres cuites*, Nr. 426 - 436, S. 158 – 161; W. Weber, *Terrakotten*, Nr. 1 – 6, S. 24 – 25, Taf. 1; D. M. Bailey, *Terracottas*, Nr. 3024 – 3026, S. 28, Taf. 6.

²⁴⁷ Zu den wenigen Stücken, die Osiris Canopus mit Perücke zeigen gehören Louvre Inv. E 22228 (F. Dunand, *Terres cuites*, Nr. 436, S. 161) und Budapest Inv.-Nr. 51.961 (L. Török, *Terracottas*, Nr. 109, S. 90 und Taf. LVIII).

²⁴⁸ *Maritimes Museum Alexandria*, SCA 471 (F. Godio / M. Clauss, *Ägyptens versunkene Schätze*, S. 366 und S. 100).

Des Weiteren gibt es etwa 90 alexandrinische Münztypen aus der römischen Epoche, die das Bildnis des Osiris Canopus tragen (Abb. 48). Die ersten Exemplare datieren in das 4. Jahr des Vespasian (= 73 n. Chr.). Es folgen zahlreiche Serien mit Darstellungen des Osiris Canopus. Die letzten Stücke stammen schließlich aus dem 15. Jahr des Gallienus (= 267 n. Chr.). Auf den Münzen kommen beide Formen der Bauchgestaltung vor. Einige der Münztypen zeigen die Isis und Osiris im Canopustyp einander anblickend.²⁴⁹ Dieselbe Darstellung findet sich, wenn auch in etwas vereinfachter Form, auf der Gemme Petrie 21,135o. Die große Ähnlichkeit zwischen den magischen Gemmen und den römischen Münzen ist auffällig. Weber²⁵⁰ deutet die Gestalt des Osiris Canopus als Kombination zweier Aspekte dieses Gottes in einer Gestalt. Das Gefäß symbolisiert die enge Verbundenheit des Osiris mit dem Wasser. So wird es bildhaft zu seinem Körper umgeformt. Des Weiteren erinnert die Gestaltung als Gefäß mit Menschenkopf sehr an die Kanopenkrüge, die die Eingeweide des Verstorbenen beinhalten und an die vier Horussöhne, die Beschützer derselbigen.

2.2 Isis

2.2.1 Isis in der Mythologie

Die Göttin Isis (äg. *ḥst*) ist heute wohl die bekannteste Gottheit der Ägypter. Ihre herausragende Stellung erreicht sie allerdings erst sehr spät. In der frühen Phase der ägyptischen Religion ist sie weitgehend unbekannt bzw. hat sie nur eine untergeordnete Funktion. Die erste sichere Erwähnung der Göttin Isis stammt erst aus dem späten Alten Reich.²⁵¹ In den Pyramidentexten erscheint sie hauptsächlich in ihrer Funktion als Gattin des Osiris und Klagefrau nach seinem Tod. Das ursprüngliche Wesen der Göttin ist nicht bekannt. Sethe vermutet in ihr eine Personifizierung des Königsthrons²⁵² mit dem der Name der Göttin

²⁴⁹ z. B. auf dem Revers von Bronzemünzen Kaiser Trajans aus dem Jahr 16, Hadrians aus dem Jahr 9 und Jahr 18 sowie Antoninus Pius aus dem Jahr 2 und Jahr 5 (A. Geißel, Kaisermünzen I, Nr. 600; II, Nr. 902, Nr. 1107, Nr. 1108, Nr. 1298, Nr. 1386 und Nr. 1387).

²⁵⁰ W. Weber, Drei Untersuchungen, S. 48.

²⁵¹ P. Kaplony, Inschriften I, S. 207, 610, 432 und 265 (dazu siehe auch Inschriften II, S. 1019 Anm 1651)

übersetzt den mehrfach in der Frühzeit belegten Personennamen  mit „Sohn der Isis“. Diese Lesung ist aber nicht gesichert.

²⁵² K. Sethe, Urgeschichte § 102. Die Tatsache, dass sie von Anfang an rein menschlich dargestellt wird, und ihr ursprünglich kein heiliges Tier zugewiesen wird, unterstützt diese These.

gebildet wird, und den sie auch als Krone auf ihrem Kopf trägt. Sie gilt in den Pyramidentexten als Tochter von Geb und Nut und ist somit die Schwester des Osiris, dessen Gattin sie gleichzeitig ist. Die ursprüngliche Heimat der Isis ist ebenfalls unbekannt. Einen möglichen Hinweis geben die Pyramidentexte, die zweimal Isis in Beziehung zum Ort *ntrw* setzen.²⁵³ *ntrw* ist die ägyptische Bezeichnung für den Ort Iseum im 12. unterägyptischen Gau von Sebennytos, heute Behbet-el-Hagar. Diese Stadt gilt bereits im Mittleren Reich als der bedeutendste Kultort der Göttin. Unter den zahlreichen Orten der Isisverehrung ist die Tempelinsel Philae von besonderer Bedeutung. Ab der 26. Dynastie ist der Name der Göttin in Philae belegt. Dieses Heiligtum gewinnt zunehmend an Ansehen und überflügelt in griechisch-römischer Zeit schließlich alle anderen Isistempel. Während die ägyptische Religion schließlich im Abstieg begriffen ist, werden zahlreiche Tempel verlassen oder geschlossen. Die Aufrechterhaltung des Kults der Isis wird jedoch von den im Süden ansässigen Blemmyer und Nobaden erzwungen. So erlebt Philae als Pilgerzentrum und Orakelstätte für die umliegenden Völker eine letzte Blüte. Als letzter Tempel der ägyptischen Götter schließt Philae zwischen 535 und 537 n. Chr. auf Befehl Kaiser Justinians für immer die Tore.

In der Geschichte um den Tod und das Wiederaufleben des Osiris bekommt die Göttin Isis eine tragende Rolle zuerkannt. Bereits in der ältesten Fassung der Osirislegende ist Isis in ihrer wichtigsten Funktion als treu sorgende Gattin belegt. Diese Verbundenheit der Eheleute reicht weit über den Tod des Osiris hinaus. Isis, gemeinsam mit ihrer Schwester Nephthys, beklagt den Tod ihres Gatten, gemäß ihrer Pflicht als Ehefrau. Ihre Trauer ist ein zentraler Teil der Erzählung. Während die Pyramidentexte²⁵⁴ und später die Sargtexte²⁵⁵ die Klage jeweils nur kurz erwähnen, ist der Inhalt der Klagelieder der beiden Göttinnen in zwei Texten der Spätzeit niedergeschrieben.²⁵⁶ Die Gebrauchsanleitung am Schluss der Klagelieder in P. Berlin 3008 erklärt, dass dieser Text im Tempel von zwei Priesterinnen, die Isis und Nephthys verkörpern, rezitiert wird.²⁵⁷ Eine ähnliche Anweisung leitet die Langfassung ein.²⁵⁸ Die beiden Priesterinnen übernehmen also in einem szenischen Schauspiel um den Tod und

²⁵³ PT 1140a – c und PT 2188a – b.

²⁵⁴ PT 1281a – 1282a; 2192b.

²⁵⁵ CT II 211b = Spr. 148, Faulkner I, S. 125; CT IV 336d = Spr. 338, Faulkner I, S. 273.

²⁵⁶ P. Bremner-Rhind = P. BM 10188. Der Text datiert in das 4. Jh. v. Chr.; R. O. Faulkner, *The Papyrus Bremner-Rhind* (Brit. Mus. No. 10188), *Bibliotheca Aegyptiaca* III (1933), S. 1 – 32. R. O. Faulkner, *JEA* 22 (1936), S. 121 – 140. P. Berlin 3008. Der hieratische Text ist an das Totenbuch der Tentruty / Teret angehängt, welches in ptolemäische Zeit datiert. R. O. Faulkner, *The Lamentations of Isis and Nephthys*. *Mélanges Maspero* I, 1 (1934), S. 337 – 348, mit 4 Tafeln. M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature* III, S. 116 – 121.

²⁵⁷ P. Berlin 3008 5,14. Kolumne 5 schließt mit einer Zeichnung der beiden Priesterinnen ab (R. O. Faulkner, *The Lamentations of Isis and Nephthys*. *Mélanges Maspero* I, 1 (1934), S. 341).

das Wiederaufleben des Osiris den Platz der klagenden Göttinnen. Diesen beiden Texten stehen die sog. Stundenwachen²⁵⁹, die in den ptolemäischen Tempeln von Edfu, Dendera und Philae aufgezeichnet sind, sehr nahe. Auch hier sind die Inhalte der Klagelieder für Osiris zu finden.

Isis ist jedoch nicht bereit, das Todesschicksal ihres Gatten als gegeben zu akzeptieren. Der Höhepunkt des Geschehens ist schließlich das Wiederaufleben des Osiris, herbeigeführt durch einen großen und geheimen Zauber der Isis. Sie fügt gemeinsam mit ihrer Schwester seine abgetrennten Glieder wieder zusammen. Hierbei findet sie Unterstützung durch Anubis, der als Gott der Balsamierung am besten für diese Aufgabe geeignet ist. Der Klageruf der Göttin erweckt Osiris aus der Totenstarre. Diese Idee ist bereits in den Pyramidentexten²⁶⁰ zu finden, in den Sargtexten ist sie dann schon deutlicher ausformuliert. Die Klage ist hier als Weckruf formuliert.²⁶¹ Darstellungen aus dem späten Neuen Reich zeigen, wie sich Osiris unter diesen Rufen erhebt.²⁶² Diese Szene ist auch auf dem Papyrus der Ta-Sched-Chonsu, aus der 21. Dynastie, zu sehen.²⁶³ Hier sind die beiden Göttinnen in der typischen Haltung der Klagefrauen gezeigt, während Osiris sich von der Totenbahre erhebt. Ebenfalls zum Wiederbelebungsakt gehört das Zufächeln von Luft. Um diesen Vorgang bildhaft darzustellen, werden Isis und Nephthys jeweils mit geflügelten Armen gezeigt.

Ohne das Eingreifen von Isis kann es keine Erlösung vom Todesschicksal geben. So zeigt sich Isis in einer neuen Funktion als Herrin über das Mysterium des Lebens. Ihre Kräfte sind schaffend und bewahrend und sie wirken für Lebende ebenso wie für Tote. Der mächtige Zauber der Isis ist in der Lage zum Beispiel schwere Vergiftungen²⁶⁵ zu heilen. So groß ist die Zaubermacht der Isis, dass sie die Fähigkeit besitzt, das Schicksal nach ihrem Willen abzuändern. Sogar gegen den Tod kann sie etwas ausrichten. Dieser Aspekt der Göttin ist für die griechische und später die römische Bevölkerung bedeutend. Nach ihrem Glauben sind sie dem Schicksal hilflos ausgeliefert. Isis vermittelt ihnen die Hoffnung, etwas an der eigenen

²⁵⁸ P. Bremner-Rhind 1,1 – 1,5.

²⁵⁹ H. Junker, Die Stundenwachen in den Osirismysterien; G. Roeder, Urkunden, S. 34ff.

²⁶⁰ PT 2192b.

²⁶¹ CT I 307 f,g = Spr. 74, Faulkner I, S. 69 “*O Osiris, live, O Osiris!*“; 308 h-i = Spr. 74, Faulkner I, S. 69, “*Live, Osiris!*“ usw.

²⁶² z. B. A. Piankoff, Mythological Papyri I, S. 57, Fig. 42: Isis und Nephthys sind mit der typischen Trauerhaltung der Klagefrauen dargestellt.

²⁶³ A. Piankoff, Mythological Papyri, Fig. 42, S. 57.

²⁶⁵ So erzählt der Text auf der Metternichstele (Z. 53ff.) wie Isis ein Kind vom Gift eines Skorpions geheilt hat (G. Roeder, Urkunden, S. 88f.).

Situation ändern zu können. So steigt ihre Popularität rasch auch außerhalb der Grenzen Ägyptens.

Auf die Belebung des Osiris folgt die Zeugung eines Nachfolgers und Erben. Auch hierfür sind die Pyramidentexte die älteste Quelle. An zwei Stellen wird die Zeugung des Horus durch einen Geschlechtsakt beschrieben.²⁶⁶ Darstellungen des Zeugungsaktes sind ab dem Mittleren Reich belegt. Eine besonders schöne Darstellung dieser Szene ist am Sokarschrein im Tempel Sethos' I. in Abydos angebracht. Sie zeigt Osiris als Mumie ausgestreckt auf der löwengestaltigen Totenbahre liegend. Isis steht mit geflügelten Armen am Kopfende während ihr Sohn Horus sich am Fußende über den Leichnam seines Vaters beugt. Ein zweites Mal ist Isis dargestellt. Diesmal schwebt sie ganz in Vogelgestalt über dem erregierten Penis des Osiris um seinen Samen zu empfangen. Mehrfach zu sehen ist die Zeugungsszene in den beiden Osiriskapellen auf dem Dach des Hathortempels von Dendera.²⁶⁷ Bei Plutarch findet die Zeugung des Horus schon sehr viel früher statt. Er berichtet: „*Isis und Osiris ... wohnten einander im Mutterleibe in der Finsternis bei.*“²⁶⁸ Dabei soll Horus gezeugt worden sein. Aus Furcht vor möglichen Nachstellungen ihres Bruders Seth zieht sich die schwangere Isis in das Sumpfgebiet von Chemmis zurück und gebiert dort den Horusknaben.²⁶⁹ Der Name des Ortes wird im Mythos oft absichtlich verschwiegen. So steht zum Beispiel auf der Stele des Amenmose (Zeile 16), dass Isis ihren Sohn in der Einsamkeit erzog ohne, dass jemand wusste wo es war.²⁷⁰ Obwohl die Ereignisse nach ägyptischer Vorstellung schon sehr lange zurückliegen, wurde es weiterhin für notwendig erachtet, ihren Aufenthaltsort geheim zu halten um Mutter und Kind vor Nachstellungen zu schützen. Denn nach ägyptischer Vorstellung waren gebärende Frauen ebenso wie Kleinkinder besonders gefährdet. Isis wird von ihrer Schwester Nephthys als Amme in Chemmis unterstützt. Hier wächst das Kind geschützt durch die Mutter zum Mann heran.²⁷¹ Die ältesten Texte äußern sich nur sehr knapp zur Kindheit des Horus.²⁷² Mehr Informationen über die Kindheit des Horus lassen sich aus späten Zaubertexten filtern. Diese Sprüche führen seine besondere Verletzlichkeit als kleines Kind und ebenso den starken Zauber der Isis als sicheres Heil- und Schutzmittel vor.²⁷³ Eine

²⁶⁶ PT 632 und PT 1636.

²⁶⁷ S. Cauville, Dendera 10,2, Taf. X 253 und X 257.

²⁶⁸ Plut., Is. 12. Die ägyptische Parallele zu Plutarchs Aussage ist P. New York Metropolitan Museum 35.9.21, Kol. 16,3 (J. F. Quack, SAK 32, S. 327ff.).

²⁶⁹ Auch diese Vorstellung ist bereits im Korpus der Pyramidentexte vorhanden. PT 1703c (= Spruch 609).

²⁷⁰ A. Moret, Légende d'Osiris, BIFAO 30, S. 743. „*dans la solitude, sans que nul ait connu où il (était).*“

²⁷¹ PT 1214b – 1215b (= Spruch 519).

²⁷² PT 1214b – 1215b.

²⁷³ z. B. bei A. Erman, Religion, S. 298 – 300 und H. Grapow, Grundriss der Medizin III, S. 138 – 140.

weitere Quelle zur Kindheit des Horus ist der in römische Zeit datierte Papyrus P. Vindob. D 12006.²⁷⁴ In diesem als Dialog der Isis mit einem göttlichen Kind gestalteten Text wird der Sorge der Isis um das Wohl ihres schutzbedürftigen Kindes Ausdruck verliehen. Als göttliches Urbild der Mutter wird sie zur Schutzherrin von Müttern, Säuglingen und Kindern.

Im pharaonischen Ägypten wurde Isis fast nur zusammen mit ihrem Gatten Osiris verehrt. Als Göttin der ehelichen Liebe stand sie der Liebesgöttin Hathor sehr nahe. So übernahm sie im Neuen Reich deren Wesenszüge und Krone, Kuhhörner und Sonnenscheibe. Es gelang ihr jedoch erst in der Spätzeit sich vollständig vom Kult des Osiris zu lösen. Durch eine Verbindung mit der Erntegöttin Renenutet (griech. Thermuthis) bekam sie für die agrarische Bevölkerung des Landes als Segensspenderin große Bedeutung. Isis entwickelte sich in dieser Zeit nicht nur zu einer Naturgöttin. Als Muttergöttin wurde sie schließlich zur Mutter aller Dinge²⁷⁵ und zu einer Allgöttin mit vielen Gestalten und Namen. Isis war gleichzeitig auch zur Lenkerin des menschlichen Schicksals geworden. Für die Griechen war Isis die ägyptische Göttin schlechthin. So wurde sie mit zahlreichen griechischen Göttinnen gleichgesetzt. Am häufigsten wird Aphrodite mit Isis identifiziert, aber auch Tyche, Demeter und Hekate finden in ihr eine Entsprechung. In der Kunst übernimmt die hellenisierte Isis die Attribute ihrer griechischen Entsprechungen (Steuerruder, Füllhorn, Getreideähre, Fackel). Als Isis-Pharia, Schutzherrin der Seefahrer, landet die Göttin mit den Handelsschiffen in vielen Mittelmeerhäfen. Von dort ausgehend tritt sie ihren Siegeszug in der antiken Welt an. Auch in Rom findet die Göttin zahlreiche Verehrer. Die Obrigkeit der Stadt bleibt dieser Entwicklung gegenüber jedoch stets misstrauisch. Man befürchtet eine Überfremdung. Dies führt dazu, dass die Kaiser Augustus und Tiberius Sanktionen gegen den Isiskult und seine Anhänger setzten. Irgendwann gegen Ende der Regierung Caligulas oder unter Claudius wird jedoch der Isiskult in Rom zum *sacrum publicum*, also als öffentlicher Kult anerkannt.

2.2.2 Isis auf den magischen Gemmen

Die ägyptische Kunst stellt Isis rein anthropomorph dar. Da sie weder eine spezifische Kleidung noch Haartracht hat, unterscheidet sie sich von anderen Göttinnen bzw. Frauen

²⁷⁴ A. Stadler, Isis, das göttliche Kind und die Weltordnung.

²⁷⁵ Apul., met. XI 5.

ikonographisch lediglich durch ihren Kopfschmuck. Zunächst trägt die Göttin die Hieroglyphe ihres Namens, den Thron mit dem Lautwert *st*, auf dem Kopf. Seit dem Neuen Reich ist es vor allem das Kuhgehörn mit Sonnenscheibe, die Krone der Göttin Hathor, auf einem Kranz aufgerichteter Uräen. Auch die von irdischen Königinnen getragene Geierhaube zierte zuweilen das Haupt der Isis. Ebenfalls von Hathor übernommen ist das Sistrum als ihr wichtigstes Attribut. Gerade im griechisch-römischen Kult der Isis spielt das Sistrum eine bedeutende Rolle. Darstellungen von Isispriesterinnen zeigen diese fast ausnahmslos mit einem Sistrum in der Hand als signifikantestem Gegenstand ihres Kultes. Auch die in griechischer Art dargestellte hellenistische Isis trägt zumeist Sistrum und Situla in Händen.

Theriomorph zeigt sich Isis relativ selten, wobei die Tiergestalt jeweils nur einen einzelnen Aspekt ausdrückt. Als Klagefrau ist sie zusammen mit ihrer Schwester Nephthys als Vogelweibchen dargestellt. Bereits die Pyramidentexte nennen sie *ḏrtj* „die beiden Weihen“.²⁷⁶ Die Vogelweibchen sitzen meist an Kopf- und Fußende des Totenbettes des Osiris oder an Bug und Heck der Barke, die den Leichnam des Osiris birgt. Von dem Zeitpunkt an, an dem der Verstorbene mit Osiris gleichgesetzt wird, sitzen die beiden Vögel auch an seiner Bahre. Isis als Klagefrau kann auch menschlich mit langen Vogelschwingen an ihren Armen dargestellt werden. Diese Flügel breitet sie schützend über ihren toten Gatten und fächelt ihm Luft (den Hauch des Lebens) zu. Im Pariser Osirishymnus heißt es von Isis: „Die mit ihren Federn Schatten machte, die mit ihren Flügeln Luft entstehen ließ“.²⁷⁷ Neben der Vogelgestalt zeigt sich Isis ab der Spätzeit öfters mit Kuhkopf. Eine mythische Erklärung für die Übernahme des Kuhkopfes bietet hier pSallier IV.²⁷⁸ Die Kuhgestalt hebt ihren mütterlichen Aspekt hervor. Diese Tiergestalt resultiert aus einer Verschmelzung der Isis mit Hathor und anderen kuhgestaltigen Muttergöttinnen. Ihre dritthäufigste Tiergestalt ist die Schlange. Bereits in den Sargtexten wird Isis als Schlange bezeichnet. Am häufigsten findet sich die schlangengestaltige Isis in hellenistischer Zeit. Zum einen zeigt sie sich als Paar mit ihrem neuen Gatten Sarapis, zum anderen ist es Isis-Thermuthis.

²⁷⁶ PT 230b = Spruch 230, PT 742c = Spruch 417 und PT 1280b = Spruch 535. Dies hängt wohl mit dem klagenden Schrei dieses Raubvogels zusammen. In den Darstellungen fließt die Weihe oft mit dem Falken zusammen. Die bewusste Ähnlichkeit hängt vielleicht auch mit ihrer engen Beziehung zum Falkengott Horus zusammen.

²⁷⁷ Stele Louvre C.286, Z. 15 (A. Moret, *Légende d'Osiris*, BIFAO 30, S. 741).

²⁷⁸ Diesem Mythos zufolge wurde Isis von Horus in blinder Wut ihr menschlicher Kopf abgeschlagen worauf Thot ihn durch einen Kuhkopf ersetzte (pSallier IV Rt. 3,4ff. Siehe auch M. Münster, *Isis* S. 13). Eine andere Version desselben Mythos bietet pChester Beatty I 9,9 wonach Isis kopflos verbleibt (Gardiner, *Chester Beatty*, S. 20).

Mit dem aufkommenden Hellenismus ändert sich die Darstellung der Isis radikal. Anstelle der traditionellen ägyptischen Tracht und Körperhaltung präsentiert sich die Göttin verstärkt hellenisiert. Gemäß der aktuellen Mode trägt sie nun eine zeitgenössische griechisch-ägyptische Frisur mit Korkenzieherlocken, die von einem Haarband gehalten werden. Ihre Krone ist nicht mehr am Scheitel fixiert, sondern ist stark verkleinert an ihrer Stirn – wie eine Brosche - auf dem Haarband montiert. Die neue dreigeteilte Isiskrone ist ein Komposit aus dem Kuhgehörn mit Sonnenscheibe, das um zwei hohe Federn und seitlich eingesteckte Getreideähren erweitert wurde. Bei Darstellungen der Isis auf Gemmen ist diese aufgrund der geringen Größe oftmals auf drei oder vier Striche reduziert.²⁷⁹ Statt des eng anliegenden Kleides trägt sie die Mode zeitgenössischer Ägypterinnen. Obwohl das weich fallende Gewand mit seinen vielen Falten griechisch anmutet, ist es doch eine Weiterentwicklung der plissierten ägyptischen Gewänder des Neuen Reichs. Charakteristisch ist die Trageweise des mit Fransen besetzten Obergewandes. Es wird durch einen Knoten, den so genannten Isisknoten, vor der Brust zusammengehalten. Auch ihre Körperhaltung ist an die hellenistischer Statuen angeglichen.

ISIS

Lactans

Mit Inschriften/Charakteres (5 Stk)

und *mit Bes und ΑΘΘΑΒΑΘΘΑ ΤΑΣΒΕΡΒΕΡΕΤΑΣ* (11 Stk)²⁸⁰

+ BC 2,28; + Phil 16,62; + Phil 16,63; + Phil 16,64; + Mandel-Elzinga 285,59; + TTT 57,127; + TTT 57,130; + TTT 58,137; + TTT 58,138; + TTT 58,139; + TTT 58,140; + TTT 58,141; + TTT 58,142; + TTT 58,143; + TTT 59,147 (Isis-Selkis); + ST 802; + ST 803

Diese Gemmen zeigen die Göttin Isis auf einem Thron sitzend. Es ist meist die hellenisierte Isis abgebildet (Abb. 50). Einige Gemmen jedoch bevorzugen die traditionelle ägyptische Darstellungsweise (Abb. 49).²⁸¹ Beide Stile zeigen die Beine der Göttin im Profil während ihr Oberkörper frontal beziehungsweise in Dreiviertelansicht dem Betrachter zugewandt ist. Auf ihrem Schoß sitzt ihr Sohn Harpokrates, der als Säugling dargestellt ist. Mit ihrem linken Arm

²⁷⁹ z. B. auf den Gemmen Mich BM 16,117; Mich BM 2,12 = Phil 19,81 = Mich MG 17,1; Del-Der 89,112; Phil 18,74 uvm. mit drei Strichen und bei Zwierlein 2,2; Zwierlein 2,3; BC 2,30; BC 2,31; Mich BM 3,16 uvm. mit vier Strichen.

²⁸⁰ S. Michel unterscheidet zwei Typen. Für diese Arbeit werden jedoch beide zusammengefasst, da sie sich lediglich in den begleitenden Texten unterscheiden.

²⁸¹ BC 2,28; Phil 16,64; TTT 57,130?; TTT 58, 137; TTT 58,138; TTT 58,139 und TTT 59,147.

stützt Isis den Rücken des Babys. Gleichzeitig fasst ihre rechte Hand nach der Brust um sie dem Säugling an den Mund zu führen. Die hellenistische Isis hat das linke Bein, auf dem das Kind sitzt etwas angehoben. Dass dieser Fuß eigentlich auf einem Schemel ruht, ist auf zahlreichen Rundbildern der Isis lactans zu erkennen. Auf den Gemmen ist dieses Detail durch den ausladenden Faltenwurf ihres langen Gewandes nicht sichtbar. Ihr anderes Bein ist meist schräg nach vorne gestreckt.²⁸² Die traditionell ägyptischen Darstellungen zeigen beide Beine parallel abgewinkelt. Auf einen Schemel wird verzichtet. In vielen Fällen neigt Isis ihren Kopf nach vorne, so dass sie dem Kind ins Gesicht blickt, welches seinerseits seinen Kopf anhebt um die Mutter anzuschauen. Mutter und Kind tragen jeweils die für sie typische Krone. Die Darstellungen in ägyptischem Stil zeigen auf dem Kopf der Isis die auf einem Kuhgehörn ruhende Sonnenscheibe, jedoch niemals den Thron. Die hellenisierte Göttin trägt zusätzlich noch die beiden hohen Federn darüber. Im Unterschied zu seiner Mutter ist der Horusknaube eher selten bekrönt. Der traditionelle Stil verzichtet gänzlich auf eine Krone. Die hellenisierte Darstellung hingegen zeigt gelegentlich eine Krone auf seinem Haupt.²⁸³ Bei einigen Gemmen im hellenistischen Stil streckt das Kind seinen rechten Arm dem Gesicht der Isis entgegen, als würde es mit seiner Mutter spielen wollen.²⁸⁴ Die traditionell gestaltete Isis sitzt auf einem würfelförmigen Blockthron mit kurzer Lehne, wie es in der ägyptischen Kunst bei sitzenden Göttern üblich ist. In einigen Fällen ist die Seitenfläche des Thrones durch eine Binnenzeichnung verziert. Dies kann ein Streifenmuster (TTT 59,147) oder ein Rautenmuster (TTT 58,137 und TTT 58,139; ebenfalls bei *Isis/Hathor Apisstier säugend* Mich01 21,132 = Skoluda 52) sein. Ein Quadratmuster schmückt die Gemmen Phil 16,64 und TTT 58,139. Auf zwei Gemmen²⁸⁵ ist ein quadratisches Feld hinten im unteren Bereich des Thrones hervorgehoben. Diese beiden Gemmen zeigen, wie genau die Vorbilder aus der pharaonischen Kunst von den Gemmenschneidern studiert wurden. Die hellenisierte Isis hingegen sitzt meist auf einem der griechischen Vorstellungswelt entstammenden hölzernen Thron mit hoher Lehne. Die Querverstrebungen zwischen den Stuhlbeinen und den Stützen der Lehne sind bei den meisten Stücken deutlich ausgearbeitet.²⁸⁶ In einigen Fällen wird jedoch auf Details

²⁸² Eine Ausnahme ist die Gemme AGHague II 9,23 a-b, die beide Beine parallel abgewinkelt zeigt. Obwohl diese Gemme die hellenisierte Form der Isis abbildet ist die Beinhaltung, ebenso wie der kubische Thron nach ägyptischem Vorbild gefertigt.

²⁸³ z. B. Phil 16,62; Phil 16,63; Phil 16,64; Zwierlein 2,2; TTT 57,127; TTT 58, 142; TTT 58,143; Del-Der 84,103; BC 2,31.

²⁸⁴ Phil 16,62; Zwierlein 2,2; Del-Der 84,102; TTT 58,141; Henig94 494; Petrie 21,135c?

²⁸⁵ TTT 57,127 und TTT 59,147 (Der Skorpion auf dem Kopf der Göttin weist sie als Isis-Selkis aus). Wobei TTT 57,127 zwar einen ägyptischen Blockthron zeigt, jedoch die Göttin in ihrer hellenisierten Form dargestellt ist. Bei TTT 58,138 ist eine dreieckige Form im Bodenbereich des Thrones hervorgehoben. Wahrscheinlich ist auch hier das Quadrat gemeint.

²⁸⁶ Besonders gut zu erkennen ist die Form des Thrones mit hoher Lehne z. B. bei Phil 16,61; Phil 16,62; Zwierlein 2,2 und Del-Der 84,102.

verzichtet. Einige wenige Beispiele zeigen die hellenisierte Göttin auf einem Blockthron.²⁸⁷ Hier hat der Künstler versucht, das ägyptische Element der Isis durch die Verwendung des traditionellen Götterthrons hervorzuheben. Die ägyptische Isis auf einem griechischen Thron ist nicht belegt. Ein eigenartiges Sitzmöbel ist auf der Gemme Mich01 2,10 = AGD III,2 105,254 = ZAZ 112,9 dargestellt.²⁸⁸ Überhaupt sticht diese Gemme durch einige Einzigartigkeiten heraus. Zusätzlich zum Kind hält Isis auch noch drei Getreideähren im Arm. Vor der Göttin auf dem Boden steht ein Gefäß (Korb?) mit ebenfalls drei Ähren. Vor ihrer Stirn ist ein Stern zu sehen. Beide Symbole stehen für die Furchtbarkeit, die Isis spendet. Als Erntegöttin Isis-Thermuthis gehören die Ähren zu ihr, als Isis-Sothis ist ihr Merkmal der Stern. Der Sothisstern wurde von den Ägyptern mit der Göttin gleichgesetzt. Das erste Erscheinen dieses Sterns am Himmel kündete jährlich in Ägypten den Beginn der Nilflut an. Die Flut wiederum bringt den nährstoffreichen Schlamm mit sich, der das Getreide auf den Feldern üppig gedeihen ließ.

Nur einmal wird gänzlich auf ein Sitzmöbel verzichtet. Auf der Gemme Henig94 494 säugt die Göttin ihren Sohn im Knien (Abb. 51). Als Hintergrund ist ein Pflanzenbüschel dargestellt, das sich nach allen Richtungen ausbreitet. Gemeint ist das Papyrusdickicht von Chemmis. Gemäß der Osirislegende hat Isis hier im Geheimen ihren Sohn aufgezogen, um den Nachstellungen des Seth zu entgehen. Das Papyrusdickicht bietet eine geschützte Zuflucht für Mutter und Kind und soll auf der Gemme auch diesen Schutzcharakter betonen.

ISIS – Lactans auf anderen Bildträgern

Die Darstellung säugender Göttinnen ist schon in pharaonischer Zeit weit verbreitet. Seit dem Alten Reich sind Bildnisse von Muttergöttinnen belegt, die den Pharaos säugen. Ab dem ersten Jahrtausend v. Chr. schließlich nehmen auch Kindgötter auf dem Schoß der Göttinnen platz. Als früheste rundplastische Darstellung der säugenden Isis gilt eine von der Gottesgemahlin Schepenupet II. gestiftete Granitstatue aus der 25. Dynastie.²⁸⁹ Rasch wächst die Beliebtheit der Isis lactans. Zahlreiche Abbildungen der Göttin in verschiedensten Größen und Materialien finden sich in der Spätzeit und bis weit in die griechisch-römische Zeit hinein. Sie ist derart omnipräsent, dass sie andere Muttergöttinnen verdrängt, beziehungsweise diese als Aspekte der Isis erscheinen.²⁹⁰ Zahlreiche Statuen und Statuetten der Spätzeit zeigen Isis

²⁸⁷ TTT 57,127; TTT 57,130?; TTT 58,142?; AGHague II 9,23.

²⁸⁸ S. Michel beschreibt es als „Felsen“ (S. Michel, Magische Gemmen, S. 297). Es könnte aber auch ein Blockthron mit Quadratmuster gemeint sein, bei dem auf die kurze Rückenlehne vergessen wurde).

²⁸⁹ Louvre E 7826, LÄ V, Sp. 340 und Anmerkung 42. Tram Tan Tinh, EPRO 37, Taf. 5, Fig. 7.

²⁹⁰ z. B. Isis-Hathor, Isis-Thermuthis, etc.

lactans auf dem Würfelthron sitzend mit dem Horusknaben auf dem Schoß. Von diesen tragen nur die wenigsten Inschriften, die das Kind eindeutig als Harpokrates identifizieren.²⁹¹

Das Säugen ist ebenfalls in den Mammisi (äg. *pr – ms.t* „Geburtshaus“) der griechisch-römischen Zeit ein wichtiges Motiv. An prominenter Stelle wird die lokale Göttin beim Stillen ihres Babys gezeigt. Auch göttliche Ammen nähren das Kind an ihrer Brust. Reliefs, die die säugende Isis zeigen finden sich im Mammisi von Philae und Armant, sowie im römischen Mammisi von Dendera. In Dendera trägt die Göttin die Geierhaube der Königin mit Sonnenscheibe und Kuhgehörn darüber (Abb. 68).²⁹² Zur Unterscheidung von Hathor ist auf die Sonnenscheibe noch die Namenshieroglyphe der Isis gesetzt. Das Kind auf ihrem Schoß trägt keine Krone. Auch auf den Gemmen wird Isis immer wieder mit der Krone der Göttin Hathor dargestellt. Das Relief zeigt das Kind neutral. Keine Krone und kein Attribut geben Auskunft über seine Identität. Dass Harpokrates keine Krone trägt ist ebenfalls eine Gemeinsamkeit mit dem Großteil der Gemmen.

Das Motiv der säugenden Isis gehört auch rasch zum fixen Bildprogramm der Horusstelen. Etwa ab dem ausgehenden 2., beginnenden 1. Jahrhundert v. Chr. rückt ihr Bildnis an prominente Stelle: Es zielt ab nun das Zentrum des Giebelfeldes der Rückseite.²⁹³ Die Haltung der säugenden Göttin unterscheidet sich jedoch deutlich von den Darstellungen der meisten Gemmen. Isis sitzt nicht auf einem Thron, sie hockt auf dem Boden, oder säugt das Kind im Stehen. Nur einmal hat man auf einer Gemme diese traditionelle Darstellung des Säugens benützt. Auf der Gemme Henig94 494 säugt Isis ihren Sohn wie auf den Horusstelen auf dem Boden hockend. Dieser Stein weist auch noch ein weiteres Merkmal auf, das auf keiner anderen Gemme zu finden ist, auf den Horusstelen aber sehr wohl. Die Göttin ist von langen Papyrusdolden umgeben, die das Sumpfdickicht von Chemmis darstellen. Die Darstellung des Sumpfes betont das Motiv des Säugens als Teil der Osirislegende (Während die auf dem Thron sitzende Göttin ohne Bezug zu einem bestimmten Ereignis steht). Weiters eröffnet sich durch die Gemeinsamkeit der Gemme mit den Horusstelen auch deren wesentliche Funktion. Man trug diese Gemme wahrscheinlich zum Schutz von Mutter und Kind. Auch im römischen Mammisi von Dendera ist die hockend säugende Göttin im

²⁹¹ z. B. eine Statue im Louvre (E 7826) oder eine Bronzestatuette in Baltimore (Walters Art Gallery Inv.-Nr. 54.549). Weitere Beispiele bei G. Roeder, *Bronzefiguren*, Taf. 33ff und 80.

²⁹² z. B. F. Daumas, *Les mammisi de Dendara*, S. 128 und Taf. 60. In dieser Szene stehen Isis die beiden Landsgöttinnen Nechet und Udjat in ihrer menschlichen Gestalt zur Seite.

²⁹³ H. Sternberg-El Hotabi, *Horusstelen I*, S. 149.

Papyrusdickicht zu sehen.²⁹⁴ Das Motiv der Isis lactans im Papyrusdickicht von Chemmis scheint in der Kunst auch außerhalb Ägyptens schon lange vor den magischen Gemmen auf phönizischen Skarabäen aus Italien auf.²⁹⁵ Allerdings säugt hier die Göttin den Knaben meist im Stehen. Dasselbe gilt auch für die Darstellung der Göttin auf einer phönizischen Silberschale aus Pontecagnano (Abb. 69).

Obwohl es sich bei diesen Stücken nicht um Produkte ägyptischer Künstler handelt, ist die Art der Darstellung der ägyptischen Ikonographie entnommen. Weiters findet sich auf phönizischen Skarabäen auch die thronende Isis lactans als Motiv (Abb. 67).²⁹⁶ Die phönizische Version weist allerdings einige Unterschiede zu den Gemmen der griechisch-römischen Zeit auf: Das Kind auf dem Schoß der Göttin trägt die Doppelkrone sowie Flagellum und Krummstab, beides Attribute der Herrscherikonographie. Der vor Isis stehende Räucherständer oder Kandelaber (?) von dem Rauch aufsteigt ist ein Einfluss aus dem Nahen Osten. Das Götterkind entspricht dem Herrscher, der von der Muttergöttin gesäugt, als deren Sohn ihre Göttlichkeit in sich aufnimmt und so seine Herrschaft legitimiert. Die Doppelkrone auf dem Kopf des Harpokrates ist unter den 31 Gemmen mit dem Motiv der säugenden Isis viermal belegt²⁹⁷, der Krummstab fehlt völlig. Am häufigsten erscheint hier die Sonnenscheibe auf dem Kopf des Kindes.²⁹⁸ Für den Träger der griechisch-römischen Gemmen war somit die Vorstellung des Harpokrates als Äquivalent des Herrschers weniger relevant. Man wollte hier vielmehr den Sonnengott in seiner Jugendgestalt abbilden. Nicht nur auf den Skarabäen findet sich Isis lactans. Die stehend säugende Göttin im Papyrusdickicht zeigt auch eine phönizische Silberschale (Abb. 69).²⁹⁹

Unter den den Gemmen funktionell sehr nahe stehenden plastischen Fayenceamuletten findet sich Isis lactans häufig (Abb. 71), wobei die Amulette in vielen Fällen Löcher aufweisen, durch die ursprünglich eine Schnur gezogen war. Wie Mumienhüllen mehrfach bezeugen,

²⁹⁴ An der Nordwand in Raum III (F. Dumas, *Les mammisis de Dendara*, S. 12).

²⁹⁵ H. B. Walters, *Catalogue of the Engraved Gems*, S. 33 Nr. 272 und Taf. V. Das Stück datiert in das 7. Jh. v. Chr. und stammt aus Chiusi. Des Weiteren ein Skarabäus aus Tharros, ders. S. 43, Nr. 352, Taf. VI und ebenfalls aus Tharros eventuell auch S. 47, Nr. 391, Taf. VII. Bei diesem Stück sind leider nur noch die Beine der beiden Personen erhalten. Seitlich lassen sich aber noch mehrere Papyrusstängel erkennen. Der bei Tram Tan Tinh abgebildete Abguss Taf. 59, Nr. 148 stammt wohl ebenso von einem phönizischen Stück.

²⁹⁶ H. B. Walters, *Catalogue of the Engraved Gems*, S. 43, Nr. 353.

²⁹⁷ *DelDer* 84,103, ebenso *TTT* 57,127, *TTT* 57,130 und *TTT* 58,141.

²⁹⁸ Auf den meisten Gemmen (15 Stück) trägt das Kind keine Krone. Die am häufigsten belegte Krone ist die Sonnenscheibe (8 Stück).

²⁹⁹ G. Hölbl, *Beziehungen II*, S. 154f und Taf. 161a.

wurden solche plastischen Amulette von den Menschen als Kette um den Hals getragen.³⁰⁰ Die zahlreichen spätzeitlichen Bronzestatuetten³⁰¹ der säugenden Göttin entsprechen ebenfalls nur bedingt den Darstellungen auf den magischen Gemmen. Die Statuetten zeigen die traditionelle Form der Göttin, da zu ihrer Entstehungszeit in Ägypten die Hellenisierung der Isis noch nicht um sich gegriffen hat (Abb. 70). Obwohl sich Darstellungen der Isis lactans auf den diesseitigen Bereich konzentrieren, sind sie - selten aber doch - auch im funerären Bereich belegt: Auf einem Totenbett im Grab des Seuta(s) in Tuna el-Gebel ist die säugende Göttin abgebildet (Abb. 73).³⁰² Die Darstellung weicht aber grundlegend von der der Gemmen ab. Die traditionell gestaltete Göttin säugt das Kind im Stehen. Ihren Kopf ziert nicht wie auf den Gemmen üblich die Isiskrone sondern die Hieroglyphe ihres Namens. Das Kind wird von ihr nicht im Arm gehalten sondern steht vor seiner Mutter auf einer geöffneten Lotosblüte.

Auch bei den Terrakotten der hellenistischen Epoche ist das Motiv der Isis lactans zahlreich vorhanden.³⁰³ Wie es für diese Gruppe der Kleinplastiken typisch ist, ist die Göttin immer in ihrer hellenisierten Gestalt zu sehen (Abb. 72). Das Motiv entspricht ziemlich genau dem Bildnis auf den Gemmen. Neben Darstellungen der thronenden Göttin finden sich unter den Terrakotten auch solche, auf denen Isis mit dem Kind im Arm aus einem Akanthuskelch herauswächst. Auch auf tönernen Öllampen ist die säugende Göttin belegt. Isis lactans diente als Aufsatz³⁰⁴ ebenso wie als Griff³⁰⁵. Ihr Bildnis schmückt auch das Medaillon der Lampen³⁰⁶. Wie bei den Terrakotten ist auf den Öllampen die hellenisierte Isis z. T. auf dem Thron mit hoher Lehne sitzend zu sehen.

Die Beliebtheit der säugenden Isis wächst so sehr an, dass im römischen Ägypten sogar Bronzemünzen mit ihrem Bild geprägt werden. Es sind dies Lokalprägungen aus Alexandria, die für die ägyptische Bevölkerung erzeugt wurden (Abb. 74). Das Bildnis der Isis lactans auf dem Revers taucht erstmals im 12. Jahr Kaiser Trajans auf.³⁰⁷ Auch Hadrian (Jahr 16 und

³⁰⁰ z. B. auf den vergoldeten Kartonagemasken Petrie Museum UC 28084 und British Museum EA 69020 (S. Walker / M. Bierbrier, *Ancient Faces*, S. 80 – 81).

³⁰¹ z. B.: R. Hölzl, *Meisterwerke der Ägyptisch-Orientalischen Sammlung*, S. 146 – 147.

³⁰² D. Kessler, *Ägyptens letzte Pyramide*, S. 30.

³⁰³ z. B.: D. M. Bailey, *Terracottas*, Nr. 3012-3014, S. 26, Taf. 4 - 5; W. Weber, *Terrakotten* Nr. 17- 20, S. 47f., Taf. 2; L. Török, *Terracottas*, Nr. 107, S. 89, Taf. LVII; F. Dunand, *Terres cuites*, Nr. 369 – 371, S. 140.

³⁰⁴ W. Weber, *Terrakotten* Nr. 17 und Nr. 18, S. 47, Taf. 2.

³⁰⁵ Die Lampengriffe zeigen die säugende Göttin aus einem Akanthuskelch wachsend (W. Weber, *Terrakotten* Nr. 19 und Nr. 20, S. 47f., Taf. 2).

³⁰⁶ Zahlreiche Beispiele sind bei Tram Tan Tinh gesammelt (*Tram Tan Tinh*, EPRO 37, Pl. LII –LIII).

³⁰⁷ A. Geissen, *Kaisermünzen I*, S. 146, Nr. 491. G. Dattari, Nr. 1750, 2643, 2647, 2650, 2656, 3474 und 4063, Taf. 17.

nochmals im Jahr 19) greift auf das Motiv zurück, ebenso wie die Kaiser Antoninus Pius (Jahr 8, Jahr 10, Jahr 21 und Jahr 23), Lucius Verus (Jahr 4) und Caracalla (Jahr 21).³⁰⁸ Die Münzbilder stimmen von Beginn an mit den Motiven der magischen Gemmen größtenteils überein. Es ist jeweils die hellenisierte Isis in griechischer Tracht und Frisur sowie der Isiskrone auf dem Kopf dargestellt. Sie sitzt auf einem Thron mit hoher Lehne. An den Ecken seiner Rückenlehne sitzen zuweilen zwei einander anblickende Falken.³⁰⁹ Die Göttin reicht dem kleinen Harpokrates die Brust. Das Kind trägt allerdings die Doppelkrone statt der Sonnenscheibe und anstelle des Flagellums hat es eine Lotusknospe über die rechte Schulter gelegt. Einmal ist ein geflügelter Greif mit Rad³¹⁰, ein andermal vor der Göttin ein Palmzweig³¹¹ oder ein Altar³¹² hinzugefügt.

Die Beliebtheit der Isis hält in Ägypten noch sehr lange an. In das 4. Jahrhundert n. Chr. datiert ein in der Oase Bahria gefundener Silberring mit dem Bildnis der säugenden Göttin (Abb. 75).³¹³ Obwohl die Figuren auf wenige Kreise und Linien reduziert sind, ist das Motiv gut zu erkennen. Dass auf dem Ring die hellenisierte Isis dargestellt ist, lässt sich nur noch anhand des Sitzmöbels vermuten. Eine lange senkrechte sowie zwei kurze gekreuzte Linien deuten einen Thron mit hoher Lehne an.³¹⁴ Der kleine Fortsatz an der Stirn der Frau kann nur die Krone der Isis sein. Da der Ring ohne Inschrift ist und auch kein Stein verwendet wurde, der durch seine Farbe magisch wirken könnte, muss angenommen werden, dass der Ring rein dekorativen oder votiven Zwecken diene.

***Isis/Hathor Apisstier säugend* (3Stk)**

+ TTT 58,144

Dieser Typus ist eine Variante des vorangegangenen. Hier ist das Kind durch ein Stierkalb ersetzt. Die Gemmen Phil 16,61 und TTT 58,144 zeigen beide ein größeres Kalb, welches am Boden vor der Göttin steht (Abb. 52). Bei Mich01 21,132 ist es ein wesentlich kleineres Tier,

³⁰⁸ G. Dattari, Nr. 1750, 2643, 2647, 2650, 2656, 3474 und 4063, Taf. 17.

³⁰⁹ A. Geissen, Kaisermünzen I, S. 146, Nr. 491 und II, S. 106, Nr. 1045. Dieses Detail fehlt auf den Gemmen.

³¹⁰ Ders. I, S. 146, Nr. 491.

³¹¹ Ders. II, S. 106, Nr. 1045.

³¹² Ders. II, S. 250, Nr. 1473 und S. 280, Nr. 1549.

³¹³ G. Gabra, MDAIK 49, 1993, S. 94f, Taf. 19c.

³¹⁴ G. Gabra sieht nur in den gekreuzten Linien den Sitz der Göttin, die lange Vertikale nennt er einen „standartenähnlichen Gegenstand“ (ders., S. 95). Es kann sich dabei aber um die Lehne des Thrones handeln (vgl. Mich01 2,9 und Henig94 314).

das auf einem hohen Podest (?) stehen muss, um die Brust der Isis erreichen zu können (Abb. 53). Obwohl es mit seinen kurzen Beinen mehr einem Fuchs ähnelt, ist wohl auch hier ein Stierkalb gemeint. Das Kalb ist der junge Apisstier. In ägyptischen Darstellungen trägt der Apisstier eine Sonnenscheibe zwischen seinen Hörnern. Er ist wie auch Harpokrates ein solares Motiv. Auf den drei Gemmen ist bewusst nicht der erwachsene Stier, sondern der jugendliche Apis wiedergegeben, um so den Aspekt der ständigen Regeneration der Sonne zum Ausdruck zu bringen. Die Inschrift auf dem Revers der Gemme Mich01 21,132 bezeichnet die Göttin als die „große Hathor“.³¹⁵ Es ist also Isis-Hathor dargestellt. Hathor ist eine ursprünglich kuhgestaltige Himmels- und Muttergöttheit. Gerade sie passt besonders gut in eine Szene, in der ein Kalb gesäugt wird.

Isis/Hathor Apisstier säugend auf anderen Bildträgern

Das Motiv der den jungen Apisbullen säugenden Göttin ist auch unter den griechisch-römischen Terrakotten belegt. In Budapest befindet sich ein besonders schönes Exemplar dieses Typs (Abb. 77).³¹⁶ Das Bild entspricht fast vollständig dem der Gemmen. Es ist auch hier die hellenisierte Isis, die frontal auf einem Stuhl mit hoher Lehne sitzt. Sie reicht ihre entblößte linke Brust dem Apiskalb, das gierig daran saugt. Das Kalb legt seinen linken Vorderhuf auf den Schoß der Göttin auf. Diese Geste zeigt jedoch keine der drei Gemmen. Ob die Füße des Stieres den Boden berühren oder ob wie auf der Gemme Mich01 21,132 ein Podest untergeschoben ist, ist leider nicht mehr zu eruieren, da der gesamte untere Teil der Statuette weggebrochen ist. Nicht auf den Gemmen dargestellt ist der kleine Flötenspieler (Priester?), der hier neben Isis auf dem Boden sitzt. Eine Münzserie aus der Regierung des Antoninus Pius zeigt eine weitere Verbindung von Isis mit dem Apisstier. Das Tier ist hier allerdings lediglich Begleiter der Göttin (Abb. 76).³¹⁷ Isis steht nach rechts blickend. In ihrer rechten Hand hält sie ein langes Szepter, in der linken eine Uräusschlange. Der Stier wird nicht von Isis gesäugt, sondern steht hinter der Göttin. Weiters belegt auch eine Basaltstatue der Isis lactans im Museum in Alexandria die enge Verbindung der säugenden Göttin mit dem heiligen Stier.³¹⁸ Die hellenistische Isis sitzt mit Harpokrates im Arm auf einem Thron mit hoher Lehne. Diese ist mit einem Relief des stehenden Apisstieres verziert. Der Kult der

³¹⁵ Der volle Text lautet: ΑΘΟΡ ΟΥΑΙΠΙ ΝΕΒΝΟΥ ΕΑΡΗΣ. Die ersten beiden Zeilen entsprechen dem ägyptischen Ausdruck *ḥw.t-ḥr wr.t*. Das Epitheton *wr* „groß“ tragen ägyptische Gottheiten sehr häufig.

³¹⁶ L. Török, *Terracottas*, Nr. 106, S. 88, Taf. LVI. Weitere Beispiele für Terrakotten dieses Typs finden sich bei G. J. F. Kater-Sibbes / M. J. Vermaseren, *Apis I*, Nr. 101 (Taf. 65) und Nr. 112 (Taf. 72).

³¹⁷ G. Dattari, *Numi Augg. Alexandrini*, Nr. 6302, S. 413 und Taf. 36.

³¹⁸ *Alexandria Inv. Nr. 24637*. A. Adriani, *Repertorio d'arte dell'Egitto greco-romano A II*, Nr. 206, S. 60 - 61, Tav. 97 Fig. 319 und 322.

Apisstiere in Memphis ist schon seit Beginn der dynastischen Zeit belegt³¹⁹, erlebt aber erst mit dem Aufschwung der Tierverehrung einen enormen Zulauf. Die einzelnen Stiere werden nach ihrem Tod einbalsamiert und mit allen Ehren beigesetzt. Auch der Apisstier gehört dem Osiriskreis an. Der tote Apisstier wird wie jeder verstorbene Mensch mit Osiris, der auch „Stier des Westens“ genannt wurde, gleichgesetzt. Als solcher verbindet er sich mit dem Gott zu Apis-Osiris und zu Osiris-Apis.³²⁰ Auf den Gemmen ersetzt der Apis jedoch nicht Osiris, sondern dessen Sohn Harpokrates. Verantwortlich für diese Gleichsetzung ist der solare Aspekt des heiligen Stieres. Dies ist bereits durch die Sonnenscheibe ausgedrückt, die das Tier seit dem Neuen Reich zwischen seinen Hörnern trägt. Zu dieser Zeit festigt sich auch die Gleichsetzung des lebenden Apis mit Horus. Das lebende Tier entspricht dem Sohn und Erben, das tote dem verstorbenen Vater. Die Mutter des Apis wird gerne mit der Göttin Isis gleichgesetzt, die ja selbst durch ihre Verbindung mit Hathor das Kuhgehörn als Krone trägt.

Mit Harpokrates

Neben Lotos mit Harpokrates (4 Stk)

Zwei der hier eingeordneten Gemmen (RID 28,3448 und Mich BM 3,16) tragen dasselbe Motiv. Im Zentrum sitzt Harpokrates auf dem Lotos. Die Pflanze hat einen sehr hohen Stiel, sodass die Blüte etwa auf Schulterhöhe der sie flankierenden Göttinnen Isis und Nephthys reicht (Abb. 54). Auf die sonst so häufig vorkommenden seitlichen Knospen wurde verzichtet. Beide Frauen fassen den Stängel unterhalb des Blütenkelches. Wie auf anderen Gemmentypen sind auch hier Haartracht und Krone der beiden Göttinnen identisch. Sie tragen jeweils ein beinahe knöchellanges eng anliegendes Kleid, das eher den Vorbildern der pharaonischen Zeit als der zeitgenössischen hellenistischen Mode entspricht. Die jeweils herabhängende Hand der Göttinnen hält die Hieroglyphe *s3* „Schutz“. Durch den extrem langen Stängel und das Fehlen von Knospen wird die Papyruspflanze gleichzeitig auch zum *w3d*-Szepter, dem Szepter weiblicher ägyptischer Gottheiten. Mit der Pflanzenstängel-Hieroglyphe wird auch das Verb *w3d* „gedeihen“, „grün sein“ geschrieben.³²¹ Gleichzeitig ist der Pflanzenstängel auch ein Ausdruck für „Amulett“.³²² Auf der Gemme Mich BM 3,16

³¹⁹ W. K. Simpson, *Orientalia* 26 (1957), S. 139 - 42.

³²⁰ Apis-Osiris heißt der Gott, wenn die Seele des Verstorbenen Osiris sich im heiligen Stier manifestiert. Osiris-Apis wiederum ist das verstorbene Tier, wenn es wie auch die Menschen, im Tod zu Osiris NN wird.

³²¹ Hannig, S. 177 bzw. Ermann/Grapow², WB I, S. 264ff. Leider ist keine der beiden Gemmen aus grünem Stein gefertigt.

³²² Hannig, S. 177 bzw. Ermann/Grapow², WB I, S. 264.

entspricht Harpokrates großteils dem Typus **HARPOKRATES - Auf dem Lotos**. Auch hier scheint die traditionelle Darstellungsweise bevorzugt. Deutlich ist hinter dem Ohr die ägyptische Jugendlocke zu erkennen. Ungewöhnlich hingegen ist die Verwendung des Götterbartes bei Harpokrates. Auf den magischen Gemmen ist dieses Stück der einzige Beleg für den Kindgott mit einem Bart. Auf der Gemme RID 28,3448 steht Harpokrates auf der Blüte (Abb. 55). Auf dem Kopf ist die Doppelkrone zu erkennen, seine rechte Hand ist zum Gruß erhoben. Auf der Gemme Śliwa 16,51 ist nur die Hälfte dieses Motivs dargestellt. Rechts steht eine Göttin, vor sich den langen Stängel einer Lotosblüte haltend. Auf dieser sitzt Harpokrates in der für den Typ **HARPOKRATES - Auf dem Lotos** typischen Haltung.³²³ Die Göttin entspricht, bis auf ihre eigentümliche Krone, den Frauen auf den anderen Gemmen dieses Typs. BC 9,198 zeigt Isis und Harpokrates auf dem Lotos einander gegenüber stehend bzw. hockend. Die Göttin fasst nicht nach dem Pflanzenstängel sondern hält ein Was-Szepter vor sich, ein Anch in der herabhängenden Hand. Das Was-Szepter in der Hand von Göttinnen ist im ägyptischen Bildkanon nicht gebräuchlich, wird es doch sonst ausschließlich von Männern getragen. Die Lotosblume ist auf dieser Gemme mit einem kurzen Stängel dargestellt, die Gestalt des Kindes dafür etwas gestreckt, so dass die beiden einander auf Augenhöhe anblicken können.

Mit Harpokrates - Neben Lotos mit Harpokrates auf anderen Bildträgern

Die beiden Göttinnen Isis und Nephthys, die in waagrecht vorgestreckten Händen die Sonne halten, finden sich auch im Schlussbild vom Buch von der Nacht sowie in der Anfangsszene des Buches vom Tag (Abb. 78). Sie stehen in ihren Booten und reichen die Sonne zu Tagesanbruch von der Nachtbarke weiter in die Tagesbarke, damit sie den Sonnenlauf aufs Neue beginnen kann. Die Handhaltung der beiden Göttinnen entspricht der auf den Gemmen dieses Typs. Auch die Sonne, die sie weiterreichen, ist auf den Gemmen wie im Buch vom Tag bzw. von der Nacht in ihrer morgendlichen Gestalt zu sehen. Lediglich die Barken sucht man auf den Amuletten vergeblich. Die beiden Boote darzustellen würde auch erheblich mehr Platz benötigen als es der Stein zu Verfügung stellt. Somit wäre dieser Gemmentyp eine weitere Variante der Darstellung der Sonnengeburt (vgl. **MUMIE/OSIRIS – Getragen, HARPOKRATES - Auf dem Lotos bzw. Auf dem Lotos in der Barke – mit adorierendem Pavian** und **Barke wird getragen**).

³²³ Auf dem Kopf des Harpokrates befindet sich ein großer Uräus (J. Śliwa, *Egyptian Scarabs*, S. 55). Es könnte sich aber auch um eine schmal gestaltete Sonnenscheibe handeln wie es auf den Gemmen P.Col20 7,9; Phil 22,94 und Mich BM 16,112 zu sehen ist.

Harpokrates' Kopf schützend (6 Stk)

Diese Gemmen zeigen die Göttin Isis in griechischer Kleidung auf dem Boden kniend. Vor ihr hockt Harpokrates. Bei Mich BM 3,15 sind beide gemeinsam auf einem podestähnlichen Gebilde dargestellt, welches stark an eine Schilfmatte erinnert (Abb. 56).³²⁴ Bei BC 2,34 ist nur das Kind auf einem Podest platziert. Ausschließlich bei diesem Gemmentyp trägt die Göttin ein wehendes Velum, das sich vom Wind aufgebläht hinter ihrem Rücken bauscht. Das wehende Velum trägt auch Isis Pharia, die Beschützerin der Seeleute. Isis legt ihre rechte Hand - bei Mich BM 3,15 sind es beide Hände - schützend auf den Hinterkopf des Harpokrates. Das Auflegen der Hand auf den Kopf des Kindes könnte auch in Zusammenhang mit einigen Rezepten zur Heilung von Kopfschmerzen stehen.³²⁵ Hierbei wird auch ein mythischer Kampf zwischen Horus und Seth geschildert, in dem Horus eine Kopfverletzung erleidet, die von seiner Mutter Isis geheilt wird.³²⁶ In den Zaubersprüchen wird jeweils eine Pflanze (*M3.t.t n.t swt*) verwendet, die an den Kopf des Patienten gelegt werden soll. In diesem Zusammenhang fällt auf, dass die Gemmen dieses Typs vorrangig aus grünem Stein gefertigt sind. Die grüne Farbe ist in Ägypten nicht nur stellvertretend für sämtliche Pflanzen, sondern steht auch gleichzeitig für Regeneration und Heilung. Diese Gemmen dienen wohl entweder als Schutzamulette (durch die Darstellung von Mutter und Kind vielleicht sogar spezifisch zum Schutz von Kindern), oder sie sind als Heilmittel gegen Kopfschmerzen zum Bereich der medizinischen Amulette zu zählen.

Harpokrates' Kopf schützend auf anderen Bildträgern

Die Gemmen dieses Typs zeigen ein einheitliches Bild. Bis auf eine Ausnahme³²⁷ sind alle aus grünem Jaspis gefertigt. Das Bild auf dem Avers kennt keine nennenswerten Abweichungen. Auch der Revers ist bis auf zwei Ausnahmen³²⁸ einheitlich mit dem IAEΩ-Palindrom versehen. Parallelen zu diesem Gemmentyp sind nur schwer zu finden. Die Geste der schützend auf den Hinterkopf aufgelegten Hand zeigt auch ein römischer Münztypus aus dem 17. Jahr des Trajan.³²⁹ Auf dem Revers dieser Bronzemünzen ist die hellenistische Isis im Profil nach links auf einem Thron mit hoher Lehne sitzend zu sehen. In ihrem linken Arm hält sie ein Szepter, die rechte ist ausgestreckt wobei ihre Handfläche auf dem Hinterkopf des

³²⁴ Zur Deutung dieses Objekts siehe S. Michel, Britisches Museum, S. 11.

³²⁵ Der Papyrus, aufbewahrt im Museum der Bildenden Künste in Budapest (Inv.-Nr. 51.961) stammt aus der 18. Dynastie. Die medizinisch-magischen Rezepte befinden sich in Kolumne II, Z. 1ff.

³²⁶ ebendort III, 2f und III, 5f.

³²⁷ BC 2,35 ist aus schwarzem Jaspis.

³²⁸ Auf dem Revers der Gemme BC 2,35 steht BAINXΩΩΩX, bei Mich01 2,11 ist es der XYX-Logos.

vor ihr stehenden Harpokrates aufliegt. Das nackte Kind trägt die Doppelkrone. Sein rechter Finger führt zum Mund, die linke Hand hält ein Füllhorn. Eine Bronzegruppe in Chicago³³⁰ gibt ebenfalls dieses Motiv wieder (Abb. 80). Isis und Harpokrates knien bzw. hocken jedoch nicht sondern stehen aufrecht. Das nackte Kind ist dabei in einem Winkel von 90 Grad zur Mutter gedreht. Harpokrates ist wie auf den Gemmen kein Säugling mehr. Er trägt die Doppelkrone und Jugendlocke. Die linke Hand hält über der Schulter ein Flagellum, die Finger der rechten Hand hat er allerdings nicht an den Mund gelegt. Die Göttin legt ihre linke Hand an den Hinterkopf ihres Sohnes, während die rechte wie bei der Darstellung der Isis lactans nach der Brust fasst. An diesen Gemmentyp erinnert weiters eine Bronzegruppe in Turin.³³¹ Isis hält schützend ihre Hände an den Kopf eines kleineren Osiris.

Sonstige (2 Stk)

+ Mich BM 13,90 = Hesp 20,96 = Phil 80,4

Die Darstellung auf der Gemme Mich BM 16,117 zeigt Isis stehend mit einer sich windenden Schlange in der linken Hand (Abb. 57). Mit ihrer rechten Hand führt sie ihren kleinen Sohn hinter sich her. Beide Personen stehen auf dem Rücken (bzw. dem Schwanz) eines vogelköpfigen Krokodils. Die Göttin trägt ein wadenlanges Kleid und ägyptische Haartracht. Harpokrates ist nach ägyptischem Brauch nackt dargestellt, auf seinem Kopf die Doppelkrone. Auch BC 20,363 zeigt im oberen Bildfeld die Göttin. Wie schon auf der eben genannten Gemme steht Isis auf dem Rücken eines Krokodils. Eine Hand hält wiederum eine Schlange. Auf ihrer ausgestreckten anderen Hand hält sie eine kleine stehende Figur, die vielleicht Harpokrates mit Szepter und Flagellum ist. Leider verhindert die sehr grobe Arbeit eine genauere Bestimmung.

Sonstige auf anderen Bildträgern

Darstellungen der Isis, die eine Schlange in der ausgestreckten Hand hält, sind mehrfach belegt. Da sie als Einzelfiguren vorkommen und nicht mit Harpokrates oder einem Krokodil kombiniert werden, werden sie beim Typus **ISIS - Entsprechend dem Osirismythos - mit Situla/Sistrum** besprochen. Beim falkenköpfigen Krokodil handelt es sich um eine Sonderform des Krokodilgottes Sobek. Unter dem Namen Soknopaios (äg. *sbk nb p3 jw* „Sobek, Herr der Insel“) wird er in römischer Zeit im Fajjum, besonders in der Gegend um

³²⁹ G. Dattari, Numi Augg. Alexandrini, Nr. 926, S. 60 und Taf. 17.

³³⁰ Chicago Oriental Institute Inv.-Nr. 10603 (G. Roeder, Bronzefiguren, §688a und Taf. 91a-b).

³³¹ Turin Cat. 514.

die Stadt Dimeh (Soknopaiou Nesos) verehrt. Als Residenzgott in der 12. Dynastie tritt Sobek dem Aspekt des Horus als Königsgott sehr nahe. Sobek hat selbst als Sohn der Neith mitunter den Status eines Kindgottes. So ist es kaum verwunderlich, dass beide Gottheiten zusammen fließen. Neben dem Falkenkopf übernimmt Soknopaios auch die Doppelkrone von Horus. Es geht sogar soweit, dass er in dessen Rolle als Sonnen- und Schöpfergott schlüpft, wenn er wie Harpokrates auf der Lotosblüte dargestellt ist.³³²

Entsprechend dem Osirismythos

Klagend (1 Stk)

Für dieses Motiv gibt es nur einen einzigen Beleg. Isis im Profil nach links kniet auf einer Grundlinie (Abb. 58). Sie trägt ein eng anliegendes, um die Hüften gegürtetes Gewand, das ähnlich einem Schurz oberhalb der Knie endet. Auch die Krone ist für diese Göttin ungewöhnlich. Es sind ein Paar gedrehte Widderhörner mit zwei sich aufbäumenden Uräusschlangen und einem hoch aufragenden mittleren Teil, womit eine Atefkrone gemeint zu sein scheint. Diese trägt jedoch sonst ihr Gatten Osiris. Die Haare der Göttin fallen offen über ihre Schultern herab. Beide Arme hat Isis leicht angewinkelt erhoben, die Handflächen nach außen gedreht. Im freien Feld sind vor ihrem Kopf ein Stern, dahinter die Mondsichel eingraviert. Diese Gemme zeigt Isis in einer für ägyptische Klagefrauen üblichen Haltung. Als Zeichen der Trauer ist das Haar gelöst, die Arme sind zur Klage um den Verstorbenen erhoben. Die Totenklage war ein wichtiger Bestandteil der Begräbnisriten. Meist waren es Verwandte aber auch professionelle Klagefrauen wurden engagiert den Toten zu beweinen. Dazu gehörte es auch, die Haare zu öffnen und sich die Haare zu raufen. Die Frauen warfen sich Staub über den Kopf oder entblößten sich aus Trauer.

Entsprechend dem Osirismythos - *Klagend* auf anderen Bildträgern

Isis als Klagefrau ist in der ägyptischen Kunst oft zu finden. Meistens flankieren sie und ihre Schwester Nephthys die Mumifizierungsszenen, wenn Osiris auf der Löwenbahre liegt während Anubis ihn einbalsamiert. In der gleichen Szene können die beiden Göttinnen auch

³³² W. Weber, Terrakotten, S. 140 (G. Dattari, Numi. Augg. Alexandrini, Nr. 6309, Taf. 34).

mit Flügeln an den Armen dargestellt werden. Diese Szene wurde bereits ausführlich besprochen.³³³

mit Flügelarmen (3 Stk)

+ Petrie 21,135m

Isis mit Flügelarmen kommt auf Gemmen nur selten alleine vor. Meist ist sie zusammen mit ihrer Schwester Nephthys zu beiden Seiten der Osirismumie zu sehen (siehe **MUMIE/OSIRIS - Flankiert von Isis und Nephthys - mit Flügelarmen fächernd** und **MUMIE/OSIRIS - Auf Löwe/Löwenbahre - mit Anubis dahinter, Isis und Nephthys**). Del-Der 85,105 zeigt Isis allein auf dem Avers. Sie trägt ein eng anliegendes wadenlanges Kleid. Auf dem Kopf ist die hellenistische Isiskrone zu erkennen. Die Göttin streckt ihre Flügelarme im Schutzgestus aus. In ihrer linken Hand hält sie ein Flagellum, in der rechten ein sichelartig geschwungenes Objekt.³³⁴ Denselben Schutzgestus sieht man auch auf der Gemme AGW III 86,2179 (Abb. 59). Isis steht dem mumifizierten Osiris gegenüber und fächelt ihm den Lebenshauch zu. Inhaltlich entspricht dieses Motiv den Typus **MUMIE/OSIRIS - Flankiert von Isis und Nephthys - mit Flügelarmen fächernd**. Die Gemme Petrie 21,135m zeigt die geflügelte Isis in einer Barke stehend. Erneut ist der Schutzgestus zu erkennen. Statt Osiris ist diesmal Harpokrates auf der Lotosblüte vor ihr. Darstellungen von Göttinnen mit geflügelten Armen bedeuteten für die Ägypter immer eine Geste, die Schutz ausdrückt. Der Wunsch des Trägers von Isis in gleicher Weise beschützt zu werden, wie sie es für ihren verstorbenen Gatten und ihren Sohn getan hat, liegt den Gemmen dieses Typs zugrunde.

mit Flügelarmen auf anderen Bildträgern

Das Motiv der Gemme AGW III 86,2179, auf der Isis mit gespreizten Flügeln vor dem mumifizierten Osiris mit Atefkrone steht, findet sich schon früher auf phönizischen Skarabäen. Zwei Skarabäen aus grünem Jaspis mit beinahe identischem Motiv auf der Unterseite wurden in den Gräbern von Tharros gefunden.³³⁵ Auf beiden Stücken trägt Osiris seine Szepter (Krummstab und Flagellum bzw. zwei Flagella), die auf der Gemme nicht vorhanden sind.

³³³ im Abschnitt **MUMIE/OSIRIS - Auf Löwe/Löwenbahre - Anubis dahinter** und **mit Anubis dahinter, Isis und Nephthys**.

³³⁴ Die Autoren nennen es „*cimeterre*“ (A. Delatte / Ph. Derchain, *Les intailles magiques*, S. 85). Ein solches Objekt ist aber in den Händen der Isis nicht zu erwarten. Als Gegenstück zum Flagellum könnte ein Hekaszepter sein. Aber auch ein Sistrum oder eine Feder wären nicht ungewöhnlich.

³³⁵ H. B. Walters, *Catalogue of the Engraved Gems*, S. 42, Nr. 350 und S. 44, Nr. 351, beide Taf. V.

Auf dem Kopf der Isis befindet sich anstelle der Krone eine Sonnenscheibe. Auf einem weiteren Skarabäus aus Tharros³³⁶ hält sie in den geflügelten Händen noch je eine Maatfeder (Abb. 81). Ein kurzes Szepter steht zwischen ihr und ihrem Gatten. Auch unter den zahlreichen spätzeitlichen Bronzestatuetten findet sich Isis mit geflügelten Armen.³³⁷ Wie auch im Flachbild ist sie mitunter Teil einer Gruppe.³³⁸ Allein zu sehen ist sie auf einem aus römischer Zeit stammendem goldenen Medaillon, das sich heute im Louvre (Inv. Bj. 750) befindet.³³⁹ Es zeigt auf dem Avers Salonina, die Gemahlin des Kaisers Gallienus, auf dem Revers die Göttin Isis, die ihre geflügelten Arme spreizt (Abb. 82). Wie auf den beiden Gemmen AGW III 86,2179 und Del-Der 85,105 steht sie im Profil und trägt ein knöchellanges Kleid. In Händen hält sie ein nicht genau bestimmbares Objekt. Ob die Gegenstände der Darstellung der Gemme Del-Der 85,105 entsprechen, ist leider nicht erkennbar. Das Bild der mit ihren ausgebreiteten Flügeln Schutz und Lebenshauch spendenden Isis ist ein ideales Motiv für ein Amulett. Umso mehr wundert es, dass es unter den zahlreichen Gemmen so selten belegt ist. Es scheint, dass diese Geste einen so engen Zusammenhang mit dem Bild des verstorbenen Osiris bzw. Osiris NN hat, das sie selbst in dieser späten Epoche der ägyptischen Religion fast nur in diesem Bildkomplex zu finden ist.

mit Situla/Sistrum (6 Stk)

+ Phil 17,65-69; + Phil 17,71; + Phil 17,72; + Phil 18,74 (nach dem Avers unter **ISIS - Thermouthis** eingeordnet); + AGD II 22,164; + AGHague 149,909 (ohne Situla)

Der Typ ist verhältnismäßig häufig belegt. Die Darstellung der Göttin kennt bei diesem Typ kaum Variationen. Auf den Gemmen begegnet dem Betrachter stets die hellenistische Göttin (Abb. 60). Auf ägyptisch wirkende Elemente wird gänzlich verzichtet. Isis wird ausnahmslos stehend, den Kopf im Profil, gezeigt. Bei der Körperhaltung orientiert man sich an griechischen Skulpturen und sie trägt griechische Kleidung und Haartracht. Von Aphrodite unterscheidet sich die Göttin ausschließlich durch ihre Krone und die beiden Attribute Sistrum und Situla. Das Sistrum, das Isis in ihrer abgewinkelten linken Hand hochhält, ist ihr bekanntestes Attribut. Dieses Musikinstrument, das aus einem Metallrahmen mit locker montierten Stäben besteht, wurde ursprünglich als Rasselinstrument im Kult der Hathor

³³⁶ H. B. Walters, *Catalogue of the Engraved Gems*, S. 44, Nr. 350, Taf. V.

³³⁷ z. B. G. Roeder, *Bronzefiguren*, S. 241, §301a, Taf. 33b, f, l-o; M. Page-Gasser, *Götter bewohnen Ägypten*, OBO Sonderband 2, Nr. 18 S.70ff. und Taf. 19.

³³⁸ Vollständig erhalten z. B. G. Roeder, *Bronzefiguren*, Taf. 67.

³³⁹ G. Grimm, *Mumienmasken*, Taf. 134 Nr. 3.4.

verwendet. Das Musikinstrument entwickelt sich mit der Zeit zu einem Symbol der göttlichen Macht der Isis und zu deren Träger. Wie auch das Kuhgehörn mit der Sonnenscheibe ist das Sistrum von Hathor auf Isis übergegangen, als sie an diese Göttin angeglichen wurde. Aber auch andere weibliche Gottheiten wie Bastet und Sachmet haben eine enge Verbindung zum Sistrum. Nach ägyptischer Vorstellung erzeugt das Schütteln des Sistrums magischen Schutz (*s3*). In der Spätzeit ist das Sistrum untrennbar mit Isis verbunden. Sie gilt gleichsam als seine Erfinderin.³⁴⁰ Nach Servius symbolisiert das Sistrum das Steigen und Fallen des Nils.³⁴¹ In der herabhängenden rechten Hand hält die Göttin eine Situla. Dies ist ein Bronzegefäß mit Henkel, das vor allem im Isiskult eine wichtige Rolle spielt. Es dient zur Aufbewahrung des Leben spendenden Nilwassers. Die Situla ist neben dem Sistrum das wichtigste Symbol der Göttin in römischer Zeit. Auch Frauen, die als Sängerinnen oder Priesterinnen im Kult der Isis tätig sind, kennzeichnen in Darstellungen ihren Beruf durch das Halten von Sistrum und Situla. Wie Isis tragen auch sie oft die Krone der Göttin als Diadem an der Stirn. Ohne begleitende Inschrift fällt es schwer zu entscheiden, ob eine Priesterin oder die Göttin selbst dargestellt ist. Vom Typ der stehenden Isis trägt die Hälfte der Gemmen keine Inschrift.³⁴² Jedoch scheint es eher unwahrscheinlich, dass man Bildnis einer Priesterin als magisches Amulett trägt. So werden wohl auch die Gemmen ohne Text Isis selbst wiedergeben.

Einige wenige Gemmen weisen kleine Veränderungen des Grundtyps auf. Auf der Gemme Phil 17,71 hält Isis gemeinsam mit der Situla einen zusammengekauerten Bock mit vorne überhängenden Läufen (Abb. 61). Eventuell ist er auf einer Patera platziert. Er wendet sein Gesicht zu der Göttin. Dargestellt ist möglicherweise der Bock von Mendes. Er gilt in Ägypten als Inkarnation des Osiris. Bei Phil 17,67 steht vor der Göttin der nackte Harpokrates. Das Kind reicht seiner Mutter bis zur Hüfte. Eine Hand führt er zum Mund, die andere hält ein Füllhorn. Hinter Isis erhebt sich ein Palmzweig. Sie hält auf der Gemme AGHague 149,909 ein langes Szepter statt der Situla. Vor der Göttin steht ein Altar. Auf Phil 17,66 hält Isis neben der Situla eine Patera, auf der sich eine Uräusschlange aufbäumt. Auch auf der Gemme FMA 15 = Mich MG 7,3 zeigt sich Isis mit einer Schlange (Abb. 62). Das Tier sitzt hier jedoch auf dem Kopf der Göttin wie die Uräuskobra an der Stirn des Pharaos. Drohend

³⁴⁰ Isid., orig. III 22,12.

³⁴¹ Serv., Aen. VIII 696.

³⁴² In den Katalog von S. Michel sind nur sechs von ihnen aufgenommen (S. Michel, Die magischen Gemmen, S. 289 – 299). Die meisten Vertreter dieses Typs verzichten auf Inschriften und zählen somit streng genommen nicht zu den magischen Gemmen. Sie könnten auch rein dekorative / votive Schmuckstücke sein. Da sich diese Arbeit allerdings auf das Bildnis konzentriert, sollen diese Gemmen unbedingt berücksichtigt werden. Zumal eine magische Funktion nicht mit Sicherheit ausgeschlossen werden kann.

erhebt sich die Schlange und bläht ihren Hals auf. Ihr Körper und Schwanz folgt den Konturen ihrer griechischen Frisur. In ihrer herabhängenden linken Hand hält Isis einen Wasserkrug. Im freien Feld sind Stern und Mondsichel zu sehen. Bei AGD III,2 10,77 unterscheidet sich Isis vom Grundtyp nur dadurch, dass sie frontal zu sehen ist. Auf der Gemme Mich BM 85,589 entspricht die Göttin größtenteils dem Grundtyp. Sie scheint jedoch, anstelle eines Sistrums eine sich aufbäumende Schlange in der Hand zu halten. Deshalb soll sie im Abschnitt **ISIS –Diverse** besprochen werden.

mit Situla/Sistrum auf anderen Bildträgern

Isis mit Sistrum und Situla ist in der Kunst der pharaonischen Epoche nicht zu finden. Zu dieser Zeit ist die stehende Göttin meist mit *W3d*-Szepter und Anch-Symbol dargestellt. In der hellenistischen Kunst finden sich für die Darstellung der Isis mit Sistrum und Situla zahlreiche Beispiele, da dies die standardisierte Haltung der Göttin ist. Reliefs, Statuen aus Stein in, Statuetten aus Bronze, uvm. Auch unter den Terrakotten ist die stehende Göttin zahlreich zu finden.³⁴³ Nicht immer ist es möglich Darstellungen der Isis von solchen der Isispriesterinnen zu unterscheiden, da sich diese in der Weise ihrer Göttin präsentieren. Selbst die Krone der Isis wird von den Priesterinnen als Kopfschmuck getragen. Ein Ring mit einer plastischen Darstellung der hellenistischen Isis mit Sistrum und Situla befindet sich heute in London.³⁴⁴ Obwohl dieser Ring aus ptolemäischer Zeit stammt unterscheidet sich das Bildnis der Göttin nicht von den Darstellungen auf den römischen Gemmen. Auch wenn dieser Ring keinerlei magische Symbole oder Texte aufweist, zeigt er deutlich, dass das Motiv der stehenden Isis mit Sistrum und Situla als Dekoration für Ringe schon vor der römischen Epoche Verwendung findet. Die stehende hellenistische Isis mit einem Sistrum in der erhobenen rechten Hand zeigt der Revers einer Münzserie aus dem 13. Jahr Kaiser Trajans (Abb. 83).³⁴⁵ Den Kopf wendet sie allerdings in die entgegengesetzte Richtung (auf den Gemmen blickt sie immer in Richtung des Sistrums). In der linken Hand hält die Göttin keine Situla, sondern reicht sie dem kleinen auf der Lotosblüte hockenden Harpokrateskind.³⁴⁶

Alle Gemmen, auf denen Isis anstelle des Sistrums eine Schlange in der ausgestreckten Hand hält, bilden genau genommen einen eigenen Typus **mit Schlange/Situla**. Mit der Schlange als

³⁴³ z. B. F. Dunand, *Terres cuites*, Nr. 397 – 401, S. 149f; W. Weber, *Terrakotten*, Nr. 26 – 28.

³⁴⁴ London GR 1772.3-14.25. Das Stück datiert in das 2. – 1. Jahrhundert v. Chr. S. Walzer, *Cleopatra Regina d’Egitto*, S. 267, Nr. 55.

³⁴⁵ G. Dattari, *Numi Augg. Alexandrini*, Nr. 921, S. 59 und Taf. 17.

³⁴⁶ Die Harpokrates an der Hand haltende Isis zeigt auch die Gemme Mich BM 16,117. Weitere Gemeinsamkeiten mit den Münzen gibt es nicht.

Attribut ist der Aspekt der Göttin als Ursprung und Hüterin der Magie unter dem Beinamen „die Zauberreiche“ hervorgehoben. Zauberstäbe werden in Ägypten seit jeher als Schlangen bzw. schlangengestaltige Stäbe wiedergegeben.³⁴⁷ Sie sind jedoch noch nicht in Verbindung mit der Göttin Isis zu finden. Die auf der Gemme Mich BM 85,589 dargestellte Isis mit einer sich aufbäumenden Schlange in der vorgestreckten rechten Hand ist auf den magischen Gemmen ohne Parallele. Als Bronzestatue ist dieser Darstellungstyp jedoch bekannt. Zahlreiche Statuetten zeigen die Göttin mit einer Schlange in der vorgestreckten rechten Hand.³⁴⁸ Ein schönes Beispiel findet sich in München (Abb. 84).³⁴⁹ Die bis auf den Schlangenkopf vollständig erhaltene Statuette zeigt die Göttin in hellenistischer Kleidung mit Geierhaube und Doppelkrone auf dem Haupt. Auch in größerer Ausführung ist die Göttin mit der Schlange zu finden. In Berlin befindet sich eine 85 Zentimeter hohe, fast vollständig erhaltene Marmorstatue der Isis-Demeter mit Schlange in der rechten Hand (Abb.85).³⁵⁰ Eine weitere Schlange ringelt sich der königlichen Stirnschlange gleich um die Krone der Göttin. Die Gemmen zeigen die Isiskrone nur stark vereinfacht. Eine Schlange an der Stirn ist nur bei der Gemme Mich MG 7,3 zu sehen. Auch unter den Terrakotten findet sich das Motiv der „Zauberreichen“ (Abb. 86).³⁵¹ Schließlich gibt es im memphitischen Gau Bronzemünzen aus dem Jahr 11 Kaiser Hadrians, die auf dem Revers die Göttin mit einer sich aufbäumenden Schlange auf der rechten Hand zeigen (Abb. 87).³⁵² Im Unterschied zu den Gemmen steht auf ihrer linken Handfläche zusätzlich eine kleine Gestalt mit ausgebreiteten Armen.

Die Variante bei der ein kleiner Bock/Widder auf der rechten Handfläche der Isis sitzt (Phil 17,71) findet sich in abgewandelter Form auf römischen Gauprägungen aus dem Hypselites wieder.³⁵³ Die kleinen Bronzemünzen datieren in das Jahr 11 Kaiser Hadrians. Auf dem Revers ist die hellenisierte Isis mit dem kleinen Widder auf der Hand zu sehen. Im Unterschied zur Gemme hat sie ihren Kopf dem Tier zugewendet. Ihre andere Hand hält anstelle des Sistrums ein langes Szepter.

³⁴⁷ Götter mit solchen Zauberstäben in Händen sind z. B. auf den Zaubermessern aus Elfenbein zu sehen.

³⁴⁸ Athen, Mus. Nat. Inv.-Nr. 677, München ÄS 4202, Walters Art Gallery Inv.-Nr. 54.2016 und 54.497 (bei beiden fehlt der linke Arm mit der Situla).

³⁴⁹ München Inv.-Nr. 4184 (S. Schoske / D. Wildung, *Ägyptische Kunst München*, S. 124). ähnlich auch München Inv.-Nr. 4202.

³⁵⁰ K.-H. Priese, *Ägyptisches Museum*, S. 208. Sie unterscheidet sich von der „Zauberreichen“ durch die Krone. Statt der Doppelkrone als Symbol der Gültigkeit für das ganze Land kennzeichnet sie die Schlangengestalt der Erntegöttin Renen-Utet / Thermoutis, die wiederum der griechischen Demeter entspricht.

³⁵¹ z. B. W. Weber, *Terrakotten Nr. 27 und Nr. 28*, S. 49, Taf. II. F. Dunand, *Terres cuites*, S. 148 – 150, Nr. 396 – 401.

³⁵² A. Geissen, *Kaisermünzen IV*, S. 142, Nr. 3411.

³⁵³ *Ders. IV*, S. 138, Nr. 3402.

mit Anubis (6 Stk)³⁵⁴

Die Göttin selbst entspricht dem Typus **ISIS - Entsprechend dem Osirismythos - mit Situla/Sistrum**. Ihr gegenüber steht der schakalköpfige Anubis. Auf den Gemmen Phil 20,82 und Southesk N19 hält er einen Palmzweig in der rechten und das Kerykeion des mit ihm gleichgesetzten Hermes in der linken Hand. Bei Southesk N19 kommt noch ein kniender Adorant vor Isis hinzu. Das Kerykeion des Hermes trägt Anubis als Hinweis auf seine Gleichsetzung mit diesem griechischen Gott. Besonders durch seine Rolle als Begleiter der Verstorbenen, der sie vor das Totengericht führt, ist für die Griechen eine Identifizierung mit ihrem Psychopompos Hermes nahe liegend. Auch auf der Gemme Mich BM 2,12 stehen Isis und Anubis einander gegenüber. Im Unterschied zu den beiden bereits vorgestellten Gemmen trägt Anubis anstelle des kurzen Schurzes eine wadenlange Tunika und einen Mantel darüber. Er trägt keine Attribute bei sich. Isis hingegen hält in der rechten Hand ein Sistrum vor ihrer Brust, ein Menit in der ausgestreckten Linken. Das Menit ist eigentlich ein Gegengewicht, das die breiten ägyptischen Perlenkrägen in Position hält. Wie auch das Sistrum wird es als Instrument im Kult vieler Göttinnen verwendet. Die Gemme Mich MG 17,2 zeigt im oberen Bildfeld Isis und Anubis einander zugewandt. Anubis trägt an seinem rechten Arm eingehängt ein Gefäß (Situla?) und hält ein langes Szepter in der vorgestreckten linken Hand. Unter den beiden Göttern ist ein an einem Altar festgebundener Ibis zu sehen. Die Inschrift ΠΕΙΤΕ auf dem Revers weist das Stück als medizinische Gemme zur Verbesserung der Verdauung aus.³⁵⁵ Anubis, Isis und Harpokrates zeigt Śliwa 17,68. Die drei Götter stehen hinter einander aufgereiht, den Blick nach rechts. Wie auf den anderen Gemmen trägt Anubis Palmzweig und Kerykeion als Attribute, Isis hält eine Situla und eine Blume in Händen und der stark hellenisierte Harpokrates ein Füllhorn. Auf der Gemme Phil 19,81 sind beide Götter auf dem Revers zu sehen. Isis ist nach links eilend dargestellt. Diese Körperhaltung ist sonst für die griechische Göttin Nike belegt. In ihrer hoch erhobenen Rechten hält sie ein Sistrum. Ihre Linke fasst einen langen Stab (Heroldstab?). Vor der Göttin auf niedrigerem Niveau kniet Anubis bekleidet mit einem kurzen Schurz. Den Tierkopf hat er ehrfürchtig vor der Göttin gesenkt.

³⁵⁴ Bei S. Michel sind sieben Gemmen diesem Typ zugeordnet (S. Michel, Die magischen Gemmen, S. 299). Ich schließe für diese Arbeit jedoch die Gemme BC 2,24 = Mich MG 2,1 aus, da die hier dargestellte Göttin die gräzisierte Isis-Tyche ist.

³⁵⁵ Dies ist Typ **27.2.a IBIS – An Altar gefesselt – ΠΕΙΤΕ/ΠΕΣΣΕ** (S. Michel, Die magischen Gemmen, S. 286). Isis und Anubis sind auf diesen Gemmen nicht vorhanden.

mit Anubis auf anderen Bildträgern

Durch die Osirislegende besteht eine enge Verbindung zwischen Isis und Anubis. Beide Götter machen sich in der Legende gemeinsam auf die Suche nach dem Leichnam des Osiris. Auch an der anschließenden Mumifizierung nehmen beide teil. An den hellenistischen Festen zu Ehren der Isis hat Anubis ebenfalls Anteil.³⁵⁶ Eine gemeinsame Darstellung der Göttin mit Anubis in der Funktion als Beschützer und Fürsorger für den Verstorbenen liegt da nahe. In der Kunst der Pharaonenzeit ist dies allerdings höchst selten. Lediglich in Gruppenszenen wie der Einbalsamierung des Osirisleichnams sind sie gemeinsam zu sehen³⁵⁷. Das Motiv der Gemme Śliwa 17,68 - Anubis, Isis und Harpokrates - findet sich des Öfteren auf Terrakotalampen. Neben den Exemplaren, die alle drei gemeinsam (Abb. 88) zeigen, gibt es auch solche; auf denen nur Anubis und Isis als Büsten zu sehen sind.³⁵⁸ Wie auch auf den Gemmen sind die Götter auf den Lampen im hellenistischen Stil gekleidet. Noch viel stärker als auf den Gemmen weist Anubis langgezogene Ohren auf, so dass er nur noch schwer vom eselsköpfigen Seth zu unterscheiden ist. Als Attribut kennzeichnen ihn das Kerykeion und teilweise auch der Palmwedel, wie es auch auf den Gemmen üblich ist.

Diverse (10 Stk)

+ AGD III,2 24,190; + AGSofia 284

Zehn Gemmen lassen sich keinem der bisher aufgeführten Typen zuordnen.³⁵⁹ Die Gemme Del-Der 160,209 zeigt die hellenisierte Isis nach rechts auf dem Rücken eines Krokodils stehend. In ihrer linken Hand hält sie ein langes Szepter, in der rechten eine Situla. Vor bzw. hinter ihrem Kopf sind Stern und Mondsichel zu erkennen. Große Ähnlichkeit mit dieser Gemme hat Del-Der 160,208. Auch hier ist eine Gottheit nach rechts stehend auf dem Rücken eines Krokodils zu sehen. Auf dem Kopf trägt die Gestalt eine auf drei Linien reduzierte Krone (Isiskrone?).³⁶⁰ Mit ihrem linken Arm hält die Gottheit ein langes, als Dreizack endendes Szepter, um dessen Schaft sich eine Schlange windet. Die vorgestreckte rechte

³⁵⁶ Apul., met. XI 11,1. Anubis trägt Caduceus und Palmwedel, entsprechend den Darstellungen auf den Gemmen.

³⁵⁷ J.-C. Grenier, *Anubis alexandrin et romain*, EPRO 57, Taf. 31.

³⁵⁸ Ders., Taf. 30.

³⁵⁹ Hier sollen jedoch nur jene beschrieben werden, deren Motiv sich an altägyptischen Vorbildern orientiert.

³⁶⁰ Die Herausgeber nennen die Gottheit „*dieu barbu*“ (A. Delatte/ Ph. Derchain, *Les intailles magiques*, S. 160). S. Michel hingegen deutet die Person als Isis (?) (S. Michel, *Die magischen Gemmen*, S. 299).

Hand umfasst ein kurzes Szepter oder eventuell ein Sistrum. Diese Ähnlichkeit mit dem Motiv der Gemme Del-Der 160,209 unterstützt die Deutung der Gottheit als Isis.

Mit einem langen Szepter ist Isis auch auf der Gemme AGD III,2 24,190 zu sehen (Abb. 64). In ihrer anderen Hand hält sie hier jedoch eine Schlange. Auf ein Krokodil wird verzichtet. Schlange und Krokodil in Verbindung mit Isis weist hingegen die Gemme Mich BM 16,117 auf.³⁶¹ Auch die Gemme Mich BM 85,589 zeigt die Göttin mit einer sich aufbäumenden Schlange in der ausgestreckten rechten Hand. Die Kombination von Isis und Uräusschlange ist für den Ägypter nicht ungewöhnlich. In Verbindung mit der Erntegöttin Renen-Utet wird sie selbst zur Schlange. In diesem Fall trägt sie das Tier als Hinweis auf diesen Aspekt ihrer Person. Hinzu kommt noch, dass auch für die Griechen die Schlange in enger Verbindung mit der Erntegöttin Demeter steht. So ist das Reptil ein für Anhänger beider Religionen in gleicher Weise verständliches Symbol.

Auf der Gemme AGD III,2 24,191 ist Isis im Profil nach rechts auf einem ägyptischen Thron mit niedriger Lehne sitzend dargestellt. Die Göttin trägt ein langes, eng anliegendes (ägyptisches?) Gewand. Ihr Haar trägt die Göttin offen über den Rücken fallend. In ihrer linken Hand hält Isis ein langes Szepter, in ihrer rechten ein sternähnliches Attribut³⁶² vor sich. Ihr gegenüber auf einer Säule sitzt ein Falke (Horus). Ohne Parallele ist das Motiv der Gemme AGSofia 284 (Abb. 63). Isis sitzt auf einem gepolsterten Hocker ohne Rückenlehne.³⁶³ Sie trägt hellenistische Kleidung. Hinter ihrem Rücken ist ein wehendes Velum zu erkennen wie es auch die Gemmen von **ISIS – Mit Harpokrates - Harpokrates’ Kopf schützend** zeigen.³⁶⁴ Ihr rechtes Bein ist angewinkelt erhoben als Stütze für das Instrument der Göttin. Dieses Instrument wird durch viele lange parallele Linien wiedergegeben, die sich vom Kopf der Göttin bis zu ihrem Knie hin ziehen. Abgeschlossen wird es durch ein etwas breiteres Querstück.³⁶⁵ Das Bildnis der musizierenden Isis erinnert stark an Darstellungen von Harfe spielenden Musikantinnen.

³⁶¹ Die Gemme wurde bereits im Rahmen des Typs **ISIS - Mit Harpokrates – Sonstige** genauer beschrieben.

³⁶² Es ist nicht völlig klar zu erkennen, ob die rechte Hand der Göttin das sternähnliche Attribut oder auch das Szepter hält. In diesem Fall steht der Stern im freien Feld zwischen Isis und dem Falken.

³⁶³ Obwohl A. Dimitrova-Milčeva den Sitz als Thron nach ägyptischem Stil beschreibt, ist keine Ähnlichkeit mit einem ägyptischen Blockthron zu erkennen. Im Unterschied zu dem hier dargestellten Möbel ist der ägyptische Thron massiv. Der Sitz auf AGSofia 284 zeigt deutlich die Füße des Möbels mit der dazugehörigen Querverstrebung (A. Dimitrova-Milčeva, *Antike Gemmen*, S. 101).

³⁶⁴ A. Dimitrova-Milčeva schreibt hierzu „*Um ihren Körper windet sich eine Schlange.*“

³⁶⁵ A. Dimitrova-Milčeva sieht in den vier parallelen Linien die Umrisse einer Doppelflöte. Allerdings setzen diese nicht am Mund der Göttin an. Drei der Linien scheinen der Stirn der Isis zu entspringen, d.h. sie treten hinter ihrem Kopf hervor. Des Weiteren wäre es ziemlich ungewöhnlich eine Flöte abzustützen. Mir scheint es

Diverse auf anderen Bildträgern

Das Musikinstrument, das am engsten mit der Göttin Isis verbunden ist, ist das Sistrum. Mit ihm in der Hand sieht man die Göttin häufig. Prinzipiell gehört Musik eher in den Zuständigkeitsbereich der Hathor, mit welcher sie eine besonders enge Verbindung eingegangen ist. Harfen gibt es im Ägypten der pharaonischen Zeit in verschiedenen Ausführungen nämlich die Bogenharfe und die Winkelharfe. Bogenharfen gibt es in zwei Größen: eine große Variante, die beinahe so groß wie die Musikantin ist und eine kleinere, etwa halb so große Ausführung. Beide Varianten können im Stehen oder Hocken gespielt werden. Die Göttin Isis ist in pharaonischer Zeit nicht Harfe spielend belegt. Interessant ist in diesem Zusammenhang eine Szene, die im Mammisi von Philae vorkommt (Abb. 89).³⁶⁶ Zu sehen ist die thronende Isis. Vor ihr steht die Göttin Meret auf einer größeren Harfe spielend. Das Instrument reicht ihr vom Scheitel bis zu den Oberschenkeln, ist also in etwa so groß wie das Vergleichsstück auf der Gemme AGSofia 284. Meret ist die Personifizierung der Tempelmusik und des Kultgesangs. In der Spätzeit verschmilzt sie mitunter auch mit Isis, die dann auch deren Aufgaben übernehmen kann. Ähnlich der Gemme ist auch das Bild auf einem Fragment eines Steintellers im Louvre.³⁶⁷ Es zeigt eine Leier spielende Isis vor Soknopaios.

APHRODITE(VENUS)

Anadyomene

Mit „hundeköpfigen“ Figuren (2 Stk)

Dieses aufwendige Motiv ist nur zweimal belegt. Im oberen Bildfeld ist als zentrale Gestalt eine Göttin entsprechend dem Typus der Haar ordnenden Aphrodite dargestellt.³⁶⁸ Begleitet wird sie von zwei tierköpfigen Figuren. Bei genauerer Betrachtung der Gemme Skoluda 74 = Mich01 22,134 ist zu erkennen, dass die linke Gottheit einen Schakalkopf hat, somit als Anubis zu identifizieren ist (Abb. 65). Das andere Wesen ist eindeutig der eselsköpfige Seth. Auf der zweiten Gemme dieses Typs (AGW III 86,2178) hat der Gott als Kopf das zoologisch

sich bei diesem Instrument vielmehr um ein Saiteninstrument zu handeln, dessen Körper sich hinter der Gestalt der Isis verbirgt. Ähnlich große Harfen sind in der pharaonischen Zeit Ägyptens wohl bekannt.

³⁶⁶ H. Junker, Geburtshaus, S. 268 und 326.

³⁶⁷ Die Göttin spielt hier deutlich erkennbar auf einem griechischen Trigonon (W. Weber, Terrakotten, S. 140 Anm. 9 und Abb. 84).

³⁶⁸ Deshalb sind diese beiden Gemmen bei Simone Michel auch unter **APHRODITE(VENUS)** eingeordnet und nicht unter **ISIS** (S. Michel, Die magischen Gemmen, S. 251).

nicht eindeutig zuordenbare Sethtier mit seiner der stark gekrümmten Nase (Abb. 66). Ursprünglich stellten die Ägypter Seth durch dieses eigenartige Tier dar. Die Darstellung des Seth mit einem Eselskopf kommt erst viel später auf, ist aber in der griechisch-römischen Epoche nicht ungewöhnlich. Bereits seit dem Mittleren Reich ist der Esel als Verkörperung des Seth belegt. Ab der Spätzeit tritt Seth immer häufiger mit einem Eselskopf auf. In der späten volkstümlichen magischen Literatur ist die Darstellung des Seth mit einem Eselskopf bereits die Norm. Auch Plutarch kennt die enge Verbindung des Esels zu Seth.³⁶⁹ Die beiden Götter Anubis und Seth sind wichtige Gestalten aus der Osirissage und mit Aphrodite in keinerlei Bezug zu setzen. So handelt es sich wohl bei der zentralen Göttin um eine synkretistische Verbindung der beiden Göttinnen Isis und Aphrodite. Das untere Bildfeld zeigt eine auf dem Rücken liegende mit einer Sonnenscheibe bekrönte Mumie (Osiris), die von einem schreitenden Löwen getragen wird (vgl. **OSIRIS - Auf Löwe/Löwenbahre**). Auch diese Szene rückt den gesamten Inhalt des Bildes in den Bereich der Osirissage, sodass auch ohne jegliche Andeutung die Göttin des oberen Bildfeldes als Isis angesehen werden muss. Einen weiteren Hinweis auf die tatsächliche Identität der Göttin gibt die Inschrift auf dem Revers von AGW III 86,2178. Der Text beginnt mit dem Wort ΑΘΩΠΙ, gefolgt von einer Reihe von Charakteres. ΑΘΩΠΙ ist eine Schreibung für die Göttin Hathor.³⁷⁰ So ist die Göttin in der Mitte am Ehesten als Isis-Hathor-Aphrodite anzusprechen. Die Armhaltung der beiden antithetisch stehenden tierköpfigen Götter ist auf beiden Gemmen beinahe identisch. Die jeweils herabhängende Hand hält eine Sa-Schleife. Dies ist die ägyptische Hieroglyphe für das Wort Schutz (*s3*).³⁷¹ Der andere Arm ist leicht angewinkelt nach vorne gestreckt. Bei Skoluda 74 = Mich01 22,134 heben die beiden die etwas kleiner gestaltete Isis-Hathor-Aphrodite in die Höhe. Dieselbe Haltung ist auch auf der Gemme AGW III 86,2178 zu finden. Nur ist hier die Göttin etwas größer als ihre Begleiter. So scheinen sie ihre Hände an die Hüfte der Isis-Hathor-Aphrodite zu legen. Die Gestaltung der beiden Götter (Körperhaltung, Kleidung, Kopfform) ist so ähnlich, dass man annehmen kann, dass der Gemmenschneider sie auf jeden Fall als Paar gesehen hat.

³⁶⁹ Plut., Is. 30.

³⁷⁰ W. E. Crum, A Coptic Dictionary, S. 3. E. Zwielerin – Diehl vermutet darin eine Verschreibung von ΑΡΩΠΙ als Abkürzung für Αρωιφρασις, ein häufiger Beiname der Aphrodite (E. Zwielerin – Diehl, AGW III, S. 151).

³⁷¹ Hannig, S. 654f. bzw. Ermann/Grapow², WB III, S. 414.

APHRODITE(VENUS) - Anadyomene - Mit „hundeköpfigen“ Figuren auf anderen Bildträgern

Dieses komplexe Motiv ist sonst nicht belegt, selbst wenn man anstelle der griechischen Aphrodite die ägyptische Isis annimmt. Eine Kombination von Anubis und Seth ist auf den ersten Blick eher ungewöhnlich, da die beiden in der Osirislegende nie direkt miteinander zu tun haben. In der griechisch-römischen Ausprägung der ägyptischen Religion kann allerdings Anubis Horus als Sohn der Isis ersetzen. So könnten mit dieser Darstellung eigentlich Horus und Seth als Götterpaar gemeint sein. Diese beiden sind gemeinsam bei zahlreichen Gelegenheiten dargestellt. Die antithetische Positionierung stellt die beiden jedoch nicht als Gegner im Kampf um das Erbe des Osiris dar.³⁷² Vielmehr sind sie der Tradition der pharaonischen Kunst entsprechend die beiden Landesgötter und Schutzherren Ägyptens. Gemeinsam krönen sie den neuen Herrscher und legitimieren so seinen Herrschaftsanspruch. In dieser Funktion stehen sie auf den Gemmen der Göttin zur Seite. Isis-Hathor-Aphrodite wird in dieser Szene als Herrin über Ober- und Unterägypten legitimiert. Auch wenn sie ihre Hand nicht als Symbol der Krönung zum Kopf heben, ist das Anlegen an ihre Hüfte doch zumindest ein Zeichen der wohlwollenden Zustimmung. Dasselbe gilt auf für die Geste des Hochhebens auf der Gemme Skoluda 74 = Mich01 22,134. Die beiden Schutzgötter Ober- und Unterägyptens erheben Isis-Hathor-Aphrodite über alle anderen Götter.

Die ihr Haar ordnende Isis-Hathor-Aphrodite ist unter den griechisch-römischen Terrakotten immer wieder zu finden.³⁷³ Die Göttin ist dabei nach dem Vorbild der Aphrodite nackt dargestellt. Ihre Hände fassen die langen über die Schulter fallenden Locken. Im Unterschied zu den Gemmen trägt Isis-Hathor-Aphrodite auf den Terrakotten einen sehr aufwändigen Kopfschmuck, bestehend aus einem bis zwei Kränzen, darüber das Kuhgehörn mit Sonnenscheibe, Federn und seitliche Ähren. Das Ganze wird zusätzlich noch von einem Blätterkranz umrandet. Da sie hier nicht durch etwaige Begleitfiguren als ägyptische Göttin ausgewiesen werden kann, ist sie durch ihre Krone (Sonnenscheibe, Kuhgehörn, zwei hohe Federn) als solche gekennzeichnet.

³⁷² E. Zwierlein – Diehl deutet die Szene als „*Seth bedroht, Anubis unterstützt Isis*“ (E. Zwierlein – Diehl, AGW III, S. 151).

³⁷³ z. B.: L. Török, Terracottas, Nr. 101, S. 84, Taf. LII; oder F. Dunand, Terres cuites, Nr. 365 – 368, S. 139f.

2.3 Horus / Harpokrates

2.3.1 Horus / Harpokrates in der Mythologie

Der Falkengott Horus (äg. *Hrw*) gehört im Gegensatz zu Isis und Osiris zu den ältesten belegten Göttern Ägyptens. Bereits in vordynastischer Zeit ist er eng mit dem Königtum verbunden und genießt so eine überregionale Vorrangstellung. Durch seine besondere Stellung unter den ägyptischen Göttern überlagert sein Kult schon früh den anderer Falkengötter. So ist die ursprüngliche Heimat des Horus schwer feststellbar. Zu den ältesten lokalen Formen des Horus zählen Horus von Hierakonpolis³⁷⁴ und Horus von Edfu³⁷⁵.

In erster Linie ist Horus der Schutzgott des Herrschers und des Königtums. Diese Aufgabe erfüllt er bereits vor der Zeit der Reichseinigung. Er übergibt dem irdischen Regenten seinen Thron als Stellvertreter des Gottes auf Erden. Als ältester Teil der Königstitulatur trägt der Pharao bereits in dieser frühen Phase der ägyptischen Geschichte den Horusnamen. Der König ist somit selbst eine Erscheinungsform des Gottes. Horus ist in seiner Position nicht unumstritten. Auch Seth erhebt Anspruch auf die Herrschaft über Ägypten: In der Legende vom Streit zwischen Horus und Seth wird diese Problematik auf typisch ägyptische Weise, in einer Kombination aus Rechtsstreit und physischem Kampf, ausgefochten. Da keiner der beiden dem anderen überlegen sein kann, endet die Geschichte schließlich mit einem Ausgleich. Als gleichgestelltes Götterpaar ist ihnen das Land gemeinsam unterstellt. Horus wird zum Vertreter von Unterägypten und Seth von Oberägypten. Symbolisch verflechten sie die Wapppflanzen Ägyptens auf dem Herrscherthron. In den Pyramidentexten helfen beide gemeinsam dem verstorbenen Pharao auf seinem Weg.³⁷⁶ Trotz der Gleichstellung der beiden Gottheiten erfährt Horus deutlich mehr Verehrung als Landesgott als Seth.³⁷⁷

³⁷⁴Der Name ist bereits in den Pyramidentexten (PT 296 und 2011) belegt. Der Beinamen *nḥn(j)* „Der von Hierakonpolis“ kann von Anfang an auch alleine stehen. Hierbei handelt es sich wohl ursprünglich um einen selbständigen (Falken-)Gott, der von Horus überlagert wurde. H. Bonnet, RÄR, S. 307.

³⁷⁵Der Name selbst ist zwar erst seit dem Mittleren Reich belegt, jedoch wird der Gau von Edfu bereits in der 5. Dynastie als *wḥst-Hrw* „Thronsz des Horus“ bezeichnet (W. Helck, Gaue, in: LÄ II, S. 386).

³⁷⁶PT 390b – 391b (Spr. 271) und 2100.

³⁷⁷Lediglich zur Zeit der Hyksoskönige und später unter den Ramessiden wird Seth in seiner Stellung als Reichsgott verehrt.

Des Weiteren ist Horus aber auch ein Himmelsgott. In der Spätzeit wird sein Namen von *hrj* „oben befindlich“ abgeleitet.³⁷⁸ Bereits die Pyramidentexte setzen ihn in Beziehung zur Morgensonne.³⁷⁹ Bildliche Darstellungen dieses Aspekts des Horus sind ab der ersten Dynastie belegt.³⁸⁰ Auch der Beiname des Re, Harachte also „horizontaler Horus“, setzt diesen in eine Beziehung zum Firmament. Als Himmelsgott kann Horus auch als Sonnenscheibe mit ausgebreiteten Schwingen dargestellt werden. In dieser Gestalt zeigt sich eine Lokalform des Gottes, Horus Behedeti in Edfu. So denkt sich der Ägypter den Himmel selbst als das Flügelpaar eines Falken, das die ganze Welt umspannt.³⁸¹

Eine weitere Legende, aus dem Mythenkomplex der Augensage, erzählt von Horus in seiner Funktion als Lichtgott. Sonne und Mond gelten als seine beiden Augen. Die Sonne ist das rechte, der Mond das linke Auge des Horus.³⁸² Als Licht- und Himmelsgott ist er der Gegensatz zu Seth, der für das Dunkle und das Irdische steht. Wie schon in der Erzählung vom Streit zwischen Horus und Seth ist der Kampf zwischen den beiden auch in dieser Sage das zentrale Motiv. Das sich Verfinstern des Mondes wird im Mythos durch einen Angriff des Seth auf das Auge des Horus herbeigeführt.³⁸³ Entsprechend ist das Zunehmen des Mondes durch ein erneutes Gesundwerden desselben erklärt. Hierbei erhält der Mondgott Thot die Rolle des Heilers.³⁸⁴ Auch das Motiv des Suchens und Findens, das in der Osirislegende eine zentrale Bedeutung hat, wird in die Augensage eingebaut.

In der Osirislegende wiederum ist Horus zum einen als Sohn der Isis ein Kindgott und zum anderen stellt der erwachsene Horus (Haroëris, äg. *Hr wr*) den kämpferischen Aspekt des Gottes dar, wenn er den Tod des Vaters rächt. Die vielen Versionen der Legende erschweren die familiäre Zuordnung dieses Gottes. So laufen schließlich zwei Versionen parallel. Bedingt durch die Legende vom Streit zwischen Horus und Seth sowie durch ihre gemeinsame Funktion als Landesgötter, werden sie als gleichwertige Gottheiten aufgefasst und stehen auf

³⁷⁸ H. Junker, Giza II, S. 51.

³⁷⁹ PT 1320c-d.

³⁸⁰ Die älteste Darstellung des Horus als Himmelsgott zeigt einen Falken in der Sonnenbarke über den Himmel in Gestalt eines Flügelpaares fahrend. W. M. F. Petrie, *Tombs of the Courtiers*, pl. XII. R. Engelbach, ZÄS 65 (1930), S. 115f.

³⁸¹ R. Engelbach, ZÄS, 65 (1930), S. 115 und Taf. 8: Leider ist die Darstellung an entscheidender Stelle verstümmelt.

³⁸² H. Junker, Giza II, S. 49.

³⁸³ Dies wird in verschiedenen Versionen der Legende unterschiedlich erklärt: Das Auge wird von Seth verletzt, geraubt oder verschlungen.

³⁸⁴ Thot hat als heilender Gott eine enge Verbindung zur Medizin und zur Magie. Noch in römischer Zeit dienen Gemmen mit dem Bildnis des Ibis, seines heiligen Tieres, als Mittel gegen Magenschmerzen. S. Michel, *Die magischen Gemmen*, S. 286 – 288.

derselben genealogischen Stufe. Sie gelten als Brüderpaar. Gleichzeitig ist Horus als Sohn und Erbe des Osiris aber auch dessen Neffe. Einige Sonderformen, die verschiedene Aspekte des Gottes darstellen, spalten sich von ihm ab und laufen als eigenständige Gottheiten parallel zu ihm weiter.³⁸⁵ Zu einer neuerlichen Veränderung kommt es im Neuen Reich. Mit der Idee der Götterfamilien und in deren Folge der Vorstellung vom Götterkind, bekommt Horus eine völlig neue Gestalt. Als Sohn von Isis und Osiris wird er nun zum schutzbedürftigen Kleinkind. Zu Beginn der 3. Zwischenzeit wird er erstmalig als *Hr p3 hrd* „Horus das Kind“ bezeichnet³⁸⁶ und auch sein Aussehen bekommt kindliche Züge.³⁸⁷ Seine Funktion erfährt eine tief greifende Veränderung. Horus ist nicht mehr der Sohn, der um das Erbe seines Vaters kämpft. Vielmehr wird der Aspekt des Kleinkindes, das des Schutzes seiner Mutter bedarf, hervorgehoben. Schon bald geht die neue Gestalt eine Verbindung mit dem Sonnengott ein. Durch sein jugendliches Äußeres lässt er sich nun leicht mit dem morgendlichen Sonnengott identifizieren, der gerade geboren seinen täglichen Lauf über den Himmel antritt. Wie Harpokrates ist auch er zu diesem Zeitpunkt noch schwach und schutzbedürftig. Horus als göttliches Kind ist zwar ikonographisch erst ab der 20. Dynastie greifbar³⁸⁸, doch die Idee ist bereits im Alten Reich fixiert. In den Pyramidentexten wird Horus als kleines Kind mit dem Finger im Mund³⁸⁹ bezeichnet und mit der morgendlichen Sonne in Verbindung gesetzt.³⁹⁰ Diese Entwicklung wird durch die optische Ähnlichkeit von Horus und Re - beide sind falkenköpfig dargestellt - unterstützt. Des Weiteren führt auch die Funktion des Horus als Himmels- und Lichtgott zu einer Annäherung an den Sonnengott. Dieses Konzept ist für den Ägypter des Neuen Reichs also nichts Neues. Man geht lediglich einen Schritt weiter, indem die beiden optisch zu einer Person verschmolzen werden. In dieser neuen Funktion zeigt sich Harpokrates sehr oft auf einer Lotosblüte³⁹¹ sitzend, welche zu diesem Zeitpunkt bereits fest mit dem Sonnengott und seiner Geburt zur Zeit der Schöpfung verbunden ist.³⁹² Eine Darstellung im Tempel von Dendera³⁹³ zeigt die Geburt des

³⁸⁵ Dies sind vor allem Harsiese, Harendotes, Harsomptus und Haroëris.

³⁸⁶ Als ältester Beleg des Namens gilt pLondon BM 10251 aus der 20. – 22. Dynastie. Die Lesung als *Hr p3 hrd* ist jedoch umstritten. Siehe S. Sandri, Har-pa-chered, S. 17ff.

³⁸⁷ Zur neuen Ikonographie des Harpokrates siehe Kapitel Horus/Harpokrates auf den magischen Gemmen.

³⁸⁸ S. Sandri, Har-pa-chered, S. 13f.

³⁸⁹ PT 663c und 664a. Als kleines Kind (*hrd nhn*) wird Horus auch in PT 1214c und 1320c charakterisiert.

³⁹⁰ PT 1320c-d.

³⁹¹ Jeden Abend schließt sich die Blüte des Lotos und sinkt unter die Wasseroberfläche hinab. In gleicher Weise erhebt sie sich bei Sonnenaufgang wieder aufs Neue aus den Fluten. Ebenso begibt sich der Sonnengott abends in die Unterwelt um am Morgen regeneriert und jung die irdische Welt wieder zu betreten. So ist die Verbindung der Lotosblume zum Sonnengott und seinem täglichen Lauf rasch gefunden.

³⁹² Gemäß der Götterlehre von Memphis erhob sich der Lotos ursprünglich allein aus dem Urozean Nun. Nach der heliopolitanischen Lehre entstand der Sonnengott aus sich selbst. Diese beiden Mythen wurden später mit einander verbunden.

³⁹³ S. Morenz / J. Schubert, Der Gott auf der Blume, S. 48.

Sonnengottes direkt aus der Blüte der Lotosblume, unter der Assistenz von Toëris und Bes als Geburtshelfer. Die begleitende Inschrift nennt die Gestalt „Horus, Sohn der Isis“. Gleichzeitig mit der Ikonographie übernimmt Harpokrates auch das Wesen des Sonnengottes.

Über einzelne Episoden aus der Kindheit des Horus bzw. Harpokrates in Chemmis berichten unter anderem die Zaubersprüche auf der Metternichstele³⁹⁴ und einige medizinische und magische Papyri aus dem Neuen Reich. Diese Texte zeugen vom Glauben der Ägypter an die besondere Verletzlichkeit von Kindern. Wie menschliche Kinder auch, wird Harpokrates von gefährlichen Tieren verletzt oder von Krankheiten heimgesucht. Harpokrates ist aber nicht nur Empfänger von Heilung, er kann auch selber durch Worte und Zauber heilen.³⁹⁵ Durch diese Funktion als Heilgott wird Harpokrates für Bittsteller besonders „attraktiv“. Gerade bei der Bedrohung der Menschen durch gefährliche Tiere wie Krokodile, Schlangen, Skorpione, u. a. ist er die helfende Instanz. Auch dieses Gedankengut ist bereits in den Pyramidentexten belegt, wenn sich der tote König von einer Schlange bedroht mit Horus identifiziert.³⁹⁶ Ab der zweiten Hälfte des Neuen Reiches kommen die Horusstelen in Mode. Sie wurden in den Wohnhäusern³⁹⁷ aufgestellt, aber auch in Gräbern³⁹⁸ fand man sie. Auf den Rückseiten der Horusstelen sind manchmal zusätzlich apotropäische Bilder oder Zaubertexte angebracht. Die Funde stammen nicht nur aus Ägypten. Auch im Süden in Meroe³⁹⁹ und in Italien⁴⁰⁰ wurden einige Exemplare entdeckt. Des Weiteren findet sich das Bildnis des Kindes, das die gefährlichen Tiere bändigt auch auf Heilstatuen.⁴⁰¹ Die Vorstellung von Horus bzw. Harpokrates als effektive Schutzmacht bei Tierbissen hält sich bis in die christliche Ära hinein, wie der Fund zweier Horusstelen in der Menasstadt belegt.⁴⁰² Auch in der christlichen Zeit ist der Name des Horus noch nicht ganz vergessen. In Zaubertexten wird er weiterhin angerufen.⁴⁰³

³⁹⁴ G. Roeder, *Urkunden*, S. 94.

³⁹⁵ Die Funktion des Horus als Heilgott ist auf einem Ostrakon der Ramessidenzeit belegt. (W. Spiegelberg, *ZÄS* 57, S. 70f.) Auch der hieratische Papyrus Brit. Mus. 10687, der ebenfalls aus ramessidischer Zeit stammt, enthält medizinisch – magische Sprüche in denen Horus als Arzt auftritt (A. Gardiner, *Hieratic Papyri in the British Museum*, S. 55ff.).

³⁹⁶ Spruch 378 (PT 663c – 664a).

³⁹⁷ W. M. F. Petrie, *Tanis I*, S. 42.

³⁹⁸ A. Badawi, *ASAE* 54 (1956), S. 177, Taf. 15C.

³⁹⁹ *PM VII*, S. 236.

⁴⁰⁰ *PM VII*, S. 415.

⁴⁰¹ So trägt z. B. der Torso einer Heilstatue aus Ostia die Darstellung des Harpokrates gut sichtbar auf der Brust (S. Donadoni, *Una statuetta egiziana da Ostia*. *FS Rosellini II*, S. 59ff.). Des Weiteren gibt es auch Heilstatuen, die eine Horusstele in Händen halten (z. B. Louvre E 10777). Zur Wirkungsweise solcher Statuen siehe H. Satzinger, *Acqua guaritrice*, S. 199ff.

⁴⁰² C. M. Kaufmann, *Oriens Christianus*, NS 1 (1911), S. 88f. und Fig. 5.

⁴⁰³ K. Preisendanz, *PGM II III*, 210.

Die Stellung als Fruchtbarkeitsgott verdankt Harpokrates einer Verbindung mit dem Korngott Nepri. Immer wieder wird bei der Darstellung des Harpokrates sein Bauch besonders ausgeprägt wiedergegeben. Die Wohlgenährtheit kann auch durch zusätzliche Fettwülste unter der Brust betont werden.⁴⁰⁴ Noch zu Zeiten Plutarchs wird er in Zusammenhang mit der Fruchtbarkeit der Felder verehrt.⁴⁰⁵ In den Sargtexten wird Horus außerdem mit dem Min, dem Gott der Zeugungskraft, gleichgesetzt.⁴⁰⁶ So übernimmt Horus von ihm den Beinamen Kamutef, der „Stier seiner Mutter“.⁴⁰⁷ Diese Bezeichnung drückt aus, dass der Gott durch die Begattung seiner eigenen Mutter sich selbst erschafft. Der Name beschreibt also einen Gott des Uranfangs, der sich selber geschaffen hat, unter der speziellen Betonung seiner Zeugungskraft.

Ab der Spätzeit erfreut sich Harpokrates, wie viele andere Gottheiten, die dem Einzelnen bei seinen alltäglichen Nöten und Sorgen zur Seite stehen, in der ägyptischen Bevölkerung großer Beliebtheit.⁴⁰⁸ Besondere Verehrung wird ihm im Fajjum zuteil, wo er sich mit dem lokalen Krokodilsgott Sobek verbindet.⁴⁰⁹ In den Tempeln der Spätzeit erleben die Götterkinder enormen Zuwachs an Prestige. Es werden eigene Kulträume zu ihrer Verehrung an die Haupttempel angeschlossen, die Mammisi oder Geburtshäuser.⁴¹⁰ Diese einräumigen Kapellen mit Säulenumgang stehen als eigenständige Gebäude im Tempelbezirk. Die Szenen an den Wänden der Mammisi zeigen vorrangig die Geburt und Aufzucht des jeweiligen Götterkindes.

Die ägyptische Bezeichnung *Hr p3 hrd* wird ins Griechische übertragen *Ἄρποκράτης* *Ἄρφοκράτης*, oder *Ἄρποχράτης* geschrieben. Der Gestus des an den Mund gelegten Zeigefingers, der in der ägyptischen Kunst die Kinder kennzeichnet, wird unter dem Einfluss der griechischen Mysterienkulte schließlich zum Schweigegestus uminterpretiert. Harpokrates wird zum Gott des Schweigens und Hüter der Geheimnisse der Mysterien. Für die griechische Bevölkerung findet der Kindgott Entsprechungen in Herakles, Dionysos und in seinem

⁴⁰⁴ Fruchtbarkeit spendende Götter werden in der ägyptischen Ikonographie mit üppigen Körperformen dargestellt (J. Baines, *Fecundity Figures*, S. 95 – 97).

⁴⁰⁵ Plut., *Is.* 65,8 berichtet, dass dem Harpokrates die ersten Hülsenfrüchte geopfert werden.

⁴⁰⁶ CT 335.

⁴⁰⁷ z. B. auf der Metternichstele. G. Roeder, *Urkunden*, S. 93.

⁴⁰⁸ Ganz im Gegensatz zu den großen Göttern des Landes, die als Beschützer der Machthaber angesehen werden, und in ihren Tempeln dem einfachen Volk nicht zugänglich waren.

⁴⁰⁹ Wie Harpokrates hat sich auch Sobek als Sohn der Neith zum Kindgott gewandelt.

⁴¹⁰ Solche Mammisi finden sich praktisch bei jedem Tempelkomplex der Spätzeit (in Dendera, Philae, Kom Ombo, Edfu, Armant).

Aspekt als Fruchtbarkeitsgott in Triptolemos. Unter den Darstellungen des Gottes überwiegen solche, die ihn als Kind zeigen. Fruchtbarkeit symbolisierende Attribute wie das Füllhorn, der Topf oder Getreideähren sind häufig. Auf den Terrakotten zeigt sich der Gott auch auf verschiedenen Reittieren wie Widder, Sphinx, Gans, Kobra, Hund oder Kamel. Daneben erscheint der erwachsene Horus (Haroëris) in der Uniform eines römischen Soldaten, zu Fuß oder hoch zu Ross. Ägyptisch bleiben weiterhin sein Falkenkopf, Kopftuch bzw. Perücke und Krone. Als bewaffneter Kämpfer besiegt er das Böse, welches als Tier⁴¹¹ unter seinen Füßen vom Speer durchbohrt daliegt.

2.3.2 Horus / Harpokrates auf den magischen Gemmen

Die älteste Darstellungsweise des Horus ist die in reiner Tiergestalt als Falke. Doch wird bereits im Alten Reich ein menschlicher Körper mit dem Falkenkopf kombiniert. Dies gibt ihm die Möglichkeit verschiedene Gesten auszudrücken und Handlungen durchzuführen, die mit Flügeln und Krallen so nicht oder schlecht möglich waren. Bekleidet ist er mit dem Götterschurz. Auf seinem Kopf trägt Horus als Königsgott die Doppelkrone des Pharaos. Im Lauf des Neuen Reichs entwickelt sich eine neue Darstellungsweise des Horus, die als Kindgott. Ab der 3. Zwischenzeit wird Horus verstärkt in seiner neuen Gestalt dargestellt.⁴¹² Seine jugendliche Rolle wird auch ikonographisch betont. Entsprechend der schon im Alten Reich gebräuchlichen Darstellungsweise ägyptischer Kinder wird er nackt mit einem Finger am Mund abgebildet.⁴¹³ Sein Schädel ist bis auf die Jugendlocke rasiert. Auf seinen typischen Falkenkopf wird vollständig verzichtet und er bekommt stattdessen wie seine Eltern ein menschliches Gesicht. Als nacktes Kind hockt Harpokrates mit angewinkelten Beinen da. Auf seinem Kopf trägt er meistens die Doppelkrone, die allein ihn optisch noch mit dem alten Königsgott verbindet. In seinem Aspekt als Sonnenkind kann er auch die Sonnenscheibe als Krone tragen. Auch die Hemhemkrone ist häufig auf seinem Kopf zu sehen. Über seine Schulter gelegt hält Harpokrates ein Flagellum. Er hockt auf einer geöffneten Lotosblüte, der Blume aus der im Mythos die Sonne geboren wurde.

⁴¹¹ Besonders häufig wird das Böse als Krokodil oder Nilpferd wiedergegeben, die beide mit Seth assoziiert werden können.

⁴¹² Die älteste durch eine Inschrift sicher als Harpokrates identifizierte Darstellung der Götterkinde ist die Stele in Brooklyn 67.118. Sie datiert in das 22. Jahr von Scheschonk II.

⁴¹³ Bereits in den Pyramidentexten (PT 663c – 664a, = Spruch 378) wird Horus als Kind mit dem Finger im Mund beschrieben.

In griechisch-römischer Zeit ändert sich wenig am Aussehen des Harpokrates. Die hellenistische Kunst behält vielfach die alte Körperhaltung bei, Krone und Flagellum ebenso. Manchmal wird das Flagellum durch ein Füllhorn ersetzt. Während das Flagellum den Aspekt des Harpokrates als Herrscher über Ägypten darstellt, soll das Füllhorn den lebenspendenden Aspekt der Sonne hervorheben. Im Unterschied zu Harpokrates wechselt die Lotosblume gänzlich ihr Aussehen. Dies hängt vor allem mit der Einführung einer neuen Lotosart in Ägypten zusammen. In pharaonischer Zeit kennt Ägypten zwei Arten: den weißen Lotos (*Nymphaea lotos*) und den blauen Lotos (*Nymphaea caerulea*). Während der Spätzeit wird in Ägypten der rote oder indische Lotos (*Nelumbo nucifera*) eingeführt. In hellenistischer Zeit ist er bereits so häufig anzutreffen, dass er auch in den Darstellungen auf Gemmen die beiden anderen Arten ablöst. Dieser unterscheidet sich nicht nur durch die Farbe seiner Blüte deutlich von den beiden einheimischen Arten.⁴¹⁴ Das auffälligste Merkmal des roten Lotos ist sein Fruchtstand, der von oben betrachtet mit seinen vielen Löchern der Brause einer Gießkanne ähnelt. Darstellungen des Harpokrates auf der Lotosblüte zeigen nun fast ausschließlich das Kind auf dem Fruchtstand des roten Lotos sitzend. Im Unterschied zur Blüte hat jedoch der Fruchtstand in der ägyptischen Mythologie keinerlei Bedeutung. Für die Träger der Amulette war diese Tatsache nicht von Bedeutung. Der Fruchtstand des roten Lotos konnte so die mythologische Rolle der Blüte als Symbol der Schöpfung und Regeneration mühelos übernehmen. Wie schon zuvor wird auch der Fruchtstand des roten Lotos häufig von zwei Knospen flankiert.

FALKE

Horusfalke (5 Stk)

+ Phil 1,2; + Phil 2,3; + Phil 2,4; + Phil 2,5; + Mich BM 3,19; + Mich BM 3,20; + Hesp23 35,30; + Plantzos 79,634

Diese Gemmen zeigen alle einen sitzenden Falken im Profil. Bis auf wenige Ausnahmen trägt der Vogel die Doppelkrone auf dem Kopf (Abb. 90).⁴¹⁵ Es ist somit eindeutig Horus in seiner Tiergestalt dargestellt. Bei diesem Gemmentyp finden sich besonders viele Exemplare, die die Kunst der pharaonischen Zeit zum Vorbild haben. Ganz nach ägyptischem Vorbild gefertigt

⁴¹⁴ Obwohl sie (fälschlicherweise) Lotos genannt werden, gehören die beiden in Ägypten heimischen Arten zu den Seerosengewächsen (*Nymphaeaceae*). Der rote Lotos hingegen stammt aus der Familie der Lotosgewächse (*Nelumbonaceae*) und ist der einzige echte Lotos in Ägypten.

⁴¹⁵ Einen Falken ohne Krone zeigen die Gemmen Mich BM 4,22 und Mich BM 4,23. Bei Petrie 21,135h ist der obere Teil des Steins weggebrochen, so dass über seine Krone keine Aussage möglich ist.

ist die Gemme Phil 1,2. Hier sitzt der Vogel auf der Hieroglyphe *hb*.⁴¹⁶ Hinter seinem Rücken breitet eine geflügelte Sonne ihre Schwingen aus. Dasselbe Motiv ist auch auf der Gemme Mich BM 3,20 zu finden. Allerdings ist hier die Ausführung etwas unbeholfener. Die Flügelsonne ist häufig über Tempeltoren und Grabzugängen, auf Stelengiebeln und als oberer Abschluss von Reliefs zu finden. Gerne wird sie über dem König angebracht, den sie mit ihren Schwingen beschützt. In ptolemäischer Zeit ist die Flügelsonne eine geläufige Schreibvariante für den Herrschertitel „König von Ober- und Unterägypten“⁴¹⁷. Sie symbolisiert die göttliche Schutzmacht des Königtums. Die Flügelsonne ist auch die Gestalt des Horus Behedeti in Edfu. Als Flügelsonne ist Horus ein Gott mit solarem Aspekt, wie ihn auch die Kindgestalt als Harpokrates auf der Lotosblüte ausdrückt. Ebenfalls noch sehr traditionell gearbeitet ist die Gemme Phil 2,4. Der Falkengott sitzt auf einem Podest oder Schrein (?). Unter einen Flügel geklemmt hält er Krummstab und Flagellum. Zusätzlich zur Doppelkrone zeichnen ihn die Szepter des Herrschers als Königsgott aus.

Bei diesem Typ gibt es verhältnismäßig viele Exemplare⁴¹⁸ bei denen auf eine Inschrift verzichtet wird. Bei Skoluda 70 = Mich01 4,23 = Mich MG 27,1 und Hesp23 35,30 ist in der Beischrift jeweils Φ PH zu erkennen. Dies ist die koptische Bezeichnung für die Sonne und den Sonnengott Re, welcher ebenfalls als Falke auftreten kann.⁴¹⁹ Dargestellt ist trotzdem Horus, denn als Falke trägt Re die Sonnenscheibe als Krone auf dem Kopf. Bei drei Exemplaren sind unter dem Vogel verschiedene Charakteres zu erkennen.⁴²⁰ Diese ähneln sich sehr auf den Gemmen Skoluda 70 = Mich01 4,23 = Mich MG 27,1 und Petrie 21,135h (Abb. 91). Drei der vier bzw. fünf Symbole sind auf beiden Stücken identisch, jedoch unterschiedlich angeordnet. Von besonderem Interesse ist die Inschrift auf dem Revers der Gemme Skoluda 70 = Mich01 4,23 = Mich MG 27,1. Das Gebet wendet sich an den Herrn Rathaor mit der Bitte er möge den Träger bzw. die Trägerin des Amuletts von Kurzatmigkeit befreien.⁴²¹ Somit ist dieses Stück kein reines Schutzamulett, sondern gehört zum Bereich der medizinisch-magischen Gemmen. Seine Aufgabe ist es, als Heilmittel, oder zur Unterstützung eines solchen, einen bereits Erkrankten von seinem Leiden zu befreien. Dieselbe Funktion muss mindestens auch für die Gemme Petrie 21,135h angenommen werden. Die Ähnlichkeit

⁴¹⁶ W 3 nach Gardiners Liste. Das Zeichen wird hauptsächlich als Determinativ für das Wort *hb* „Fest“ verwendet. Hannig, S. 1093; bzw. Ermann/Grappow², WB III, S. 57.

⁴¹⁷ LÄ II S. 278.

⁴¹⁸ Es gibt etwa gleich viele Gemmen mit Inschrift wie unbeschriftete.

⁴¹⁹ W. E. Crum, A Coptic Dictionary, S. 287.

⁴²⁰ Skoluda 70 = Mich01 4,23 = Mich MG 27,1; Petrie 21,135h und Mich BM 4,23.

⁴²¹ C. A. Faraone, ZPE 160, S. 158.

zwischen den beiden Schmuckstücken betrifft nicht nur die Charakteres des Averses. Reste einer Inschrift auf dem Revers lassen noch ... ΩΡ erkennen.⁴²² Die obere Hälfte des Steins mit dem restlichen Text ist leider weggebrochen. Die Gemme Hesp23 35,30 ist auf dem Avers wie auf dem Revers in zwei Abschnitte gegliedert. Der obere enthält das Bild des nach links blickenden mit der Doppelkrone bekrönten Falken. Die vollständig erhaltene Inschrift stimmt mit beiden Gemmen überein. Auf dem Revers steht im oberen Bereich XPAΘAΩΡ. Diese drei Gemmen bilden innerhalb des Typus **FALKE – Horusfalke** eine eigene Gruppe mit der Darstellung des Rathaor, wohl einer Form des Gottes Horus.⁴²³ Im Gegensatz zu den meisten Gemmen mit dem Bildnis ägyptischer Götter steht hinter diesem Motiv nicht der allgemeine Wunsch nach Schutz oder Regeneration.⁴²⁴ Sie sind vielmehr als „Medizin“ gegen Atemwegsbeschwerden getragen worden.

FALKE – Horusfalke auf anderen Bildträgern

Horus in seiner reinen Falkengestalt taucht bereits in vordynastischer Zeit in der ägyptischen Kunst auf. Sein Bildnis findet sich durchgehend bis in römische Zeit auf unzähligen Bildträgern, dass allein diese aufzuzählen eine eigene Studie erfordern würde. So möchte ich in diesem speziellen Fall einige Beispiele der Spätzeit und griechisch-römischen Epoche anführen. Wie für viele andere Gemmentypen auch findet sich das Motiv unter den zahlreichen bronzenen Votivstatuetten der Spätzeit.⁴²⁵ Dabei kommt der Falke bei weitem nicht so häufig vor wie man es durch die große Bedeutung dieses Gottes erwarten möchte. Noch seltener ist der Vogel mit Doppelkrone. Dasselbe gilt auch für die Terrakotten. Ein gut erhaltenes Beispiel findet sich in Berlin (Abb. 104).⁴²⁶ Wie auf den Gemmen trägt auch hier der Falke die Doppelkrone, was ihn eindeutig als Bildnis des Gottes Horus identifiziert. Ein interessantes Detail ist die Tatsache, dass die Figur ein an einer Schnur befestigtes Amulett um den Hals trägt. Große Ähnlichkeit zu den Gemmen zeigt ein kleiner Hörneraltar, der an beiden Seiten, angebracht in erhabenem Relief, das Bild eines stehenden Falken mit Doppelkrone trägt (Abb. 105).⁴²⁷ Das Federkleid auf dem Rücken und den Flügeln des Vogels ist sehr flächig, fast deckenartig gestaltet mit einer scharfen Abgrenzung zu Gesicht und

⁴²² Auf dem Avers ist hinter den Flügeln des Falken ist noch ... AΘA erhalten. Bei Skoluda 70 = Mich01 4,23 = Mich MG 27,1 ist genau dieser Teil weg gebrochen. Erkennbar ist noch IA ... / A Die vollständige Inschrift zeigt die Gemme Hesp23 35,30: IAPB / AΘA.

⁴²³ Zur Funktion des Horus als Arzt siehe Fußnote 316.

⁴²⁴ Der Ibis des Thot-Hermes ist öfters auf medizinisch-magischen Gemmen zu finden. Die Beispiele sind bei S. Michel gesammelt unter **IBIS – An Altar gefesselt** (S. Michel, Die magischen Gemmen, S. 286f.). Auch die Uterusamulette zeigen regelmäßig ägyptische Götter wie Isis, Osiris, Nephthys, Anubis, Seth, Chnum oder Bes.

⁴²⁵ z. B. G. Roeder, Bronzefiguren, Taf. 56 b.e – g.

⁴²⁶ Berlin Inv.-Nr. 9147 (W. Weber, Terrakotten I, S. 246, Nr. 452 und II, Taf. 40).

⁴²⁷ Alexandria, Griechisch-römisches Museum 25543.

Bauch. Diese Gestaltung weisen auch die traditionell ägyptisch gestalteten Gemmen Mich BM 4,22 und Phil 1,2 auf. Einen sitzenden Falken mit Doppelkrone auf dem Kopf zeigt auch der Revers zahlreicher alexandrinischer Münzen (Abb. 106). Nero beginnt mit ihrer Prägung in seinem zehnten Regierungsjahr.⁴²⁸ Der Typus wird von Vespasian⁴²⁹ (Jahr 4, Jahr 5 und Jahr 6) erneut aufgegriffen. Auch Kaiser Domitian⁴³⁰ (Jahr 8), Hadrian⁴³¹ (Jahr 10, Jahr 11 und Jahr 14) und Antoninus Pius⁴³² (Jahr 9) bedienen sich dieses Motivs. Erneut zeigt sich eine enge Verbindung zwischen einem Gemmen- und einem Münztyp.

Falkenköpfiger Horus

Mit Vogelzepter und Situla (7 Stk)

+ Mich BM 85,589 (nach dem AV bei **ISIS - mit Situla/Sistrum**), + Hesp20 96,12; + AGD III,2 81,604; + RID 29,3466 (unter **GÖTTER, DIVERSE – Ägyptische – Tierköpfige Gottheiten**) + AGW III 89,2184 (unter **HARPOKRATES – AUF DEM Lotos in der Barke – sonstige Besatzung, Abwandlungen**⁴³³)

Die Gemmen dieses Typs zeigen Horus in Menschengestalt mit Falkenkopf. Wie auch schon beim vorangegangenen Typus ist auch hier eine deutliche Vorliebe für das ägyptische Stilelement zu erkennen (Abb. 92). Meist trägt der Gott nicht die moderne hellenistische Kleidung sondern einen gefältelten Schurz, wie man ihn von Darstellungen der pharaonischen Zeit kennt.⁴³⁴ Bei zwei der Gemmen ist auf dem Kopf des Falkengottes ein Strahlenkranz zu sehen.⁴³⁵ Dieser hat dieselbe solare Bedeutung wie die Sonnenscheibe. Eventuell in römischer Soldatenrüstung zeigt die Gemme AGD III,2 81,604 Horus. Deutlich erkennbar sind die bis zu den Waden reichenden Stiefel. Der erwachsene Horus in Rüstung ist aus griechisch-römischer Zeit vielfach belegt. Meist streckt er mit einem langen Speer bewaffnet das Böse, das in Gestalt eines Krokodils unter seinen Füßen liegt, nieder. Nur zweimal (Mich BM 20,142 und Mich01 4,25) trägt Horus die für ihn typische ägyptische Perücke. Bei allen anderen Gemmen wird darauf verzichtet, was nicht der ägyptischen Darstellungsweise

⁴²⁸ A. Geissen, Kaisermünzen I, S. 60, Nr. 162.

⁴²⁹ Ders. I, S. 92, Nr. 291 und 292, S. 94, Nr. 295 und 298.

⁴³⁰ Ders. I, S. 110, Nr. 360.

⁴³¹ Ders. II, S. 70, Nr. 923; S. 82, Nr. 962 und 963; S. 96, Nr. 1014.

⁴³² Ders. II, S. 268, Nr. 1517 und 1518.

⁴³³ Für diesen Typ interessant ist der vor Harpokrates stehende falkenköpfige Horus.

⁴³⁴ Ein etwas eigenartig anmutendes Kleidungsstück trägt der Gott auf der Gemme Mich BM 20,141. Es scheint eine Art Tuch zu sein, welches um den Unterleib geschlungen ist und bis zur Brust hinaufreicht (S. Michel, Britisches Museum, S. 91).

⁴³⁵ Hesp20 96,12 und Mich BM 20,139.

entspricht. Die Schreitstellung der Beine auf einer Standlinie ist wiederum streng ägyptisch. Vor seinem Körper hält der Gott auf vielen der Gemmen ein langes Szepter. Neben dem für männliche Gottheiten typischen Was-Szepter kommt auch ein mit einem sitzenden Vogel (Falke?) bekröntes vor.⁴³⁶ Die herabhängende Hand hält entweder eine Situla (hellenistische Variante) oder das Anch-Symbol (traditionell ägyptische Variante). Die Darstellung auf der Gemme RID 29,3466 steht diesem Typus sehr nahe. Auch hier ist ein auf einer Standlinie schreitender falkenköpfiger Gott zu sehen.⁴³⁷ Während die herabhängende Hand ein Anch hält, ist die andere Hand erhoben, der Zeigefinger weist zum Mund. Dieser Gestus ist sonst beim jugendlichen Harpokrates zu finden. In diesem Bild sind beide Aspekte, der jugendliche Sonnengott und Horus, der Königsgott graphisch zu einer Person verbunden. Eine weitere kreative Verbindung der morgendlichen Sonne mit Horus ist auf der Gemme Mich01 4,25 zu finden. Hier ist der Gott mit einem Skarabäus als Körper dargestellt. Diese Gemme zeigt eine kreative Verbindung des Harpokrates mit seinem Aspekt als Chepri. Ab der Spätzeit ist unter den Götterbildern verstärkt der Hang zu pantheistischen Darstellungen zu beobachten. Der Künstler versucht die verschiedenen Aspekte der Gottheiten auch im Bild wiederzugeben.

Falkenköpfiger Horus - *Mit Vogelzepter und Situla* auf anderen Bildträgern

Wie schon der Falke ist auch der stehende Horus in pharaonischer Zeit in großer Zahl belegt. Die Darstellungsweise ist einheitlich. Die ägyptische Kunst stellt dem Kanon entsprechend den Gott Horus jeweils mit dem für alle männlichen Gottheiten üblichen Stab dar, dem Was-Szepter. Die zweite Hand hält dann meist ein Anch, sofern der Gott nicht gerade eine spezielle Handlung durchführt. Da die Situla kein ägyptisches Element ist, ist sie in der traditionellen ägyptischen Kunst nicht belegt. Neben großen Statuen und unzähligen Reliefs und Malereien an den Wänden der Tempel und Gräber, sind Statuen des Horus auch unter den spätzeitlichen Bronzen zu finden.⁴³⁸ In vielen Fällen ist keine Doppelkrone zu sehen, die den Gott eindeutig von all den anderen Falkengottheiten unterscheiden könnte. Das gleiche gilt für die filigranen Szepter, die nur noch durch die Handhaltung der Statue erahnt werden kann. Welche Form sie einst hatten, bleibt ungewiss. Für den ägyptischen Kanon ungewöhnlich ist, dass auf den Gemmen der Gott ein Szepter mit Vogel bzw. Vogelkopf in der Hand hält. Es

⁴³⁶ Das Was-Szepter findet sich bei Mich BM 20,141; Mich BM 20,142; BC 9,187 und AGW III 89,2184. Das Vogelszepter trägt Horus auf den Gemmen Mich BM 20,139; Hesp20 96,12; Mich01 4,25 und Mich BM 85,589

⁴³⁷ S. Michel beschreibt den Gott als adlerköpfig und schließt daher diese Gemme vom Typ **FALKE - Falkenköpfiger Horus - *Mit Vogelzepter und Situla*** aus. Der Harpokratesgestus des Gottes verweist unbedingt auf einen Falkenkopf. Beide Tierköpfe sind auf den magischen Gemmen oft so ähnlich gefertigt, dass sie ohne zusätzliche Anhaltspunkte kaum zu unterscheiden sind.

⁴³⁸ z. B. G. Roeder, Bronzefiguren, Taf. 13 e- o, Taf 14 a-c.

kommt in pharaonischer Zeit nur in Verbindung mit den Stabträgern vor. Diese sind sowohl im Relief dargestellt als auch als rundplastische Statuen zu finden (Abb. 107). Es sind Könige wie auch private Würdenträger, die lange Stäbe mit einem Götteremblem an der Spitze halten. Diese Emblemstäbe sind für den Ägypter Heil spendende Wesen. Sie haben wie die Götter die Fähigkeit den Menschen, insbesondere dem König, ihre Gnaden zu gewähren.⁴³⁹ Gleichzeitig sind diese Stäbe aber auch reale Gegenstände, die im Tempelritus (Z. B. bei Prozessionen) in Gebrauch waren. Entsprechend werden die Stäbe von Menschen oder von mit Armen versehenen Symbolen getragen, nicht aber von den Göttern selbst. Sie werden wie Gottheiten verehrt, erhalten eigene Opfer und besitzen sogar ihre eigenen Priester. Der am frühesten belegte Emblemstab ist jener mit einem Falkenkopf.⁴⁴⁰ Erst später kommen zahlreiche andere Formen vor, darunter auch ein stehender Falke. Das auf den Gemmen gezeigte Vogelszepter ist also der Falkenstab der pharaonischen Zeit und somit Aspekt des Gottes Horus, in dessen Händen er auf den Gemmen zu sehen ist.

Sonstige (5 Stk)

+ Hesp20 96,9 = Mich BM 6,43 (unter **HUND/SCHAKAL – Schakalköpfiger Anubis – „Ägyptisch“**); + ZAZ 112,9; + Mich BM 8,52; + Mich01 4,24 (unter **GÖTTER, DIVERSE – Ägyptische – Tierköpfige Gottheiten**)

Die Gemme Mich BM 19,136 = Mich MG 28,1 zeigt Horus frontal stehend ohne Krone (Abb. 93). Sein Gesicht ist, entgegen der ägyptischen Aspekte, dem Betrachter zu gerichtet. Auf den Handflächen seiner beiden ausgebreiteten Arme sitzt je ein kleiner Falke mit Krone. Der linke trägt die unterägyptische, der rechte die oberägyptische Krone. Seitlich seiner Füße sprießt je eine Lotosknospe. Die Doppelkrone, sonst auf dem Kopf des Horus, ist hier in die zwei Einzelkronen, die rote und die weiße Krone, aufgespaltet dargestellt. Die Gemme Hesp20 96,9 = Mich BM 6,43 zeigt Horus in ägyptischer Göttertracht auf einem Thron mit kurzer Lehne sitzend. Seinen Arm hat er zum Gruß erhoben. Vor ihm steht Anubis. Als gemeinsame Standlinie dient ein Krokodil. Die Szene ist von einem Uroboros umschlossen.

⁴³⁹ H. Satzinger, *Der heilige Stab*, S. 16.

⁴⁴⁰ Es ist dies die in Kairo aufbewahrte Statue Amenemhets III. (Kairo CG 395) aus Mît Fâris (Fajjum). J. Vandier, *Manuel III*, S. 587.

Sonstige auf anderen Bildträgern

Das Bild der Gemme Mich BM 19,136 = Mich MG 28,1 ist eine interessante Interpretation der Aspekte des Horus. Zum einen sind die beiden kleinen Falken mit den Kronen als Repräsentanten der beiden Landesteile Ober- und Unterägypten zu verstehen. Das Bild spiegelt den für das pharaonische Ägypten so typischen Gedanken des Dualismus wieder. Die beiden Landesteile sind in der Hand des Horus, der sie als Schutzgott Ägyptens trägt und schützt. Gleichzeitig ist er aber auch als der „großer Lotos, der aus dem Nun erschien“ dargestellt.⁴⁴¹ Dieser solare Aspekt ist in dieser Weise umgesetzt, dass die Blüte des Lotos durch die Gestalt des Falkengottes ersetzt ist. Dieser Aspekt wiederum rückt ihn näher an seine Kindgestalt als Sonnenaspekt Harpokrates.

HARPOKRATES**Auf dem Lotos***nach links* (32 Stk)*nach rechts* (34 Stk)*frontal* (10 Stk)*H XAPIΣ* (4 Stk)

+ weitere Beispiele unter **ANGUIPEDES – HAHNENKÖPFIG - Motivverbindungen - Harpokrates auf dem Lotos** (7 Stk) + weitere Beispiele unter **SARAPIS – Thronend – mit Ibisszepter** (7 Stk) + weitere Beispiele unter **PANTHEOS – Auf Kartusche, frontal – mit Harpokrates auf Lotos auf Rs.** (2 Stk) + AGW III 90,2186; + Phil 23,97; + AGW III 94,2195; + AGD III,2 104,150 = Mich01 2,12; + BC 9,189; + BC 9,190; CdE39 12 (bei **LÖWE – LÖWE – Schreitend oder springend – nach links**); + Hesp20 97,34; + JEA57 36,2; + JEA57 36,3; + JEA57 36,4; + JEA57 36,6; + Spear 56,464; + Henig04 13,16; + SGG Taf. 1

Eine große Zahl magischer Gemmen zeigt Harpokrates auf der Lotosblüte sitzend. Bei den meisten Stücken sind die Beine des Kindes gemäß dem Bildkanon der pharaonischen Zeit stark abgewinkelt, die Füße ganz nahe dem Gesäß platziert (Abb. 94). Ebenfalls häufig zu finden sind Beispiele bei denen die Beine zwar abgewinkelt, die Füße aber etwas vom Körper entfernt den Boden berühren. Eine dritte Möglichkeit wiederum stellt eine bequemere Sitzhaltung dar bei der ein Bein, oder auch beide, fast gestreckt über den Rand der

⁴⁴¹ So heißt es auch vom Sonnengott in einem Morgenlied des späten Neuen Reichs: "Große Knospe, die im Ozean aufgeht" (A. Erman, ZÄS 38 (1900), S. 24). Zur Gleichsetzung von Horus mit der aus dem Nun entstandenen Pflanze siehe H. Kees, ZÄS 57 (1967), S. 116.

Lotosblume hängen (Abb. 95). Diese lockere Haltung ist weniger häufig zu finden. Obwohl diese Sitzhaltung nicht der ägyptischen Tradition entspringt, ist es nicht ausschließlich der hellenisierte Harpokrates, der sie benutzt. Auch sehr traditionell gehaltene Darstellungen sind darunter.⁴⁴² Der kahl rasierte Kopf mit Jugendlocke bleibt in vielen Fällen. Manchmal jedoch ist seine Frisur der aktuellen Mode jener Zeit angepasst. Solche Darstellungen zeigen Harpokrates mit gelocktem Haar, das durch ein Stirnband gehalten wird. Die Krone sitzt oft deutlich verkleinert auf dem Haarband auf, als wäre es ein Teil desselben. Auch Kombinationen von Haupthaar und Jugendlocke kommen vor.⁴⁴³ Während eine Hand zum Mund führt, hält die andere ein Flagellum. Bei traditionelleren Gemmen ist dieses stets gerade, oft sogar als lang gestrecktes Dreieck dargestellt. Bei Darstellungen, die Harpokrates mit gelocktem Haar zeigen, besteht das Flagellum meist nur aus einer einzigen dünnen Linie, die manchmal stark gewunden ist. Obwohl es sich auch hierbei wohl um ein Flagellum handelt, hat es doch große Ähnlichkeit mit einer Peitsche.⁴⁴⁴ Auf einigen Gemmen ersetzt ein Füllhorn das Flagellum.⁴⁴⁵ Als Krone trägt Harpokrates auf den magischen Gemmen häufig die Sonnenscheibe. Manchmal ist diese mit einem Strahlenkranz kombiniert.⁴⁴⁶ Mit dem Motiv des Harpokrates auf dem Lotos werden gerne weitere Motive verbunden. Zum einen ist die Motivverbindung Anguipedes – Harpokrates⁴⁴⁷ zum anderen Sarapis – Harpokrates⁴⁴⁸ sieben Mal belegt. Die beiden Götter sind dabei jeweils auf einer Seite der Gemme alleine dargestellt. Dies gilt auch für die Kombination des Pantheos mit Harpokrates⁴⁴⁹. Gemeinsam ist den Göttern, die mit Harpokrates eine Verbindung eingehen, dass sie selber einen solaren Aspekt in sich tragen.

HARPOKRATES - Auf dem Lotos auf anderen Bildträgern

Das Bild des Harpokrates auf der Blüte taucht in der ägyptischen Kunst ab der 3. Zwischenzeit auf. Da es sich bei diesem Motiv um die typische Wiedergabe dieses Gottes handelt, sind die Beispiele entsprechend zahlreich und auf allen Bildträgern verbreitet. Das Bild des Kindes auf der Blüte gewinnt nicht nur in Ägypten rasch an Beliebtheit. Bereits in

⁴⁴² Zum Beispiel zeigt Del-Der 111,136 noch die alte Lotosart. Das Kind trägt deutlich erkennbar die ursprüngliche Krone des Horus, die Doppelkrone.

⁴⁴³ Zum Beispiel Mich BM 15,108; Mich BM 82,567 und Mich01 2,12; auch beim Typus *Schlange am Lotos* auf der Gemme Mich BM 16,111.

⁴⁴⁴ Zum Beispiel Mich BM 15,108; Mich BM 15,109 und Mich BM17,121.

⁴⁴⁵ Zum Beispiel Mich BM 15,104; Mich BM 15,107; Mich BM 16,115; Mich BM 31,223 und Del-Der 110,134.

⁴⁴⁶ Zu finden bei BC 9,192; Del-Der 112,139; Del-Der 113, 141; Mich BM 17,118 und JEA57 36,4.

⁴⁴⁷ DelDer 110,134; Mich BM 32,221; Mich BM 32,222; Mich BM 32,223; P.Col20 7,9; RID 28,3441; Schwartz 34,3.

⁴⁴⁸ AGKöln 130,448; BABesch45 175,1; BC 19,354; BC 19,355 = Mich MG 12,2; Mich BM 40,277; Mich BM 40,278; Sossidi 2 = Mich MG 12,1.

⁴⁴⁹ DelDer 134,171 und Mich BM 23,162.

pharaonischer Zeit begegnet einem das Motiv auch außerhalb der Landesgrenzen. So findet es, neben einigen anderen Motiven, Eingang in die Kunst der Phöniker. Eine Silberschale aus Pontecagnano ⁴⁵⁰ zeigt auf dem das Medaillon umlaufenden Streifen zweimal (genau gegenüber angebracht) den nackten Kindgott mit Finger am Mund. Die Darstellung entspricht dem ägyptischen Vorbild. Lediglich auf die Jugendlocke wird verzichtet. Die Lotosblüte wächst aus dem Wasser heraus, ebenso wie das den Gott umgebende Papyrusdickicht. Auch auf den Skarabäen der Phöniker ist das Kind auf der Blüte nachgewiesen (Abb. 110).⁴⁵¹

Auch das Motiv des Kindes auf der Blüte findet sich im griechisch-römischen Ägypten mehrfach im funerären Bereich wieder. Zum Beispiel ist im Grab des Petubastis aus dem 1. Jh. n. Chr. Harpokrates auf dem Lotos an prominenter Stelle zu sehen (Abb. 108).⁴⁵² Sein Bildnis ziert die Rückwand der Nische an der Nordseite des einzigen Raumes, dem Zugang zum Grab gegenüber liegend. In einem Bogen umspannt ihn eine Weinranke mit Trauben. Leider sind der Kopf und Oberkörper des Kindes heute nicht mehr erhalten. Lediglich Reste des angewinkelten rechten Ellbogens sind noch zu erkennen (in der Hand hielt er höchst wahrscheinlich ein Flagellum), so wie die angewinkelten Beine und die Lotosblüte mit den beiden Knospen. Über dem nicht mehr vorhandenen Kopf des Kindes sind noch Reste einer roten Sonnenscheibe zu erkennen. Weiters ziert sein Bildnis ein kunstvoll dekoriertes Totenbett im Grab des Seuta(s) im Tuna el-Gebel ⁴⁵³ (Abb. 109). Auch hier ist es an hervorgehobener Stelle, nämlich im Zentrum des Giebelfelds, am Kopfende des Bettes platziert. Die Darstellung entspricht größtenteils den Darstellungen der Gemmen. Auf die Sonnenscheibe auf dem Kopf wird verzichtet. Eine große Sonnenscheibe umgibt das Kind mitsamt der Blüte, flankiert von zwei Kobras. Auch im Bildprogramm der Geburtshäuser darf das Motiv des Harpokrates auf der Blüte nicht fehlen. Im Mammisi von Philae zum Beispiel ist es nicht nur in den Bildfeldern sondern auch in den dekorativen Friesen unzählige Male zu finden.

In der Kleinkunst der Spätzeit und der griechisch-römischen Epoche sind Darstellungen des Harpokrates häufig zu finden. Die meisten Bronzestatuetten und Terrakotten zeigen Harpokrates allein stehend oder auf einem Thron sitzend. Die Darstellung des Kindes auf der Lotosblüte ist nur selten belegt. Die meist aus der Spät- und Ptolemäerzeit stammenden

⁴⁵⁰ G. Hölbl, OBO 62,I, Abb. 6.

⁴⁵¹ H. B. Walters, Catalogue of the Engraved Gems, Nr. 359, S. 44 und Taf. 6.

⁴⁵² J. Osing, Denkmäler, S. 79, Taf. 21b, 24b,d und 31e.

⁴⁵³ D. Kessler, Ägyptens letzte Pyramide, S. 27.

Bronzestatuetten, zeigen Harpokrates stets in rein ägyptischem Stil. Dies gilt auch für die Lotosblüte. Zwei solche Bronzestatuetten des Kindes auf der Blüte befinden sich heute in Baltimore. Einmal hat Harpokrates das Flagellum über die Schulter gelegt, wie auch auf den magischen Gemmen, die andere Hand führt aber nicht zum Mund sondern liegt auf dem Knie auf⁴⁵⁴ (Abb. 111). Das Kind trägt eine enganliegende Kappe mit Uräus und die Jugendlocke. Ein Halskragen ist eingraviert. Die zweite Bronzestatuette zeigt den Gott mit dem Finger am Mund, verzichtet aber auf das Flagellum.⁴⁵⁵ Deutlich ist hier die aufwendige Kompositkrone des Kindgottes zu erkennen. Terrakotten hingegen verwenden die hellenisierte Darstellungsweise der Figuren. Das Kind sitzt oder liegt beinahe nackt oder mit einem langen weiten Hemd bekleidet auf der Lotosblüte. Bei fast allen Exemplaren hält Harpokrates einen Topf unter seinen linken Arm geklemmt. Dieses Detail ist auf den Gemmensteinen niemals zu finden. Aber auch Exemplare mit Füllhorn oder einer Lotosknospe⁴⁵⁶ im Arm kommen vor. Auch die Terrakotten verwenden den Fruchtstand des Nelumbo anstelle der Lotosblüte. Die gießkannenartigen Vertiefungen sind durch kleine Tonkügelchen angedeutet. Seitliche Knospen entsprechend den Gemmenbildern sind meist noch vorhanden. Die ägyptische Form der Lotosblüte zeigt einzig ein in Athribis gefundenes Stück.⁴⁵⁷ Ein weiteres Detail ist auf einer leider nicht vollständigen Terrakottastatuette in Budapest zu erkennen.⁴⁵⁸ Sie weist auf der Blüte noch eine zusätzliche Dekoration auf, die auf den Gemmen fehlt (vielleicht ist dies durch die geringe Größe des Bildträgers zu erklären). Eine Büste des Sarapis wächst in erhabenem Relief aus dem Stil der Pflanze heraus. Er ist flankiert von zwei Schlangen. Bei einigen der Tonfiguren ist das Kind vor einer großen Sonnenscheibe platziert. Auch dieses Detail kennen die Gemmen nicht. Die Sonne ist aber vorhanden. Sie ist verkleinert als Krone auf dem Kopf des Kindes angebracht. Bei den Terrakotten wurde es wohl aus Gründen der Stabilität notwendig, die Krone des Harpokrates zu vergrößern und als Stütze zu verwenden. Eine weitere Version des Themas zeigt das Kind auf der Blüte mit einem Topf unter dem Arm, manchmal sitzend, manchmal halb liegend, doch immer die andere Hand an die Lippen gelegt. Bei einigen Exemplaren ist auch in dieser Version eine große Sonnenscheibe als Stütze hinter Harpokrates.⁴⁵⁹ Die Darstellung des Kindes mit Topf im Arm (mit und noch viel häufiger ohne Lotos) findet sich zwar sehr häufig unter den Terrakotten, auf den Gemmen ist sie

⁴⁵⁴ Walters Art Gallery 54.593 (G. Steindorff, *Egyptian Sculpture*, Nr. 454, S. 116 und Taf. LXXIII).

⁴⁵⁵ G. Steindorff, *Egyptian Sculpture*, Nr. 453, S. 116 und Taf. LXXIII.

⁴⁵⁶ z. B. W. Weber, *Terrakotten* Nr. 51 und 52, S. 82, Taf. 4.

⁴⁵⁷ H. Szymanska, *Terres cuites d'Athribis* Nr. 77, S. 187, Taf. IX. Die Terrakotte wird in ptolemäische Zeit datiert.

⁴⁵⁸ L. Török, *Terrakottas* Nr. 75, S. 70f, Taf. XLIII. ebenso bei W. Weber, *Terrakotten* Nr. 50, S. 82, Taf. 4.

⁴⁵⁹ z.B. Kairo JE 55241 (F. Dunand, *Terres cuites*, Nr. 184, Pl. 77) und Kairo CG 43233 (JE 38813) (F. Dunand, *Terres cuites*, Nr. 185, Pl. 78).

jedoch nicht belegt. Ägyptische Schmuckstücke verwenden das Motiv des Harpokrates auf der Blüte schon lange Zeit als dekoratives Element. Ein schönes Beispiel für das Kind auf der Blüte als Hauptmotiv eines Schmuckstücks ist ein Paar Armreifen des Prinzen Nemareth⁴⁶⁰, Sohn Scheschonks I., oder ein an einer Kette montierter Anhänger in Boston⁴⁶¹.

Auch die römischen Münzen aus Alexandria kennen das Motiv des jugendlichen Sonnengottes auf der Lotosblüte. Zwei Serien aus der Regierungszeit des Antoninus Pius (Jahr 2 und Jahr 10) zeigen auf dem Revers den nackten Harpokrates auf dem Blütenkelch hockend (Abb. 112).⁴⁶² Wie auch auf den Gemmen hat er den Zeigefinger der rechten Hand an den Mund gelegt, die linke hält ein Flagellum. Seitlich des Lotos sprießen zwei Knospen hervor. Auf den Münzen aus dem 10. Regierungsjahr ist noch die Sonnenscheibe auf dem Kopf des Kindes hinzugefügt. In beiden Fällen lässt sich kein Unterschied zu der Darstellung des Gottes auf den Gemmen erkennen.

mit schlangengestaltigen Göttern (2 Stk)⁴⁶⁴

+ Hesp20 97,34

Beide Gemmen zeigen als zentrales Motiv den nackten Harpokrates auf der Lotosblüte sitzend. Zu beiden Seiten stehen Götter, die ihr Gesicht dem Kind zuwenden. Bei Mich BM 86,590 sind dies links eine schlangengestaltige Gottheit und der hahnenköpfige Anguipedes und rechts Anubis in der Kleidung eines römischen Soldaten und der ebenfalls schlangengestaltige Chnubis. Auch auf der Gemme BCH107 78 flankieren zwei schlangengestaltige Gottheiten Harpokrates (Abb. 96). Die rechte Schlange ist durch Sonnenscheibe mit Kuhgehörn und eine Getreideähre als Isis-Thermuthis zu erkennen. Die linke Schlange ähnelt in der Form ihrer Windungen stark ihrem Gegenstück auf der Gemme Mich BM 86,590. Auch der zu einem Bogen geformte, im Brustbereich deutlich verdickte Hals mit einem starken Knick am Ansatz des Kopfes hat seine Entsprechung auf dieser Gemme. Im Gegensatz zu Mich BM 86,590 trägt der vor Harpokrates stehende Schlangengott

⁴⁶⁰ British Museum EA 14594-5.

⁴⁶¹ Boston, Museum of Fine Arts Inv.-Nr. 68.836. Das Stück datiert in die 19. Dynastie.

⁴⁶² A. Geissen, *Kaisermünzen II*, S. 194, Nr. 1305 und S. 274, Nr: 1534.

⁴⁶⁴ Dieser Typ ist bei S. Michel unter der Bezeichnung ***mit Uräen*** zu finden. Ich bevorzuge eine andere Bezeichnung, damit es zu keiner Verwechslung der hier dargestellten Schlangengottheiten mit der ägyptischen Kronengöttin kommt.

auf BCH107 78 deutlich erkennbar eine Doppelkrone. Von den Autoren wird diese Gestalt als Agathosdaimon identifiziert.⁴⁶⁵ Eine winzige Kerbe auf dem Kopf der Schlange auf Mich BM 86,590 könnte eine solche Doppelkrone andeuten. Somit ist wohl auch der Schlangengott auf der Gemme Mich BM 86,590 Agathosdaimon. Diesem Typ entspricht das zentrale Motiv der Gemme Mich BM 17,124. Das auf dem Lotos hockende Kind wird ebenfalls von zwei sich aufbäumenden Schlangen flankiert. Die vor dem Kind sitzende Schlange hat einen aufgeblähten Hals, die hinter Harpokrates sitzende einen zu einem Bogen gerundeten Hals mit einem leichten Knick am Ansatz des Kopfes. Keines der beiden Reptilien ist durch weitere Attribute gekennzeichnet. Jedoch lässt sich allein durch die unterschiedlich geformten Schlangenhälse auch hier vermuten, dass es sich um Isis-Thermuthis vor dem Kind, und hinter ihm um Agathosdaimon handelt. Ganz im traditionellen Stil gehalten ist die leider nicht mehr vollständig erhaltene Gemme Hesp20 97,34. Harpokrates auf der Lotosblüte wird flankiert von zwei, soweit erhalten, identisch aussehenden Kobras. Die Göttinnen sitzen auf Pflanzenstängeln. Vermutlich sind hier die ägyptischen Wapppflanzen Lotus und Papyrus für Ober- und Unterägypten wiedergegeben. Zu erkennen sind weiterhin die Spitzen von Flügeln, die die beiden Schlangen dem Kind schützend entgegenstrecken. Der gesamte obere Teil der Gemme ist weggebrochen.

mit schlangengestaltigen Göttern auf anderen Bildträgern

Darstellungen der Landesgöttinnen Uto und Nechet auf Pflanzenstängeln sind in der ägyptischen Kunst reichlich belegt. Durch die entsprechenden Bildnisse kann man darauf schließen, dass die Schlangen auch auf der Gemme Hesp20 97,34 die weiße Krone auf der einen, die rote auf der anderen Seite tragen. Eine Parallele zur Gemme BCH 107,78 ist eine Terrakottastatue in Berlin⁴⁶⁶ (Abb. 113). Sie zeigt ebenfalls das Kind auf der Blüte, flankiert von zwei Schlangen. Auch hier ist es links Agathosdaimon, gekennzeichnet durch Götterbart und Doppelkrone, so wie rechts Isis-Thermuthis mit einer Getreideähre. Das Kind ist frontal zu sehen in der für die Gemmen so typischen Pose. Jedoch hält es anstelle des Flagellums einen Lotosstengel mit Knospe am Ende in der Hand. An seinen Oberarmen so wie den Fußknöcheln sind Schmuckreifen zu erkennen. Die gesamte Szene ist in der Mitte einer Barke positioniert. Unterhalb des Bootes sind noch zwei nach außen geneigte Knospen

⁴⁶⁵ Schlangen mit entsprechender Körperhaltung zeigen auch die Gemmen CdE39 5, CdE39 6, Del-Der 101,126 und Del-Der 169,223. Auch sie werden jeweils als Agathosdaimon bezeichnet.

⁴⁶⁶ W. Weber, Terrakotten Nr. 48, S. 81, Taf. 4. Ein ähnliches Objekt jedoch ohne Barke ist Louvre E 29772 (F. Dunand, *Terres cuites*, Nr. 207, S. 94 – 95).

zu erkennen. Das Boot nimmt also selbst die Position der Blüte ein. Mit seinen stark eingerollten Enden ähnelt seine Form sehr der Lotosblüte.

Aus El-Hibe stammt das Fragment einer lebensgroßen Statue mit Rückenpfeiler⁴⁶⁷ (Abb. 114). Auf dem noch gut erhaltenen Schurz des Mannes ist Harpokrates auf der Lotosblüte zu sehen. Die Szene ist gut sichtbar zentral unter dem Gürtel des Schurzes in erhabenem Relief angebracht. Die Darstellungsweise ist traditionell ägyptisch. Auf dem Kopf trägt der Kindgott die Jugendlocke, eine eng anliegende Kappe (Königshaube) und darüber die Hemhemkrone.⁴⁶⁸ Ein Finger ist an den Mund gelegt, die andere Hand hält über die Schulter gelegt ein Flagellum. Die Blüte mit den beiden seitlichen Knospen hat noch die ältere, ägyptische Form. Flankiert wird Harpokrates von zwei Uräusschlangen, die sich einen Papyrus- bzw. einen Lilienstängel empor winden. Sie bäumen sich auf der jeweiligen Blüte dem Kind zugewandt auf. Auf ihren Köpfen tragen sie die Atef- bzw. die unterägyptische Krone. Die beiden Schlangengöttinnen sind die Landesgöttinnen Ägyptens, wobei die Atefkrone hier die sehr ähnlich gestaltete oberägyptische Krone ersetzt. Auf den Gemmen sind die zwei Schlangen zwar eindeutig nicht die beiden Landesgöttinnen, doch mag bei der Darstellung der schlangengestaltigen Isis-Thermuthis und Agathosdaimon diese alte Vorstellung noch mitschwingen. Die Morgensonne begleitet von zwei Schlangen findet sich auch als Motiv auf einem der Pektoreale Scheschonks II. wieder.⁴⁶⁹ Hier hat allerdings die Sonne die Gestalt des Skarabäus. Unter seinen Füßen deutet ein Band von Lotosblüten und –knospen die Gemeinsamkeit mit dem Kindgott an. Die mit der weißen Krone bekrönten Schlangen wenden sich jedoch vom Käfer ab und beschützen seine Gestalt mit ihren Körpern.

Schlange am Lotos (3 Stk)

+ Mich BM 16,111

Dieses Motiv unterscheidet sich vom Grundtypus insofern, als sich eine Schlange um den Stängel der Lotosblume windet. In seiner einfachsten Form ist es auf der Gemme Mich BM

⁴⁶⁷ Heidelberg, Sammlung des Ägyptologischen Instituts der Universität Inv.-Nr. 1028 (F. J. 1380) Das Statuenfragment aus Kalkstein wurde im Amuntempel von El-Hibe gefunden und datiert in die griechisch-römische Epoche (ev. 2. Jh. n .Chr.). H. Ranke, Koptische Friedhöfe, S. 41 – 42, Taf.12.

⁴⁶⁸ In den Beschreibungen der Szene wird die Krone „Atefkrone“ genannt. (H. Ranke, Koptische Friedhöfe, S. 41. Ebenso B. Lichocka, Nemesis, S. 109). Gemeint ist allerdings die dreiteilige Atefkrone oder die Hemhemkrone.

⁴⁶⁹ Kairo JE 72472.

16,111 belegt. Bei Smith – Hutton 9,239 wächst die Blüte aus dem Rücken eines Krokodils heraus. Der Kindgott trägt als Krone einen Diskus mit Strahlenkranz. In ähnlicher Form (der Palmzweig fehlt) ziert Harpokrates auch das Zentrum der Gemme Mich BM 17,122. Das Kind ist frontal zu sehen, ein Bein angewinkelt, das andere über den Blütenrand gestreckt. Harpokrates breitet seine Arme weit aus. Auf dem Kopf trägt er erneut Sonnendiskus und seitlich einige Strahlen. Der schlanke Körper der Schlange windet sich mehrfach um den Stängel der Pflanze. Diese Gestaltung erinnert bestimmt nicht unbeabsichtigt an den von einer Schlange umwundenen Stab des griechischen Heilgottes Asklepios. Auch die Gemme Mich BM 16,111 weist eine solche Schlange am Lotos auf. Bei Mich BM 17,122 liegt unter dem Lotos noch ein Krokodil und reckt seinen Kopf einem Skarabäus entgegen. Die sich um den Stängel windende Schlange öffnet ihr Maul. An ihrem Kinn trägt sie einen Götterbart. Die Schlange ist in diesem Fall eindeutig Agathosdaimon, der Schutzgott von Alexandria. Das Motiv, jedoch ohne Krokodil, zeigt Skoluda 58 = Mich01 3,18 im Zentrum eines Zodiaks. Die Schlange auf dieser Gemme hat deutlich erkennbar einen geblähten Hals, ist also eine Uräuskobra.

Schlange am Lotos auf anderen Bildträgern

Auch diese Version des Harpokrates auf der Lotosblüte ist unter den Terrakotten belegt. Große Ähnlichkeit mit der Gemme Mich BM 17,122 zeigt ein Stück aus dem Louvre (Abb. 115).⁴⁷⁰ Die frontale Darstellung und die Sitzhaltung des Kindes stimmen mit dem Bildnis der Gemme überein. Die Haltung des erhobenen rechten Armes ebenso. Auch hier sind Sonnendiskus und Strahlenkranz vorhanden. Diese befinden sich jedoch nicht auf dem Kopf des Harpokrates sondern bilden hinter seinem Rücken eine sichere Stütze für das Kind. Die Schlange ist hier allerdings nicht Agathosdaimon sondern Isis-Thermuthis, die als Krone Sonnenscheibe und Kuhgehörn trägt. Aus dem 6. Jahr des Philippus I. Arabs ist aus Alexandria eine Bronzemünze mit demselben Motiv bekannt (Abb. 116).⁴⁷¹ Obwohl das Motiv der Münze in seinen Grundzügen dem der Gemmen entspricht, unterscheidet es sich in den Details. Erstens hält Harpokrates anstelle des Flagellums eine Lotosblüte mit Knospen im Arm. Durch die Blüte ist der solare Aspekt des Harpokrates zusätzlich hervorgehoben. Das Flagellum als Herrschaftssymbol scheint auf der Münze unpassend zu sein. In diesem Zusammenhang fällt auf, dass auch auf anderen Münzen, die das Kind auf der Blüte am

⁴⁷⁰ F. Dunand, *Terres cuites*, S. 95f, Nr. 210. E 30249. W. Weber, *Terrakotten*, S. 64, Fig. 32. Sehr ähnlich könnte einmal auch E 30248 ausgesehen haben. Leider ist hier das Kind bis auf Reste der Füße weggebrochen (F. Dunand, *Terres cuites*, S. 95, Nr. 209).

⁴⁷¹ G. Dattari, *Numi Augg. Alexandrini*, Nr. 4942, S. 334 und Taf. 14.

Revers tragen, gerne das Szepter durch ein Füllhorn oder Lotosblüten bzw. –knospen ersetzt wird. Das könnte vielleicht damit zusammenhängen, dass das Flagellum ein Symbol des Herrschers über Ägypten ist. Der Herrschaftsanspruch des Kaisers auf dem Avers soll aber auf keinen Fall geschmälert werden. So könnte es durch ein Symbol der Fruchtbarkeit und Fülle oder der Regeneration ausgetauscht worden sein. Zweitens ist die Schlange deutlich größer und dicker wiedergegeben als es auf den Ringsteinen der Fall ist. Der aufgerichtete Leib und der geblähte Hals der Kobra verdecken den Stängel des Lotos zur Gänze. Für den Betrachter scheint so die Schlange selbst den Stiel der Pflanze zu bilden und der Blütenkelch – genau genommen ist der Fruchtstand des Nelumbo zu sehen – wächst aus ihrem Kopf hervor bzw. ruht auf dem Kopf der Kobra wie eine Krone. Dahinter ist ein Palmzweig dargestellt. Weber sieht in der Szene mit der Schlange am Lotos die bildliche Wiedergabe einer Episode der Kindheits Erzählungen des Horus.⁴⁷² Die schlangengestaltige Göttin Buto (Uto, Wadjet) verbirgt das Kind in den Sümpfen von Chemmis, wo sie es bewacht und vor den Nachstellungen seiner Feinde und vor allem vor Seth beschützt. Davon ausgehend wäre das Krokodil, das auf den Gemmen Smith – Hutton 9,239 und Mich BM 17,122 die Basis der Pflanze bildet als Unterstützung des Sumpfmotivs zu sehen.⁴⁷³ Der Wunsch nach Schutz könnte auch für die Gemmen dieses Typs gelten. So wie Buto Harpokrates bewacht, möchte auch der Träger des Ringes göttlichen Schutz erfahren.⁴⁷⁴

Abwandlungen

Skarabäus anstelle des Lotos (2 Stk)

Auf den Gemmen dieses Typs ist die Lotosblüte durch einen Skarabäus ersetzt, auf dessen Kopf das Kind sitzt, an jener Stelle an der der Käfer sonst die Sonnenscheibe hält. Die Gestalt des Harpokrates entspricht den Gemmen des Typs **HARPOKRATES - Auf dem Lotos**.

⁴⁷² W. Weber, Terrakotten, S. 64.

⁴⁷³ Das Krokodil gilt als Gott des feuchten Elements und kann so selbst als Wiedergabe des Wassers und des Sumpfes hergenommen werden. Ähnlich wie das Papyrusdickicht beim Motiv der Isis lactans stellt bei diesen Gemmen das Krokodil den Ort des Geschehens, das Sumpfgebiet von Chemmis, dar. Gleichzeitig kann jedoch die Deutung des Krokodils als Repräsentation des Seth, der besiegt unter den „Füßen“ der Schlangengöttin liegt, nicht ganz von der Hand gewiesen werden.

⁴⁷⁴ Die Interpretation in dieser Form kann für die Gemme Mich BM 17,122 nicht gelten, da es sich bei der Schlange eindeutig um Agathosdaimon handelt. Doch übt auch dieser schlangengestaltige Gott eine Funktion als Beschützer aus.

In Lotos stehend

Die Gemmen dieses Typs werden aus der vorliegenden Arbeit ausgeklammert, da es sich (soweit im Original erhalten) nicht um antike Stücke handelt.

Sonstige

In diesem Typ sind Sonderformen zusammengefasst, die allesamt Harpokrates mit Motiven wie einer Löwenquadriga oder einer Palme kombinieren, zu denen es keine pharaonischen Vergleiche gibt. Von Interesse ist lediglich die Gemme Phil 22,93. Sie entspricht bis auf die figürlichen Enden der Barke dem Typ **Auf dem Lotos in der Barke**.

Auf dem Lotos in der Barke (3 Stk)

+ AGW III 93,2194 (eingeordnet unter **INSCRIFTEN – „Siegel“/„Siegel Salomon“**); + Mich BM 21,145⁴⁷⁵

+ ***Bootsenden figürlich*** (3 Stk)

+ ***Falken auf Bootsenden*** (7 Stk)

+ JEA57 36,5

+ ***Pavian und Ibis auf Bootsenden*** (2 Stk)

Bei diesem Gemmentyp wird die Darstellung des Harpokrates auf der Blüte in einem Boot platziert. Mit wenigen Ausnahmen ist ein ägyptisches Papyrusboot mit den typischen aufgebogenen Steven dargestellt. Die mit Schnüren zusammengebundenen Schilfbündel sind auf den Gemmen Mich BM 19,134 (Abb. 97) und BC 9,199 ganz deutlich ausgearbeitet. Bei einigen Booten enden die Steven jeweils in einer Papyrusdolde. Wenn überhaupt etwas auf beiden Enden des Bootes dargestellt ist, dann sitzen sehr häufig zwei Falken, die je eine Doppelkrone auf dem Kopf tragen, darauf. Ihr Blick ist auf die zentral positionierte Gestalt des Harpokrates ausgerichtet. Die Gemme AGD III,2 23,189 zeigt einen Kaniden- und einen Löwenkopf. Aber auch Pavian und Ibis nehmen zuweilen an dieser Position platz. Bei Phil 26,107 ist anstelle der Barke die Osirismumie dargestellt. Der Gott hebt Kopf und besonders die Beine derart an, dass die Bootsform nachgebildet ist. Einen anderen Schiffstyp zeigt die Gemme AGW III 93,2194. Statt des ägyptischen Papyrusbootes ist ein römisches

⁴⁷⁵ Sofern der Gegenstand auf dem Harpokrates hockt als Lotos zu identifizieren ist. (S. Michel, Britisches Museum, S. 94).

Kriegsschiff⁴⁷⁶ dargestellt. Das Kind auf der Blüte nimmt in etwa die Position des Mastes mit Segel ein.

Auf dem Lotos in der Barke auf anderen Bildträgern

Das bei diesem Gemmentyp dargestellte Boot ist die Himmelsbarke, in der die Sonne täglich über den Himmel und des Nachts durch die Unterwelt fährt. Die traditionelle ägyptische Kunst unterscheidet hierbei zwischen der Morgenbarke (mit Lotosblüten an Bug und Heck) für die Tagesfahrt und der Abendbarke (Papyrusdolden) für die nächtliche Reise.⁴⁷⁷ Auf den kleinformigen Gemmen ist es nicht bestimmbar, ob es sich nun um Lotos oder Papyrus handelt, da die Enden der Barken meist nur durch einen Querbalken wiedergegeben sind. Wie schon einige andere Motive wandert auch das des Kindes in der Barke bereits in pharaonischer Zeit über die Landesgrenzen hinaus. Auf einer aus der Villa Giulia in Rom stammenden phönizischen Silberschale⁴⁷⁸ (Abb. 118) findet sich neben Darstellungen von Isis und Osiris auch die des Harpokrates in der Barke. Das Kind ist jedoch nicht Zentralmotiv, sondern flankiert in zweifacher Gestalt einen ebenfalls auf einer Lotosblüte sitzenden Skarabäus mit Falkenkopf, der in seinen erhobenen Händen die Sonnenscheibe hält. Das göttliche Kind ist nach dem Vorbild der ägyptischen Kunst mit Jugendlocke, breitem Schmuckkragen, Finger am Mund und Flagellum in der Hand dargestellt. Seitlich der Lotosblüte sind jeweils zwei dicke Knospen zu erkennen. Die Barke hat nur eine geringe Wölbung. Die Enden des Bootes sind nach oben gebogen und schließen mit je einem Papyrusbündel ab. Diese nach oben gebogenen Steven zeigen auch zahlreiche Gemmen.⁴⁷⁹ Eine weitere Gemeinsamkeit mit den Ringsteinen sind die beiden Falken, die auf den Papyrusbündeln sitzen. Sie tragen keine Krone, breiten aber ihre Schwingen schützend über den Hinterkopf des Harpokrates aus. Die Verbindung von Sonnenkind und Sonnenkäfer ist auf den Gemmen Mich BM 15,103 und Phil 27,114, jedoch in anderer Form, wiedergegeben.

Die Kombination von Harpokrates und einer Barke ist unter den Terrakotten nur selten zu finden.⁴⁸⁰ Das Kind allein im Boot gibt eine nur fragmentarisch erhaltene Terrakotte im Louvre wieder.⁴⁸¹ Harpokrates ist mit einem Topf im Arm dargestellt, wie es unter den

⁴⁷⁶ Die Autorin bezeichnet das Schiff als „Barke“ (E. Zwierlein-Diehl, AGW III, S. 158).

⁴⁷⁷ H. Sternberg-El Hotabi, Horusstelen, S. 18.

⁴⁷⁸ G. Hölbl, Beziehungen II, S. 154f und Taf. 161b.

⁴⁷⁹ Phil 23,99; Phil 23,102; Del-Der 116,164; BC 9,199; BC 10,201; BC 10,202; Del-Der 122,160; Henig04 13,15 und eventuell auch BC 9,193.

⁴⁸⁰ Es ist die bereits vorgestellte Terrakotte in Berlin (W. Weber, Terrakotten Nr. 48, S. 81, Taf. 4).

⁴⁸¹ Louvre E 29760. F. Dunand, Terres cuites, Nr. 222, S. 100.

tönernen Statuetten sehr häufig vorkommt. Im Unterschied zu den Gemmen wird auf die Lotosblüte verzichtet. Zu diesem Typus dazuzählen sollte man auch noch die beim Typus **HARPOKRATES - Auf dem Lotos – mit anderen Göttern** bereits vorgestellte Terrakotte aus Berlin. Ein Mumiensiegel mit dem Abdruck des jugendlichen Sonnengottes in der Barke besitzt das Kestner-Museum in Hannover (Abb. 117).⁴⁸² Dieser Tonklumpen, angebracht an den äußersten Leinenbinden einer Mumie, diente zur Kontrolle ihrer Unversehrtheit. Der Siegelabdruck zeigt Harpokrates hockend, im Profil nach rechts, den Zeigefinger der linken Hand an den Mund gelegt und ein Flagellum in der anderen Hand haltend. Auf seinem Kopf trägt er eine Sonnenscheibe. Unter den Füßen des Kindes ist eine fast zu einem Dreieck stilisierte Lotosblüte zu erkennen. Der sichelförmige Bogen darunter kann als Barke gedeutet werden. Inschrift ist keine vorhanden. Die hochovale Form des Abdruckes und das erhabene Bildnis des Harpokrates müssen von einem Intaglioring des Typs **HARPOKRATES - auf dem Lotos in der Barke** stammen. Dieser Abdruck lässt erkennen, dass Ringe mit dem Bildnis des Harpokrates (jedenfalls solche ohne Inschrift) auch als Siegelringe Verwendung fanden. Ob der für den Abdruck verantwortliche Ring als reiner Siegelring diente, oder darüber hinaus für seinen Träger auch eine schützende Funktion hatte, ist nicht zu klären.

Auf dem Lotos

mit adorierendem Pavian (6 Stk)

+ Henig04 13,17; + SGG 73,18

+ **Auf dem Lotos in der Barke - Mit adorierendem Pavian** (12 Stk)

Bei diesen beiden Gemmentypen ist das Motiv des **HARPOKRATES - Auf dem Lotos** bzw. **auf dem Lotos in der Barke** um einen adorierenden Pavian erweitert (Abb. 98). Der Hundskopffaffe steht immer vor dem Kindgott auf seinen Hinterbeinen. Gleichzeitig hebt er die Vorderpfoten im Adorationsgestus vor sein Gesicht. Der Pavian gilt in Ägypten als Sonnentier. Im Glauben der Ägypter begrüßen sie die aufgehende Sonne und verabschieden die untergehende.⁴⁸³ Diese Vorstellung wurzelt im natürlichen Verhalten der Tiere, da Paviane sich zur Zeit des Sonnenaufgangs bzw. -untergangs versammeln und lautstark ihre sozialen Kontakte pflegen. Die traditionelle Kunst Ägyptens stellt die Tiere in der Szene der

⁴⁸² Kestner-Museum Hannover, Inv. Nr. 1931.149. Das Stück stammt vermutlich aus dem 1. Jh. n. Chr. (D. von Recklinghausen, *Ägyptische Mumien*, S. 23, Abb. 3).

⁴⁸³ TB 15A IV (A. Scharff, *Sonnenlieder*, S. 30) und auf der Stele des Generals Ramose, Berlin Inv.-Nr. 7306 (ders., S. 41).

Sonnenverehrung meist hockend dar. Stehende Tiere sind selten. Die Gemme 17,124 verbindet in einem Bild das Motiv *mit schlangengestaltigen Göttern* (als zentrales Motiv) und *Auf dem Lotos in der Barke - Mit adorierendem Pavian*. Hier sind zwei auf ihren Hinterbeinen stehende ithyphallische Paviane dargestellt. Beide heben, dem göttlichen Kind zugewandt, ihre Pfoten im Adorationsgestus.

mit adorierendem Pavian auf anderen Bildträgern

Besonders in den Jenseitsbüchern sind den Sonnengott verehrende Paviane zu sehen. Diese können beim Sonnenuntergang ebenso wie beim Sonnenaufgang dargestellt sein. So zeigt zum Beispiel die Anfangsszene des Buchs vom Tag mehrere Paviane, die mit erhobenen Armen die neugeborene Morgensonne verehren.⁴⁸⁴ Wie auch auf den Gemmen sind es stehende Affen. Allerdings befinden sie sich ausschließlich außerhalb der Sonnenbarke. Die Sonne selbst ist zwar als nacktes Kind mit Finger am Mund wiedergegeben, doch kommt die auf den Gemmen gezeigte Lotosblüte im Buch vom Tage nicht vor. Auch das Totenbuch kennt die Szene der Sonnenverehrung durch Paviane.⁴⁸⁵ Die Vignette zu Spruch 16A und 16B zeigt stehende Affen, die die Sonne vor dem Westgebirge verehren. Neben zahlreichen Totenbüchern auf Papyrus, finden sich auch auf den Wänden von Privatgräbern Wiedergaben derselben. So ist zum Beispiel im Grab des Senedjem (TT 1) der Sonnengott mit Falkenkopf in seiner Barke hockend zu sehen. Vor und hinter der Barke hockt jeweils ein Pavian, der mit erhobenen Pfoten die Sonne begrüßt.⁴⁸⁶ An der Decke des Grabes des Chonsumes (TT 30) ist die Nachtfahrt des widderköpfigen Sonnengottes in seiner Barke dargestellt.⁴⁸⁷ Auch hier sind Gruppen von Pavianen mit erhobenen Pfoten zu sehen, die dem vorbeiziehenden Sonnengott huldigen. Das Pfortenbuch kennt in der zwölften Stunde Affen, die Re verkünden. Sie werden jedoch nicht im Adorationsgestus gezeigt, sondern tragen Fäuste vor sich her.⁴⁸⁸ Das Motiv wird auch auf die Mumienumhüllungen übertragen. Affen mit zum Gebet erhobenen Pfoten gehören auch zum Bildprogramm der Kopftafeln (Hypocephali). Diese Scheiben sind Amulette, die unter dem Kopf der Mumie platziert waren. Sie sind mit zahlreichen magischen Bildern und Texten versehen. Zu diesen Motiven gehören auch die Paviane, die den im Zentrum der Kopftafel hockenden pantheistischen Amun-Re verehren. Den Zweck dieser

⁴⁸⁴ An der Decke der Sargkammer im Grab Ramses VI. (A. Piankoff / N. Rambova, *The Tomb of Ramses VI. II*, Taf. 149) und auf dem Widdersarkophag CG 29792 (C. Gaillard / G. Daressy, *La faune momifiée*, S. 139) sind Gruppen von adorierenden Pavianen zu finden.

⁴⁸⁵ E. Naville, *Totenbuch*, Taf. 21 und 22.

⁴⁸⁶ Das Grab des Senedjem stammt aus der 19. Dynastie (Z. Hawass, *Gräber*, S. 202 -203).

⁴⁸⁷ Das Grab datiert ebenfalls in ramessidische Zeit (Z. Hawass, *Gräber*, S. 206).

⁴⁸⁸ E. Hornung, *Nachtfahrt*, S. 192 und 194f.

großen Amulette verrät Spruch 162 des Totenbuches: Es sollte dem Verstorbenen Wärme spenden. Wie später auch auf den Gemmen werden auch auf den Kopftafeln die Götter vorzugsweise mit magischen Namen angerufen.

Auch in den Tempeln findet sich das Motiv der adorierenden Affen. Sie gehören zum fixen Bildprogramm der *šwt-Rꜥw*, der „Sonnenschatten“. Diese sind an die Haupttempel angeschlossene Raumkomplexe für den Kult des Sonnengottes. Die Dekoration unterscheidet in den Beischriften zwei verschiedenen Gruppen von Affen je nach dem ob es sich um den Sonnenaufgang oder -untergang handelt. Ikonographisch sind beide Gruppen identisch.

Die für die gesamte Provinz Ägypten geprägten Bronzemünzen der römischen Zeit kennen dieses Motiv nicht. Allerdings findet sich der mit einer Sonnenscheibe bekrönte hockende Pavian auf Gaumünzen aus dem Hermoupolites. Sie datieren in das Jahr 11 Kaiser Hadrians. Selbst außerhalb der Landesgrenzen taucht das Motiv schon lange vor der römischen Epoche auf. So findet es sich wie auch einige andere Motive der magischen Gemmen auf phönizischen Skarabäen wieder (Abb. 119).⁴⁸⁹ Obwohl hier das ägyptische Motiv von einem phönizischen Künstler imitiert wurde, entspricht die Darstellung größtenteils dem Bild der Gemmen. Allein das zentrale Bild des kindlichen Sonnengottes wurde durch eine große Sonnenscheibe ersetzt. Dass die Sonne in ihrer Gestalt als Harpokrates gemeint ist, zeigen ihre Attribute. Die Sonnenscheibe erhebt sich aus einer geöffneten Lotosblüte. Bekrönt ist sie wie der Kindgott mit einer Hemhemkrone. Diese ist auf dem ebenso kleinformatischen Skarabäus viel deutlicher ausgeführt als auf den Gemmen. Anstelle von nur einem Pavian flankieren zwei hockende Tiere mit erhobenen Armen den Sonnengott.⁴⁹⁰ Auch eines der Pektoreale aus dem Schatz des Tutanchamun (Abb. 120) zeigt die Verehrung der Sonne durch Affen.⁴⁹¹ Das Motiv ist dem der römischen Gemmen sehr Ähnlich. In einer Barke sitzt im Zentrum die Morgensonne. Da zu diesem Zeitpunkt die Darstellung der Sonne als Kind auf der Lotosblüte noch nicht üblich ist, ist sie in Gestalt eines Skarabäus' wiedergegeben. Zu beiden Seiten wird sie von hockenden Mantelpavianen flankiert, die ihr wie auf den Gemmen die Handflächen zum Gruß entgegenstrecken. Anders als auf den Gemmen tragen die Affen keine Sonnenscheibe, sondern Mondscheibe und -sichel auf dem Kopf. Auch ein rundplastisches Fayenceamulett mit diesem Motiv, wiewohl in abweichender Ausführung,

⁴⁸⁹ H. B. Walters, *Catalogue of the Engraved Gems*, S. 47, Nr. 388 und Taf. 5.

⁴⁹⁰ Vgl. Mich BM 17,124. Auch hier sind zwei flankierende Affen zu sehen. Die Tiere stehen jedoch aufrecht.

⁴⁹¹ Kairo JE 61885 (C. Andrews, *Ancient Egyptian Jewellery*, S. 136).

ist belegt.⁴⁹² In einem Papyrusboot hocken die beiden Affen dieses Mal Rücken an Rücken. Zwischen ihnen erhebt sich eine Lotosblüte mit säulenartig verdicktem Stängel bzw. eine Säule mit Lotoskapitell. An ihrer Spitze ist anstelle der Sonne eine Öse angebracht, durch die einst eine Schnur gezogen war. Auch wenn hier der Kern des Motivs, der Sonnengott fehlt, war es für den Ägypter unproblematisch sie sich auf der Blüte bzw. durch die Blüte wiedergegeben vorzustellen. Die Aussage dieses Motivs unterscheidet sich nicht von den Gemmen mit dem Bildnis des Harpokrates und des Harpokrates in der Barke. Die Anwesenheit des bzw. der Affen muss als verstärkendes Element gesehen werden, um den Zeitpunkt des Sonnenaufgangs, also der neuerlichen Geburt der Sonne, zu betonen. Der Wunsch nach Regeneration und Anteil am ewig wiederkehrenden Kreislauf der Sonne ist tonangebend und knüpft an eine lange Tradition an.

Kompositfigur mit Pavian (8 Stk)

+ Skoluda97 103; + ST 804

Dieser Typus zeigt eine eigenwillige Verbindung aus dem Kindgott und einem Pavian in einer Person. Je nachdem von welcher Seite das Bildnis betrachtet wird erscheint die Gestalt als Harpokrates oder als adorierender Affe (Abb. 99). Die Arme des Pavians bilden dabei gleichzeitig die angewinkelten Beine des hockenden Kindes, während dessen angewinkelter Arm mit dem zum Mund gestreckten Finger wiederum als Beine für den Affen dient. Kurios erscheint dabei, dass der Affenschwanz bei Betrachtung des Harpokrates diesem am Rücken aus den Schultern hervor zu wachsen scheint. Es ist anzunehmen, dass er in dieser Sichtweise das Flagellum darstellen soll, obwohl es sonst anders aussieht.⁴⁹³ Jedoch scheint man zugunsten der doppelseitigen Ansicht diesbezüglich einen Kompromiss eingegangen zu sein. Auch auf die Darstellung des abgewinkelten Ellbogens der das Flagellum haltenden Hand des Kindgottes wurde aufgrund der doppelten Sichtweise verzichtet. Auffällig ist auch das starke Hohlkreuz der Doppelgestalt. Eine solche extrem gebogene Darstellung der Wirbelsäule ist durch die aspektive Darstellung⁴⁹⁴ des Harpokrates bedingt, findet sich aber auch beim

⁴⁹² F. G. Zeileis, Katalog, S. 192 - 194.

⁴⁹³ Das Flagellum über der Schulter des Harpokrates ist meist aus zwei geraden Kerben geformt. In einigen Fällen besteht es aus drei aufeinander folgenden Linien, ähnlich der Peitsche des Hahnenköpfigen (Mich BM 15,108; Mich BM 15,109; Mich BM 17,121).

⁴⁹⁴ Die breiten Schultern in der ägyptischen Darstellungsweise verstärken diesen Effekt noch zusätzlich. Das starke Hohlkreuz zeigt sich zum Beispiel auch auf den Gemmen Mich BM 15,105; Mich BM 16,112; Mich BM 17,118; und BC 9,191 und BC 9,192.

hockenden Pavian⁴⁹⁵. Beide Figuren tragen auf ihrem Kopf eine Sonnen- bzw. Mondscheibe⁴⁹⁶. Auf der Gemme Mich BM 21,148 sind im freien Feld vor und hinter dem Kopf des Harpokrates noch Sonnenstern und Mondsichel eingefügt. Der Mantel des Pavians ist durch parallele Striche auf dem Oberkörper und den Armen des Tieres gekennzeichnet. Auch bei Skoluda⁹⁷ 103 und Skoluda 66 = Mich01 3,21 = Mich MG 28,4 ist das Fell des Affen hervorgehoben. Wie die Gemmen vom Typ **Auf dem Lotos - mit adorierendem Pavian** zeigen, sollte die Zeichnung des Felles auch den Bauch und die Beine des Tieres bedecken. Da diese allerdings durch den Oberkörper des Harpokrates gebildet werden, wird hier das Fell weggelassen.

Kompositfigur mit Pavian auf anderen Bildträgern

Diese enge Verbindung des Kindgottes mit dem ihn verehrenden Affen ist ohne Parallele in der ägyptischen Kunst. Sie scheint in dieser Form eine Neuschöpfung der Gemmenschneider / Magier zu sein. Die Vergleichsbeispiele zu den einzelnen Elementen dieses Motivs wurden bereits im vorangegangenen Abschnitt besprochen. Des Weiteren kann hier der Affe auch als Tiergestalt des Gottes Thot und somit als Mond im Gegensatz zur Sonne gesehen werden. In diesem Fall wäre es keine Sonne auf dem Kopf des Affen sondern der Vollmond. Auf den Gemmen kann dies nicht unterschieden werden, in der Malerei ist der Mond im Gegensatz zur rot gefärbten Sonne in gelb wiedergegeben. Tag und Nacht sind in diesem Gemmenbild untrennbar verbunden als Sinnbild des ewigen Kreislaufs.

Sonstige Besatzung, Abwandlungen (11 Stk)⁴⁹⁷

In diesem Typus sind weitere Gemmen zusammengefasst, die sich in die bisher vorgestellten Kategorien nicht einordnen lassen. Das Motiv **Auf dem Lotos - mit adorierendem Pavian** ist auch hier der Kern des Bildes. In der Besatzung der Sonnenbarke gibt es jedoch Abweichungen. Die Götter Thot, Anubis, Chnum oder der hahnenköpfige Anguipedes kommen hinzu. Auch Isis und Nephthys mit Flügelarmen ergänzen die Mannschaft. In einem Fall (BC 10,202) sitzt das Kind anstelle der Lotosblüte auf einem Skarabäus.

⁴⁹⁵ Siehe auch die Darstellung eines hockenden Pavians auf der Gemme Mich01 3,20.

⁴⁹⁶ Ob auf dem Kopf des Pavians tatsächlich eine Mondscheibe abgebildet ist, hängt von der Interpretation des Affen als Mondgott Thot oder als Sonnenverehrer ab. Bei mehrfarbigen Darstellungen aus pharaonischer Zeit ist die Mondscheibe stets gelb, die Sonne rot koloriert.

⁴⁹⁷ Bei S. Michel sind zwölf Stück verzeichnet. Da der auf der Gemme Śliwa 23,116 dargestellte Helios-Harpokrates keine Parallelen in pharaonischer Zeit haben kann, hat die Gemme für diese Arbeit keine Relevanz.

Auf Lotos/in Barke im Tierkreis (6 Stk)

Unterarten, die sich nur durch die Inschriften unterscheiden werden zusammengefasst (27 Stk)

+ ZAZ 112,8; + Skoluda⁹⁷ 102

+ *Tierkreis versetzt/abgeändert* (8 Stk)

Gemmen mit dem Bildnis des Harpokrates im Tierkreis sind sehr häufig belegt. Das zentrale Motiv dieses Gemmentyps ist die Darstellung des Harpokrates auf der Blüte, wie es aus dem Typus **HARPOKRATES - Auf dem Lotos** bekannt ist. In vielen Fällen ist es durch die Himmelsbarke erweitert. Auf Kopfhöhe ist vor seinem Gesicht ein Stern, hinter seinem Kopf eine Mondsichel zu sehen.⁴⁹⁸ Um das zentrale Motiv herum sind verschiedene Tiere jeweils in Dreiergruppen angeordnet (Abb. 100). Die Tiere wenden ihre Köpfe stets dem Gott zu. Über dem Kopf des Harpokrates sind drei Skarabäen positioniert. Diese sind stets aufrecht dargestellt. Vor dem Gott sitzen übereinander drei Falken. Wie auch die an den Bootsenden der Himmelsbarke sitzenden Vögel tragen auch sie zuweilen eine Doppelkrone.⁴⁹⁹ Bei den Falken auf der Gemme Mich BM 18,130 hingegen ist je eine Sonnenscheibe auf dem Haupt der Vögel zu sehen. Im Rücken des Harpokrates sind drei stehende bzw. schreitende Ziegen über einander gestaffelt zu sehen. Die Haltung von Ziegen ist in Ägypten seit dem Neolithikum belegt. Obwohl die Herden zahlreich waren, maß man den Tieren in der Götterwelt (außer als Opfertiere) keinerlei Bedeutung bei. In der griechisch-römischen Epoche jedoch, kann ein Ziegenbock anstelle des kultisch verehrten Widders gesetzt werden. Bei zwei der Gemmen sind an Stelle der Ziegen Schraubenhornschafe zu erkennen (Abb. 101).⁵⁰⁰ Das Schraubenhornschaf (*ovis longipes palaeoaegyptiaca*) ist die älteste in Ägypten gehaltene Schafrasse. Die meisten ägyptischen Widdergötter entsprechen dieser Rasse.⁵⁰¹ Auf den römerzeitlichen Gemmen ist das Schraubenhornschaf wohl als reiner Archaismus zu werten. Unter dem Gott befinden sich vor seinen Füßen drei Krokodile, in seinem Rücken drei Schlangen. Zahlreiche Beispiele zeigen diese Schlangen mit einem aufgeblähten Hals.

⁴⁹⁸ Diese fehlen bei BC 3,46; Del-Der 116,147; Del-Der 117,150; Del-Der 119,153; Phil 25,104; Mich BM 18,128 und Mich BM 18,130. Von Del-Der 118,152 ist nur noch die Hälfte erhalten, jedoch ist hinter dem Kopf des Kindes keine Spur der Mondsichel zu erkennen. BC 10,205 zeigt die beiden vertauscht und sehr weit außen zwischen den Tiertriaden. Auch bei BC 13,265 sind Stern und Mondsichel vertauscht. Mich BM 19,133 zeigt sieben Sterne ohne den Mond. Del-Der 116,148 zeigt über dem Kopf des Harpokrates zwei Sterne. Del-Der 117,149 zeigt Stern und Mondsichel vor dem Gesicht des Kindes.

⁴⁹⁹ Keine Krone tragen die Falken auf den Gemmen BC 10,205; BC 10,206; BC 10,207; BC 21,391; Del-Der 116,147; Del-Der 116,148; Del-Der 117,149; Henig⁹⁴ 497; Mich BM 18,126; Mich MG 31,2. Bei Mich BM 18,129 trägt nur der oberste Falke eine Krone.

⁵⁰⁰ Es sind die Gemmen BC 10,204 und Mich BM 18,126.

⁵⁰¹ Seit dem Mittleren Reich gibt es in Ägypten eine zweite Schafrasse mit eingedrehten Hörnern (*ovis platyra aegyptiaca*). Sie hat die ältere Schafrasse recht bald verdrängt. Als Inkorporation der alten Widdergötter galten nun die Widder der neuen Rasse, wie Funde in Elephantine belegen (L. Keimer, ASAE 38, S. 315). In griechisch-römischer Zeit möglicherweise auch Ziegenböcke (Hdt. II, 46).

Dieser Anordnung der Tiergruppen folgt die überragende Mehrheit der Gemmen (28 Stk). Offensichtlich sind die Gemmen mit dem Motiv des Harpokrates im Tierkreis nach einer fixen Vorlage gefertigt. Abweichungen von dieser Norm gibt es verhältnismäßig wenige. Zu diesen bereits genannten Tieren können weitere als Ergänzung dazukommen, oder deren Platz einnehmen. Dies sind Löwen (BC 13,265), Ibis (Hamburger 6,121 und Mich BM 19,133) oder Skorpione (Mich MG 31,2; Schwartz 36,26 und BC 21,391).

MUMIE/OSIRIS - Mit Tieren - *Im Tierkreis* (2 Stk)

Als Variante zu Harpokrates im Zentrum kann auch die stehende Osirismumie diesen Platz einnehmen. Dieses Motiv ist zweimal belegt. Bei keinem der beiden Exemplare wird das Standardschema für den Tierkreis benutzt. Bei Hamburger 6,121 sind statt der Dreiergruppen Paare oder einzelne Tiere zu sehen. Zu den üblichen Tierarten kommen Ibis hinzu, die rechts und links seitlich der Mumie sitzen. Die Anordnung der Tiere ist einzigartig. Sind zwei Tiere einer Gattung vorhanden, sitzen sie weder nebeneinander, noch einander gegenüber. Lediglich der Skarabäus über dem Haupt des Osiris ist an seinem Platz geblieben. Besonders interessant ist die Platzierung der zwei Schlangen. Diese sind nicht in den Kreis der Tiere eingeordnet, sondern flankieren in einer Schutzposition den mumiengestaltigen Gott. Auf der Gemme Mich01 1,7 = Skoluda 129 wiederum sind einzelne Tiere um das Zentralmotiv gruppiert, ähnlich dem Bildnis des **PHÖNIX - Auf Altar im Tierkreis**⁵⁰². Jedoch stimmen die Anordnung sowie die Auswahl der Tiergattungen auch mit diesem Typus nicht völlig überein.

Einen eigenen Typ **ISIS – Lactans - *Im Tierkreis*** gibt es nicht, da es für diese Variante nur einen Beleg gibt. Dies ist die Gemme BC 2,33.⁵⁰³ Auch hier gibt es Abweichungen im Tierkreis. Es werden zwar die üblichen Dreiergruppen verwendet, allerdings sind sie um drei Skorpione und einen weiteren einzelnen Vogel erweitert.

⁵⁰² Siehe dazu S. Michel, S. 322, **43.1 PHÖNIX - Auf Altar im Tierkreis**.

⁵⁰³ Bei S. Michel ist das Exemplar eingeordnet unter **30.1.a ISIS – Lactans – mit Inschriften/Charakteres** (S. Michel, S. 297).

Sonstige (2 Stk)

Die Gemme Petrie 21,135n zeigt Harpokrates auf der Lotosblüte nicht im Tierkreis sondern in einem Zodiak (Abb. 102).

Sonstige auf anderen Bildträgern

Der Sternenhimmel wird in Ägypten häufig in funerärem Kontext angebracht. Er ist über der Ruhestätte der Mumie, also auf der Innenseite von Sargdeckeln und in den Gräbern an der Decke der Sargkammer zu finden. Der Tierkreis und seine Sternbilder wiederum entstammen der griechischen Vorstellungswelt. Er ist in Ägypten erst spät belegt. An der Decke der Dachkapelle im Tempel von Dendera ist die Darstellung des Tierkreises ein Teil der Osirismysterien. Auch das Kind im Zodiak ist außerhalb der Gemmen belegt. Besonders ausführlich ist die Szene an der Decke des zweiten Raumes im Grab des Petosiris in der Oase Dachla.⁵⁰⁴ Harpokrates im Zentrum der Decke ist ganz im Stil der Horusstelen gestaltet. Er steht auf zwei Krokodilen, in den Händen hält er je eine Schlange. Auf seinem Kopf sind hier Sonnenscheibe und Mondsichel zu sehen. Er wird von Darstellungen der Planeten begleitet. Im Kreis um ihn herum sind die verschiedenen Gestalten des Tierkreises dargestellt. Unter ihnen ist auch der Gott mit vier Widderköpfen zu sehen. Dieser sitzt in einer Barke auf dem Avers der Gemme Phil 25,106, während der Revers Triaden von Tieren zeigt.⁵⁰⁵ Der Zodiak bzw. Sternenhimmel an der Decke des Grabes soll den Übergang der Seele des Verstorbenen von der materiellen irdischen Welt in die spirituelle Sphäre wiedergeben. Hierbei wird die Figur des Harpokrates, der die gefährlichen Tiere bändigt gemäß den Jenseitsvorstellungen neu interpretiert: Der Kindgott im Zentrum besiegt als Sonne (und Mond) die materielle Welt, die er in Gestalt der Schlangen und Krokodile packt.⁵⁰⁶ Die Planeten und Sternbilder assistieren dabei. Die Gemmen zeigen ein etwas anderes Bild: Zwar ist Harpokrates als Wiedergabe des Gestirns Sonne im Zentrum des Zodiaks angebracht, doch hält er keine Tiere fest, sondern er hockt auf der Lotosblüte. Ringe mit den Tierkreiszeichen sind im griechisch-römischen Ägypten sehr beliebt und häufig belegt.⁵⁰⁷

⁵⁰⁴ J. Osing, Denkmäler, S. 98, Taf. 40, 41 und 44c. Das Grab stammt aus dem 1. Jh. n. Chr.

⁵⁰⁵ Derselbe Gott taucht auch im ersten Korridor des Grabes Ramses' IX. auf (F. Guilment, Le Tombeaux de Ramses IX., Taf. 24 und 27). Auf den Kopftafeln ist dieser Gott das zentrale Motiv.

⁵⁰⁶ J. Osing, Denkmäler, S. 100.

⁵⁰⁷ Siehe Fußnote 36. Sie sind auch auf Ringen ohne Inschriften zu finden.

Tiertriaden (6 Stk)

+ BC 19,356 (nach dem AV eingeordnet unter **SARAPIS – Thronend – mit Ibisszepter**); + Del-Der 159,206 (nach dem AV eingeordnet unter **SARAPIS – Thronend – mit Ibis-Kerykeion**) ähnliche Gruppen finden sich auch auf Phil 25,106 (nach dem AV eingeordnet unter **WIDDER – Gottheiten – mit mehreren Widderköpfen**)

Die Darstellungen auf den Gemmen dieses Typs ähneln sehr denen des Typs **Auf Lotos/in Barke im Tierkreis**. Auch hier werden verschiedene Tierarten in Dreiergruppen aufgereiht. Jedoch wird in der Mitte auf die zentrale Gestalt des Harpokrates verzichtet. Da so mehr Platz vorhanden ist, werden die Tiere nicht mehr übereinander gestaffelt sondern sie marschieren auf diesen Gemmen in Reihen. Die Szene ist bei einigen Gemmen von einem Uroboros umgeben, wobei der Kopf der Schlange immer über der Szene platziert ist.⁵⁰⁸ Die Tierarten sind vornehmlich dieselben wie beim Typ **Auf Lotos/in Barke im Tierkreis**. Ihre Anordnung ist wie folgt: zuoberst sind die Skarabäen zu sehen, gefolgt von Doppelkronen tragenden Falken, Ziegen und Krokodilen. Die Schlangen bilden den unteren Abschluss. Dieselbe Anordnung ist auch auf den Gemmen mit Harpokrates in der Mitte zu finden, wenn man die Tiere von oben nach unten und gleichzeitig von links nach rechts abliest. Ihre Köpfe sind nach links gerichtet. Nur auf der Gemme Phil 25,105 ist es umgekehrt. Dieses Stück sticht weiterhin auch dadurch hervor, dass hier auf die drei Ziegenböcke verzichtet wurde. Bei Del-Der 159,206 fehlen die Falken an zweiter Position. Dafür werden den Skarabäen drei Gänse vorangestellt, die je eine Krone (Sonnenscheibe?) auf ihrem Kopf tragen. Del-Der 124,164 wiederum ordnet die fünf Tiergruppen nicht nach der üblichen Reihenfolge. Voran stehen die Schlangen, dann folgen Skarabäen, Krokodile, Ziegen und Falken. Die Darstellung der Tiergruppen zielt den Avers der Gemmen. Der Revers ist Zaubertexten bzw. Charakteres vorbehalten. Nur bei zwei der Gemmen ist die Darstellung der Triaden auf den Revers verschoben. Den Avers zielt dabei in beiden Fällen eine Darstellung des thronenden Sarapis.

Diesem Typ sehr ähnlich ist die Gemme Phil 25,106. Sie zeigt die Tiergruppen in einer Barke vor einem stehenden widderköpfigen und einem falkenköpfigen Gott. Beide tragen die Sonnenscheibe auf dem Kopf. Ohne Inschrift ist eine genaue Zuordnung der Götter nicht möglich. Naheliegend ist es, in den beiden Göttern die Sonne in ihrer Nachtgestalt als widderköpfiger Atum und ihrer Tagesgestalt als Re-Harachte zu sehen.⁵⁰⁹ Dargestellt sind auf

⁵⁰⁸ Kein Uroboros bei BC 19,356; Del-Der 124,164; Del-Der 159,206 und Phil 25,106.

⁵⁰⁹ H. Philipp deutet die beider Götter als Chnum (?) und Horus (H. Philipp. *Mira et Magica*, S. 79).

dieser Gemme nur vier Tiergruppen. An der Spitze stehen statt der Skarabäen drei Ibisse gefolgt von drei Widdern, die hier nur als Köpfe wiedergegeben sind. Deutlich erkennbar tragen sie das gewundene Gehörn des Schraubenhornschafts, was dem pharaonisch ägyptischen Stil der Darstellungen auf dieser Gemme entspricht. Die Gemme zeigt gleichzeitig, dass Ziegen und Widder im Motiv der Tiertriaden austauschbar sind. Erst darunter folgen die Skarabäen und die sehr schematisch dargestellten Krokodile. Auf Schlangen wird verzichtet.

Auf Lotos/in Barke im Tierkreis auf anderen Bildträgern

Gemmen mit der Darstellung des Harpokrates im Tierkreis sind verhältnismäßig häufig zu finden. Dabei ist auffällig, dass vor allem dunkle Steine - bevorzugt werden solche mit schwarzer und grüner Färbung - verwendet werden. Auf anderen Bildträgern sucht man das Motiv vergeblich. Alle auf dem Grundtyp dargestellten Tiere haben eine enge Beziehung zur Sonne. Dies gilt auch für die optional angebrachten Löwen und Paviane. Die Dreizahl der Tiere steht als Pluralbezeichnung im Ägyptischen jeweils für eine größere Gruppe, oder auch die gesamte Art. Möglich wäre eine Kombination aus Sonnentieren und Sonnenfeinden, denn Krokodile und Schlangen zählen zu den bedeutsamsten Feindbildern im Tierreich. In den Unterweltstexten ist der gefährlichste Gegner des nächtlichen Sonnengottes die Apophisschlange, die jede Nacht aufs Neue bezwungen werden muss.⁵¹⁰ Auch im Eingangsbild der Sonnenlitanei sind Schlangen und Krokodile unter den feindlichen Tieren zu sehen, die vor den Strahlen der Sonne fliehen.⁵¹¹ Eine Positionierung unter den Füßen kann das Zertrampeln derselben bedeuten. Die ägyptische Herrscherikonographie benutzt dieses Motiv häufig. Die gebundenen Feinde des Landes sind unter den Füßen des Pharaos, oder an der Unterseite seiner Sandalen angebracht als Zeichen dafür, dass er sie zertritt. Nicht nur für die Sonne auch für die Menschen sind diese beiden Tierarten besonders gefährlich. Ein beliebter Schutz vor ihnen sind die ab dem späten Neuen Reich gebräuchlichen Horusstelen. Auch hier ist es wieder das Krokodil, das unter den Füßen des Kindgottes platziert ist. Neben den größerformatigen Stelen gibt es auch Miniaturversionen, die als Amulette am Körper getragen werden.⁵¹² Dem gegenüber steht die Theorie, dass es sich bei den dargestellten Tieren um ausnahmslos positiv besetzte Wesen handelt, die alle einen Bezug nicht nur zum Sonnengott sondern auch zum Sonnenlauf haben. Wenn man die Tiere von oben nach unten

⁵¹⁰ Dies geschieht in der 7. Stunde des Amduat. Hornung, Amduat I, S. 125 und ders., Unterweltbücher, S. 133ff. und Abb. 7.

⁵¹¹ A. Piankoff, The Litany of Re, Abb. 3.

⁵¹² Zwei Beispiele für solche kleinformatigen Fayenceamulette sind abgebildet bei C. Hermann, Die ägyptischen Amulette, Nr 28 und 29, S.

und gleichzeitig von links nach rechts anordnet, begegnet man zu allererst denjenigen, die die Sonne im Tageslauf repräsentieren. Zuerst ist es der Skarabäus für den Morgen, gefolgt vom Falken für die Mittagsstunde und der Ziege, die ja dem Schraubenhornwiddler entspricht, als Abend- und Nachtgestalt des Sonnengottes. Krokodile und Schlangen sind keine Formen der Sonne, jedoch stehen sie beide dem Sonnengott als Beschützer und Begleiter in der Unterwelt sehr nahe. Besonders die Schlange ist in den Jenseitstexten vielfach belegt. So umgibt sie zum Beispiel als Schlange Mehen schützend den Sonnengott. Des Weiteren gehören auch zu den die Sonnenbarke begleitenden Wesen immer wieder schlangengestaltige. Die Verjüngung der Sonne kann sich in den Unterweltstexten sowohl in einer Schlange⁵¹³ als auch in einem Krokodil⁵¹⁴ vollziehen. Beide Tierarten könnten somit symbolisch für die nächtliche Verjüngung der Sonne in der Unterwelt stehen. Mit ihrer Position unter den Füßen des Harpokrates vervollständigen sie den Sonnenlauf, der dann wieder mit dem Symbol des Skarabäus von neuem beginnt. So stellen die Gemmen mit dem Bildnis des Harpokrates im Tierkreis den sich auf ewig wiederholenden Zyklus der Sonne dar. Der im Zentrum platzierte kindliche Sonnengott steht für den Wunsch nach Regeneration, der dem Träger für alle Zeit (im Sonnenlauf ausgedrückt) garantiert sein soll. Zwei sehr späte Exemplare der Horusstelen⁵¹⁵ zeigen eine besonders große Ähnlichkeit zu diesem Gemmentyp. Sie verzichten auf die sonst üblichen magischen Verjüngungstexte. An ihrer Stelle marschieren verschiedene Tierarten in langen Reihen auf.⁵¹⁶ Darunter sind auch die auf den Gemmen gezeigten Tierarten. Die Stele Florenz 367 (Abb. 121) zeigt auf der Vorder- und der Rückseite neben weiteren Tieren auch auf Schreinen sitzende Krokodile, Falken mit Flagellum, schreitende Schraubenhornwiddler, geflügelte Skarabäen und Menschen die Schlangen in Händen halten. Auf der Stele Baltimore 22.337 (Abb. 122) sind ein Falke, ebenfalls auf Schreinen ruhende Krokodile, geflügelte Skarabäen und schreitende Schraubenhornwiddler (?) dargestellt. Da diese Tierreihen die sonst an dieser Stelle angebrachten Verjüngungstexte ersetzen, können sie möglicherweise als deren Illustration angesehen werden. Zugleich ist der

⁵¹³ Dies geschieht in der 12. Stunde des Amduat. Hornung, Amduat I, S. 197 und ders., Unterweltbücher, S. 188 und Abb. 14. weiters: W. Barta, MÄU 1, S. 56f.

⁵¹⁴ Dies geschieht im Buch von der Erde (Teil B, zweite Szene). A. Piankoff, Création, Taf. B (mit Text V). Weiters: W. Barta, MÄU 1, S. 563.

⁵¹⁵ Stele in Florenz, Museo Egizio 367 (E. Schiaparelli, Museo Archeologico di Firenze-Antichità egizie, S. 125 – 126, Nr. 1014; S. Bosticco, Le stele egiziane di Epoca Tarda, S. 64 – 65, Nr. 56; S. Walker / P. Higgins, Cleopatra, S. 244; H. Sternberg-El Hotabi, Horusstelen II, S. 27). und Stele Baltimore Inv.-Nr. 22.337 (G. Steindorff, Catalogue of the Egyptian Sculpture in the Walters Art Gallery, S. 169, Taf. CIX Nr. 741; H. Sternberg-El Hotabi, Horusstelen II, S. 6).

⁵¹⁶ Die Tierreihen sind auf Vorder- und Rückseite der Stele Florenz 367 (H. Sternberg-El Hotabi, Horusstelen I, Abb. 104) und auf der Rückseite der Stele Baltimore Inv.-Nr. 22.337 angebracht (H. Sternberg-El Hotabi, Horusstelen II, Taf. XLV).

Lauf der Sonne, den diese Tiere ja ebenfalls bildhaft darstellen, für die Ägypter selbst ein Symbol der sich auf ewig wiederholenden Verjüngung.

Barke wird getragen (4 Stk)

+ AP16-17 140,2

Dieser Typus ähnelt dem des **OSIRIS – Getragen - von menschlicher Figur**. Auch hier wird die Gottheit von einer knienden nackten menschlichen Gestalt empor gehoben (Abb. 103). Auf den beiden Gemmen Del-Der 120,155 und Del-Der 120,156 sitzt Harpokrates auf der Blüte in der Barke. An den Enden der Steven sitzt jeweils ein Falke. Bei Del-Der 120,156 tragen beide Vögel die Doppelkrone. Das Kind hockt mit angezogenen Beinen. Bei Del-Der 120,155 ist ein Bein ausgestreckt. Im freien Feld vor und hinter der knienden Gestalt sind ein Skarabäus und ein Skorpion zu sehen. Auf der Gemme AP16-17 140,2 ist die Barke durch einen geflügelten Skarabäus ersetzt. Wie an den Enden des Bootes sitzen an den Flügelspitzen bekrönte Falken. Harpokrates sitzt direkt auf dem Kopf des Käfers, auf die Blüte wird verzichtet. Seitlich des knienden Mannes sprießen Lotosknospen aus dem Boden. Der Skarabäus ist entsprechend der ägyptischen Symbolik mit der Lotosblüte austauschbar, da sie beide für Regeneration und Verjüngung stehen. Dieselben Knospen sind auch auf der Gemme AGW III 94,2196 dargestellt. Da hier ebenfalls die Sonnenbarke fehlt, sitzen die beiden bekrönten Falken auf den Lotosknospen. Das Kind ist nach altägyptischer Tradition in eine große Sonnenscheibe eingezeichnet, die der kniende Mann über seinem Kopf trägt. Die seitlich des Knienden hervortretenden Knospen zeigen auf, dass der Mann in dieser Szene die Aufgabe der Lotosblüte übernimmt. Er hebt den frisch verjüngten Sonnengott aus den Tiefen der Unterwelt in die Welt der Lebenden empor.

Barke wird getragen auf anderen Bildträgern

Das Motiv der durch einen Mann in die Höhe gehobenen Sonne entspringt den Darstellungen mehrerer Jenseitsbücher. Diese zeigt jeweils die Geburt des frisch verjüngten Sonnengottes und wie er aus der Unterwelt in die Welt der Lebenden gehoben wird um dort seinen täglichen Lauf über den Himmel zu beginnen. In den Jenseitstexten ist der tragende Mann entweder der Luftgott Schu oder der Urozean Nun. Schu hält dem Mythos folgend den von der Erde getrennten Himmel (und die Gestirne) hoch.⁵¹⁷ Wie Schu die Sonne in den Himmel

⁵¹⁷ G. Roeder, Urkunden, S. 145.

hebt, zeigt auch die Eröffnungsszene des Buches vom Tag.⁵¹⁸ Dargestellt ist die Geburt der frisch verjüngten Sonne am Morgen, wenn sie die Unterwelt verlässt und die Welt der Lebenden betritt. Der Gott trägt das Gestirn nicht in einer Barke sondern direkt auf seinen Händen wie es auf der Gemme AGW III 94,2196 in gleicher Weise wiedergegeben ist. Im Gegensatz zu den Gemmen steht der Gott aufrecht⁵¹⁹ in einer Barke. Auch in der Abschlusszene des Amduat ist es der Luftgott, der am Morgen die neugeborene Sonne – hier als Skarabäus dargestellt – in Empfang nimmt.⁵²⁰ Auch das Titelbild des Buchs von der Himmelskuh überträgt Schu eine tragende Rolle. Er stützt mit seinen Armen das Himmelsgewölbe in Gestalt der Himmelsgöttin als Kuh. Auf ihrem Leib fährt die Sonne in einer Barke. Eine ähnliche Szene wie das Buch vom Tag und von der Nacht kennt auch das Pfortenbuch.⁵²¹ Der hebende menschengestaltige Gott ist hier jedoch nicht Schu sondern der Urgott Nun. Er hebt die Barke mit dem Sonnengott darin aus der Unterwelt in die Welt der Menschen hinauf. Die Sonne ist in dieser Szene in ihrer Morgengestalt als Skarabäus abgebildet. Im Hintergrund sind die Wellen des Urozeans zu sehen, aus dem die Sonne bei der Schöpfung geboren wurde. Diese Sonnengeburt wiederholt sich jeden Tag aufs Neue. Bis in römische Zeit hinein beschäftigt man sich weiterhin mit diesem Thema. Die beiden demotischen Papyri Carlsberg I und Ia beinhalten neben dem hieratischen Text des Nutbuchs auch einen Kommentar.⁵²² Die Jenseitsbücher dienten ursprünglich allein dem Schmuck der Königsgräber und waren für das ägyptische Volk nicht zugänglich. Jedoch findet sich das Motiv der hochgehobenen Sonne schon zu dieser Zeit auch außerhalb des funerären Bereichs wieder. So ist eine ähnliche Szene wie auf den römischen Gemmen auf einem Ring des Neuen Reichs mit dem Namen Thutmosis' III. (Abb. 123) abgebildet.⁵²³ Der Skarabäus zeigt auf seiner Unterseite einen nach ägyptischer Art knienden Mann, der die Sonnenbarke in die Höhe hebt. Auch ein Fayenceamulett aus dem Neuen Reich (Abb. 124) gibt diese Szene wieder.⁵²⁴ Das plastische Objekt stellt einen knienden Mann dar, der über seinem Kopf die Sonne trägt. Er hat das rechte Knie auf den Boden aufgelegt, das linke Bein ist aufgestellt. Diese Beinhaltung kommt dem Knielaufschema der Gemmen recht nahe. Die Figur scheint nackt zu sein. Den Kopf ziert das Nemeskopftuch. Im Nacken ist eine Öse angebracht. Wie

⁵¹⁸ A. Piankoff / N. Rambova, *The Tomb of Ramses VI. II*, Taf. 149 und F. Guilmant, *Le tombeaux de Ramses IX.*, Taf. 88.

⁵¹⁹ Da die Ringsteine nur sehr begrenzten Platz bieten, ist allein aus diesem Grund ein stehender Schu nicht möglich, die verkürzte (kniende) Variante schon.

⁵²⁰ E. Hornung, *Nachtfahrt*, S. 184 und S. 189.

⁵²¹ Das Nutbild bildet den Abschluss des Pfortenbuchs. Im Kenotaph Sethos' I. ist es an der Decke der Sarkammer angebracht (H. Frankfort, *The Cenotaph of Seti I.*, Taf. LXXXI).

⁵²² H. O. Lange / O. Neugebauer, *Papyrus Carlsberg No. I.*

⁵²³ H. Schäfer, *Ägyptische Goldschmiedearbeiten*, S. 46 und Taf. 12.

⁵²⁴ F. G. Zeileis, *Katalog*, Nr. 91, S. 234.

auf den Gemmen entspricht die Armhaltung der Figur der Hieroglyphe *k3*. Eine genauere Bestimmung der Person ist leider auch hier nicht möglich, da der Gott weder eine Krone trägt, noch eine Inschrift.

Auf dem Lotos mit anderen Erscheinungsformen (3 Stk)

Die drei Gemmen, die in diesem Typ zusammengefasst sind, sind allesamt Kombinationen verschiedener bereits besprochener Motive. Die einzelnen Elemente wie Skarabäus, Falke und Krokodil wurden bereits ausführlich behandelt. Zu den Zusammenstellungen gibt es keine passenden Vorbilder in der ägyptischen Zeit.

3 ZUSAMMENFASSUNG

Isis, Osiris und Harpokrates sind in der römischen Zeit Ägyptens die bekanntesten und bei weitem beliebtesten Götter der einheimischen Religion. Im Lauf der Jahrhunderte hat sich ihr Wirkungsbereich durch den Synkretismus mit anderen Göttern stetig erweitert. Auch ihr Aussehen (mit Ausnahme von Osiris) hat sich der neuen Zeit angepasst. Dasselbe gilt auch für die Riten. Schon in pharaonischer Zeit war ein Teil der ägyptischen Götterkulte für die Öffentlichkeit nicht zugänglich. Durch den Hang der Menschen zum Geheimen und Exklusiven entwickelte sich der Kult der ägyptischen Götter mehr und mehr zu einer hellenistischen Mysterienreligion, die sich großer Beliebtheit erfreute. Dieser Vorrang unter den Göttern ägyptischer Herkunft betrifft nicht nur die Religion. Auch im Bereich der Magie bietet sich dasselbe Bild. Unter all den Gemmen mit Bildnissen ägyptischer Gottheiten sind Isis, Osiris und Harpokrates besonders häufig vertreten. Dabei zeigt sich, dass gerade die Standardform der Darstellungen, also die stehenden oder sitzenden Gottheiten, in großer Zahl belegt ist. Diese Darstellungsweise ist den Trägern der Gemmen sicherlich die vertrauteste Form gewesen, da die Götter häufig in dieser Haltung abgebildet wurden. So finden sich zu diesen Gemmen entsprechend viele Vergleichsbeispiele. Die Funde beschränken sich jedoch nicht auf Ägypten. Schon lange vor der hellenistischen Epoche treten Isis, Osiris und Harpokrates im Gefolge der Phönizier ihren Weg über die Landesgrenzen hinaus an. So finden sich die ägyptischen Götter auf Skarabäen und anderen Objekten im gesamten von den Phöniziern besiedelten Raum. In hellenistischer Zeit schließlich sind Isis, Osiris und Harpokrates auch der Bevölkerung dieser Gebiete vertraut und nicht nur bei Menschen ägyptischer Herkunft beliebt. Wie die Phönizier zuvor bringen auch die römischen Legionen neben ihren eigenen die ägyptischen Götter in alle Provinzen des Reiches und tragen dadurch zu deren Verbreitung unter der Bevölkerung bei.

Bei den häufig belegten Motiven zeigt sich im Vergleich, dass die Gemmenschneider einem Vorbild treu blieben und dieses nur selten und dann auch nur geringfügig variierten. Dies deutet darauf hin, dass die Gemmenschneider möglicherweise Vorlagen hatten nach denen sie die Stücke anfertigten. Auch bei der Wahl des Materials zeigen sich bestimmte Präferenzen. So ist die Mehrheit der Gemmen mit dem Bildnis des Harpokrates auf der Lotosblüte aus grünem Jaspis gefertigt. Die grüne Farbe unterstützt hier die Aussage des Motivs. Sie symbolisiert, wie auch das Bild des Kindes auf der Blüte, Regeneration und Verjüngung. Für das Motiv des Harpokrates im Tierkreis hingegen bevorzugten die Gemmenschneider

wiederum Hämatit. Dunkle Farben haben chthonischen Charakter. Dies wiederum passt sehr gut zu der Deutung dieser Gemmen als Darstellung des Sonnenlaufes, der ja auch durch das unterirdische Jenseits führt, wo die tägliche Verjüngung der Sonne stattfindet. Chthonische Farben wurden auch für Gemmen verwendet, die die Mumifizierung des Osiris durch Anubis zeigen. Sie sind alle auf schwarzen, braunen und grünen Steinen zu finden. Obwohl es für das Motiv der Kompositfigur aus Harpokrates und Pavian nicht viele Belege gibt, ist in diesem Fall eine deutliche Präferenz für grünen Jaspis zu erkennen.⁵²⁵

Neben den Darstellungen der einzelnen Götter finden sich auf den Gemmen interagierende Personengruppen und ganze Szenen. Diese sind zwar auf den Gemmen aus ihrem ursprünglichen szenischen Zusammenhang herausgerissen dargestellt, doch sind es jeweils signifikante Motive, die auch allein stehend für den damaligen Betrachter verständlich waren. Wie der Vergleich mit Bildnissen der pharaonischen Zeit gezeigt hat, haben viele der magisch verwendeten Motive Vorläufer im funerären Bereich. Besonders die Jenseitsbücher enthalten reichlich Vergleichsmaterial. Dies ist kaum verwunderlich, da die Gräber der Pharaonen schon in griechisch-römischer Zeit den Menschen zugänglich waren. Dies belegen zahllose Graffiti an den Wänden der Räume.⁵²⁶ Die Bewohner des römischen Ägyptens kannten somit die Bilder der verschiedenen Jenseitsbücher. Diese ersten „Touristen“ in den Pharaonengräbern waren bestimmt ebenso fasziniert von den eindrucksvollen Darstellungen wie es die heutigen Besucher sind. Der genaue Inhalt der Jenseitsbücher jedoch blieb ihnen bis auf wenige Ausnahmen freilich verborgen, da in dieser Zeit nur noch die Allerwenigsten die Hieroglyphen lesen und verstehen konnten. Dass eine mächtige Magie hinter den Bildern steckte, konnte man auch so erahnen. Verstärkt wird diese Idee freilich auch dadurch, dass Objekte, die einem Toten so nahe stehen, in der Magie als besonders machtbeladen gelten und für verschiedene Zauberhandlungen explizit gefordert sind.⁵²⁷ Die Szenen der Jenseitsbücher und andere Vorbilder des Motivschatzes der magischen Gemmen sind in einen größeren Szenenkomplex eingebettet und durch Beischriften sowie Texte erläutert. Da so der geistige Hintergrund enthüllt werden kann, ist es auch möglich auf die Bedeutung der Einzelbilder auf den Gemmen Rückschlüsse zu ziehen. Die Bedeutung von Szenen, wie etwa dem Motiv des

⁵²⁵ Von zehn Stück sind acht Gemmen aus grünem Jaspis. Nur Mich BM 21,147 ist aus Heliotrop und ST 804 aus blau weiß gesprenkeltem Stein.

⁵²⁶ z. B. Jules Baillet, *Inscriptions grecques et latines des tombeaux des rois ou syringes à Thèbes*. MIFAO 42, Kairo 1923.

⁵²⁷ z. B. die Verwendung von Leichentüchern in P. Leid. J 384 verso (PGM II² XII, 1ff.). Im großen Pariser Zauberpapyrus P. Paris 574 (PGM I IV, 1930ff.) wird ein Schädel zur Durchführung eines Zaubers benötigt. Zum Fangen eines Diebes soll in P. Lond. I 46 (PGM I V, 70ff.) ein Hammer aus Galgenholz gefertigt werden.

Kindes auf der Blüte, das von einem Pavian verehrt wird, erschließt sich in der Suche nach Vorläufern. In den Darstellungen der pharaonischen Zeit ist gerade diese Sequenz in ein viel größeres Bild eingebettet. Gezeigt wird die Geburt der Sonne, wenn sie nach der langen Fahrt durch die Unterwelt wieder strahlend und erneuert in die Sphäre der Lebenden zurückkehrt. Ein Bild das den Menschen ihrer Zeit Erneuerung im ewigen Kreislauf der Jahre verheißen hat.

Es scheint zunächst einmal recht einfach, anhand der Bilder auf den Gemmen auf die Wünsche ihrer Träger Rückschlüsse ziehen zu können. Der kindliche Sonnengott auf der Blüte, der jeden Tag aufs Neue aus der Unterwelt wieder auftaucht, drückt den Wunsch nach Regeneration im Diesseits wie im Jenseits aus und Osiris, der Herrscher über alle Verstorbenen, soll dem Träger seines Bildes ein unbeschwertes Leben nach dem Tod gewähren. Isis lactans mit ihrem Baby auf dem Schoß soll Mutter und Kind schützen. Doch so einfach wie es zunächst aussehen mag, ist die Vorstellungswelt der ägyptischen Magie nicht. Dies belegen einige Gemmen, die erst durch die beigefügten Texte ihre wahre Wirkungsweise enthüllen. Die drei Gemmen Skoluda 70 = Mich01 4,23 = Mich MG 27,1 sowie Petrie 21,135h und Hesp23 35,30 tragen wie viele andere auch das Bildnis des Falkengottes Horus in seiner reinen Tiergestalt. Als Landesgott Ägyptens, sowie als Sonnengott (Re-)Harachte ist er der Schutzpatron der Ägypter schlechthin. Die nicht überall vollständig erhaltene Inschrift nennt den Falkengott (X)PAΘAQP. In diesem speziellen Fall ist es kein ikonographisches Vorbild aus alten Zeiten, das den entscheidenden Hinweis gibt, sondern eine der Gemmen selbst, die den wahren Wunsch des Trägers enthüllt.⁵²⁸ Wie der Text verrät, wird der Herr Rathaor angerufen, wenn ein Patient unter starken Atemwegsbeschwerden leidet. Bei einem weiteren Gemmentyp liefert erst eine auf Papyrus erhaltene Anweisung den Hinweis zur korrekten Interpretation des Bildes.⁵²⁹ Zur Durchführung eines Liebeszaubers wird ein eiserner Ring mit dem Bildnis des Harpokrates auf dem Lotos sitzend verwendet. Sein Name soll Abraxas sein. Durch diesen Papyrus fällt der Typus **ANGUIPEDES – HAHNENKÖPFIG - Motivverbindungen - Harpokrates auf dem Lotos** auf einmal in ein völlig anderes Licht. Auch wenn die Gemmen nicht aus dem geforderten Material gefertigt sind muss diese Deutung in Betracht gezogen werden. Dass die Annahme für das Bild des kindlichen Gottes auf der Blüte vollkommen zu Recht im Raum steht, unterstreicht die Gemme AGW III 94,2195. Darauf ist Harpokrates auf der Lotosblüte

⁵²⁸ Skoluda 70 = Mich01 4,23 = Mich MG 27,1.

⁵²⁹ P. British Museum EA 10588 (PGM II² LXI 31 – 32).

von vier flügelförmig angeordneten Vokalreihen umgeben. Der lange Text auf dem Revers ist erneut ein Liebeszauber.

4 NEUE GEMMEN

Die folgenden Gemmen stammen aus der Privatsammlung Tamerit. Die Angaben zur Form der Gemmen folgen soweit möglich der Typologie von M. Henig⁵³⁰. Die Fotos der Gemmen stammen von der Autorin.

Osiris Kanopos

Inv.-Nr.: ST 801

Form: F3 (?)

Maße: 17 x 12 x 3 mm

Farbe: dunkelbraun bis schwarz, stark poliert

Typ: **CANOPUS – Krugbilder – Isis und Osiris**



Auf der Gemme ist das Krugbild des Osiris mit Blick nach links eingegraben. Der Kopf ist im Profil dargestellt. Wie für diesen Typus üblich trägt Osiris über dem Nemeskopftuch die Hemhemkrone mit weit ausladenden Widderhörnern, Federn und Sonnenscheibe auf dem Kopf. Ein Götterbart ist nicht vorhanden. Der gerundete Gefäßkörper sitzt auf einem kissenartigen Sockel auf. Auf dem Gefäßbauch ist eine Binnenzeichnung aus schrägen von rechts oben nach links unten verlaufenden parallelen Linien zu erkennen. Damit entspricht dieses Stück dem Typ B.2 der Canopusgemmen, was für eine Datierung ab Kaiser Trajan spricht. Der Revers ist ohne Bild oder Inschrift.

Isis lactans

Inv.-Nr.: ST 802

Form: F1

Maße: 17 x 12 x 3 mm

Farbe: schwarz

Typ: **ISIS – Lactans**⁵³¹



⁵³⁰ M. Henig, *Classical Gems*, S. XXV.

⁵³¹ Eine genauere Zuordnung in das Schema von S. Michel ist nicht möglich, da sie die Kategorie **ISIS – Lactans** nur noch nach den Inschriften untergliedert (S. Michel, *Die magischen Gemmen*, S. 297).

Die Oberfläche dieser Gemme weist viele kleine Beschädigungen auf. Ein Sprung zieht sich von links oben nach Mitte rechts durch.

Isis sitzt, den Blick nach rechts gerichtet, auf einem Thron mit hoher Lehne. Ihr Körper ist in Dreiviertelansicht, der Kopf im Profil zu sehen. Sie trägt einen Chiton und die für die hellenistische Isis typische Löckchenfrisur. An ihrer Stirn, an einem Stirnband montiert, ist die Isiskrone zu sehen. Die aus Kuhgehörn, Sonnenscheibe und zwei senkrecht aufragenden Federn bestehende Krone ist auf vier Linien reduziert. Das linke Bein der Göttin ist angewinkelt und ruht auf einem Fußschemel. Das rechte ist weit vorgestreckt. Unter den Füßen der Göttin ist eine Standlinie zu erkennen. Auf dem Schoß der Göttin sitzt Harpokrates als Säugling, gestützt vom linken Arm seiner Mutter. Das Kind neigt sich in einem Winkel von 45 Grad von der Mutter weg. So ist sein Blick genau auf das Gesicht seiner Mutter gerichtet. Auch Isis neigt ihren Kopf ein wenig zu Boden um ihrem Kind in die Augen zu schauen. Die Zerstörungen sind im Bereich des Kopfes des Harpokrates so stark, dass nicht mehr zu erkennen ist, ob das Kind eine Krone trägt und wenn ja welche. Der Säugling hat seinen linken Arm erhoben, der rechte hängt locker herab. Auch bei diesem Stück ist die Rückseite blank.

Isis Lactans

Inv.-Nr.: ST 803

Form: Avers gewölbt, Revers flach

Maße: 15 x 125 x 6 mm

Farbe: orange, stark poliert

Typ: **ISIS – Lactans**



Auf der rechten Seite der Gemme ist ein großes Stück weg gebrochen.

Das Motiv entspricht ST 802, ist aber nach links orientiert. Der Kopf der Isis ist leider weggebrochen. Ihr linker Arm ist angewinkelt und fasst nach der Brust um ihr Baby zu säugen. Der Revers bleibt ohne Dekoration.

Kompositfigur Harpokrates – Pavian

Inv.-Nr.: ST 804

Form: F1

Maße: 105 x 80 x 3 mm

Farbe: blau mit weißen Einsprenkelungen

Typ: **HARPOKRATES – Kompositfigur mit Pavian**

Auf der Gemme ist eine Kompositfigur aus Harpokrates und einem Pavian zu sehen. Von beiden sind nur Kopf und Oberkörper dargestellt. Statt der Beine ist jeweils die andere Gestalt angeschlossen. Wie bei allen anderen Gemmen dieses Typs blicken das Kind und der Affe in dieselbe Richtung, in diesem Fall nach links. Im Unterschied zu den anderen Gemmentypen mit ägyptischen Göttern, gibt es statt einer zwei mögliche Betrachtungsweisen. Wird die Gemme gewendet, wechseln Kind und Pavian Position.

5 ANHANG

5.1 Abkürzungen der verwendeten Gemmenpublikationen

Nach dem Kürzel für die Publikation der einzelnen Gemmen folgen stets ein oder zwei Zahlen. Vor dem Komma steht die Nummer der Tafel oder Seite auf der sich die Abbildung befindet, nach dem Komma folgt die Nummer der Abbildung oder die Katalognummer der Gemme.

AGD I,3	Brandt Elfriede, Antike Gemmen in deutschen Sammlungen, Band I: Staatliche Münzsammlung München, Teil 1: Griechische Gemmen von minoischer Zeit bis zum späten Hellenismus. München 1968.
AGD III,2	Zazoff Peter, Antike Gemmen in deutschen Sammlungen. Bd. 3. Braunschweig, Göttingen, Kassel. (2 Bde) Wiesbaden 1970.
AGHague	Maaskant – Kleibrink Marianne, Catalogue of the Engraved Gems in the Royal Coin Cabinet The Hague. The Greek, Etruskian and Roman Collection. (2 Bde.) Den Haag 1978.
AGKöln	Krug Antje, Antike Gemmen im Römisch-Germanischen Museum Köln. Frankfurt 1981.
AGSofia	Dimitrova-Milčeva A., Antike Gemmen und Kameen aus dem Archäologischen Nationalmuseum in Sofia. Sofia 1980.
AGW III	Zwierlein – Diehl Erika, Die antiken Gemmen des Kunsthistorischen Museums in Wien III. Wien 1991.
AP16-17	Harrauer Hermann / Pintaudi Rosario, Neue magische Gemmen. <i>Analecta Papyrologica</i> 16-17 (2004 - 2005), S. 139 – 158.
BABesch45	Sijpesteijn Pieter J., Four Magical Gems in the Allard Pierson Museum at Amsterdam. <i>BaBesch</i> 45 (1970), S. 175 – 177.
Barry	Barry M. Léon, Notice sur quelques pierres gnostiques. <i>ASAE</i> 7 (1906), S. 241 – 249.
BC	Bonner Campbell, Studies in Magical Amulets, chiefly Graeco – Egyptian. Ann Arbor 1950.

- BCH107 Boussac Marie – Françoise / Starakis Paolo, Une collection d'intailles et de camées du Musée d'Alexandrie. BCH 107 (1983), S. 457 – 495.
- BJB175 Wortmann Dierk, Neue magische Gemmen. BJB 175 (1975), S. 63 – 82.
- CdE39 Derchain Philippe, Intailles magiques du Musée d'Athènes. CdE 39 (1964), S. 177 – 193.
- Del-Der Delatte Armand / Derchain Philippe, Les intailles magiques Gréco – Egyptiennes. Paris 1964.
- Devoto–Molayem Devoto Guido / Molayem Albert, Archeogemmologia. Pietre antiche – glittica magia e fitoterapia. Rom 1990.
- Festugiere Festugière André Marie-Jean, Pierres magiques de la collection Kofler (Lucerne). MelBeyrouth 37 (1960/61), S. 288 – 293.
- Gramatopol Gramatopol Mihai, Les pierres gravées du Cabinet Numismatique de l'Académie Roumaine, Coll. Latomus 138, Brüssel 1974.
- Hamburger Hamburger Anit, Gems from Caesarea Maritima. Atiqot 8, Jerusalem 1968.
- Henig04 Henig Martin / MacGregor Arthur, Catalogue of the Engraved Gems and Finger-rings in the Ashmolean Museum. Oxford 2004.
- Henig94 Henig Martin, Classical Gems - Ancient and Modern Intaglios and Cameos in the Fitzwilliam Museum, Cambridge 1994.
- Henig75 Henig Martin, The Lewis Collection of Engraved Gemstones in Corpus Christi College. British Archaeological reports, Supplementary Series 1. Oxford 1975.
- Hesp20 Bonner Campbell, Amulets Chiefly in the British Museum. Hesperia 20 (1951), S. 301 - 345.
- JEA57 el-Khachab Abd el-Mohsen, Some Gem-Amulets Depicting Harpocrates Seated on a Lotos Flower. JEA 57 (1971), S. 132 - 145.
- Mandel-Elzinga Mandel-Elzinga Ursula, Eine Gemmensammlung aus Alexandria im Akademischen Kunstmuseum der Universität Bonn, BJB 185, 1985, S. 243 – 298.
- Mandrioli Bizzarri Mandrioli Bizzarri Anna R., La collezione di gemme del Museo

- Civico Archeologico di Bologna. Bologna 1974.
- Mich01 Michel Simone, Bunte Steine – Dunkle Bilder „Magische Gemmen“. München 2001.
- Mich BM Michel Simone / Zazoff Peter und Hilde (Hg.), Die magischen Gemmen im Britischen Museum. 2 Bde, London 2001.
- Mich MG Michel Simone, Die magischen Gemmen – Zu Bildern und Zauberformeln auf geschnittenen Steinen der Antike und Neuzeit. Berlin 2004.
- Neverov Neverov Oleg, Gemmes, bagues et amulettes magiques du sud de l'UDSSR. In: Hommages à M. J. Vermaseren II, EPRO 68 (1978), S. 833 – 848.
- Pannuti Pannuti Ulrico, Cataloghi dei musei e gallerie d'Italia. Museo Archeologico Nazionale di Napoli. La collezione glittica II. Rom 1994.
- P.Col20 Zwierlein – Diehl Erika, Magische Amulette und andere Gemmen des Instituts für Altertumskunde der Universität zu Köln. Abhandlungen der Rheinisch-westfälischen Akademie der Wissenschaften. Papyrologica Coloniensia XX, 1992.
- Petrie Petrie Sir William Mathew Flinders, Amulets². Warminster 1972.
- Phil Philipp Hanna, Mira et Magica. Gemmen im Ägyptischen Museum der Staatlichen Museen. Preußischer Kulturbesitz. Berlin – Charlottenburg 1986.
- Plantzos Plantzos Dimitris, Hellenistic Engraved Gems. Oxford 1999
- RID Ridder André de, Collection de Clercq. Catalogue VII 2. Les bijoux les pierres greavées. Paris 1911.
- Schwartz Schwartz Frances M. / Schwartz James H., Engraved Gems in the Collection of the National Numismatic Society: I. Ancient Magical Amulets. MusNotAmNumSoc 24, 1979, S. 149 – 197.
- SGG Mastrocinque Attilio, Sylloge gemmarum gnosticarum. Bollettino di numismatica Monografia 8,2. Rom 2004.
- Skoluda97 Skoluda Wolfgang, A wie Ägypten. ... dass ich deine Schönheit sehe ... Schätze der Antike in Gold gefasst. Hildesheim 1997
- Śliwa Śliwa Joachim, Egyptian Scarabs and Magical Gems from the

- Collection of Constantine Schmidt-Ciazynski. Krakau 1989.
- Smith – Hutton
Smith Cecil Harcourt / Hutton C. Amy, Catalogue of the Antiquities, Greek, Etruscan and Roman, in the Collection of the Late W. F. Cook, Esq. London 1908.
- Southesk
Southesk James Carnegie Earl, Catalogue of the Collection of Antique Gems Formed by James Ninth Earl of Southesk K.T. Edited by his Daughter Lady Helena Carnegie. I. Egyptian Assyrian Syrian Phoenician Greek Etruscan Roman. London 1908.
- Sternberg
Auktionskataloge Frank Sternberg, Numismatiker, Zürich
- TTT
Tran Tam Tinh, Isis lactans. EPRO 37, Leiden 1973.
- Wortmann
Wortmann Dierk, Neue magische Gemmen. BJB 175 (1975), S. 63 – 82.
- ZAZ
Zazoff Peter, Die antiken Gemmen. Handbuch der Archäologie, München 1983.
- Zwierlein
Zwierlein – Diehl Erika, Magische Amulette und andere Gemmen des Instituts für Altertumskunde der Universität zu Köln. Abhandlungen der Rheinisch – Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Papyrologica Coloniensia XX, 1992.

5.2 Quellen

- Apul., met. Apuleius, *Metamorphoses*, ed. R. Helm, *Apulei Platonici Madaurensis Metamorphoseon Libri XI*. Leipzig 1907.
- Demetr., eloc. Demetrius Phil. et Hist., *De elocutione*, ed. L. Radermacher, *Demetrius Phalereus de Elocutione*. Stuttgart 1967.
- Plut., Is. Plutarchus Biogr. et Phil., *De Iside et Osiride*, ed. W. Sieveking, *Plutarchi moralia 3*. Leipzig 1971.
- Gal., SMT Galenus Med., *De simplicium medicamentorum temperamentis ac facultatibus*, ed. Kühn, *Claudii Galeni opera omnia I*. Leipzig 1821.
- Hdt. Herodotus Hist., *Historiae*, ed. Ph.-E. Legrande, *Hérodote. Histiores*. Paris 1932 – 1954.
- Horapollo Hieroglyphica, ed. F. Sbordone, *Hori Apollonis hieroglyphica*, Neapel 1940.
- Isid., orig. Isidorus, *Ethymologiae*, ed. W. M. Lindsay, *Isidori Hispalensis Episcopi Etymologiarum sive originum libri XX*. Oxford 1957 - 62.
- Nikom., Exc. Nikomachus Math., *Excerpta*, ed. K. Jan, *Musici scriptores Graeci*. Leipzig 1895.
- Nonn., Dion. Nonnus Epic., ed. R. Keydell, *Nonni Panopolitani Dionysiaca*. Berlin 1959.
- Serv., Aen. Servius, *commentarius in Vergilii Aeneida*, ed. G. Thilo / H. Hagen, *Servii Grammatici qui feruntur in Vergilii carmina commentarii*. Leipzig 1881 – 87.

5.3 Bibliographie

Die Zeitschriften und Reihen sind nach dem Lexikon der Ägyptologie abgekürzt.

Unterstrichenes kennzeichnet die Abkürzungen der Buchtitel.

H. ABD EL-AZIZ, Ithyphallic Harpocrates in Graeco-Egyptian Magic. In: Alessandria e il mondo ellenistico-romano. I centenario del Museo greco-romano. Rom, 1995, S. 9 - 11.

Achille ADRIANI, Repertorio d'arte dell'Egitto greco-romano, Serie A II. Palermo 1961.

Carol ANDREWS, Ancient Egyptian jewellery. London 1990.

Carol ANDREWS, Amulets of Ancient Egypt. London 1994.

Rudolf ANTHES, Die Berichte des Neferhotep und des Ichernofret über das Osirisfest in Abydos. Fs. 150 Jahre Berliner Ägyptisches Museum (1974), S. 15 - 49.

Marie-France AUBERT / Roberta CORTOPASSI, Portraits funéraires de l'Egypte romaine 1. Masques en stuc. Paris 2004.

Sydney AUFRÈRE, Caractères principaux et origine divine des minéraux. RdE 34 (1982-83), S. 3 - 21.

Ahmad BADAWI, Das Grab des Kronprinzen Scheschonk, Sohnes Osorkon's II. und Hohepriesters von Memphis. ASAE 54 (1956), S. 153 - 177.

Donald M. BAILEY, Catalogue of Greek Terracottas in the British Museum IV. Ptolemaic and Roman Terracottas from Egypt, 2008.

Léon BARRY, Notice sur quelques pierres gnostiques. ASAE 7 (1906), S. 241 - 249.

Winfried BARTA, Komparative Untersuchungen zu vier Unterweltsbüchern. MÄU 1, Frankfurt am Main - Bern - New York - Paris 1990.

Morris L. BIERBRIER, Portraits and Masks Burial Customs in Roman Egypt. London 1997.

Friedrich Wilhelm von BISSING, Das heilige Bild von Kanopos. BSAA 24 (1929), S. 39 - 59.

Aylward Manley BLACKMAN, Osiris as the Maker of Corn in a Text of the Ptolemaic Period. *Analecta Orientalia* 17, *Stud. Aeg.* I (1938), S. 1 - 3.

Aylward Manley BLACKMAN/ Apted Michael R., The Rock Tombs of Meir V. The tomb-chapels A, no 1 <that of Ni-'ankh-Pepi the Black>, A, no 2 <that of Pepi'onkh with the "Good Name" of Heny the Black>, A, no 4 <that of Hepi the Black>, D, no 1 <that of Pepi>, and E, nos 1 - 4 <those of Meniu, Nenki, Pepi'onkh and Tjetu>. London 1953.

Martin BOMMAS, Die Heidelberger Fragmente des magischen Papyrus Harris. Heidelberg 1998.

Campbell BONNER, Studies in magical Amulets, chiefly Graeco - Egyptian. Ann Arbor 1950.

Campbell BONNER, Amulets chiefly in the British Museum. *Hesperia* 20 (1951), S. 301 - 345.

Campbell BONNER, A Miscellany of engraved Stones. *Hesperia* 23 (1954), S. 138 - 157.

Hans BONNET, Reallexikon der Ägyptischen Religionsgeschichte³. Berlin 2000.

Sergio BOSTICCO, Museo Archeologico di Firenze: Le stele egiziane di Epoca Tarda. Rom, 1972.

Marie – Françoise BOUSSAC / Paola STARAKIS, Une collection d'intailles et de camées du Musée d'Alexandrie. *BCH* 107 (1983), S. 457 - 495.

Bernhard V. BOTHMER, Egyptian sculpture of the Late Period 700 B. C. to A. D. 100. Brooklyn, Brüssel 1960-71.

Elfriede BRANDT, Antike Gemmen in deutschen Sammlungen, Band I: Staatliche Münzsammlung München, Teil 1: Griechische Gemmen von minoischer Zeit bis zum späten Hellenismus. München 1968.

Edda BRESCIANI, *Il volto di Osiri, Tele funerarie dipinte nell'Egitto romano*. Lucca 1996.

Jean CAPART, *L'art égyptien. Choix de documents accompagnés d'indications bibliographiques*. (2 Bde) Bruxelles - Paris 1909 - 1911.

Sylvie CAUVILLE, *Le temple de Dendara X - Les chapelles osiriennes*. (2 Bde.) OLA 131-2, Kairo 1997.

Walter Ewing CRUM, *A Coptic dictionary*. Oxford 1929 - 1939.

John Coleman DARNELL, *The Enigmatic Netherworld Books of the Solar-Osirian-Unity*, OBO 198, Freiburg - Göttingen 2004.

Giovanni DATTARI, *Monete imperiali greche. Numi Augg. Alexandrini*. Catalogo della collezione Dattari. Kairo 1901.

François DAUMAS, *Les mammisis de Dendara*. Kairo 1959.

Armand DELATTE / Philippe DERCHAIN, *Les intailles magiques Gréco - Egyptiennes*. Paris 1964.

Philippe DERCHAIN, *Intailles magiques du Musée d'Athènes*. CdE 39 (1964), S. 177 - 193.

Philippe DERCHAIN, *Alexandrie et la fabrication des intailles*. RdE 26 (1974), S. 19 - 20.

Guido DEVOTO / Albert MOLAYEM, *Archeogemmologia. Pietre antiche - glittica magia e fitoterapia*. Rom 1990.

Alexandra DIMITROVA-MILČEVA, *Antike Gemmen und Kameen aus dem Archäologischen Nationalmuseum in Sofia*. Sofia 1980.

Sergio DONADONI, *Una statuette egiziana da Ostia. Studi in memoria di Ippolito Rosellini nel primo centenario della morte (4 giugno 1843) II*, S. 59 - 71.

Franz DORNSEIFF, *Das Alphabet in Mystik und Magie*. Leipzig 1925.

Etienne DRIOTON, *Notes diverses*. ASAE 45 (1947), S. 53 - 98.

Johannes DUEMICHEN, Der Grabpalast des Patuamenap in der thebanischen Nekropole. Leipzig 1885.

Francois DUNAND, *Catalogue des terres cuites gréco - romaines d'Égypte*. Paris 1990.

Elmar EDEL, *Untersuchungen zur Phraseologie der ägyptischen Inschriften des Alten Reiches*. MDAIK 13, Berlin 1944.

Campbell C. EDGAR, *Graeco - Egyptian Coffins, Masks and Portraits*. Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire 33101 - 33285. Kairo 1905.

Reginald ENGELBACH, *An alleged winged Sun-disk of the first Dynasty*. ZÄS 65 (1930), S. 115 - 116.

Adolf ERMAN, *Gebete eines ungerecht Verfolgten und andere Ostraka aus den Königsgräber*, ZÄS 38 (1900), S. 19 - 41.

Adolf ERMAN, *Die Religion der Ägypter*. Berlin, Leipzig 1934.

Peter ESCHWEILER, *Bildzauber im alten Ägypten*. OBO 137, Freiburg-Göttingen 1994.

Ahmed FACHRY, *Sept Tombeaux à Est de la grande Pyramide de Gizeh*. Kairo 1935.

Christopher A. FARAONE, *Notes on Four Inscribed Magical Gemstones*, ZPE 160 (2007), S. 158 - 159.

Raymond O. FAULKNER, *The Papyrus Bremner-Rhind (Brit. Mus. No. 10188)*. Bibliotheka Aegyptiaca III (1933), S. 1 - 32.

Raymond O. FAULKNER, *The Lamentations of Isis and Nephthys*. Mélanges Maspero I, 1 (1934), S. 337 - 348.

Raymond O. FAULKNER, The Bremner-Rhind Papyrus - I. JEA 22 (1936), S. 121 -140.

Raymond O. FAULKNER, The Ancient Egyptian Coffin Texts I - III. Warminster 1973 - 78.

André Marie-Jean FESTUGIÈRE, Pierres magiques de la collection Kofler (Lucerne). MelBeyrouth 37 (1960/61), S. 288 - 293.

André Marie-Jean FESTUGIÈRE, La Révélation d'Hermès Trismégiste. (4 Bde.), Paris 1950 - 1954.

Annie FORGEAU, Horus-fils-d'Isis : la jeunesse d'un dieu. Bibliothèque d'Étude 150. Kairo 2010.

Henri FRANKFORT, The Cenotaph of Seti I. at Abydos. (2 Bde.), London 1933.

Harald FROSCHAUER/ Christian GASTGEBER / Hermann HARRAUER (Hg.), Tod am Nil - Totenkult im antiken Ägypten. Nilus 8, Wien 2003.

Gawdat GABRA, Zum Schmuck einer Frau des vierten Jahrhunderts aus der Bahria-Oase im Koptischen Museum. MDAIK 49 (1993), S. 93 - 96.

Claude GAILLARD / George DARESSY, La faune momifiée de l'antique Egypte. Catalogue Général 25, Kairo 1905.

Ingrid GAMER-WALLERT, Die Palmen im alten Ägypten. Eine Untersuchung ihrer praktischen, symbolischen und religiösen Bedeutung. MÄS 1, Berlin 1962.

Alan Henderson GARDINER, The Library of A. Chester Beatty. Description of a hieratic Papyrus with a mythological Story, Love-songs, and other miscellaneous Texts. The Chester Beatty Papyri, N° 1, London 1931.

Alan Henderson GARDINER, Hieratic Papyri in the British Museum, Third Series. London 1935.

Angelo GEISSEN, Katalog Alexandrinischer Kaisermünzen der Sammlung des Instituts für Altertumskunde der Universität zu Köln I – V. Opladen 1974-83.

Franck GODDIO / Manfred CLAUSS, Ägyptens versunkene Schätze. München 2006.

Mihai GRAMATOPOL, Les pierres gravées du Cabinet Numismatique de l'Académie Roumaine, Coll. Latomus 138, Brüssel 1974.

Grapow Hermann, Religiöse Urkunden. Leipzig 1915 – 17.

Jean-Claude GRENIER, Anubis alexandrin et romain. EPRO 57, Leiden 1977.

John Gwyn GRIFFITHS, The Origins of Osiris and his Cult. Leiden 1980.

Günter GRIMM, Die römischen Mumienmasken aus Ägypten. Wiesbaden 1974.

Felix GUILMANT, Le Tombeau de Ramses IX. MIFAO 15, Kairo 1907.

Anit HAMBURGER, Gems from Caesarea maritima. Atiqot 8, Jerusalem 1968.

Rainer HANNIG, Großes Handwörterbuch Ägyptisch - Deutsch². Kulturgeschichte der antiken Welt 64, Mainz 1997.

Hermann HARRAUER / Rosario PINTAUDI, Neue magische Gemmen. Analecta Papyrologica 16-17 (2004 - 2005), S. 139 - 158.

Zahi A. HAWASS, Die verbotenen Gräber in Theben. Mainz 2009.

Wolfgang HELCK, Untersuchungen zu Manetho und den ägyptischen Königslisten. Berlin 1956.

Martin HENIG, The Lewis Collection of engraved Gemstones in Corpus Christi College. British Archaeological Reports, Supplementary Series 1. Oxford 1975.

Martin HENIG, Classical gems - ancient and modern Intaglios and Cameos in the Fitzwilliam Museum, Cambridge 1994.

Martin HENIG / Arthur MACGREGOR, Catalogue of the Engraved Gems and Finger-rings in the Ashmolean Museum. Oxford 2004.

Christian HERMANN, Die ägyptischen Amulette der Sammlung BIBEL + ORIENT der Universität Freiburg Schweiz – Anthropomorphe Gestalten und Tiere. Freiburg 2003.

Günther HÖLBL, Beziehungen der ägyptischen Kultur zu Altitalien II. EPRO 62, Leiden 1979.

Regina HÖLZL, Meisterwerke der Ägyptisch-Orientalischen Sammlung. Wien 2007.

Erik HORNUNG, Das Amduat. Die Schrift des Verborgenen Raumes, Teil I: Text; Teil II: Übersetzung und Kommentar, ÄA 7, Wiesbaden 1963.

Erik HORNUNG, Das Buch der Anbetung des Re im Westen (Sonnenlitanei), nach den Versionen des Neuen Reiches, Teil I: Text, ÄH 2; Teil II: Übersetzung und Kommentar, ÄH 3, Basel - Genf 1975.

Erik HORNUNG / Elisabeth STAEHELIN, Skarabäen und andere Siegelamulette aus Baseler Sammlungen. Mainz 1976.

Erik HORNUNG, Die Nachtfahrt der Sonne. Eine altägyptische Beschreibung des Jenseits. Zürich - München 1991.

Erik HORNUNG, Die Unterweltsbücher der Ägypter.³ Augsburg 1997.

Erik HORNUNG, Das Totenbuch der Ägypter. Augsburg 1997.

Hermann JUNKER, Die Stundenwachen in den Osirismysterien nach den Inschriften von Dendera, Edfu und Philae. DAWW 54/1, Wien 1910.

Hermann JUNKER, Das Götterdekret über das Abaton. DAWW 56/4, Wien 1913.

Hermann JUNKER, Das Geburtshaus des Tempels der Isis in Philä. Denkschriften-Sonderband 2, Wien 1965.

Irene KAPLAN, Grabmalerei und Grabreliefs der Römerzeit. Wechselwirkungen zwischen der ägyptischen und griechisch-alexandrinischen Kunst. Beiträge zur Ägyptologie 16, Wien 1999.

Peter KAPLONY, Inschriften der ägyptischen Frühzeit I und II. ÄA 8-9, Wiesbaden 1963.

Joseph Ritter von KARABACEK, Papyrus Erzherzog Rainer. Führer durch die Ausstellung, Wien 1894.

G. J. F. KATER-SIBBES / Maarten J. VERMASEREN, Apis I -The Monuments of the Hellenistic-Roman Period from Egypt. EPRO 48, Leiden 1975.

Carl Maria KAUFMANN, Menas und Horus – Harpokrates im Lichte der Ausgrabungen in der Menasstadt. Oriens Christianus, NS 1 (1911), S. 88 - 102.

Hermann KEES, Der Götterglaube im alten Ägypten.² Berlin 1956.

Hermann KEES, Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter.² Berlin 1965.

Hermann KEES, Ein alter Götterhymnus als Begleittext zur Opfertafel, ZÄS 57 (1967), S. 92 - 120.

Ludwig KEIMER, Remarques sur quelques representations de divinités-béliers et sur un groupe d'objets de culte conservés au Musée du Caire, ASAE 38 (1938), S. 297 – 332.

Dieter KESSLER / Patrick BROSE, Ägyptens letzte Pyramide - das Grab des Seuta(s) in Tuna el-Gebel². München 2008.

Abd el-Mohsen EL-KHACHAB, Some Gem-amulets depicting Harpokrates seated on a Lotos flower. JEA 57 (1971), S. 132 - 145.

Astrid KNUF / Joachim KNUF, Amulette und Talismane. Symbole des magischen Alltags. Köln 1984.

Heinz KORTENBEUTEL, *Der ägyptische Süd- und Osthandel in der Politik der Ptolemäer und römischen Kaiser*. Berlin 1931.

Antje KRUG, *Antike Gemmen im Römisch-Germanischen Museum Köln*. Frankfurt 1981.

Landesmuseum Württemberg, Stuttgart (Hg.), Ägyptische Mumien - Unsterblichkeit im Land der Pharaonen, große Landesausstellung Baden-Württemberg (6. Oktober 2007 bis 24. März 2008). Mainz am Rhein 2007.

Hans O. LANGE, *Der magische Papyrus Harris*. Kopenhagen 1927.

Hans O. LANGE / Otto NEUGEBAUER, *Papyrus Carlberg No. I – ein hieratisch-demotischer kosmologischer Text*. Kopenhagen 1940.

Ridolfo Vittorio LANZONE, Les Papyrus du lac Moeris reunis et reproduits en fac-simile et accompagnés d'un texte explicatif par R. V. Lanzone. 9 Planches en chromolithographie; figures et carte géographique dans le texte. Turin 1896.

Anthony LEAHY, *The Osiris "Bed" Reconsidered*. *Or* 46 (1977), S. 424 - 434.

Wolfgang LESCHHORN, *Sylloge nummorum Graecorum – Staatliche Münzsammlung München* 23 Lydien: Nr. 1 – 815. München 1997.

Barbara LICHOCKA, Nemesis en Égypte romaine. *Aegyptiaca Treverensia* 5, Mainz am Rhein 2004.

Miriam LICHTHEIM, *Ancient Egyptian Literature. A book of readings*. (3Bde.), Berkeley 1975-80.

Marianne MAASKANT-KLEIBRINK, *Catalogue of the Engraved Gems in the Royal Coin Cabinet The Hague. The Greek, Etruscan and Roman Collection*. (2 Bde.). Den Haag 1978.

Ursula MANDEL-ELZINGA, *Eine Gemmensammlung aus Alexandria im Akademischen Kunstmuseum der Universität Bonn*. *BjB* 185 (1985), S. 243 - 298.

Anna R. MANDRIOLI BIZZARRI, La collezione di gemme del Museo Civico Archeologico di Bologna. Bologna 1974.

Karl MARTIN, Ein Garantsymbol des Lebens. Hildesheimer Ägyptologische Beiträge 3, Hildesheim 1977.

Attilio MASTROCINQUE, Sylloge gemmarum gnosticarum. Bollettino di numismatica Monografia 8,2. Rom 2004.

Émile MASSOULARD, Préhistoire et protohistoire d'Égypte. Paris 1949.

Simone MICHEL / Peter ZAZOFF / Hilde ZAZOFF, Die magischen Gemmen im Britischen Museum. (2 Bde.), London 2001.

Simone MICHEL, Bunte Steine - Dunkle Bilder „Magische Gemmen“. München 2001.

Simone MICHEL, Die magischen Gemmen - Zu Bildern und Zauberformeln auf geschnittenen Steinen der Antike und Neuzeit. Berlin 2004.

Martina MINAS-NERPEL, Der Gott Chepri. Untersuchungen zu Schriftzeugnissen und ikonographischen Quellen von Alten Reich bis in griechisch römische Zeit. OLA 154, Leuven 2006.

Jan MOJE, Demotische Epigraphik aus Dandara - die demotischen Grabstelen. London 2008.

Siegfried MORENZ / Johannes SCHUBERT, Der Gott aus der Blume - eine ägyptische Kosmogonie und ihre weltweite Bildwirkung. Ascona 1954.

Alexandre MORET, La légende d'Osiris à l'époque thébaine d'après l'hymne à Osiris du Louvre. BIFAO 30 (1931), S. 725 - 750.

Maria MÜNSTER, Untersuchungen zur Göttin Isis - vom Alten Reich bis zum Ende des Neuen Reiches. MÄS 11, Berlin 1968.

Edouard NAVILLE (Hg.), Das ägyptische Totenbuch der XVIII. bis XX. Dynastie. Graz 1971.

Winifred NEEDLER, An Egyptian Funerary Bed of the Roman Period. Toronto 1963.

Otto NEUGEBAUER / Richard PARKER, Egyptian astronomical Texts I. London 1960.

Oleg NEVEROV, Gemmes, bagues et amulettes magiques du sud de l'UDSSR. In: Hommages à M. J. Vermaseren II. EPRO 68 (1978), S. 833 - 848.

Andrzej NIWINSKI, Studies on the Illustrated Theban Funerary Papyri of the 11th and 10th Centuries B.C. Freiburg - Göttingen 1989.

Jürgen OSING, Denkmäler der Oase Dachla. Aus dem Nachlass von Ahmed Fakhry. Mainz am Rhein 1982.

Eberhard OTTO, Osiris und Amun - Kult und heilige Stätten. München 1966.

Madeleine PAGE-GASSER, Götter bewohnen Ägypten. Bronzefiguren der Sammlungen „Bibel+Orient“ der Universität Freiburg Schweiz. OBO Sonderband 2, Freiburg - Göttingen 2001.

Ulrico PANNUTI, Cataloghi dei musei e gallerie d'Italia. Museo Archeologico Nazionale di Napoli. La collezione glittica II. Rom 1994.

Klaus PARLASCA, Mumienportraits und verwandte Denkmäler. Wiesbaden 1966.

Klaus PARLASCA, Osiris und Osirisglaube in der Kaiserzeit. In: Les syncrétismes dans les religions grecque et romaine. Colloque de Strasbourg, 9 – 11 juin 1971. Paris 1973, S. 95 - 102.

Sir William Mathew Flinders PETRIE, Amulets - Illustrated by the Egyptian Collection in University College, London.² Warminster 1972.

Alexandre PIANKOFF, Le livre des quererets. Kairo 1946.

Alexandre PIANKOFF / Nina RAMBOVA, *The Tomb of Ramesses VI*. Bollingen Series XL 1, New York 1954.

Alexandre PIANKOFF, *Mythological Papyri*. Bollingen Series XL 3, New York 1957.

Alexandre PIANKOFF, *The Litany of Re*. Bollingen Series XL 4, New York 1964.

Hanna PHILIPP, *Mira et Magica. Gemmen im Ägyptischen Museum der Staatlichen Museen. Preußischer Kulturbesitz*. Berlin - Charlottenburg. Mainz/Rhein 1986.

Dimitris PLANTZOS, *Hellenistic Engraved Gems*. Oxford 1999.

Berta PORTER / Rosalind MOSS, *Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs and Paintings VII*. Oxford 1952.

Karl PREISENDANZ, *Papyri Graecae Magica I-III*. Leipzig, Berlin 1928-41.

Karl-Heinz PRIESE (Hg.), *Ägyptisches Museum / Staatliche Museen zu Berlin, Stiftung Preussischer Kulturbesitz*. Mainz/Rhein 1991.

Joachim Friedrich QUACK, *Der pränatale Geschlechtsverkehr von Isis und Osiris sowie eine Notiz zum Alter des Osiris*. SAK 32 (2004), S. 327 - 332.

Hermann RANKE, *Koptische Friedhöfe bei Karara und der Amontempel Scheschonk I. bei El-Hibe*. Berlin - Leipzig 1926.

Daniel von RECKLINGHAUSEN (Hg.), *Ägyptische Mumien - Unsterblichkeit im Land der Pharaonen*. Große Landesausstellung Baden-Württemberg [6. Oktober 2007 bis 24. März 2008]. Mainz/Rhein 2007.

George Andrew REISNER, *Amulets II - Nr. 12 528 - 13 595*. CG 104, Kairo 1958.

André de RIDDER, *Collection de Clercq. Catalogue VII 2. Les bijoux et les pierres gravées*. Paris 1911.

Christina RIGGS, The Beautiful Burial in Roman Egypt: Art, Identity, and Funerary Religion. Oxford 2005.

Günther ROEDER, Urkunden zur Religion des alten Ägypten. Jena 1915.

Günther ROEDER, Ägyptische Bronzefiguren. Staatliche Museen zu Berlin Mitteilungen aus der Ägyptischen Sammlung 6, Berlin 1956.

Anne ROULLET, The Egyptian and Egyptianizing Monuments of Imperial Rome. Études preliminaries aux religions Orientales dans l'Empire Romain 50, Leiden 1972.

Sandra SANDRI, Har-pa-chered (Harpokrates). Die Genese eines ägyptischen Götterkindes. OLA 151, Leuven - Paris - Dudley (MA), 2006.

Helmut SATZINGER, Zu den Men-cheper-rê-Skarabäen. StudAeg 1 (1974), S. 329 - 338.

Helmut SATZINGER, Der heilige Stab als Kraftquelle des Königs. Jahrbuch der Kunsthistorischen Sammlung in Wien 77 (1981), S. 9 - 43.

Helmut SATZINGER, Acqua guaritrice: le Statue e Stele magiche ed il loro Uso magico-medico nell'Egitto faraonico. In: La Magia in gitto ai Tempi dei Faraoni: Atti Convegno Internazionale di Studi Milano 29-31 ottobre 1985. Mailand 1987, S. 189 – 203.

Helmut SATZINGER, Osirianische Obeliskten in der Wiener Sammlung. OLA 84 (1998), S. 413 – 423.

Serge SAUNERON, Les fêtes religieuses d'Esna aux derniers siècles du paganisme. Esna V², Kairo 2004.

Heinrich SCHÄFER, Ägyptische Goldschmiedearbeiten. Mitteilungen aus der Ägyptischen Sammlung 1, Berlin 1910.

Alexander SCHARFF, Ägyptische Sonnenlieder. Berlin 1922.

Ernesto SCHIAPARELLI, Museo Archeologico di Firenze-Antichità Egizie. Rom 1887.

Thomas SCHNEIDER, Mag. pHarris XII,1-5: Eine kanaanäische Beschwörung für die Löwenjagd? GM 112 (1989), S. 53 - 63.

Sylvia SCHOSKE / Dietrich WILDUNG, Ägyptische Kunst München - Katalog und Handbuch zur Staatlichen Sammlung Ägyptische Kunst München. München 1985.

Frances M. SCHWARTZ / James H. SCHWARTZ, Engraved Gems in the Collection of the National Numismatic Society: I. Ancient Magical Amulets. MusNotAmNumSoc 24, 1979, S. 149 - 197.

Kurt SETHE, Dramatische Texte zu altägyptischen Mysterienspielen. UGAÄ 10, Leipzig 1928.

Kurt SETHE, Urgeschichte und älteste Religion der Ägypter. Leipzig 1930.

Kurt SETHE, Urkunden des Alten Reiches I.² Leipzig 1932.

Kurt SETHE, Zur ältesten Geschichte des ägyptischen Seeverkehrs mit Byblos und dem Libanongebiet. ZÄS 45 (1908 - 09), S. 7 - 14.

Pieter J. SIJPESTEIJN, Four Magical Gems in the Allard Pierson Museum at Amsterdam. BABesch 45 (1970), S. 175 - 177.

Pieter J. SIJPESTEIJN, Magical and Semi-magical Gems in a Private Collection. BABesch 49 (1974), S. 246 - 250.

Pieter J. SIJPESTEIJN, Four Magical Gems. BABesch 50 (1975), S. 272.

W. Kelly SIMPSON, A Running of the Apis in the Reign of Aha. Orientalia 26 (1957), S. 139 - 42.

Wolfgang SKOLUDA, A wie Ägypten. ... dass ich deine Schönheit sehe ... Schätze der Antike in Gold gefasst. Hildesheim 1997.

Joachim ŚLIWA, Egyptian Scarabs and Magical Gems from the Collection of Constantine Schmidt-Ciazynski. Studia z archeologii Śródziemnomorskiej 11. Krakau 1989.

Cecil Harcourt SMITH / C. Amy HUTTON, Catalogue of the Antiquities, Greek, and Roman, in the Collection of the Late W. F. Cook, Esq. London 1908.

James Carnegie Earl SOUTHESK, Catalogue of the Collection of Antique Gems Formed by James Ninth Earl of Southesk K.T. Edited by his Daughter Lady Helena Carnegie. I. Egyptian Assyrian Syrian Phoenician Greek Etruscan Roman. London 1908.

Wilhelm SPIEGELBERG, Die demotischen Denkmäler I. Die demotischen Inschriften, CG 30 601-31 166, Leipzig 1904.

Wilhelm SPIEGELBERG, Horus als Arzt. ZÄS 57 (1922), S.70 - 71.

Staatliche Museen zu Berlin (Hg.), Ägyptisches Museum und Papyrussammlung <Berlin>, Kleiner Führer durch die Ausstellung des Ägyptischen Museums. Berlin 1981.

Andreas STADLER, Isis, das göttliche Kind und die Weltordnung - neue religiöse Texte aus dem Fayum nach dem Papyrus Wien D. 12006 recto. Würzburg 2001.

Georg STEINDORFF, Catalogue of the Egyptian Sculpture in the Walters Art Gallery. Baltimore 1946.

Heike STERNBERG-EL HOTABI, Untersuchungen zur Überlieferungsgeschichte der Horusstelen: Ein Beitrag zur Religionsgeschichte Ägyptens im 1. Jahrtausend v. Chr. Teil I: Text. Teil II: Materialsammlung. Ägyptologische Abhandlungen 62, Wiesbaden 1999.

Bruno Hugo STRICKER, De Geboorte van Horus. Leiden 1963.

Hanna SZYMANSKA, Terres cuites d'Athribis. Turnhout 2005.

Herman TE VELDE, The God Heka in Egyptian Theology, JEOL 21 (1969 - 70), S. 175 – 186.

Jean de THÉVÉNOT, *Voyages de M. de Thévénot au Levant*³, Amsterdam 1927.

Lászlo TÖRÖK, *Hellenistic and Roman Terracottas from Egypt*. Bibliotheca archaeologica 15. Rom 1995.

Tran Tam TINH, *Isis lactans*. EPRO 37, Leiden 1973.

Jacques VANDIER, *Manuel d'archéologie égyptienne III*. Paris 1958.

Susannah WALKER / Carla ALFANO, *Cleopatra - Regina d'Egitto*. Mailand 2000.

Susan WALKER / Morris BIERBRIER, *Ancient Faces – Mummy Portraits from Roman Egypt*. London 1997.

Henry Beauchamp WALTERS, *Catalogue of the Engraved Gems and Cameos Greek, Etruscan and Roman in the British Museum*, London 1926.

Willhelm WEBER, *Die ägyptisch-griechischen Terrakotten*. 2 Bde, Berlin 1914.

Stephan WEIDNER, *Lotos im Alten Ägypten*. Freiburg 1985.

Wolfhart WESTENDORF, *Eine auf die Maat anspielende Form des Osirisnamens*. MIO 2 (1954), S. 165 – 182.

Robert A. WILD, *Water in the Cultic Worship of Isis and Sarapis*, EPRO, Leiden 1981.

Caroline Ransom WILLIAMS, *The Decoration of the Tomb of Per-neb*. New York 1939.

Dierk WORTMANN, *Kosmogonie und Nilflut*. Studien zu einigen Typen magischer Gemmen griechisch – römischer Zeit aus Ägypten. BJB 166 (1966), S. 62 – 112.

Dierk WORTMANN, *Neue magische Gemmen*. BJB 175 (1975), S. 63 – 82.

Jean YOYOTTE, *Les principautés du delta au temps de l'anarchie libyenne*. In: *Mélanges Maspero I,4*. Kairo 1961, S. 121 - 179.

Peter ZAZOFF, Die antiken Gemmen. Handbuch der Archäologie, München 1983.

Peter ZAZOFF, Antike Gemmen in deutschen Sammlungen. Bd. 3. Braunschweig, Göttingen, Kassel. (2 Bde) Wiesbaden 1970.

Friedrich Georg ZEILEIS, Katalog einer Sammlung altägyptischer Kunst - nebst einem Anhang mit Antiquitäten aus der Mittelmeer-Region und Ländern, mit welchen Ägypten in Beziehung stand. Rauris 2010.

Erika ZWIERLEIN-DIEHL, Magische Amulette und andere Gemmen des Instituts für Altertumskunde der Universität zu Köln. Abhandlungen der Rheinisch – Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Papyrologica Coloniensia XX, 1992.

Erika ZWIERLEIN-DIEHL, Die antiken Gemmen des Kunsthistorischen Museums in Wien III. Wien 1991.

5.4 Abbildungsverzeichnis

Abb. 1:

Gemme, Ashmolean Museum Inv.-Nr. 1892.3016

Henig Martin / MacGregor Arthur, Catalogue of the Engraved Gems and Finger-rings in the Ashmolean Museum, Nr. 13.27.

Abb. 2:

Gemme, British Museum Inv.-Nr. G 60, EA 56060

Michel Simone / Zazoff Peter / Zazoff Hilde, Die magischen Gemmen im Britischen Museum II, Taf. 31, Nr. 217.

Abb. 3:

Gemme, Privatsammlung Ruthven 30

Bonner Campbell, Studies in Magical Amulets, Chiefly Graeco – Egyptian, Taf. 1, Nr. 4.

Abb. 4:

Gemme, Privatsammlung Schmidt-Ciazynski Inv.-Nr, MNK IV-Z1-132

Śliwa Joachim, Egyptian Scarabs and Magical Gems from the Collection of Constantine Schmidt-Ciazynski. Studia z archeologii Śródziemnomorskiej 11, Taf. 17, Nr. 69.

Abb. 5:

Gemme, Museo Archeologico Florenz 21

Michel Simone, Die magischen Gemmen – Zu Bildern und Zauberformeln auf geschnittenen Steinen der Antike und Neuzeit. Taf.6, Nr.1

Abb. 6:

Gemme, British Museum Inv.-Nr. G 539, EA 35440

Michel Simone / Zazoff Peter / Zazoff Hilde, Die magischen Gemmen im Britischen Museum II, Taf. 1, Nr. 4.

Abb. 7:

Gemme, Privatsammlung Seyrig 23

Bonner Campbell, Studies in Magical Amulets, Chiefly Graeco – Egyptian, Taf. 1, Nr. 12.

Abb. 8:

Gemme British Museum Inv.-Nr. G 525, EA 56525

Michel Simone / Zazoff Peter / Zazoff Hilde, Die magischen Gemmen im Britischen Museum II, Taf. 24, Nr. 172.

Abb. 9:

Gemme, Skoluda 48

Michel Simone, Die magischen Gemmen – Zu Bildern und Zauberformeln auf geschnittenen Steinen der Antike und Neuzeit, Taf. 3, Nr. 4.

Abb. 10:

Gemme, Privatsammlung Ruthven 28

Bonner Campbell, Studies in Magical Amulets, Chiefly Graeco – Egyptian, Taf. 1, Nr. 5.

Abb. 11:

Gemme, British Museum Inv.-Nr. G 1986,5-1,128

Michel Simone / Zazoff Peter / Zazoff Hilde, Die magischen Gemmen im Britischen Museum II, Taf. 2, Nr. 10.

Abb. 12:

Gemme, Cabinet des Médailles de la Bibliothèque nationale Paris Inv.-Nr. 2209

Delatte Armand / Derchain Philippe, Les intailles magiques gréco – égyptiennes, S. 78, Nr. 95.

Abb. 13:

Gemme, British Museum Inv.-Nr. G 563, ehemals OA 260

Michel Simone / Zazoff Peter / Zazoff Hilde, Die magischen Gemmen im Britischen Museum II, Taf. 2, Nr. 11.

Abb. 14 :

Gemme, Privatsammlung Skoluda 48

Michel Simone, Die magischen Gemmen – Zu Bildern und Zauberformeln auf geschnittenen Steinen der Antike und Neuzeit, Taf. 3, Nr. 4.

Abb. 15:

Gemme, Privatsammlung Sossidi 3

Michel Simone, Die magischen Gemmen – Zu Bildern und Zauberformeln auf geschnittenen Steinen der Antike und Neuzeit, Taf. 2, Nr. 2.

Abb. 16:

Gemme, Privatsammlung Skoluda M103

Michel Simone, Bunte Steine – Dunkle Bilder „Magische Gemmen“, Taf. 1, Nr. 3.

Abb. 17:

Gemme, Staatliche Museen Kassel, ehem. Sammlung Capello

Michel Simone, Bunte Steine – Dunkle Bilder „Magische Gemmen“, Taf. 1, Nr. 4.

Abb. 18:

Gemme, Louvre Inv.-Nr. AO 6204

Gemme, Cabinet des Médailles de la Bibliothèque Nationale Paris Inv.-Nr. 2209

Delatte Armand / Derchain Philippe, Les intailles magiques gréco – égyptiennes, S. 98, Nr. 122.

Abb. 19:

Gemme, British Museum Inv.-Nr. G 511, EA 56511

Michel Simone / Zazoff Peter / Zazoff Hilde, Die magischen Gemmen im Britischen Museum II, Taf. 6, Nr. 40.

Abb. 20:

Gemme, Ashmolean Museum Inv.-Nr. 2003.129

Henig_Martin/ MacGregor Arthur, Catalogue of the Engraved Gems and Finger-rings in the Ashmolean Museum, Nr. 13.10.

Abb. 21:

Gemme, Berlin Ägyptische Abteilung Nr. 9851

Zazoff Peter, Die antiken Gemmen. Handbuch der Archäologie, Taf. 118, Nr. 8.

Abb. 22:

Gemme, Privatsammlung Koenen

Wortmann Dierk, *Neue magische Gemmen*. BJB 175 (1975), S. 70, Nr.9.

Abb. 23:

Gemme, British Museum Inv.-Nr. G 432, EA 56432

Michel Simone / Zazoff Peter / Zazoff Hilde, *Die magischen Gemmen im Britischen Museum II*, Taf. 6, Nr. 38.

Abb. 24:

Gemme, Ägyptisches Museum der Staatlichen Museen. Preußischer Kulturbesitz. Berlin – Charlottenburg Inv.-Nr. 9840

Philipp Hanna, *Mira et Magica. Gemmen im Ägyptischen Museum der Staatlichen Museen*. Preußischer Kulturbesitz. Berlin – Charlottenburg. Taf. 3, Nr. 11.

Abb. 25:

Mumienmaske, Louvre Inv. E. 12177

Aubert Marie-France / Cortopassi Roberta, *Portraits funéraires de l'Égypte romaine 1. Masques en stuc*, S. 167.

Abb. 26:

Bronzeamulett, Sammlung BIBEL + ORIENT der Universität Freiburg Inv.-Nr. M. A. 1407

Herrmann Christian, *Die ägyptischen Amulette der Sammlung BIBEL + ORIENT der Universität Freiburg Schweiz – Anthropomorphe Gestalten und Tiere*, Taf. 28, Nr. 204.

Abb. 27:

Goldmedaillon, Louvre Inv.-Nr. Bj 751

Grimm Günter, *Die römischen Mumienmasken aus Ägypten*, Taf. 134, Nr. 1 und 2.

Abb. 28:

Goldmedaillon, Kansas City William Rockhill Nelson Gallery of Art Inv.-Nr. 56-78

Grimm Günter, *Die römischen Mumienmasken aus Ägypten*, Taf. 135, Nr. 1 und 2.

Abb. 29:

Philae Abaton, Ausschnitt

Junker Hermann, Das Götterdekret über das Abaton. DAWW 56/4, Abb. 10.

Abb. 30:

Phönikische Silberschale, Rom Villa Giulia Inv. gen. 61.574, Ausschnitt

Hölbl Günther, Beziehungen der ägyptischen Kultur zu Altitalien II. EPRO 62, Taf. 160b.

Abb. 31

Totenbett, Tuna el-Gebel Grab des Seuta(s), Ausschnitt

Kessler Dieter / Brose Patrick, Ägyptens letzte Pyramide - das Grab des Seuta(s) in Tuna el-Gebel, S. 29.

Abb.32

Buch von der Nacht, KV 9, Decke von Korridor F, Ausschnitt

Piankoff Alexandre / Rambova Nina, The Tomb of Ramesses VI. Bollingen Series XL 1, Taf. 176.

Abb. 33

Hathortempel von Dendera, westliche Dachkapelle, Ausschnitt

Cauville Sylvie, Le temple de Dendara X,2, Taf. X 257.

Abb. 34

Grab des Ipuki und Nebamun, Ausschnitt

Mekhitarian Arpag, Ägyptische Malerei, S. 128.

Abb. 35

Enigmatisches Unterweltsbuch, KV 6, Ausschnitt

Darnell John Coleman, The Enigmatic Netherworld Books of the Solar-Osirian-Unity, OBO 198, Taf. 36.

Abb. 36

Totenbuch der Her-Weben, Kairo JE 31986, Ausschnitt

Darnell John Coleman, *The Enigmatic Netherworld Books of the Solar-Osirian-Unity*, OBO 198, Taf. 41.

Abb. 37

Höhlenbuch, 3. Abschnitt, Ausschnitt

Piankoff Alexandre / Rambova Nina, *The Tomb of Ramesses VI*. Bollingen Series XL 1, Taf. 20.

Abb. 38

Buch von der Nacht, KV 9, Decke von Raum H, Ausschnitt

Piankoff Alexandre / Rambova Nina, *The Tomb of Ramesses VI*. Bollingen Series XL 1, Taf. 185.

Abb. 39

Leichentuch, Louvre Inv.-Nr. 3391

Riggs Christina, *The Beautiful Burial in Roman Egypt: Art, Identity, and Funerary Religion*, S. 109, Fig. 47.

Abb. 40

Vignette zu TB 151

Hornung Erik, *Das Totenbuch der Ägypter*, S. 318, Abb. 77.

Abb. 41

Mumienmaske aus Deir el-Medineh, Verbleib unbekannt

Grimm Günter, *Die römischen Mumienmasken aus Ägypten*, Taf. 110, Nr. 4.

Abb. 42

Hathortempel von Dendera, westliche Dachkapelle, Ausschnitt

Cauville Sylvie, *Le temple de Dendara*, Taf. X 253.

Abb. 43

Buch vom Tage, KV 6, Decke der Sargkammer, Ausschnitt
Guilmant Felix, *Le tombeau de Ramses IX*. MIFAO 15, Taf. 88.

Abb. 44

Mumie, Kairo Ägyptisches Museum CG 33138, Ausschnitt
Riggs Christina, *The Beautiful Burial in Roman Egypt: Art, Identity, and Funerary Religion*.
Fig. 47.

Abb. 45

Statue, Kairo CG 38.542
Daressy Georges, *Statues de divinités. Catalogue général des antiquités Égyptiennes du Musée du Caire* 28-29, Taf. 30.

Abb. 46

Statue des Osiris Kanopos aus dem Iseum in Ras el-Soda.
Wild Robert A., *Water in the Cultic Worship of Isis and Sarapis*, EPRO, Taf. 16.

Abb. 47

Terrakotte
Dunand Francois, *Catalogue des terres cuites gréco – romaines d’Égypte*, S. 158, Nr. 426.

Abb. 48

Münze des Kaisers Hadrian, Institut für Altertumskunde der Universität zu Köln
Geissen Angelo, *Katalog Alexandrinischer Kaisermünzen der Sammlung des Instituts für Altertumskunde der Universität zu Köln II*, Nr. 784.

Abb. 49

Gemme, Museum of Archaeology, University of Michigan Inv.-Nr. 26077
Bonner Campbell, *Studies in Magical Amulets, Chiefly Graeco – Egyptian*, Taf. 2, Nr. 28.

Abb. 50

Gemme, Privatsammlung Skoluda M046
Michel Simone, *Bunte Steine – Dunkle Bilder „Magische Gemmen“*, Taf. 2, Nr. 9.

Abb. 51

Gemme, Cambridge Fitzwilliam Museum Inv.-Nr. B 316 (CM)

Henig Martin, *Classical Gems - Ancient and Modern Intaglios and Cameos in the Fitzwilliam Museum*, Cambridge, S. 223, Nr. 495.

Abb. 52

Gemme, Ägyptisches Museum der Staatlichen Museen. Preußischer Kulturbesitz. Berlin – Charlottenburg Inv.-Nr. 9820

Philipp Hanna, *Mira et Magica. Gemmen im Ägyptischen Museum der Staatlichen Museen. Preußischer Kulturbesitz. Berlin – Charlottenburg*, Taf. 16, Nr. 61.

Abb. 53

Gemme, Privatsammlung Skoluda M033

Michel Simone, *Bunte Steine – Dunkle Bilder „Magische Gemmen“*, Taf. 21, Nr. 132.

Abb. 54

Gemme, British Museum Inv.-Nr. G 407, EA 56407

Michel Simone / Zazoff Peter / Zazoff Hilde, *Die magischen Gemmen im Britischen Museum II*, Taf. 3, Nr. 16.

Abb. 55

Gemme, Collection de Clercq 3448

Ridder A. de, *Collection de Clercq. Catalogue VII 2. Les bijoux et les pierres gravées*, Taf. 28, Nr. 3448.

Abb. 56

Gemme, British Museum Inv.-Nr. G 541, EA 43115

Michel Simone / Zazoff Peter / Zazoff Hilde, *Die magischen Gemmen im Britischen Museum II*, Taf. 3, Nr. 15.

Abb. 57

Gemme, British Museum Inv.-Nr. G 1986,5-1,102.

Michel Simone / Zazoff Peter / Zazoff Hilde, *Die magischen Gemmen im Britischen Museum II*, Taf. 16, Nr. 117.

Abb. 58

Gemme, British Museum Inv.-Nr. G 384, EA 56384

Michel Simone / Zazoff Peter / Zazoff Hilde, Die magischen Gemmen im Britischen Museum II, Taf. 2, Nr. 14.

Abb. 59

Gemme, Wien Kunsthistorisches Museum Inv.-Nr. IX B 1238

Zwierlein – Diehl Erika, Die antiken Gemmen des Kunsthistorischen Museums in Wien III, Taf. 86, Nr. 2179.

Abb. 60

Gemme, Ägyptisches Museum der Staatlichen Museen. Preußischer Kulturbesitz. Berlin – Charlottenburg Sammlung Baron von Stosch

Philipp Hanna, Mira et Magica. Gemmen im Ägyptischen Museum der Staatlichen Museen. Preußischer Kulturbesitz. Berlin – Charlottenburg, Taf. 17, Nr. 69.

Abb. 61

Gemme, Ägyptisches Museum der Staatlichen Museen. Preußischer Kulturbesitz. Berlin – Charlottenburg Sammlung Baron von Stosch

Philipp Hanna, Mira et Magica. Gemmen im Ägyptischen Museum der Staatlichen Museen. Preußischer Kulturbesitz. Berlin – Charlottenburg, Taf. 17, Nr. 71.

Abb. 62

Gemme, Museo Archeologico Florenz Inv.-Nr. 15

Michel Simone, Die magischen Gemmen – zu Bildern und Zauberformeln auf geschnittenen Steinen der Antike und Neuzeit, Taf. 7, Nr. 3.

Abb. 63

Gemme, Archäologisches Nationalmuseum Sofia Inv.-Nr. 427

Dimitrova-Milčeva Alexandra, Antike Gemmen und Kameen aus dem Archäologischen Nationalmuseum in Sofia, Nr. 284.

Abb. 64

Gemme, Braunschweig Herzog Anton Ulrich-Museum

Zazoff Peter, Antike Gemmen in deutschen Sammlungen. Bd. 3. Braunschweig, Göttingen, Kassel, Taf. 24, Nr. 190a,b.

Abb. 65

Gemme, Privatsammlung Skoluda M070

Michel Simone, Bunte Steine – Dunkle Bilder „Magische Gemmen“, Taf. 22, Nr. 134.

Abb. 66

Gemme, Wien Kunsthistorisches Museum Inv.-Nr. IX B 1239

Zwierlein – Diehl Erika, Die antiken Gemmen des Kunsthistorischen Museums in Wien III, Taf. 86, Nr. 2178a,b.

Abb. 67

Skarabäus aus Tharros, British Museum

Walters H. B., Catalogue of the Engraved Gems and Cameos Greek, Etruscan and Roman in the British Museum, Taf. 6, Nr. 353.

Abb. 68

Römisches Mammisi Dendera, Ausschnitt

Daumas François, Les mammisis de Dendara, Taf. 60.

Abb. 69

Phönikische Silberschale, Rom Villa Giulia Inv. gen. 61.574, Ausschnitt

Hölbl Günther, Beziehungen der ägyptischen Kultur zu Altitalien II. EPRO 62, Taf. 161a.

Abb. 70

Bronzestatue, Kunsthistorisches Museum Wien Inv.-Nr. ÄS 6622

Hölzl Regina, Meisterwerke der Ägyptisch-Orientalischen Sammlung, S. 147.

Abb. 71

Fayenceamuett, Universität Freiburg Sammlung BIBEL + ORIENT Inv.-Nr. M.A. 1550

Herrmann Christian, Die ägyptischen Amulette der Sammlung BIBEL + ORIENT der Universität Freiburg Schweiz – Anthropomorphe Gestalten und Tiere, Taf. 5, Nr. 31.

Abb. 72

Terrakotte, Louvre AF 6847

Dunand Francois, Catalogue des terres cuites gréco – romaines d'Égypte, S. 140, Nr. 371.

Abb. 73

Totenbett, Tuna el-Gebel Grab des Seuta(s), Ausschnitt

Kessler Dieter / Brose Patrick, Ägyptens letzte Pyramide - das Grab des Seuta(s) in Tuna el-Gebel, S. 30.

Abb. 74

Münze des Kaisers Hadrian, Sammlung des Instituts für Altertumskunde der Universität zu Köln

Geissen Angelo, Katalog Alexandrinischer Kaisermünzen der Sammlung des Instituts für Altertumskunde der Universität zu Köln II, Nr. 1181.

Abb. 75

Silberring, Kairo Koptisches Museum Inv.-Nr. 5832

Gabra Gawdat, Zum Schmuck einer Frau des vierten Jahrhunderts aus der Bahria-Oase im Koptischen Museum. MDAIK 49 (1993), Taf. 19c.

Abb. 76

Münze von Kaiser Antoninus Pius Gaupprägung aus dem Memphites, Sammlung Dattari 6302

Dattari Giovanni, Monete imperiali greche. Numi Augg. Alexandrini. Catalogo della collezione Dattari, Taf. 36, Nr. 6302

Abb. 77

Terrakotte, Budapest Museum of Fine Arts SzM T 492

Török László, Hellenistic and Roman terracottas from Egypt, Taf. 56, Nr. 106.

Abb. 78

Buch vom Tage, Ausschnitt

Hornung Erik, Die Unterweltbücher der Ägypter, S. 487, Abb. 112.

Abb. 79

Bronzemünze von Kaiser Trajan, Sammlung Dattari 926

Dattari Giovanni, Monete imperiali greche. Numi Augg. Alexandrini. Catalogo della collezione Dattari, Taf. 17, Nr. 926.

Abb. 80

Bronzegruppe, Chicago Oriental Institute Inv.-Nr. 10603

Daressy Georges, Statues de divinités. Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire 28-29, Taf. 91a.

Abb. 81

Skarabäus aus Tharros, British Museum

Walters H. B., Catalogue of the Engraved Gems and Cameos Greek, Etruscan and Roman in the British Museum, Taf. 6, Nr. 351.

Abb. 82

Goldmedaillon, Louvre Inv.-Nr. Bj 750

Grimm Günter, Die römischen Mumienmasken aus Ägypten, Taf. 134, Nr. 3 und 4.

Abb. 83

Bronzemünze von Kaiser Trajan, Sammlung Dattari 921

Dattari Giovanni, Monete imperiali greche. Numi Augg. Alexandrini. Catalogo della collezione Dattari, S. 17, Nr. 921.

Abb. 84

Bronzestatuette, München Inv.-Nr. ÄS 4184

Schoske Sylvia / Wildung Dietrich, Ägyptische Kunst München, S. 124, Nr. 88.

Abb. 85

Marmorstatue, Berlin Inv.-Nr. 12440

Priese Karl-Heinz, Ägyptisches Museum / Staatliche Museen zu Berlin, Stiftung Preussischer Kulturbesitz, S. 208, Nr. 127.

Abb. 86

Terrakotte, Louvre AF 1019

Dunand Francois, Catalogue des terres cuites gréco – romaines d'Égypte, S. 149, Nr. 397.

Abb. 87

Münze des Kaisers Hadrian, Gaupprägung aus dem Memphites, Institut für Altertumskunde der Universität zu Köln

Geissen Angelo, Katalog Alexandrinischer Kaisermünzen der Sammlung des Instituts für Altertumskunde der Universität zu Köln IV, Nr. 3411.

Abb. 88

Öllampe, British Museum Inv.-Nr. 781

Grenier Jean-Claude, Anubis alexandrin et romain. EPRO 57, Taf. 31c.

Abb. 89

Mammisi von Philae, Ausschnitt

Junker Hermann, Das Geburtshaus des Tempels der Isis in Philä. Denkschriften-Sonderband 2, S. 324.

Abb. 90

Gemme, Berlin Inv.-Nr. 9787

Philipp Hanna, Mira et Magica. Gemmen im Ägyptischen Museum der Staatlichen Museen. Preußischer Kulturbesitz. Berlin – Charlottenburg, Taf. 2, Nr.3.

Abb. 91

Gemme, Privatsammlung Skoluda M041

Michel Simone, Bunte Steine – Dunkle Bilder „Magische Gemmen“, Taf. 4, Nr. 23.

Abb. 92

Gemme, Aufenthalt unbekannt

Bonner Campbell, Amulets Chiefly in the British Museum. *Hesperia* 20 (1951), Taf. 96, Nr. 12.

Abb. 93

Gemme British Museum Inv.-Nr. G 41, EA 56041

Michel Simone / Zazoff Peter / Zazoff Hilde, Die magischen Gemmen im Britischen Museum II, Taf. 19, Nr. 136.

Abb. 94

Gemme, British Museum Inv.-Nr. G 1986,5-1,59

Michel Simone / Zazoff Peter / Zazoff Hilde, Die magischen Gemmen im Britischen Museum II, Taf. 16, Nr. 112.

Abb. 95

Gemme, Cabinet des Médailles de la Bibliothèque Nationale Paris Inv.-Nr. Fr 2864

Delatte Armand / Derchain Philippe, Les intailles magiques gréco – égyptiennes, S. 111, Nr. 136.

Abb. 96

Gemme, Alexandria Inv. 28939

Boussac Marie – Françoise / Starakis Paola, Une collection d'intailles et de camées du Musée d'Alexandrie. *BCH* 107 (1983), S. 482, Fig. 77 a-b.

Abb. 97

Gemme, British Museum Inv.-Nr. G 283, EA 56283

Michel Simone / Zazoff Peter / Zazoff Hilde, Die magischen Gemmen im Britischen Museum II, Taf. 19, Nr. 134.

Abb. 98

Gemme, Staatliche Museen Kassel

Michel Simone, Bunte Steine – Dunkle Bilder „Magische Gemmen“, Taf. 3, Nr. 15.

Abb. 99

Gemme, British Museum Inv.-Nr. G 248, EA 56248

Michel Simone / Zazoff Peter / Zazoff Hilde, Die magischen Gemmen im Britischen Museum II, Taf. 21, Nr. 148.

Abb. 100

Gemme, British Museum Inv.-Nr. G 1986,5-1,60

Michel Simone / Zazoff Peter / Zazoff Hilde, Die magischen Gemmen im Britischen Museum II, Taf. 18, Nr. 127.

Abb. 101

Gemme, British Museum Inv.-Nr. G 530, EA 35437

Michel Simone / Zazoff Peter / Zazoff Hilde, Die magischen Gemmen im Britischen Museum II, Taf. 18, Nr. 126.

Abb. 102

Gemme, London University College

Petrie Sir William Mathew Flinders, Amulets.² Taf. 21, Nr. 135n.

Abb. 103

Gemme, Wien Inv. IX B 1244

Zwierlein – Diehl Erika, Die antiken Gemmen des Kunsthistorischen Museums in Wien III, Taf. 94, Nr. 2196.

Abb. 104

Terrakotte, Berlin 9147

Weber Wilhelm, Die ägyptisch-griechischen Terrakotten II, Taf. 40, Nr. 452.

Abb. 105

Hörneraltar, Alexandria Griechisch Römisches Museum Inv.-Nr. 25543

Lichočka Barbara, Nemesis en Égypte romaine, Taf. 14,1.

Abb. 106

Geissen Angelo, Katalog Alexandrinischer Kaisermünzen der Sammlung des Instituts für Altertumskunde der Universität zu Köln I, Nr. 162.

Abb. 107

Stabträgerstatue, Louvre Inv.-Nr. N 458

Satzinger Helmut, Der heilige Stab als Kraftquelle des Königs. Jahrbuch der Kunsthistorischen Sammlung in Wien 77 (1981), S. 39, Abb. 28.

Abb. 108

Ausschnitt aus dem Grab des Petubastis, Dachla

Kaplan Irene, Grabmalerei und Grabreliefs der Römerzeit. Wechselwirkungen zwischen der ägyptischen und griechisch-alexandrinischen Kunst. Beiträge zur Ägyptologie 16, Taf. 104a.

Abb. 109

Totenbett, Tuna el-Gebel Grab des Seuta(s), Ausschnitt

Kessler Dieter / Brose Patrick, Ägyptens letzte Pyramide - das Grab des Seuta(s) in Tuna el-Gebel, S. 27.

Abb. 110

Skarabäus aus Tharros, British Museum

Walters H. B., Catalogue of the Engraved Gems and Cameos Greek, Etruscan and Roman in the British Museum, Taf. 6, Nr. 360.

Abb. 111

Bronzestatuette, Baltimore Walters Art Gallery Inv.-Nr. 54.593

Steindorff Georg, Catalogue of the Egyptian Sculpture in the Walters Art Gallery, Taf. 73, Nr. 454.

Abb. 112

Münze des Kaisers Antoninus Pius, Sammlung des Instituts für Altertumskunde der Universität zu Köln

Geissen Angelo, Katalog Alexandrinischer Kaisermünzen der Sammlung des Instituts für Altertumskunde der Universität zu Köln II, Nr. 1518.

Abb. 113

Terrakotte, Berlin 8698

Weber Willhelm, Die ägyptisch-griechischen Terrakotten, Taf. 4, Nr. 48.

Abb. 114

Statuenfragment, Heidelberg Sammlung des Ägyptologischen Instituts der Universität Inv.-Nr. 1028 (F. J. 1380)

Ranke Hermann, Koptische Friedhöfe, Taf.12.

Abb. 115

Terrakotte, Louvre E 30248

Dunand Francois, Catalogue des terres cuites gréco – romaines d'Égypte, S. 95, Nr. 209.

Abb. 116

Bronzemünze von Kaiser Philippus I. Arabs, Sammlung Dattari 4942

Dattari Giovanni, Monete imperiali greche. Numi Augg. Alexandrini. Catalogo della collezione Dattari, Taf. 14, Nr. 4942.

Abb. 117

Siegelabdruck, Kestner-Museum Hannover, Inv.-Nr. 1931.149

Landesmuseum Württemberg, Stuttgart, Ägyptische Mumien - Unsterblichkeit im Land der Pharaonen, große Landesausstellung Baden-Württemberg (6. Oktober 2007 bis 24. März 2008). Mainz am Rhein 2007.

Abb. 118

Silberschale, Rom Villa Giulia Inv. gen. 61.574

Hölbl Günther, Beziehungen der ägyptischen Kultur zu Altitalien II. EPRO 62, Taf. 161b.

Abb. 119

Skarabäus aus Tharros, British Museum

Walters H. B., Catalogue of the Engraved Gems and Cameos Greek, Etruscan and Roman in the British Museum, Taf. 6, Nr. 359.

Abb. 120

Pektoral des Tutanchamun, Kairo JE 61885

Andrews Carol, *Ancient Egyptian Jewellery*, S. 136.

Abb. 121

Horusstele, Florenz Inv.-Nr. 367 = 1014

Sternberg-El Hotabi Heike, *Untersuchungen zur Überlieferungsgeschichte der Horusstelen: Ein Beitrag zur Religionsgeschichte Ägyptens im 1. Jahrtausend v. Chr. Teil I: Materialsammlung. Ägyptologische Abhandlungen 62, Abb. 104.*

Abb. 122

Horusstele, Baltimore Inv.-Nr. 22.337

Sternberg-El Hotabi Heike, *Untersuchungen zur Überlieferungsgeschichte der Horusstelen: Ein Beitrag zur Religionsgeschichte Ägyptens im 1. Jahrtausend v. Chr. Teil II: Materialsammlung. Ägyptologische Abhandlungen 62, Taf. 45.*

Abb. 123

Skarabäus mit dem Namen Thutmosis' III. in silberner Ringfassung, Berlin Inv.-Nr. 1780

Schäfer Heinrich, *Ägyptische Goldschmiedearbeiten. Mitteilungen aus der ägyptischen Sammlung 1, Taf. 12, Nr. 62.*

Abb. 124

Fayenceamulett, Privatsammlung Zeieis Nr. 69

Zeileis Friedrich Georg, *Katalog einer Sammlung altägyptischer Kunst - nebst einem Anhang mit Antiquitäten aus der Mittelmeer-Region und Ländern, mit welchen Ägypten in Beziehung stand, S. 193.*

Abb. 125

Stuckarg, Kairo Inv.-Nr. CG 33216

Bierbrier Morris L., *Portraits and Masks Burial Customs in Roman Egypt, Taf.8, Nr.2.*

5.5 Abbildungen



Abb. 1



Abb. 2

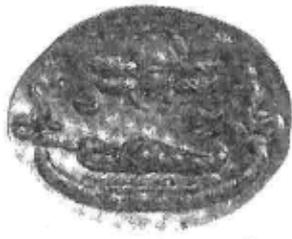


Abb. 3



Abb. 4



Abb. 5



Abb. 6



Abb. 7





Abb. 8



Abb. 9



Abb. 10



Abb. 11



Abb. 12



Abb. 13



Abb. 14



Abb. 15



Abb. 16



Abb. 17



Abb. 18



Abb. 19



Abb. 20

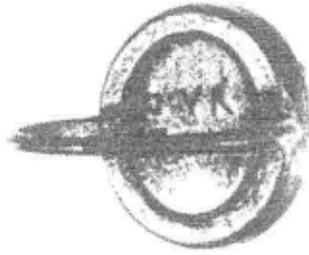


Abb. 21

Abb. 22



Abb. 23

Abb. 24

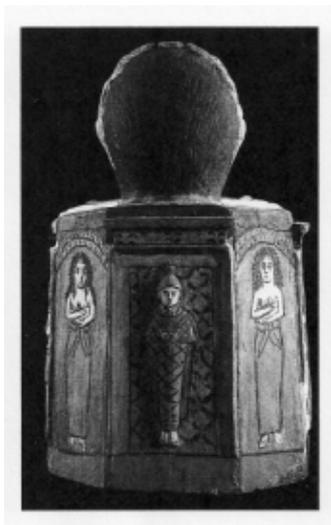


Abb. 25



Abb. 26



Abb. 27



Abb. 28

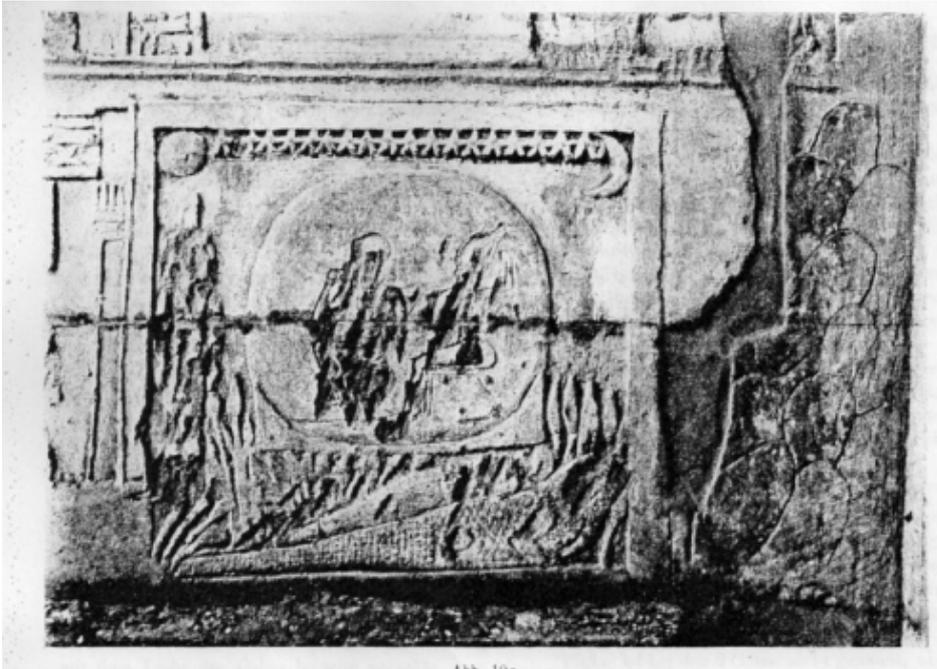


Abb. 29



Abb. 30

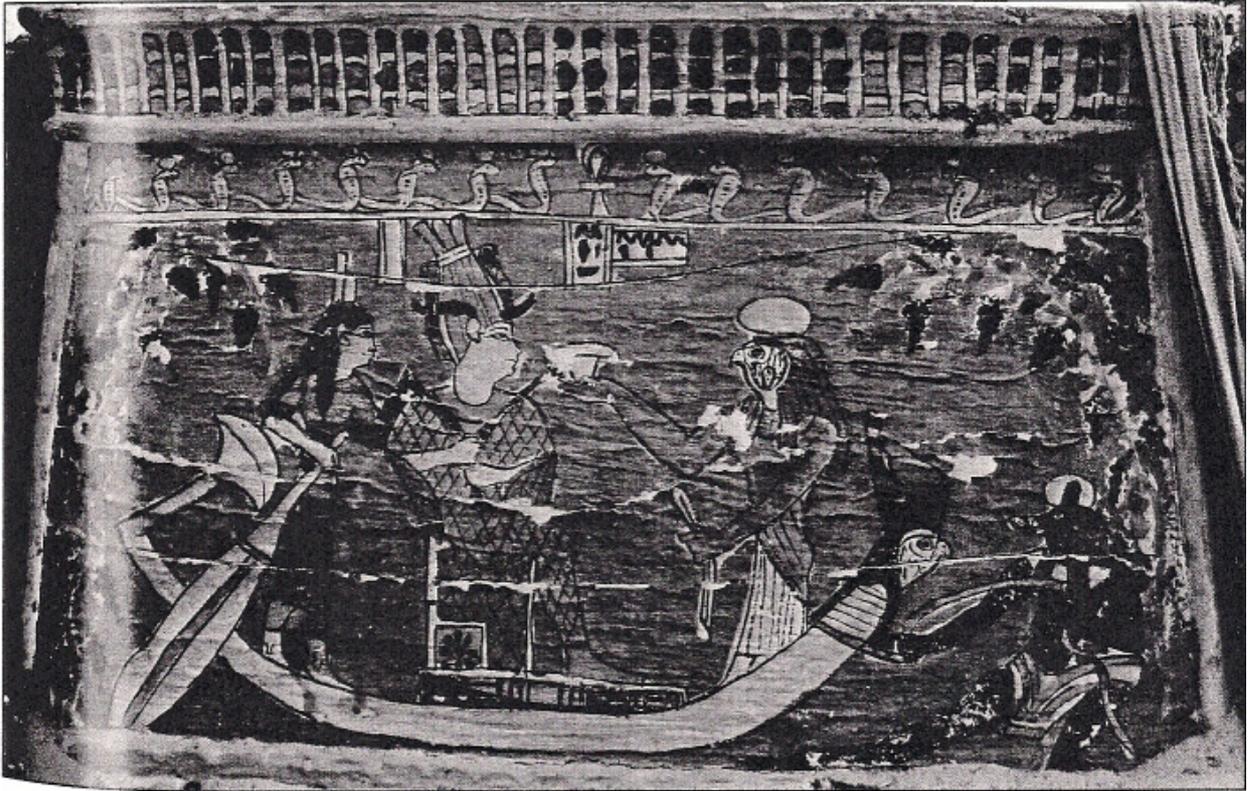


Abb. 31



Abb. 32

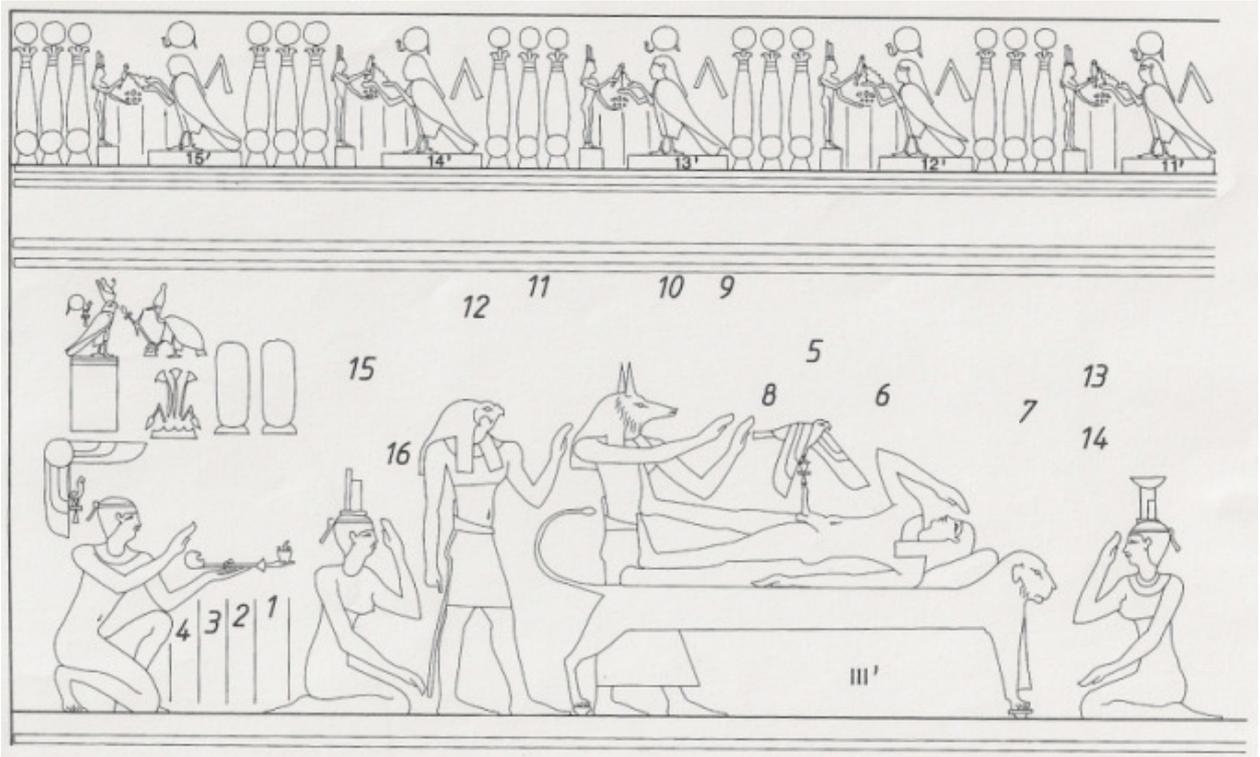


Abb. 33



Abb. 34

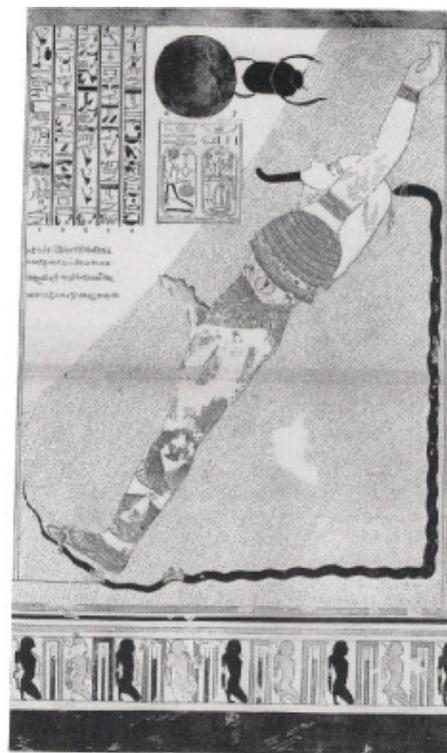


Abb. 35



Abb. 36

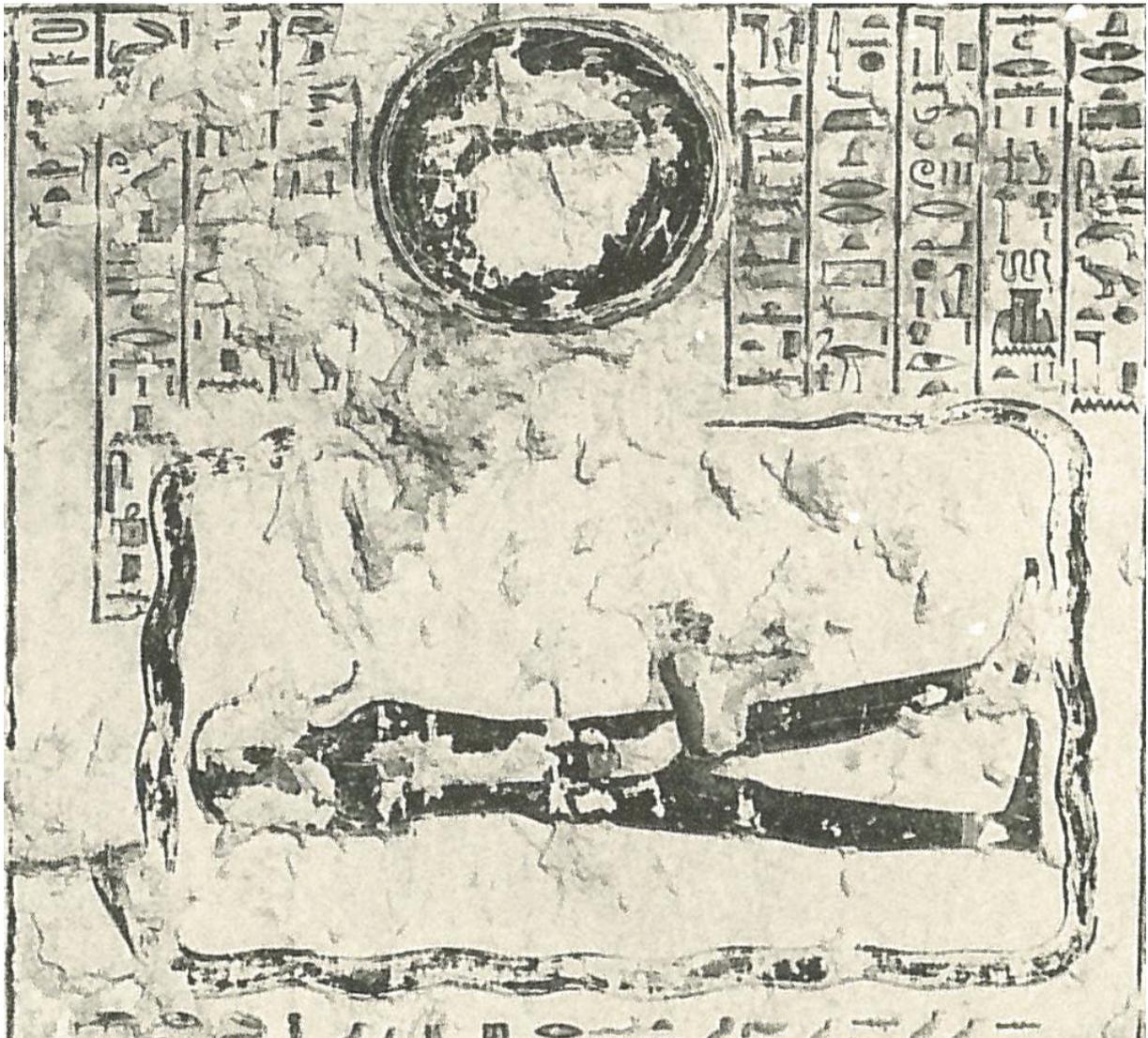


Abb. 37



Abb. 38

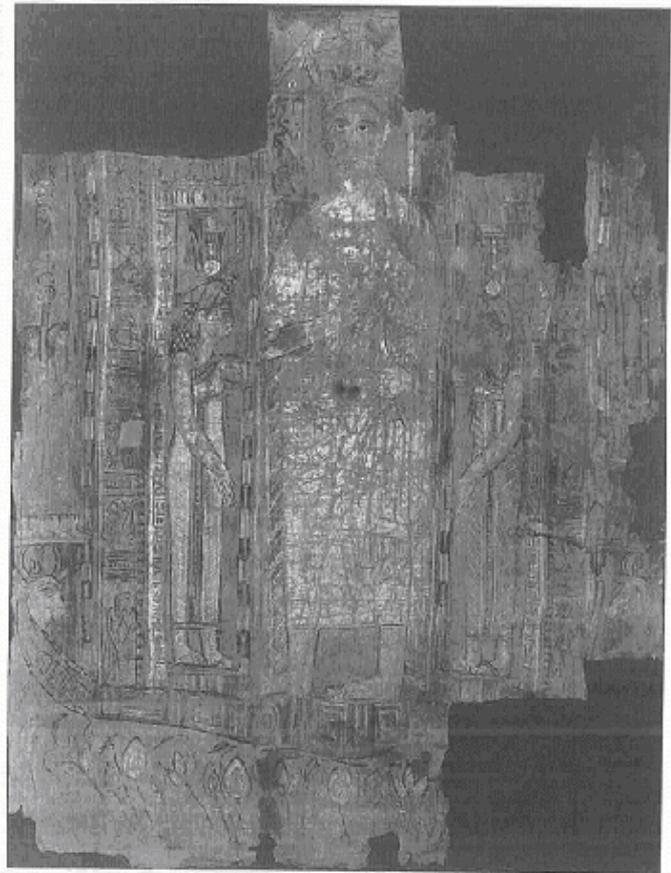


Abb. 39

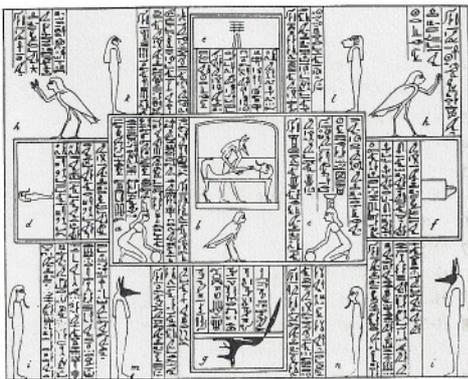


Abb. 40



Abb. 41

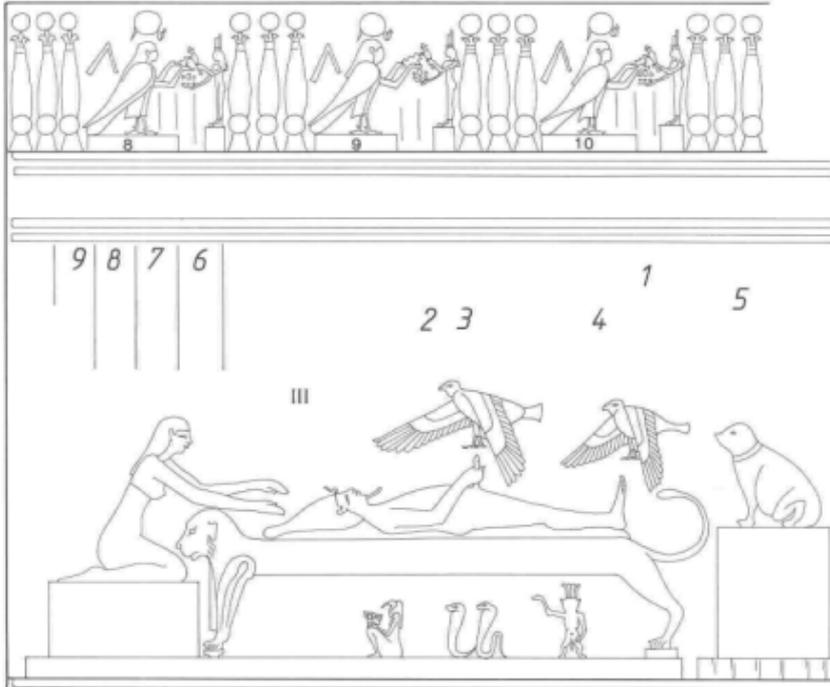


Abb. 42

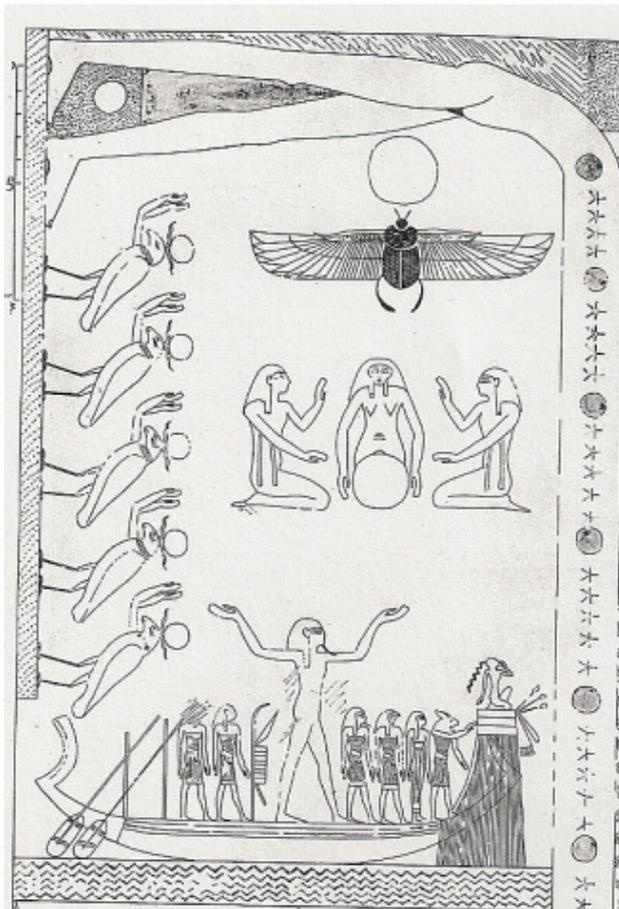


Abb. 43



Abb. 44



Abb. 45



Abb. 46



Abb. 47



Abb. 48



Abb. 49



Abb. 50



Abb. 51



Abb. 52



Abb. 53



Abb. 54



Abb. 55



Abb. 56



Abb. 57



Abb. 58



Abb. 59



Abb. 60



Abb. 61



Abb. 62



Abb. 63



Abb. 64



Abb. 65





Abb. 66



Abb. 67

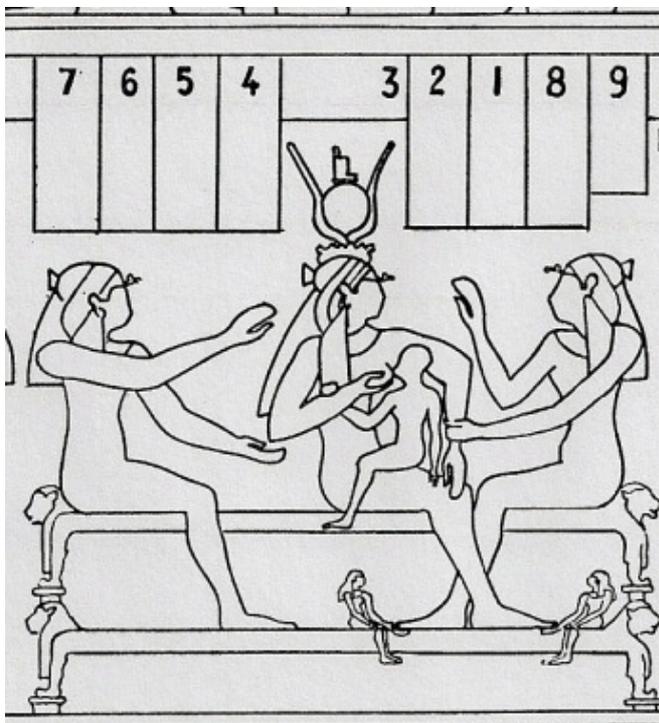


Abb. 68



Abb. 69



Abb. 70



Abb. 71



Abb. 72



Abb. 73



Abb. 74



Abb. 75



Abb. 76



Abb. 77

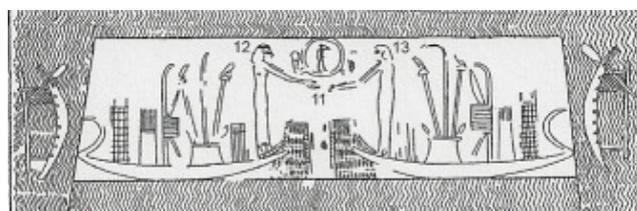


Abb. 78



Abb. 79



Abb: 80



Abb. 81



Abb. 82



Abb. 83



Abb. 84



Abb. 85



Abb. 86



Abb. 87



Abb. 88



Abb. 89



Abb. 90



Abb. 91



Abb. 92

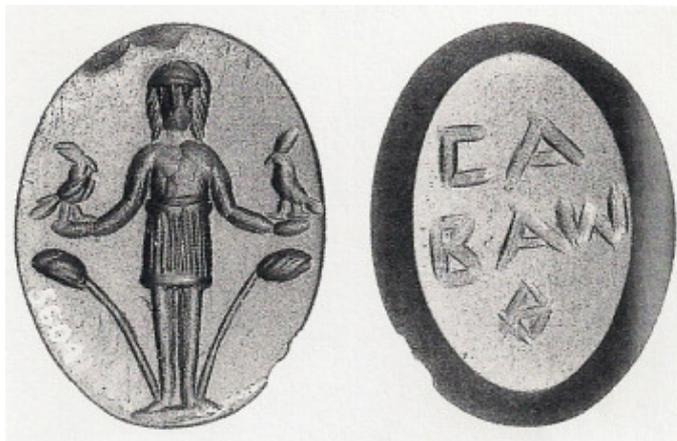


Abb. 93



Abb. 94



Abb. 95



Abb. 96



Abb. 97



Abb. 98



Abb. 99



Abb. 100



Abb. 101



Abb. 102



Abb. 103



Abb. 104



Abb. 105



Abb. 106



Abb. 107



Abb. 108



Abb. 109



Abb. 110



Abb. 111



Abb. 112



Abb. 113



Abb. 114



Abb. 115



Abb. 116



Abb. 117



Abb. 118



Abb. 119



Abb. 120

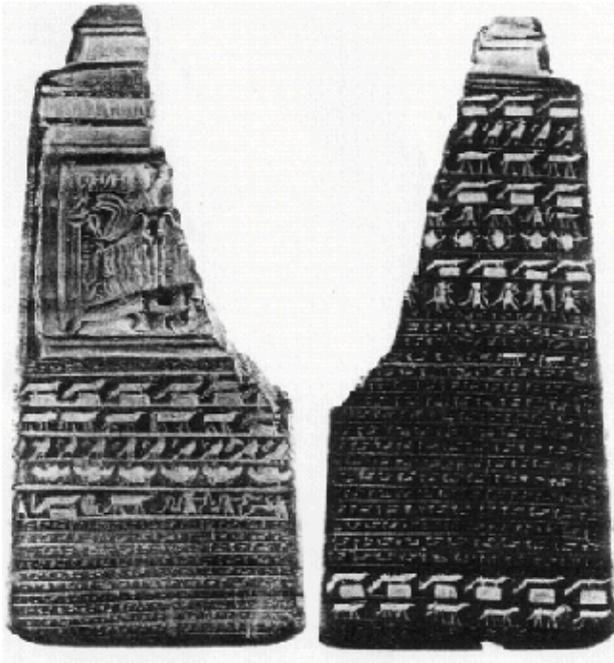


Abb. 121



Abb. 122



Abb. 123



Abb. 124



Abb. 125

5.6 Abstract

Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit der ägyptischen Motivik der magischen Gemmen aus römischer Zeit anhand der Götterfamilie Isis, Osiris und Harpokrates, die durch eine besondere Fülle an Belegen hervorsteicht.

Beginnend mit einem allgemeinen Überblick über die magischen Gemmen und ihre Wirkungsweise werden im Folgenden die drei Götter und ihre Darstellungen auf den Gemmen vorgestellt. Ein besonderes Augenmerk liegt dabei auf den Gemeinsamkeiten und Abweichungen innerhalb der einzelnen Bildtypen um etwaige Mustervorlagen für das Bildprogramm herauszufiltern.

Ein weiteres Kapitel widmet sich jeweils der Suche nach den ikonographischen Vorbildern für die einzelnen Bildtypen. Es wird sowohl aus der kontemporären hellenistischen Kunst Ägyptens als auch aus den Bildwerken im pharaonischen Stil Vergleichsmaterial herangezogen. Dabei zeigt sich, dass nicht nur der Bildschmuck der Tempelwände und Grabbauten entsprechendes Vergleichsmaterial zu bieten hat, sondern auch unter den kleinformatischen Objekten wie Terrakotten, Bronzestatuetten und Münzen immer wieder die Motive der magischen Gemmen vorkommen.

5.7 Curriculum Vitae

Persönliche Daten:

Name: Agnes Astl
Geburtsdatum: 12. 10. 1978
Wohnort: Wien

Ausbildung:

September 1997 – März 2012

Studium der Ägyptologie sowie der Alten Geschichte und
Alttertumskunde

September 1989 - Juni 1997

Neusprachliches Gymnasium Wenzgasse, Wien 13

Berufliche Erfahrung:

Februar 2009 - Präsent

Mitarbeiterin der Papyrussammlung der Österreichischen
Nationalbibliothek

Juni 2008 - September 2008

Führungstätigkeit in der Ausstellung Tutanchamun und die Welt
der Pharaonen

1999 – Jänner 2009

Führungstätigkeit im Papyrumuseum der Österreichischen
Nationalbibliothek

Juli 2001

Mitarbeiterin beim 23. Internationalen Kongress für Papyrologie,
22. – 28. Juli 2001

Publikationen:

2003

Der Totenglaube der Ägypter. In: Nilus 8, S. 1 - 12