DIE GÖTTIN QEDESCHET – Genese einer Hybridgottheit

Dissertation
zur Erlangung der Würde des
Doktors der Philosophie
des Fachbereichs Kulturgeschichte
und Kulturkunde
der Universität Hamburg

vorgelegt von
Maria Kristina Lahn
aus Hamburg

Hamburg 2014

1. Gutachter: Prof. Dr. Hartwig Altenmüller
2. Gutachter: Prof. Dr. Othmar Keel

Datum des Vollzugs der Promotion: 20.10.2010

MOSAIK*monografien*

Herausgegeben von
Maria Kristina Lahn und Maren-Grischa Schröter

Band 1 (2014)

Die Göttin Qedeschet
Genese einer Hybridgottheit

Maria Kristina Lahn

Hamburg 2014

© 2014 MOSAIK*journal*

Das Werk einschließlich aller Inhalte ist urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte vorbehalten. Nachdruck oder Reproduktion (auch auszugsweise) in irgendeiner Form (Druck, Fotokopie oder anderes Verfahren) sowie die Einspeicherung, Verarbeitung, Vervielfältigung und Verbreitung mit Hilfe elektronischer Systeme jeglicher Art, gesamt oder auszugsweise, ist ohne ausdrückliche schriftliche Genehmigung des Herausgeber MOSAIK*journal* untersagt. Alle Übersetzungsrechte vorbehalten.

MOSAIK*journal*
http://www.mosaikjournal.com
mail@mosaikjournal.com

ISBN: 978-3-00-050134-0

Rolfinho und Gorete
in Dankbarkeit
gewidmet

1. Einleitung....1
1.1 Fragestellung und Zielsetzung....1
1.2 Forschungsgeschichte....3
1.3 Die Belege....6
2. Beleganalyse und Kontextualisierung....13
2.1 Anhänger und Goldfolie....14
2.2 Plaketten und Plakettenmodel....16
2.3 Kultobjekt/Kultaxt....19
2.4 Tempelrelief....21
2.5 Altäre....24
2.6 Stelen....28
2.7 Statue....29
2.8 Schale....31
2.9 Papyri....33
2.10 Ostrakon....35
2.11 Elfenbeintäfelchen....37
2.12 Rollsiegel....39
2.13 Zusammenfassung 1....40
3. Methodik....42
3.1 Texte und Bilder: Zur methodischen Herangehensweise....42
3.2 Zeit und Raum: Bemerkungen zu Geografie und Chronologie....50
3.2.1 Geografie....51
3.2.2 Chronologie....54
4. Ikonografie und Ikonologie....59
4.1 Der methodische Ansatz....59
4.2 Ikonografie....63
4.2.1 Aufbau der Göttinnenfigur....64
4.2.2 Komposition der Figurenkonstellationen....75
4.3 Ikonologie....76
4.3.1 Der ägyptische Kontext....77
4.3.1.1 Der Basistyp....77
4.3.1.2 Die Kronensymbolik....89
4.3.1.3 Das Halten von Lotusblumen, Papyruspflanzen und Schlangen....99
4.3.1.4 Das Stehen auf dem Löwen....110
4.3.1.5 Das Stehen auf dem Papyrusboot und die Hintergrundgestaltung....113

4.3.2 Der vorderasiatische Kontext ... 119
4.3.2.1 Der Basistyp ... 123
4.3.2.2 Die Kronensymbolik ... 131
4.3.2.3 Blumen und Pflanzen, Capriden und Tauben ... 146
4.3.2.4 Das Stehen auf Löwen, Pferden, Astralsymbolen und Lotusblumen ... 156
4.3.2.5 Die Hintergrundgestaltung ... 163
4.3.3 Zusammenfassung 2 ... 168
5. Name und Epitheta ... 172
5.1 Name ... 172
5.1.1 Die Etymologie ... 174
5.1.2 Exkurs 1: Das Heilige und das Numinose – Zum Wesen des Heiligen ... 179
5.1.3 Exkurs 2: Die biblischen Qedeschen – Heilige oder Huren? 182
5.1.4 Zusammenfassung 3 ... 190
5.2 Epitheta ... 191
5.2.1 Beleglage und Kategorisierung ... 193
5.2.2 Kontextualisierung (ohne Götternamen-epitheta) ... 195
5.2.3 Zusammenfassung 4 ... 200
6. Korrelation mit anderen Gottheiten ... 201
6.1 Name und Epitheta als Indikatoren ... 201
6.1.1 Der Synkretismus Qedeschet-Anat-Astarte ... 202
6.1.2 Geliebte des Ptah ... 208
6.1.3 Re, Atum und die Augensagen ... 209
6.1.4 Qedeschet als Tochter der Isis? ... 211
6.2 Die Triadenkonstellationen ... 213
6.2.1 »Who`s who?« – Eine Bestandsaufnahme ... 214
6.2.2 Funktion der Triadenkonstellation ... 232
6.3 Zusammenfassung 5 ... 236
7. Die Anhängerschaft und kulttopografische Bemerkungen ... 237
7.1 Adoranten in Ägypten ... 237
7.1.1 Deir el-Medina ... 241
7.1.1.1 Gruppe 1: Huy, Nebnefer, Neferhotep ... 242
7.1.1.2 Gruppe 2: Qaha, Aia ... 253
7.1.1.3 Gruppe 3: Ramose ... 258
7.1.1.4 Zusammenfassung Deir el-Medina ... 261
7.1.2 Memphis und andere Orte im Neuen Reich ... 265
7.1.2.1 Memphis ... 265
7.1.2.1.1 Takaret, Iniahy und Karu ... 266

7.1.2.1.2 Stjka und Sachmetneferet ... 271
7.1.2.1.3 Ptahanch ... 273
7.1.2.2 Andere Orte ... 278
7.1.2.2.1 Haremhabmen ... 278
7.1.2.2.2 Sennefer ... 281
7.1.2.3 Zusammenfassung Memphis und andere Orte im Neuen Reich ... 283
7.1.3 Qedeschet im Kontext der ›Persönlichen Frömmigkeit‹? ... 284
7.1.3.1 Huy, Ptahanch, Sennefer: Drei Fallbeispiele und der ›Sitz im Leben‹ ... 294
7.1.4 Taharqa oder Monthemhat? Ein später Beleg aus Karnak ... 305
7.2 Adoranten in Vorderasien ... 308
7.3 Zusammenfassung 6 (mit Appendix) ... 309
8. Schlussbetrachtungen ... 320
Die Ausgangssituation ... 320
Regionalität, Ursprung und Transfergeschichte ... 321
Qedeschet – Eine Hybridgottheit ... 323
Die Anhängerschaft ... 323
Funktion und Wesen der Göttin ... 324
Der ›Sitz im Leben‹ ... 326
Schlusswort ... 327
9. Katalog ... 328
9.1 Einführung ... 328
9.2 Ägypten ... 330
9.2.1 Späte 18. – 19. Dynastie – Memphitischer Raum ... 330
9.2.2 Späte 18. – 19. Dynastie, v. a. Ramses II. – Deir el-Medina ... 336
9.2.3 Späte 18.–20. Dynastie – Thebanischer Raum ... 346
9.2.4 19. – 20. Dynastie – Ohne geografische Zuordnung ... 350
9.3 Syrien ... 355
9.4 Mittelpalästina ... 359
9.5 Südpalästina ... 361
9.6 Unbekannter Fundort ... 372
9.7 Vergleichsstücke ... 374
Tafelteil ... 376
10. Literaturverzeichnis ... 443
11. Abbildungsverzeichnis ... 509

»[Wir] werden [...] ägyptische Götter wohl niemals sehen können, auch wenn wir noch so viele Informationen über sie zusammentragen und unseren Blick für ihre Wirklichkeit öffnen« (E. Hornung)

1. EINLEITUNG

Bereits in der Zeit des ägyptischen Neuen Reiches (ca. 1550–1070 v. Chr.) war das Gebiet des heutigen Syrien und Palästina Schauplatz ständiger Auseinandersetzungen verfeindeter Machtblöcke. Doch trotz der unterschiedlichen Religionen fand zwischen den Kulturen des ägyptischen und vorderasiatischen Raumes ein intensiver kultureller Austausch statt. Dies galt insbesondere für den Bereich der Religion. Durch einen multiperspektivischen Ansatz, der Ikonografie, Ikonologie, Religionswissenschaft sowie archäologische Kontexte einschließt, soll es ermöglicht werden, die Göttin Qedeschet in ihren historischen und kulturellen Kontext einzubetten. Die Untersuchung fügt sich demnach methodisch in die interdisziplinären Forschungen vieler Wissenschaften ein, welche in den letzten Jahren an Bedeutung gewonnen haben.

1.1 FRAGESTELLUNG UND ZIELSETZUNG

Das Ziel der Arbeit ist es, das Erscheinungsbild und die Funktion der in Ägypten vorkommenden Göttin Qedeschet zu untersuchen, ihren Ursprung zu erforschen und das Verhältnis zum vorderasiatischen ›Qedeschet-Typ‹ zu bestimmen. Es soll untersucht werden, ob es sich bei der Göttin Qedeschet, wie stets angenommen wird, um eine syrische, nach Ägypten ›importierte‹ Gottheit handelt oder ob sie nicht doch ägyptischen Ursprungs sein könnte. Weiterhin soll betrachtet werden, ob die Möglichkeit besteht, dass sie aus ikonografischen und sprachlichen Elementen beider Kulturen entstanden ist und somit als Hybridgottheit bezeichnet werden könnte.[1] Die Herkunft der Göttin ist eng mit der Frage nach ihrer Anhängerschaft in Ägypten verbunden. Daher soll ebenfalls unter-

[1] Zu einer vorläufigen Definition einer Transfer- oder Hybridgottheit s. auch LAHN 2003, 201–237; mit dieser Art Hybridgottheit ist keine ägyptisierte vorderasiatische Gottheit gemeint, sondern eine Göttin, die aus Elementen beider Kulturen entstanden ist; s. Kapitel »Schlussbetrachtungen«.

sucht werden, ob sie hauptsächlich von syro-palästinensischen, in Ägypten beheimateten Ausländern verehrt wurde oder ob sie auch Adoranten unter den Ägyptern gefunden hat.

In der Beleganalyse und Kontextualisierung (Kap. 2) soll aufgezeigt werden, wie schon über die Wahl einer bestimmten Objektgattung und die Verwendung eines speziellen Materials Aussagen über die auf dem Beleg dargestellte Figur gewonnen werden können. In der Hauptsache werden hier die Bedeutung der Gattung und verschiedene Parallelen zum entsprechenden Qedeschet-Beleg diskutiert.

Der eigentlichen Untersuchung ist ein methodisches Kapitel vorangestellt (Kap. 3), in dem die generelle Herangehensweise an das Belegmaterial vorgestellt und ein geografischer und chronologischer Rahmen festgesetzt werden. Methodische Bemerkungen bilden auch die Grundlage für den ikonografisch-ikonologischen Teil der Arbeit (Kap. 4.1). In der Analyse der ikonografischen Bestandteile (Kap. 4.2) wird dem Aufbau der Göttinnenfigur, inklusive aller mit ihr auftretenden Elemente, nachgegangen. Da verschiedene Attribute, wie das Stehen auf Tieren, das Halten von floralen Elementen oder das Tragen bestimmter Kronentypen in unterschiedlichen Regionen jeweils andere Bedeutungen haben können, beleuchtet die Ikonologie zunächst den ägyptischen (Kap. 4.3.1), danach den vorderasiatischen (4.3.2) Kontext.

Der Name Qedeschet (*Qdš.t*) (Kap. 5.1) stammt ohne Zweifel aus dem semitischen Sprachraum und wird gewöhnlicher Weise mit ›heilig/Heiligkeit‹ übersetzt. Die Analyse der Etymologie (Kap. 5.1.1) und die Kontextualisierung des Namens führen auf zwei interessante Pfade, die innerhalb zweier Exkurse vorgestellt werden. Der erste Exkurs (Kap. 5.1.2) versucht eine Annäherung an das Wesen des Heiligen und Göttlichen. Dieser erste Exkurs trägt nicht nur zum allgemeinen Verständnis des Numinosen bei, sondern befähigt zudem zu einer neuen Sicht auf die Göttin Qedeschet selbst. Darüber hinaus wird die Göttin oft mit den biblischen Qedeschen und den ›Kultprostituierten‹ in Verbindung gebracht. Auf diesen Zusammenhang soll im zweiten Exkurs näher eingegangen werden (Kap. 5.1.3).

Die Epitheta der Qedeschet (Kap. 5.2) sind in zwei Kategorien aufzuteilen: zum einen diejenigen, die allgemeine Aussagen über ihre v. a. herrschaftsbezogenen Eigenschaften machen (Kap.

5.2.2); zum anderen jene, die Bezug auf andere Gottheiten nehmen (Kap. 6.1). Die Korrelation mit anderen Göttern und Göttinnen (Kap. 6) kann aber nicht nur über den Namen und die Epitheta (Kap. 6.1), sondern auch über eine ikonografisch ausgeformte Triadenkonstellation erfolgen (Kap. 6.2). Innerhalb dieser ist Qedeschet hauptsächlich mit Min und Reschef, aber auch mit Sopdu oder einer ›syrischen Gottheit‹ in Verbindung gebracht worden, die in der Konstellation mit Qedeschet auf die Funktion der Göttin hinweisen könnten (Kap. 6.2.2).

Da eine Gottheit nur über ihre Anhängerschaft existieren kann, ist diesem Aspekt ein eigenes Kapitel gewidmet (Kap. 7). Die reichste Fundlage an Namen und Titeln der Adoranten bietet Deir el-Medina (Kap. 7.1.1); vereinzelte Belege finden sich aber auch in Memphis (Kap. 7.1.2). Eine königliche bzw. hohepriesterliche Stiftung ist zudem im Mut-Tempel von Karnak belegt (Kap. 7.1.4). Bei der Betrachtung von Personen und religiösen Kontexten des Neuen Reiches ist eine Bezugnahme auf und eine Kontextualisierung mit der ›Persönlichen Frömmigkeit‹ unumgänglich. Welche Vor- und Nachteile ein solches Konzept bietet und ob sich Qedeschet mit einem solchen in Verbindung bringen lässt, wird in einem weiteren Kapitel diskutiert (Kap. 7.1.3) und anhand dreier Fallbeispiele verdeutlicht (Kap. 7.1.3.1).

1.2 FORSCHUNGSGESCHICHTE

Die Göttin Qedeschet ist noch nie Gegenstand einer umfangreichen, monografischen Untersuchung geworden. Die ersten kurzen Bemerkungen stammen aus diversen Museumskatalogen des vorletzten Jahrhunderts, die uns oft nur Informationen über einzelne Stücke geben.[2]

Seit Anfang des letzten Jahrhunderts bis in die 60er Jahre bemühte sich u. a. Leibovich um eine nähere Betrachtung und Analyse der Göttin.[3] Er ist auch einer der ersten, der die Belege mit den entsprechenden Beschreibungen in einer, allerdings nicht vollständigen, Liste zusammenstellte.[4] Eine umfangreiche Behandlung

[2] z. B. BERGMANN 1886, 190 f.; zu Objekt Wien 1012, KAT. 17.

[3] LEIBOVICH 1937, 88 f.; LEIBOVICH 1942, 77 f.; LEIBOVICH 1961, 23 f.

[4] 1941: LEIBOVICH 1942, 77 f.; vor ihm schon 1939: BOREUX 1939, 674–676;

erfolgte im Jahre 1967 durch Stadelmann, der den Grundstein für weitere Forschungen legte und dessen Werk noch immer das Standardwerk zu den Gottheiten aus dem syro-palästinensischen Raum in Ägypten darstellt.[5] Bereits hier wurde eine Unterscheidung zwischen dem Auftreten Qedeschets in Ägypten und in Syrien-Palästina getroffen, was für etwaige Untersuchungen, v. a. zur Transfergeschichte, von besonderer Bedeutung ist. Allerdings weist diese Arbeit Defizite bezüglich der Methodik und der Vollständigkeit auf, was z. T. auf das erhebliche Anwachsen des Belegmaterials in den vergangenen Jahrzehnten zurückzuführen ist. Eine innovative Arbeit, die einen sowohl geografisch als auch chronologisch sehr weit gefassten Rahmen berücksichtigt, ist das 1971 von Helck herausgegebene Werk zur ›Großen Göttin‹.[6] Er führte eine fachübergreifende Analyse zur Gottheit durch, um eine Art Phänomenologie und Entwicklungsgeschichte zu entwerfen, die zu weiteren Diskussionen anregen sollte. Er war der Meinung, dass sich gerade von fachfremder Seite aus neue Erklärungsmöglichkeiten bieten könnten. Der Verfasser achtete außerdem genau auf chronologische und geografische Kontexte, ohne die der Entwurf einer Entwicklungsgeschichte nicht möglich gewesen wäre. »Es ist also notwendig, die einzelnen historischen Schichten in der Entwicklung genau zu prüfen und zu untersuchen, was alt und was neue Interpretation ist [...]«.[7] Allerdings führt der Überblickscharakter des Werkes naturgemäß zu Ungenauigkeiten in der Betrachtung, speziell auch im Fall der Göttin Qedeschet und der mit ihr in Verbindung zu bringenden syro-palästinensischen Göttinnen. Außerdem ist Helck das Wesen der Qedeschet als Hybridgottheit verborgen geblieben.[8] Dennoch soll dieser methodische Ansatz der vor-

---

später auch 1961: LEIBOVICH 1961, 24–31; 1962: HELCK 1962, 497; 1971: HELCK 1971a, Anm. 1; 1984: STADELMANN 1984, 26 f.; 1992: KEEL 1992, Anm. 439; zuletzt 2002: LGG, 231c. Keine der Listen ist als vollständig zu betrachten.

[5] STADELMANN 1967, 110–122.

[6] Des Weiteren gliederte Helck schon 1962 die Gottheit in seine Untersuchungen der Beziehung Ägyptens zu Vorderasien mit ein: HELCK 1962, 463–466; HELCK 1966, 1–14; HELCK 1971a, v. a. Kap. E.2 »Die ägyptische Qadschu«, 217–220.

[7] HELCK 1971a, 293.

[8] HELCK 1971a, 218.

liegenden Arbeit als Inspiration dienen. Von wenigen Artikeln aus den 80er Jahren des letzten Jahrhunderts abgesehen[9], rückte Qedeschet erst wieder in den 90er und 2000er Jahren in das Interesse einiger weniger Forscher. Es interessierten sich nun auch Wissenschaftler der Nachbargebiete für diese Göttin, so etwa Keel, Uehlinger, Winter, Cornelius, Merlo, Marinatos und Böhm.[10] Jene stellten v. a. die aus dem syrischen und palästinensischen Raum stammenden ikonografischen Elemente heraus oder versuchten, einen Bezug der Qedeschet zu vorderasiatischen Gottheiten wie Anat, Astarte oder Aschera herzustellen. Trotz der interessanten Neuerungen, die die Göttin durch die Betrachtung von ›fachfremder‹ Seite erfuhr, bearbeitete sie bisher niemand in einer ausführlicheren Abhandlung. Es wurden weiterhin, wie in den vorherigen Jahrzehnten, spezielle Elemente herausgegriffen[11] und analysiert, wie etwa die Bedeutung der ›Modellbetten‹[12], ihre kompositorische Ähnlichkeit zu den Horus-/Sched-Stelen[13], einzelne ikonografische Elemente, wie die Schulterrosette des mit ihr verbundenen Löwen[14] oder ihre Verbindung zu Min und Reschef.[15] Ich selbst habe mich bereits mit einer in Ansätzen durchgeführten multiperspektivischen Betrachtung der Göttin Qedeschet beschäftigt.[16] Die neusten Wer-

[9] SCHULMAN 1982, 81–91; STADELMANN 1984, 26 f.

[10] KEEL 1992b, 203–208; vor ihm – allerdings vor vorderasiatischem Hintergrund – schon WINTER 1987, 110–113; KEEL – UEHLINGER 1992; CORNELIUS 1993, 21–45; MERLO 1997, 43–64; MARINATOS 2000; BÖHM 1990, 133 f.

[11] Zu Deir el-Medina: u. a. FUSCALDO 1972, 115–136; LETELLIER 1975, 150–163; ANDREU 2002; zu den biblischen Qedeschen u. a.: MAYER I. GRUBER 1986, 133–148; WACKER 1992, 55 f., STARK 2006; FREVEL 1995; zum ›falschen‹ Namen Kn.t: HELCK 1986, 23; zu einzelnen Belegen: BOREUX 1939, 673–687; EDWARDS 1955, 49 f.; REDFORD 1973b, 6–23; WILDUNG 1985, 17–38; auch Überlegungen zu anderen ikonografischen Typen, die von Syrien-Palästina nach Ägypten gelangten, sind vorgelegt worden; s. dazu z. B. FINK 2008, 289–317, FINK 2009, 335–347.

[12] STADELMANN 1995, 265–268; diese ›Modellbetten‹ sind meines Erachtens aber Altäre, s. dazu Kapitel »Altäre«; s. dazu auch WEISS 2009, 193–208.

[13] ROMEO 1998, 157–170.

[14] BUDDE 2000, 116–135; vgl. auch Kapitel »Der ägyptische Kontext – Das Stehen auf dem Löwen«.

[15] SHOEMAKER 2001, 1–11.

[16] LAHN 2003; die Ergebnisse dieser unpublizierten Magisterarbeit wurden 2005 veröffentlicht: LAHN 2005, 201–237.

ke sind die 2004 und 2009 erschienenen Publikationen von Cornelius und Tazawa.[17] Ersteres beleuchtet ausschließlich die ikonografische Seite der Gottheit und dient in vorliegender Untersuchung als Arbeitsgrundlage. Letzteres gibt einen Überblick, der in Ägypten auftauchenden syro-palästinensischen Gottheiten.

1.3 DIE BELEGE

Die Basis einer jeden Untersuchung stellt eine ausführliche Sichtung und Analyse des Belegmaterials dar, daher ist der Arbeit ein Katalogteil mit allen Belegen zur Seite gestellt. Neben einer Beschreibung der einzelnen Objekte finden sich dort Angaben zu Stand- und Fundort, Datierung, Material und Maßen. Darüber hinaus sind vorhandene Inschriften, deren Übersetzung und die Personen und Gottheiten, die sich gegebenenfalls auf dem Objekt befinden, aufgenommen. Eine Kurzbibliografie und eine Konkordanz zur Nummerierung Cornelius` und Tazawas bilden den Abschluss.[18]

Ausgewählt wurden Objekte, die zum einen Darstellungen der ägyptischen Göttin Qedeschet und zum anderen den ›Qedeschet-Typ‹ aus Syrien und Palästina zeigen. Der wesentliche Unterschied zwischen den ägyptischen und den vorderasiatischen Belegen ist, dass der ikonografische Typ der Göttin in Ägypten nahezu immer in Kombination mit einem Namen vorkommt. Die in dieser Arbeit als ›Qedeschet-Typ‹ bezeichnete Figur hingegen, existiert nur als ikonografischer Typ, d. h. ohne einen entsprechenden Namen.

Die Darstellung der Gottheit – sowohl die der Göttin Qedeschet als auch die des ›Qedeschet-Typs‹ – erscheint in zahlreichen ikonografischen Varianten. Die daraus entstehenden, verschiedenen Typen setzen sich aus der Kombination diverser Attribute, wie Löwen, Blumen, Pflanzen, usw. und dem jeweiligen Basistyp zusammen.[19] Dieser kann alleine, im Verbund mit anderen

---

[17] CORNELIUS 2004; auf die Vielzahl der auch neueren Publikationen soll hier nur verwiesen werden; im beschreibenden Katalogteil Cornelius` Publikation findet sich eine ausführliche Bibliografie zu den einzelnen Objekten; siehe auch FREVEL 2008, 224–227 oder CORNELIUS 2011; TAZAWA 2009.

[18] CORNELIUS 2004, 59–71 und der Katalog: 123–142; TAZAWA 2009, 96–101.

[19] s. dazu v. a. das Kapitel »Ikonografie«.

Gottheiten oder auch mit Adoranten auf einem Beleg auftauchen.[20] Da jener Basityp aber nicht völlig abgetrennt von Raum und Zeit betrachtet werden kann, werden zusätzlich typologische Vorläufer, zeitgleiche Äquivalente und Nachfolger dieses speziellen Typs untersucht und mit der ägyptischen Göttin Qedeschet und dem syropalästinensischen ›Qedeschet-Typ‹ in Verbindung gesetzt.[21]

Die ägyptischen Belege sind insgesamt wesentlich detail- und variantenreicher. Neben der Darstellung der Figuren finden sich auf diesen fast immer Inschriften, die sich in den meisten Fällen auf den Namen und die Epitheta der Göttin oder die Namen und Titel der Anhängerschaft beziehen.[22]

Die Objekte, welche die Göttin Qedeschet bzw. den ›Qedeschet-Typ‹ abbilden oder benennen gehören 13 verschiedenen Objektgattungen an:[23]

Gattung	Anzahl	Belege
Anhänger (+Folie)	11	KAT. 6. 7. 37. 38. 43. 40. 36. 70 (Folie), 39. 41. 70
Plaketten (+Architekturelement)	39	KAT. 42 (Architekturelement), 35. 46. 48. 47. 49. 50. 51. 52. 53. 55. 57. 56. 58. 59. 60. 61. 62. 63. 64. 65. 66. 67. 68. 69. 71. 72. 73. 74. 75. 76. 77. 78. 79. 81. 80. 82. 83. 84. 86
Plakettenmodel	3	KAT. 44. 54. 86
Kultobjekt (Axt)	1	KAT. 45
Tempelrelief	1	KAT. 32
Altäre	9	KAT. 20–28

[20] s. Kapitel »Komposition der Figurenkonstellationen«.

[21] Zur genauen Ikonografie der verschiedenen Typen s. Kapitel »Ikonografie«.

[22] s. Kapitel »Name und Epitheta«, »Korrelation mit anderen Gottheiten« und »Die Anhängerschaft und kulttopografische Bemerkungen«.

[23] KAT. 1–33 (Ägypten); KAT. 34–42 (Syrien); KAT. 43–47 (Mittelpalästina); KAT. 48–78 (Südpalästina) KAT. 79–84 (unbekannter Fundort); KAT. 85–90 (restlicher Vorderer Orient, Türkei und Zypern); zu den Gattungen s. Kapitel »Zusammenfassung 1«.

Stelen	16	KAT. 3. 4. 5. 8. 9. 10. 11. 12. 13 a-c. 14. 15. 16. 17. 18. 19. 33
Statue	1	KAT. 1
Schale	1	KAT. 2
Papyri	2	KAT. 30. 31
Ostrakon	1	KAT. 29
Elfenbeintäfelchen	2	KAT. 87. 88
Rollsiegel	3	KAT. 34. 89. 90

Tabelle 1: Verteilung der Objektgattungen

Im Hinblick auf den Untersuchungsgegenstand sind vor allem die Fundorte in Ägypten und Syrien-Palästina von Bedeutung, wobei auch Funde aus Assyrien und der heutigen Türkei als Vergleichsmaterial herangezogen werden.[24] Eine Karte, die die Verteilung der Fundorte aufzeigt, findet sich im Anschluss an dieses Kapitel (KARTE 1).

Fundorte in Ägypten	Anzahl	Belege
Asasif/Deir el-Bahari	2	KAT. 21. 22
Deir el-Medina	6	KAT. 11. 12. 14. 15. 13 a–c. 16
Ehnasja el-Medina	1	KAT. 4
Karnak	1	KAT. 32
Medinet Habu	3	KAT. 26. 27. 28
Memphis	2 (3)	KAT. 3. (9). 10
Theben-West	6	KAT. 20. 21. 23. 24. 29

Fundorte in Syrien-Palästina	Anzahl	Belege
Afek	1	KAT. 48
Akko	1	KAT. 37

[24] In dem Schiffswrack von Uluburun, das zwar vor der türkischen Küste gefunden worden ist, dessen Funde aber eindeutig aus dem syro-palästinensischen Raum stammen, ist ein Anhänger gefunden worden: KAT. 36.

Alalach	1	KAT. 35
Azekah	1	KAT. 69
Bet-Schean	2	KAT. 44. 45
Bet-Schemesch	4	KAT. 61. 62. 63. 64
Gezer	9	KAT. 50. 51. 52. 53. 54. 55. 56. 57. 58
Hebron	1	KAT. 74
Jericho	1	KAT. 49
Lachisch	3	KAT. 70. 71. 72
Megiddo	2	KAT. 46. 47
Msmiye el-Kebire	1	KAT. 60
Tel Batash (Nord Timnah)	1	KAT. 59
Tel Harasim	3	KAT. 66. 67. 68
Tell Beit Mirsim	4	KAT. 75. 76. 77. 78
Tell el-Hesi	1	KAT. 73
Tell Zafit	1	KAT. 65
Ugarit (Minet el Beida)	6	KAT. 37. 38. 39. 40. 41. 42

Fundorte in Anatolien, auf Zypern, in Assyrien	Anzahl	Belege
Uluburun	1	KAT. 36
Zinçirli	1	KAT. 85
Kültepe	1	KAT. 86
Zypern	1	KAT. 89
Nimrud	2	KAT. 87. 88
unbekannte Ort in Assyrien	1	KAT. 90

Tabelle 2: Fundorte der Qedeschet-Belege

Die Belege ziehen sich über einen zeitlichen Rahmen, der von der Späten Bronzezeit II bis in die Eisenzeit III reicht.[25] Das Gros der Belege konzentriert sich allerdings auf die SB im Vorderen Orient bzw. das Neue Reich in Ägypten. Einige der Belege lassen sich genauer datieren:

[25] Im Folgenden wird die Frühe Bronzezeit mit FB, die Mittlere Bronzezeit mit MB, die Späte Bronzezeit mit SB und die Eisenzeit mit EZ abgekürzt.

Datierung	Anzahl	Belege
Ende der 18. Dynastie	3	KAT. 1. 2. 7
19. Dynastie	12 (14)	KAT. 3. 4. 9. 10. 11. 12. 13 a–c. 15. 16. 18. 19. 33. (8. 17)
Ende der 19. Dynastie	2	KAT. 30. 31
20. Dynastie, Ramses VI.	1	KAT. 29
25. Dynastie	1	KAT. 32

Tabelle 3: Datierung in Ägypten

25 der vorderasiatischen Objekte lassen sich lediglich grob in die SB datieren.[26] Der Rest ist genauer einzuordnen:

Datierung	Anzahl	Belege
SB II	3	KAT. 66. 67. 74
SB IIA	5	KAT. 35. 36. 55. 59. 65
SB IIA/B	4	KAT. 39. 40. 43. 89
SB IIB-EZ IA	2	KAT. 70. 71
SB IIB	2	KAT. 42. 48
EZ I	1	KAT. 63
EZ II	3	KAT. 85. 87

Tabelle 4: Datierung in Syrien-Palästina/Vorderasien

[26] Belege KAT. 33–90, außer den aufgeführten Stücken in TABELLE 4.

Karte 1: Alle Fundorte der Qedeschet-Belege

Wie aus der Übersicht hervorgeht, existiert eine fast eindeutige Trennung, was die Aufteilung der verschiedenen Objektgattungen auf die einzelnen Regionen anbelangt. So sind Altäre, Papyri, eine Schalen- und eine Statueninschrift, Tempelreliefs und v. a. Stelen ausschließlich in Ägypten belegt; ein Architekturelement[27], eine

[27] m. E. handelt es sich bei dem als ›Wandapplike‹ bezeichneten Objekt, hier

Folie[28], eine [Kult-]Axt und Plaketten finden sich dagegen lediglich in Syrien-Palästina. Elfenbeintäfelchen wurden nur in Nimrud in Assyrien gefunden. Anhänger sind jedoch sowohl aus Ägypten als auch aus Syrien-Palästina und Anatolien belegt, Plakettenmodel stammen aus Syrien-Palästina und Anatolien; Rollsiegel aus Syrien-Palästina, Assyrien und Zypern.

Wie bereits erwähnt, sind fast alle Funde der vorgestellten Gattungen in die Zeit der SB bzw. des Neuen Reiches zu datieren. Allerdings bestehen auch hier Ausnahmen, denn Elfenbeintäfelchen existieren – zumindest vordergründig – nur aus der EZ II und auch das Tempelrelief ist lediglich aus späterer Zeit, der 25. Dynastie, belegt.[29]

KAT. 42, eher um eine Plakette; s. dazu Kapitel »Plaketten und Plakettengussformen«.

[28] Dieser ist m. E. als Anhänger zu interpretieren.

[29] Zum Kontext und zur Datierung der Elfenbeintäfelchen s. Kapitel »Elfenbeintäfelchen«; zum Tempelrelief s. Kapitel »Tempelrelief« und Kapitel »Taharqa oder Monthemhat? Ein später Beleg aus Karnak«.

2. BELEGANALYSE UND KONTEXTUALISIERUNG

Die Beleganalyse soll, zunächst unabhängig von der Betrachtung der Darstellung, vermitteln, wie bereits über die Wahl einer Gattung oder eines bestimmten Materials eine allgemeine Funktion des entsprechenden Objekts für den Stifter festgestellt werden kann (Kap. 2.1–12 und synthetisiert in Kap. 2.13). Verschiedene Parallelen sollen das Bild der Gattungen vervollständigen. Weiterhin wird ein Blick auf die Verteilung der Stücke auf die ägyptischen und vorderasiatischen Fundorte, die Besonderheiten spezieller Stücke einer entsprechenden Gattung und die jeweilige Datierung geworfen. Auf die Ikonografie und den Inhalt der Texte der einzelnen Stücke wird an dieser Stelle noch nicht eingegangen.[30] Wie der Struktur des Kapitels zu entnehmen ist, handelt es sich bei den Gattungen um Anhänger (inkl. Folie) (Kap. 2.1), Plaketten und Plakettenmodel (Kap. 2.2), ein Kultobjekt (Kap. 2.3), ein Tempelrelief (Kap. 2.4), Altäre (Kap. 2.5), Stelen (Kap. 2.6), eine Statueninschrift (Kap. 2.7), eine Schaleninschrift (Kap. 2.8), Papyri (Kap. 2.9), Elfenbeintäfelchen (Kap. 2.10) und Rollsiegel (Kap. 2.11). Wie sich die entsprechenden Gattungen auf die geografischen Gebiete und zeitlichen Epochen verteilen, wurde bereits erläutert.[31]

[30] s. dazu das Kapitel »Ikonografie und Ikonologie«. Zur Darstellung und zum Inhalt der Texte vgl. das Kapitel »Die Anhängerschaft und kulttopografische Bemerkungen« und die entsprechenden Katalog-Einträge.

[31] Im Kapitel »Die Belege«.

2.1 ANHÄNGER UND GOLDFOLIE

Anhänger: KAT. 6. 7. 36. 37. 38. 39. 40. 41. 43. 85.
Goldfolie[32]: KAT. 70.

Fünf der syro-palästinensischen Funde stammen aus dem Küstenort Ugarit[33], eines aus dem ebenfalls an der Küste gelegenen Akko[34] und zwei Objekte aus der Türkei (Zinçirli und aus dem Schiffswrack von Uluburun[35]). Die Belege dieser Region wurden in der SB IIA gefertigt, wohl in der Zeit zwischen 1400 und 1300 v. Chr.[36] Lediglich zwei Anhänger wurden in Ägypten gefunden, von denen einer sicher in die Zeit zwischen der 18. und 19. Dynastie zu datieren ist.[37] Bei dem zweiten ägyptischen Objekt ist die Einordnung nicht sicher. Es sollte aber aufgrund der Ikonografie und vergleichbarer Parallelstücke auch in die Zeit des Neuen Reiches zu setzten sein; vielleicht sogar etwas genauer in die späte 18. oder frühe 19. Dynastie.[38]

Da alle elf aufgenommenen Objekte eine Aufhängevorrichtung besitzen, kann davon ausgegangen werden, dass diese um den Hals des Besitzers getragen wurden. Für das Tragen von Anhängern gibt es zahlreiche Beispiele in zwei- und dreidimensionalen Darstellungen.[39] Solche in der Literatur gerne als Amulett bezeich-

---

[32] Die Goldfolie aus Lachisch ist m. E. ein unvollendeter Anhänger und wird daher mit aufgenommen.

[33] KAT. 37. 38. 39. 40. 41.

[34] KAT. 43.

[35] Zinçirli: KAT. 85; Uluburun: KAT. 36; der Letztgenannte gehört trotz des Auffindens vor der türkischen Küste eindeutig in einen syro–palästinensischen Kontext.

[36] Vgl. die Übersichten im Kapitel »Die Belege«.

[37] KAT. 6 und KAT. 7; letzteres Objekt ist aufgrund seines Besitzers mit Namen Haremhabmen in die Zeit dieses Herrschers zu setzen; zur Integration des Herrschernamens in den Personennamen s. HELCK 1958, 273 und zur Person das Kapitel »Haremhabmen«.

[38] Vgl. Parallelstück KAT. 6 und Anm. 37; die etwas präzisere Datierung gründet sich auf das alleinige Zeigen der Göttin, welches m. E. durch die spätere, in der 19. Dynastie übliche Darstellung innerhalb einer Triade, abgelöst wurde; dazu später im Kapitel »Deir el-Medina« und »Qedeschet im Kontext der ›Persönlichen Frömmigkeit‹?«.

[39] Die meisten Statuen sind mit Amulettdarstellungen geschmückt, z. B. die Statue des Ramses VI = JE 37175, s. dazu LEGRAIN 1906–1925, 17 f., Tf. 15;

neten Objekte, sollen hier zunächst neutral als Anhänger tituliert werden.[40] Denn wie Cornelius richtig bemerkte, wird mit dem Begriff ›Amulett‹ schon eine Funktion verbunden, die erst noch untersucht werden sollte.[41] Amulette – als funktionaler Anhänger – werden genutzt worden sein, um dem Träger Schutz zu spenden und Übel abzuwehren, was aus Bezeichnungen wie *wḏ3.w, mḳ.t ḥ^{c}.w, nh.t,* deren Grundbedeutung Schutz ist, abgeleitet werden kann.[42] Sowohl über das Material als auch über Farbe oder Form konnte die Kraft transportiert werden, wobei das Gold oder das Goldene eine besondere Rolle gespielt zu haben scheint.[43]

Überblickt man die Anhänger mit den Darstellungen der Qedeschet ist nur eines aus Fayence, der Rest aus Gold oder vergoldeter Bronze.[44] Allerdings reichte das Material oder die Farbe höchstwahrscheinlich nicht aus, um den Anhänger als Amulett wirkkräftig zu machen. Dazu bedurfte es spezieller Formeln, die rezitiert werden mussten, um diese Anhänger in ein schützendes Amulett zu verwandeln.[45] Aber nicht nur dreidimensionale Anhänger scheinen schutzmächtig gewesen zu sein; anscheinend reichte auch die bloße Darstellung von solchen z. B. an Tempelwänden aus.[46] Der tatsächliche Träger der Funktion ist dann die Darstellung selbst.[47]

---

seltener tauchen Amulette in der zweidimensionalen Kunst auf; bei z. B. Wandmalereien sind Halskrägen verschiedenster Ausführung dominanter vertreten sind, vgl. hierzu etwa das Grab des Sennefer (TT 96b), hier trägt der Grabherr das begehrte ib-Herzamulett, s. dazu SCHULZ – SEIDEL 1997, 256; für den vorderasiatischen Kontext s. CORNELIUS 2004, Abb. 49 a–b.

[40] CORNELIUS 2004, 64 f.; Beispiele von Amuletten in der Literatur: u. a. bei BONNET 1952a, 26 f. oder KLASENS 1975, 232–236.

[41] CORNELIUS 2004, 64.

[42] BONNET 1952a, 26; *wḏ3.w* (WB 1, 401.10–11), *mḳ.t ḥ^{c}.w* (WB 2, 161.1), *nh.t* (WB 2, 282.2).

[43] KLASENS 1975, 232; BONNET 1952a, 26 f.; MARIETTE 1875, 87 (Gold und Stein); in pMacGregor werden 75 Amulette aus Gold erwähnt, s. dazu CAPART 1908, 14.

[44] KAT. 6 aus Fayence, KAT. 7 und 43 aus goldener Bronze, der Rest aus Gold.

[45] BONNET 1952a, 27.

[46] Hier ist auch KAT. 32, eine Anhänger- oder Stelendarstellung im Tempel, von Interesse; Amulette können auch als Vignetten in magischen Papyri auftreten,

Obgleich es möglich gewesen wäre eine Triade auf den Anhängern darzustellen, wurde am häufigsten allein die Göttin ausgewählt. Dies mag daran liegen, dass neun von elf Belegen aus dem syro-palästinensischen oder anatolischen Raum stammen, in dem der alleinstehende Typ ohnehin in der Überzahl ist.[48] Der einzige Beleg, der die Göttin innerhalb einer Triade zeigt, ist der Anhänger des Schreibers des Schatzhauses Haremhabmen aus der 18./19. Dynastie.[49] Ein weiteres hervorzuhebendes Detail dieses Objekts ist, dass es sich um den einzigen Anhänger handelt, auf dem eine Inschrift angebracht wurde; allerdings nur auf der Rückseite. Die Inschrift nimmt wiederum nicht Bezug auf die dargestellten Gottheiten, sondern gibt nur eine Information über den Besitzer an.[50]

2.2 PLAKETTEN UND PLAKETTENMODEL

Plaketten (inkl. ›Wandapplike‹): KAT. 42 (Architekturelement), 35. 46. 48. 47. 49. 50. 51. 52. 53. 55. 57. 56. 58. 59. 60. 61. 62. 63. 64. 65. 66. 67. 68. 69. 71. 72. 73. 74. 75. 76. 77. 78. 79. 81. 80. 82. 83. 84. 86.

Plakettenmodel: KAT. 44. 54. 86.

Die Plaketten, die in der Literatur auch unter dem Terminus ›Terrakotten‹ zu finden sind, stellen die am häufigsten belegte Objektgattung in Syrien-Palästina dar.[51] Es sind keine Objekte dieser Art aus Ägypten belegt. Sowohl die 39 Plaketten als auch die zwei Pressmodel bestehen aus gebranntem Ton.[52]

---

s. dazu KLASENS 1975, 233, Anm. 18.

[47] Dazu Kapitel »Ikonografie«.

[48] Vgl. dazu Kapitel »Komposition der Figurenkonstellationen«.

[49] KAT. 7; die Göttin ist hier im Verbund mit Reschef und Sopdu zu sehen, s. dazu auch LAHN 2005, 231 und Kapitel »»Who`s who?« – Eine Bestandsaufnahme«.

[50] KAT. 7; Inschrift s. Katalogeintrag; zum Besitzer s. Kapitel »Memphis und andere Orte im Neuen Reich«.

[51] Zur definitorischen Richtigstellung Terrakotten vs. Plaketten s. CORNELIUS 2004, 62.

[52] Als singulärer Beleg ist ein angebliches Architekturelement aus Ugarit zu nennen, welches in der Regel als ›Wandapplike‹ bezeichnet wird (KAT. 42); andere Objekte der gleichen Gattung deuten durch ein eingearbeitetes Loch darauf hin,

Die Göttin ist in der Regel allein gezeigt; die Ausnahme bildet das Model aus Bet-Schean, auf dem neben der Gottheit zwei weitere, noch zu identifizierende Figuren zu sehen sind.[53] Zu den ikonografischen Typen wird später Stellung genommen.[54] Wie bereits gezeigt, ist diese Objektgattung über das gesamte syro-palästinensische Gebiet verteilt.[55] Der anatolische Beleg stammt aus Kültepe.[56] Bis auf einen Beleg, der in die EZ I datiert wird, sind alle anderen Objekte der SB zuzuordnen.[57]

Die hier behandelten Objekte scheinen auf den ersten Blick das Ergebnis einer Massenproduktion gewesen zu sein. Sicherlich waren diese erschwinglicher als Objekte aus Gold oder anderen edlen Materialien; eine Tatsache jedoch, die gegen die ›Massenware‹ spricht, ist, dass keine identischen Kopien einer einzelnen Form gefunden worden sind.[58] Kamlah vertritt die Theorie, dass das Mo-

---

dass diese aufgehängt worden sein können, wobei die Funktion dieser Appliken aufgrund der mangelnden Vergleichsstücke und unsicheren Fundkontexte nur schwer zu deuten ist; dazu CORNELIUS 2004, 65 und SCHLIPPHAK 2001, Pl. 1 (möglicherweise in einem Heiligtum?); als ›Wandapplike‹ kann es in einem profanen Umfeld, etwa in einem Haus, zur Funktion gekommen sein. Möglicherweise diente die Applike als Ersatz für eine Stele oder eine Plakette, die in diesem Kontext üblicher sind. Es ist aber auch denkbar, dass der Kontext ein sakraler ist, und dieses Architekturelement aus der Tempeldekoration stammt. Ich bin allerdings der Meinung, dass dieses Objekt eher den Plaketten zuzuordnen ist, nicht nur aufgrund des Materials (Ton), sondern auch aufgrund der geringen Höhe des Objekts (12 cm).

[53] KAT. 44; es wurde diskutiert, ob dieses Model für Terrakottaplaketten oder doch für Gebäck genutzt worden ist, dazu BEN-ARIEH 1983, 72–77 und SCHROER 1987, 277; Belege für das Nutzen der Formen für Gebäck auf Zypern s. STAGER – KING 2001, 66; III.23 und aus Mari s. SCHROER 1987, fig. 99; da keine eindeutigen Rückstände gefunden worden sind, sei die Lösung für diese Problematik zunächst offen gelassen; die dem ›Qedeschet-Typ‹ zugeordneten Gottheiten werden im Kapitel »»Who`s who?«– Eine Bestandsaufnahme« besprochen.

[54] Vgl. Kapitel »Ikonografie«.

[55] Vgl. Kapitel »Die Belege«.

[56] KAT. 86.

[57] KAT. 63 aus der EZ I; vgl. die Belegübersicht im Kapitel »Die Belege«.

[58] CORNELIUS 2004, 63. Es gibt aber z. B. Kopien von den Amuletten der Qedeschet; vgl. dazu die Ähnlichkeit von KAT. 38 und 39; Das Material scheint zunächst preiswert zu sein, verbirgt aber in Form von Ton auch eine Bedeutung, die sich erst bei genauerer Betrachtung erschließt. So betont Schroer, dass der Ton

del von Rundplastiken abgenommen wurde, die möglicherweise als Kultbild, Weihstatuette oder Votivgabe in einem Heiligtum oder Tempel aufgestellt gewesen sind.[59] Auf dieser Grundlage entstanden dann Reproduktionen der angebeteten Gottheit. Töpferwerkstätten als Fundort solcher Plaketten und Plakettenmodel sind uns bekannt.[60] Geht man von dieser Theorie aus, muss es mindestens 41 Kultbilder aus verschiedenen Heiligtümern gegeben haben. Auch existiere danach eine engere Verbindung zwischen dem Tempelkult und der Ausübung der ›Persönlichen Frömmigkeit‹ in Hauskulten.[61] Kamlah sieht hierin nicht nur eine relativ einfache Herstellungsweise von Plaketten, sondern betont auch, dass originalgetreue Kopien, die von einer mit Autorität belegten und wirkkräftigen Götterfigur abgenommen wurden, eine andere Art von Bedeutung haben können als jene, die ohne bestimmtes Vorbild gemacht wurden.[62] Man kann sich auch vorstellen, dass es dazu bestimmter Rituale bedurfte und dass nicht zu jeder Zeit, für jeden beliebigen Menschen ein Abdruck angefertigt werden durfte. Das hieße, dass nicht nur die Darstellung und das Material von Interesse für die Deutung der Funktion sind, sondern möglicherweise auch das ›Behaftet Sein‹ und der Kontakt mit göttlicher ›Materie‹.[63]

Im Gegensatz zu Anhängern können die Plaketten nicht getragen worden sein, da sie keine Aufhängevorrichtung besitzen. Möglicherweise waren sie im Haus aufgestellt und haben dort einen sakralen Bereich in einer profanen Umgebung markiert. Die Anhänger werden als Amulette den Träger ständig und vor allem

---

über die Schöpfungsmythen eng mit dem Erschaffen der Menschheit zusammenhängt. Metall wurde in erster Linie mit Göttern assoziiert, der Ton mit den Menschen. Allerdings bietet dieser Ansatz nur Hilfe bei der Sichtung der ›menschlichen‹, weiblichen Figurinen und nicht der Göttinnenfiguren, die demzufolge aus Metall, Elfenbein, Edelsteinen oder ähnlichem hergestellt gewesen sein müssten, siehe SCHROER 2004, 14.

[59] KAMLAH 1993, 101–127, v. a. 113.

[60] KAMLAH 1993, Anm. 47; vgl. auch WINTER 1987, 127, Anm. 196.

[61] Zum Problem der ›Persönlichen Frömmigkeit‹ s. Kapitel »Qedeschet im Kontext der ›Persönlichen Frömmigkeit‹?«.

[62] KAMLAH 1993, 113.

[63] Wie im christlichen Glauben Objekte wie Kreuze oder Eheringe mit Weihwasser gesegnet werden, konnte im alten Palästina der Kontakt zum Göttlichen möglicherweise ebenso auf dieser Ebene geschehen sein.

unterwegs beschützt haben. Es ist auch denkbar, dass eine Person sowohl einen Hausschrein mit einer, vom Kultbild des Heiligtums kopierten, Plakette und ein Amulett der Göttin besaß, um so den doppelten Schutz – zu Hause und unterwegs – zu genießen. Leider ist der genaue Fundkontext der Plaketten sonst, bis auf wenige Ausnahmen, nicht bekannt.[64] Ebenso in Frage käme eine Nutzung als Votivgabe.[65] Für eine solche Stiftung spricht ein Beleg, der in einem Tempel gefunden wurde.[66]

Zusammenfassend ist zu sagen, dass die Plaketten überall hätten vorkommen können: in Privathäusern[67], in ausschließlich kultischer Umgebung[68] oder auch in Kombination in Gräbern, Häusern und an Kultplätzen[69]. Andere Plaketten mit Darstellungen weiblicher Personen der MB und SB sind jedoch besonders in den Wohnbereichen der Siedlungen gefunden worden und deuten so wiederum auf einen häuslichen Kontext, der für die hier untersuchten Plaketten ebenso gegolten haben kann.[70]

2.3 KULTOBJEKT/KULTAXT

KAT. 45.

Ein einmaliges Fundstück stellt eine bronzene Axt aus Tel Qarnayim dar, die in die SB datiert. Durch ihre geringe Höhe von lediglich 14,2 cm und die Darstellungen auf beiden Seiten des Axtkopfes ist das Objekt mit großer Wahrscheinlichkeit einem kultischen Kontext zuzuordnen. Auf jeweils einer Seite des Axtblattes sind Darstellungen von Göttinnen angebracht, wobei eine Seite den ›Qedeschet-Typ‹ zeigt. Auf der anderen Seite ist eine geflügelte Person zu erkennen, die mit einem langen Faltengewand bekleidet ist. Barrelet spricht sich dafür aus, dass es sich hier um die Göttin Anat handelt.[71] Für die Darstellung der Anat sprechen Texte aus

---

[64] KAT. 66 (Silo); KAT. 71 (Töpferwerkstatt in Lachisch); KAT. 72 (›fosse‹-Tempel in Lachisch).

[65] KAMLAH 1993, 113.

[66] Kat. 72.

[67] PRITCHARD 1943, 87.

[68] HOLLAND 1977, 134.

[69] WINTER 1987, 128 f.

[70] SCHROER 2004, 14.

[71] BARRELET 1958, 36; die Autorin geht hier mehr auf die Darstellung an sich,

Ugarit, in denen besagte Göttin geflügelt auftaucht.[72] Jedoch ist eine generelle Zuweisung, die geflügelten Göttinnen betreffend, sicher zu eng gegriffen.[73] Das Ende des Schaftloches der Axt ist mit einer Gesichtsdarstellung verziert, die kaum einer bestimmten Person oder Gottheit zugewiesen werden kann.

Aus dem ägyptischen Raum sind uns Kultäxte bzw. Zeremonialäxte bekannt, die oft einem königlichen Kontext zugewiesen werden können. Hier ist z. B. die Axt des Ahmose zu nennen, die durch ihre Darstellung die Macht des Königs und die Befreiung Ägyptens von den Hyksos symbolisiert.[74] Dem vorgestellten Objekt kommen allerdings andere Beispiele näher, wie etwa Kultäxte mit Darstellungen des Horuskindes oder der Göttin Toeris.[75] Kühnert-Eggebrecht sieht zwischen den Darstellungen auf den Prunkäxten und denen auf den Horus-Stelen eine enge Verbindung.[76] Sie stellt die Objektgattung in einen funktionellen Zusammenhang und nennt sie in einer Reihe mit Amuletten und Apotropeia, wie z. B. Zaubermessern und Skarabäen. Der Mythenkreis um das Horuskind, inklusive der mit dem Götterkind auftauchenden Symbole und Gottheiten, ist auf all diesen genannten Gruppen von Objekten, wie auch auf den Axtklingen, zu finden und weist somit relativ eindeutig auf einen Schutzkontext hin. Kühnert-Eggebrechts Deutung, dass die Äxte aus einem Schutzbedürfnis heraus entwickelt wurden und die Objektgattung an sich, d. h. die Axt als eigenständiges Symbol für Schutzkraft und die apotropäische und wirkkräftige Darstellung eine doppelte Sicherung für den Besitzer bot, ergibt ein durchaus schlüssiges Bild. U. U. gilt dies auch für Objekte aus dem vorderasiatischen Raum.[77]

---

als auf die Bedeutung der Objektgattung ein; sie gibt eine ausführliche Beschreibung und vergleicht die Darstellung mit einer Reihe vorderasiatischer Belege.

[72] CORNELIUS 2004, 39; LIPINSKI 1996, 257.

[73] CORNELIUS 2004, 39.

[74] Zeremonialaxt des Ahmose = JE 4673, s. dazu VERNIER 1927, 205–207. Tf. 42. 43; KÜHNERT-EGGEBRECHT 1969, 92–95. 135, Nr. P53. Tf. 30–31.

[75] KÜHNERT-EGGEBRECHT 1969, Katalog P52.

[76] KÜHNERT-EGGEBRECHT 1969, 84 f.

[77] KÜHNERT-EGGEBRECHT 1969, 85.

2.4 TEMPELRELIEF

KAT. 32.

Nur ein einziges Mal taucht die Göttin in einem Tempelkontext auf: als zweidimensionales Relief, das innerhalb des Mut-Tempels im Karnak-Komplex angebracht ist.[78] Der Hauptteil des Tempels wird, obgleich einige Bestandteile ramessidisch sind, in die 25. Dynastie – in die Regierungszeit des Taharqa – datiert.[79] Generell gesehen, gliedert sich das Errichten dieses Tempels in die Vielzahl der baulichen Tätigkeiten des Taharqa im Gebiet Karnak mit ein, die er nach seinem Amtsantritt 690 v. Chr. begonnen hatte.[80] Der Kontext, innerhalb dessen sich die abgebildete Stele oder Plakette befindet, ist eine Aufstellung von Gütern, die dem Tempel geopfert werden, wie etwa anthropomorphe und theriomorphe Götterstatuen.[81] Die entsprechende Szene zieht sich über mindestens zwei bis drei Register. Ein besonders auffälliges Objekt ist ein Hathorenkopf mit einem Naossistrum auf dem Haupt, welches genau jenem gleicht, welches Qedeschet in dieser Darstellung trägt. Weiterhin werden fast alle weiblichen Götterbilder, inklusive des Hathorenkopfes als Mut bezeichnet. Das Register unter der Güterszene zeigt eine Opferszene des Königs Taharqa vor der Göttin Mut. Hinter dem König stehen in einer Reihe Monthemhats Vater, Monthemhat selbst und sein Sohn.

Die Darstellung der Qedeschet fällt etwas aus dem üblichen Rahmen, da die Gottheit nicht direkt auf einem Löwen steht, sondern sich zwei der Raubtiere in einem unteren Register befinden, die jeweils zu einem Bildrand hin schreiten. Der ikonografische Typ und die beigeordneten Gottheiten werden später behandelt.[82]

---

[78] KAT. 32; Karnak, Mut-Tempel, Süd-Ostseite, Raum a.

[79] FAZZINI 1980, 251; FAZZINI 1988, 16 f.; Inwieweit Monthemhat in die Bautätigkeiten involviert war, wird diskutiert; Monthemhat war Vierter Prophet des Amun, Bürgermeister von Theben und Gouverneur von Oberägypten, vgl. BIERBRIER 1980, 204; s. auch das Kapitel »Taharqa oder Monthemhat? Ein später Beleg aus Karnak«.

[80] Vgl. hierzu KUHOFF 1996, 409–417; s. besonders Kapitel »Taharqa oder Monthemhat? Ein später Beleg aus Karnak«.

[81] LEIBOVICH 1961, 25 f.

[82] Vgl. Kapitel »Ikonologie – Der ägyptische Kontext« und zur Identifikation der beigeordneten Gottheiten s. LAHN 2005, 227 f. und das Kapitel »»Who`s

Ob es sich bei der Darstellung um einen Anhänger oder um eine Stele handelt, ist nicht mit Eindeutigkeit zu bestimmen.

Das Mut-Tempelrelief kann so interpretiert werden, dass Qedeschet-Plaketten und/oder -stelen zum Tempelinventar gehörten und/oder dem Tempel gespendet bzw. geopfert wurden.[83] Diese Szene befindet sich zwar im Tempel, ob es sich hierbei allerdings um einen rein königlichen Kontext handelt, ist diskutabel.[84] Dafür spricht, dass im Register unter der Qedeschet-Darstellung der König in einer Opferszene vor der Göttin Mut zu sehen ist. Es ist aber auch möglich, dass Dinge gezeigt werden, die von anderen, nichtköniglichen Personen dem Tempel gestiftet wurden und hier an der Tempelwand aufgeführt sind. Dass diese Menschen im Tempel dargestellt werden, ist selbstredend undenkbar.[85] Der Tempel ist ein Ort, an dem der Kultempfänger – in den meisten Fällen ein oder mehrere Gottheiten, seltener auch der vergöttlichte König selbst – seinen ›Wohnort‹ haben. In jedem Fall ist es ausschließlich der König, der den Kult vollzieht. An diesem heiligen Ort haben nur diese beiden Parteien – Gottheit und König –, zumindest theoretisch, ein Aufenthaltsrecht. Praktisch gesehen waren für die täglichen Pflichten Priester angestellt, die im reinen Konzept aber nicht auftauchen dürfen. Eine Ausnahme bilden allerdings die Gottesgemahlinnen oder die Hohepriester.[86] Auf die besondere Stellung Monthemhats, der zusammen mit seinem Vater und seinem Sohn in die eigentlich exklusiv königliche Szene integriert wurde, wird später noch eingegangen.[87]

Die allgemeine Opferszene ist ein klassisches Motiv der Tempeldekoration und scheint in diesem Fall als Reflexion der Versorgung des Kultempfängers zu den kultbezogenen Szenen des klei-

---

who?« – Eine Bestandaufnahme«.

[83] Zur zweidimensionalen Darstellung von Amuletten s. auch Kapitel »Anhänger und Goldfolie«.

[84] Dies wird im Kapitel »Taharqa oder Monthemhat? Ein später Beleg aus Karnak« diskutiert.

[85] GUNDLACH 1986, 407–411 (außer in Prozessionszügen und ähnlichen Zusammenhängen).

[86] FAZZINI 1988, 16 f.

[87] s. Kapitel »Taharqa oder Monthemhat? Ein später Beleg aus Karnak«.

nen Tempelraums zu gehören.[88] Allerdings kann eine Opferszene auch als Symbol für das prinzipielle Verhältnis zwischen Stifter und Empfänger angesehen werden und wäre somit nur kultunterstützend.[89] Über die Tempelausstattung dieser Zeit haben wir einige Informationen. Zur Verdeutlichung der Möglichkeiten seien hier einige Beispiele aufgeführt:[90] Der Amun-Tempel in Kawa erhielt von Taharqa im Jahre 2 z. B. folgende Gaben: einen Silberaltar von 220 Deben, zehn goldene Kultgeräte, 120 Ballen Leinwand, 1200 Zypressensamen, einen Weihrauchbaum, eine Trommel, eine Harfe und eine Figur aus Lapislazuli; im Folgejahr z. B. 142 verschiedene Gefäße, 50 Deben Wachs, 20 Deben Bitumen, siebenmal Weihrauch und eine Trompete. Interessant ist auch eine private Lieferung, die in die gleiche Zeit datiert und für ein Osirissanktuar bestimmt war.[91] Neben Land und täglichen Nahrungsmittellieferungen befinden sich darunter auch elf Kultgeräte aus Bronze: ein Opfertisch, ein Lotusgefäß, ein Libationsgefäß, *wdḫ*- und *ꜥnḫt*-Gefäße, eine Kultschale (*tnj*), zwei Feuerbecken, zwei dazugehörige Ständer, ein Räucherarm, 15 goldene Amulette(!), wie Pektorale, Halskragen, zwei *menit*, sieben Reife, ein Halsband, eine Anubis-Figur aus Fayence, eine Horus- und eine Amunsfigur und zehn Gewänder für die Kultstatue. Diese einzelne Opferung zeigt uns einen Ausschnitt des Spektrums möglicher Gaben. Auch im Karnak-Tempel selbst sind vergleichbare Darstellungen zu finden, so z. B. die Opferszene Thutmosis III. vor Amun-Re, die in ihrer Komposition sehr ähnlich ist.[92] Leider ist die Opferszene des Taha-

[88] Im Gegensatz zu nur kultunterstützenden Szenen.

[89] Zur Schwierigkeit der Zuordnung s. GUNDLACH 1986, 408 f.

[90] KESSLER 1986, 372 und HELCK 1960, 754 f., NR-Opferlisten: 349 f.; zu Opfergaben in Bauinschriften vgl. TAWFIK 1971, 232; zum Sistrum und Menit neben dem Schebet-Symbol in den Krypten der ptolemäischen Tempel s. MARIETTE 1870, 75. Tf. 60.

[91] GRAEFE – WASSEF 1979, 103–118, Anm. al: *wḏ3* kann ein Amulett oder ein Pektoral sein.

[92] Zu sehen an der Nordwand des östlichen Sanktuarumgangs in Karnak, an der der König mit folgender Inschrift opfert: »Das Weihen (*ḥrp*) der Geschenke (*mn.w*) durch den König selbst für seinen Vater, Amun-Re, den Herrn der Throne der beiden Länder, damit ihm das Leben gegeben werde wie Re, ewiglich.« (Urk. IV, 626); die Szene selbst ist in zehn Reihen mit Darstellungen der Gaben, wie Gefäße, Schmuck, Schränke, Lampen, Metall und Edelsteine, aufgeteilt.

rqa nicht mit einer ausführlichen Inschrift oder einer lesbaren Weihformel beschriftet. Es sind lediglich die Namen des Königs, Monthemhats, seiner Familie und der Göttin Mut zu erkennen.[93] Ob es sich um eine königliche oder private Stiftung handelt, wird festzustellen sein.[94]

2.5 ALTÄRE

KAT. 20–28.

Eine interessante Gruppe von Gegenständen sind neun kleine Tonobjekte, die – wie es scheint – ausschließlich aus dem thebanischen Raum stammen. Ein genauerer Fundkontext ist nur für das Objekt aus dem Sethos-Tempel bekannt, die anderen sind mehr oder weniger in nicht näher differenzierten Umgebungen gefunden worden.[95]

Aus der Wohnsiedlung in Medinet Habu, die in die 21./22. Dynastie datiert wird, stammen zwei Fragmente und ein Altar, der aus kleineren Bestandteilen rekonstruiert wurde.[96] Dabei ist zu bemerken, dass die kleineren Objekte dieser Schicht generell mit Funden aus früherer Zeit (Amenophis III./Sethos I. und Ramses VI.) vergemeinschaftet waren, was zu der Annahme führen könnte, dass diese jener Zeit zuzuordnen wären.[97]

---

[93] Auf die Inhalte der anderen Texte der Kammer wird später Bezug genommen, s. dazu das Kapitel »Taharqa oder Monthemhat? Ein später Beleg aus Karnak«.

[94] s. dazu das Kapitel »Taharqa oder Monthemhat? Ein später Beleg aus Karnak«.

[95] Auch der Fund aus dem Sethos-Tempel, vgl. KAT. 20, kommt aus keinem eindeutigen Tempelkontext, da es sich hier um einen Oberflächenfund handelt, der nach Stadelmann wohl eher der späteren Wohnbesiedlung zuzuordnen ist; vgl. dazu STADELMANN 1977, 128, Anm. 12; allerdings existieren hier auch einfache, stark zerstörte Bestattungen, s. dazu STADELMANN 1977, 265 (der auf Tafel 41 abgebildete Altar JE 56284 entspricht nicht dem aus BMMA 1932). Die Datierung in die 20. – 24. (sic!) Dynastie bei Stadelmann geht auf eine ungenaue Datierung U. Hölschers zurück; die 23./24. Dynastie existiert nur im Delta bzw. in Sais, dazu HÖLSCHER 1954 und s. besonders WEISS 2009, 193–208.

[96] KAT. 26 (rekonstruiert), KAT. 27 = HÖLSCHER 1954, Pl. G 3 und KAT. 28 = HÖLSCHER 1954, Pl. G 4.

[97] Zu der Datierung der Funde aus Medinet Habu s. HÖLSCHER 1954, 10, Anm. 48.

Die Umgebung der Stücke, die aus dem Asasif/Deir el-Bahari stammen, deutet auf eine ähnliche Datierung.[98] Zwar wurde der Altar aus der MMA Grabung in der Nähe des Grabes TT 366 aus der 11. Dynastie gefunden, die nähere und weitere Umgebung hingegen ist fast ausschließlich ramessidisch, und eindeutig ein Nekropolen- und kein Wohnumfeld.[99] Der Ausgräber selbst bemerkt etwa: »...and two [altars] were left to us by the later Egyptians who were buried in the Eleventh Dynasty tombs near that of Djar. Someone who had lived under the Empire had been provided with three curious little terracotta stands [...] of which we can give no satisfactory explanation.«[100]

Die Darstellung, die sich auf den Seitenteilen der Altäre befindet, ist spezifisch für diese Gattung und konnte auf verschiedene Weise ausgearbeitet sein.[101] Die frontal dargestellte, und mit einem trapezförmigen Kopfputz versehene Frauengestalt steht mittig auf einem Papyrusboot; mit ihren erhobenen Händen umfasst sie Papyrusstauden oder Blumen, die z. T. auch in der Hintergrundgestaltung auftauchen.[102] In den meisten Fällen wird sie von zwei klassisch gestalteten Bes-Figuren flankiert.[103] Auf drei Belegen ist die Frauengestalt von zwei Tieren umrahmt, die Stadelmann in einem Fall als Kälbchen deutet.[104] Auf zwei anderen Altären könnte es sich allerdings auch um Capriden handeln, die sehr häufig – allerdings nur im vorderasiatischen Kontext – im Zusammenhang mit

---

[98] KAT. 21 und 22; s. WINLOCK 1932, 37. fig. 38.

[99] KAT. 22; in der näheren Umgebung sind die Gräber TT 369 (19. Dynastie, Ramses II.(?)), TT 207 (20. Dynastie, Ramses III.), TT 368 (19. Dynastie (?)); etwas weiter entfernt liegen: TT 208 (*Rm*, 19./20. Dynastie), TT 370 (*Nb-nšm*, 19. Dynastie, Ramses II./Merenptah), TT 371 (unbekannt, ramessidisch), TT 372 (*Jmn-ḤꜤj.w*, Ramses III./IV.); TT 365 (*Nfr-mnw*, 18. Dynastie, Thutmosis III.), TT 364 (*Imn-m-ḥb*, 20. Dynastie), TT 363 (*Pꜣ-Rꜥ-m-ḥb*, 20. Dynastie), TT 362 (*Pꜣ-ꜥn-m-wꜣst*, 20. Dynastie), nach KAMPP-SEYFRIED 1996, Bd. 2, 592. Plan V, C4.

[100] WINLOCK 1932, 37; von den drei Exemplaren trägt nur eines das Bild der Qedeschet.

[101] Zur Komposition s. Kapitel »Das Stehen auf dem Papyrusboot und die Hintergrundgestaltung«.

[102] Bei Altar KAT. 21 und 23 (evtl. auch bei KAT. 26).

[103] Mit eingeknickten Beinen, Händen auf dem Bauch und einer Federkrone geschmückt; z. T. zerstört, auf KAT. 20–26.

[104] KAT. 20, s. STADELMANN 1977, 265.

der Göttin auftauchen. Hier liegen sie jedoch, statt von der Göttin gehalten zu werden, zu ihren Füßen.[105] Die gemeinsame Darstellung von Kälbchen und Göttin ist äußerst ungewöhnlich und nur auf besagten Beispielen belegt. Nur in einem Fall sind der Göttin zwei weitere, ebenfalls unbekleidete Frauenfiguren beigeordnet.[106] Stadelmann deutet richtigerweise darauf hin, dass es sich bei der zentralen Figur nicht um eine ›normale‹ Frauendarstellung handeln kann, da diese kaum nackt, frontal und mit kronenartigem Kopfputz gezeigt würden.[107] Darüber hinaus ist eines der Boote, auf dem die Göttin steht, mit einem Halskragen geschmückt, was auf eine Götterbarke hindeutet.[108]

Eine Interpretation der Objekte als Modellbetten, wie sie Stadelmann vorschlägt, kann m. E. ausgeschlossen werden. Zum einen existieren eindeutig als Modellbetten zu identifizierende Objekte, zum anderen kann man, aufgrund der Gestaltung dieser Objekte, nicht auf eine Verwendung als Bett schließen.[109]

Einen Hinweis auf die Kontextualisierung könnten die ›lits clos‹ aus Deir el-Medina geben. Kleinke interpretiert diese Konstruktionen, nach einer vergleichenden Analyse mit ähnlichen Bauten anderer Siedlungen, als eine Art Hausaltar, an dem die Menschen mit der göttlichen Sphäre in Verbindung treten konnten.[110] Die Dekorationen der Altäre bedienen sich aus einem bestimmten Fundus, dazu gehören Bes-Szenen – tanzend und musizierend –, die Fahrt im Papyrusdickicht, Tänzerinnen – nackt und flötenspie-

---

[105] KAT. 23. 26; hier ist allerdings kein Original publiziert. Die Vermutung stützt sich daher auf eine nicht sehr detaillierte Zeichnung, die zudem eine Rekonstruktion und nicht ein tatsächlich gefundenes Objekt darstellt; vgl. HÖLSCHER 1954, fig. 14.

[106] KAT. 25.

[107] STADELMANN 1977, 268; der Kopfputz ist durch die Erosion so stark zerstört, dass eine eindeutige Identifikation mit einer bestimmten Kronenvariante recht schwer fällt; Kronen sind erkennbar auf KAT. 21–28; für das Motiv der Göttin im Boot s. MÜLLER 2003, 57–126.

[108] KAT. 23; s. dazu auch MÜLLER 2003, 100.

[109] So auch noch MÜLLER 2003, 99 f.; zu ›richtigen‹ Modellbetten s. z. B. LEMBKE – SCHMITZ 2006, Kat. 025. 024. 026 und WEISS 2009, 193–208.

[110] KLEINKE 2007, v. a. 59–62 zur generellen Funktion von Altären; vor ihr bereits KOLTSIDA 2006, 165–174; s. auch Kapitel »Deir el-Medina« und den neusten Überblick: WEISS 2009, 193–208.

lend –, Wochenbetts- und Reinigungsszenen. Die Fahrt im Dickicht, die nackten Tänzerinnen und der Gott Bes können in einen erotischen Kontext gestellt werden, wohingegen die Wochenbettszene, aber auch der Gott Bes mit der Geburt in Zusammenhang zu bringen sind.[111] Es ist dennoch bemerkenswert, dass sich die Dekoration aller vorkommenden Hausaltäre ausschließlich mit einem Themenkreis befasst, der in Teilen auch in der Dekoration der Qedeschet-Altäre auftaucht.[112] Die Fahrt im Papyrusdickicht ist im vorliegenden Fall von besonderem Interesse und wird später genauer betrachtet.[113]

Aufgrund der Parallelen kann man somit davon ausgehen, dass es sich bei dieser Objektgattung um Altäre handelt. Es scheint die portable Variante archäologisch fassbarer Podestkonstruktionen gewesen zu sein, wie sie etwa in Deir el-Medina auftauchen. Die Fundkontexte der Objekte aus den Wohnsiedlungen in Medinet Habu und dem Sethos-Tempel deuten auf einen Gebrauch im häuslichen Bereich, wohingegen die Altäre aus dem Asasif auf eine funeräre Nutzung hinweisen. So ist anzunehmen, dass Altäre dieser Ausgestaltung sowohl im Totenkult als auch im alltäglich-diesseitigen Götterdienst eine Rolle gespielt haben.[114]

---

[111] Die ›Reinigungsszene‹, d. h. in diesem Fall die Darstellung einer Frau mit Toilettenkasten in der Mitte und einer weiteren Frau, die kleiner zu sein scheint, muss nicht zwingend in den Kontext der Geburt gestellt werden, wie es etwa Kleinke interpretiert. Eine Deutung der Verbindung zwischen innerer und äußerer Reinheit oder ein Bezug zu Hathor, ebenso zuständig für die Schönheit, wäre hingegen durchaus zu vertreten, s. dazu KLEINKE 2007, 51.

[112] Kleinke sieht einen engen Zusammenhang zwischen den ›Fruchtbarkeitsfigurinen‹ und den Themen, die um die Geburt kreisen; man sollte allerdings vorsichtig sein, diesen Bereich mit dem der Erotik zu eng zu verknüpfen, so deuten die Fahrt im Papyrussumpf, aber auch die gezeigten Lotusblumen eben nicht unbedingt auf die Fruchtbarkeit, sondern auf eine erotische Komponente, s. dazu Kapitel »Der ägyptische Kontext – Das Halten von Lotusblumen, Papyruspflanzen und Schlangen«.

[113] Kapitel »Der ägyptische Kontext – Das Stehen auf dem Papyrusboot und die Hintergrundgestaltung«; zur Papyrusbootfahrt s. auch KLEINKE 2007, 49–51.

[114] Zur weiteren Ausdeutung der Motivik s. Kapitel »Ikonologie – Der ägyptische Kontext«.

2.6 STELEN

KAT. 3. 4. 5. 8. 9. 10. 11. 12. 13 a-c. 14. 15. 16. 17. 18. 19. 33.

Die sämtlich aus Kalkstein gefertigten Stelen sind über ganz Ägypten verteilt: sechs (evtl. auch sieben) stammen aus Deir el-Medina, eine aus Ehanasja el-Medina und zwei (bzw. drei) aus Memphis.[115] Der Fundort der restlichen sieben Stücke ist leider nicht bekannt. Fast alle Stelen lassen sich aufgrund von Ikonografie und Inschriften in das Neue Reich datieren, einige davon etwas genauer in die 19. Dynastie.[116]

Das Korpus der hier zu untersuchenden Stelen teilt sich grob in zwei Gruppen. Die erste Gruppe zeigt die Gottheit allein, d. h. ohne weitere Gottheiten.[117] Eine andere Möglichkeit ist die Darstellung innerhalb einer Triade.[118] Die Göttin kann auf einem Löwen oder auf einer Bodenlinie stehen und Blumen und/oder Schlangen in den Händen halten. Die Analyse der Ikonografie, bei der u. a. der Aufbau, die Komposition, die Typenzugehörigkeit bestimmter darstellerischer Komplexe und einzelne Attribute behandelt werden, folgt in einem gesonderten Kapitel.[119] Bei zehn der 16 Objekte ist der Darstellung eine Inschrift beigeordnet, die in allen Fällen als Kolumne gestaltet ist.[120]

Stelen sind aus der altägyptischen Welt kaum wegzudenken und sind, neben Tempeln und diversen Kleinobjekten, eine der bedeutendsten Fundgruppen. Die Varianten reichen von schlichten Objekten, die nur eine Gottheit ohne Inschrift zeigen bis hin zu Stücken, die beidseitig und über mehrere Kolumnen mit Inschriften versehenen sind. Sie wurden als Grenz-, Denk- oder Grabsteine verwandt, die entweder frei im Raum standen oder in manchen Fällen auch in die Architektur eingearbeitet werden

---

[115] Deir el-Medina: KAT. 11. 12. 13 a–c. 14. 15. 16. 18; Ehnasja el-Medina: KAT. 4; Memphis: KAT. 3. 10. evtl. auch 9.

[116] Vgl. Kapitel »Deir e-Medina«.

[117] KAT. 3. 4. 5. 11. 12. 19.

[118] KAT. 8. 9. 13 a-c. 14. 15. 16. 17. 18. 33.

[119] Vgl. Kapitel »Ikonografie und Ikonologie«.

[120] Bei Beleg KAT. 14 ist zusätzlich eine Zeile eingefügt; Texte auf den Belegen KAT. 3. 5. 9. 11. 12. 13 a–c. 14. 15. (ein Objekt), 16. 17; Die Inhalte der Texte werden weiter unten besprochen, vgl. die Kapitel zur Anhängerschaft, Korrelation, ›Persönlichen Frömmigkeit‹ usw.

konnten.[121] Ihr meist bogenförmiger Abschluß am oberen Ende soll die Himmelswölbung nachahmen.[122]

Im Zusammenhang mit der Göttin Qedeschet sind die Stelen als Votivgaben zu sehen. Diese Weihgaben sind in der Regel Gottheiten gestiftet worden, und gingen meist mit einem zuvor abgelegten Gelübde einher.[123] Oft wurde aus einem konkreten Fall heraus um eine ›Errettung‹ gebetet oder für eine bereits erfolgte Segnung gedankt.[124] Allerdings ist in vielen Fällen das eventuell erfolgte Gelübde nicht mehr zu rekonstruieren, da die Stele entweder nicht oder nur unzureichend beschriftet ist. In jedem Fall ist der Name der angebeteten Gottheit von besonderer Wichtigkeit, der auch auf fast allen der hier untersuchten Objekte auftaucht.[125] Hinzu kommen oft auch die Namen des Stifters und seiner Familienangehörigen und in manchen Fällen auch allgemeine Bitten.[126]

2.7 STATUE

KAT. 1.

Der genaue Fundort der Opferbeckenfigur ist leider unbekannt; sie kann aber aufgrund ihrer Ikonografie und der Inschrift in die 18. Dynastie, in die Zeit Amenophis` III., datiert werden. Eine genaue Analyse hat bereits Wildung vorgenommen.[127] Die Göttin taucht hier nicht als ikonografisches Element auf, sondern ist innerhalb der Inschrift erwähnt, die sich am oberen Rand und an der Frontseite der Statue befindet. Diese Texte geben Informationen über den Stifter Ptahanch, einen Diener des Hohepriesters Ptahmose, seine Frau Mi, die u. a. als ›Gesegnete‹ der Qedeschet‹ bezeichnet wird und erwähnen die Göttin selbst mit ihren Epitheta innerhalb einer Opferformel.[128]

---

[121] MARTIN 1986, 1.

[122] MARTIN 1986, 1.

[123] BRUNNER 1986, 1078.

[124] Vgl. die zahlreichen Belege in ASSMANN 1999.

[125] Außer bei rein bildlichem Material.

[126] Name des Stifters auf KAT. 3. 8. 11. 12. 13 a. 14. 15.

[127] WILDUNG 1985, 17–38.

[128] Textinhalte s. Katalogeintrag KAT. 1 und Kapitel »Ptahanch«; MADSEN 1904, 110–114. Ich bevorzuge bei der Übersetzung von ***hsj*** in Bezug auf die

Wildung hat vierzehn vergleichbare Stücke gefunden, die im selben Kontext wie die Figur des Ptahanch zu betrachten sind und kommt zu einem interessanten Resultat, was die Bedeutung dieser Gattung angeht.[129] Zunächst bemerkt er, dass, soweit feststellbar, alle Fundstücke aus dem memphitischen Raum stammen. Dies ist aufgrund der relativ frühen Datierung in die 18. Dynastie für die Entwicklungs- und Transfergeschichte der Göttin Qedeschet von besonderer Wichtigkeit. Das auffallende Motiv ist die Haltung des Betenden, der mit dem Kopf auf dem Rand des Gefäßes liegt und zum Trinken herabgebeugt zu sein scheint. Die Schrift des Beckens ist auf den Stifter ausgerichtet und somit auf ihn bezogen, so dass er nicht nur in bittender, sondern auch in empfangender Position dargestellt ist. Er nutzt dieses Becken, wie Wildung bemerkt, als ›überdimensionales Trinkgefäß‹.[130] Der Akt des Trinkens wird vor allem im Jenseitskontext behandelt, denn hier wird der Dürstende stets von ›seinem‹ Gott versorgt. Ein wichtiges Parallelstück aus der 18. Dynastie zeigt den räumlichen Kontext, in dem dieser Statuentyp auftauchen konnte.[131] In einem Tempelumfeld ist auf jenem Relief ein Paar zu erkennen, das vor einem großen Gefäß kniet, die Hände auf dessen Rand abgelegt und zum Trinken herabgeneigt ist. Das Becken empfängt einen Wasserstrahl von einem Opfertisch herab, welcher mit Brot, Fleisch und Gefäßen für Wasser und Bier belegt ist. Die beiden scheinen so ihren Teil am Gottesopfer zu erhalten. Wildung sieht diesen Typ, sowohl das Relief als auch die Kniefigur des Ptahanch, im Kontext der ›Persönlichen Frömmigkeit‹. Der Betende tritt durch das Teilhaben am Opfer in eine enge und persönliche Verbindung mit seinem Gott. Das Gebet und das Hoffen auf die göttliche Gnade in einem Objekt und in einer Handlung ist eine wesentliche Kombination, die diese mögliche Strömung im Neuen Reich auszeichnet.[132] Dies wird durch das

---

Menschen ›die Gesegnete‹ statt ›die Gelobte‹. Ich danke Othmar Keel für diesen Hinweis.

[129] WILDUNG 1985, 33 f.

[130] WILDUNG 1985, 33.

[131] London, University College 408, um 1310; Abb. in: WILDUNG 1985, Abb. 26.

[132] Zum Problem der ›Persönlichen Frömmigkeit‹ s. Kapitel »Qedeschet im Kontext der ›Persönlichen Frömmigkeit?‹«; s. auch ASSMANN 1984, 258–285.

Nutzen der traditionellen Opferformel noch zusätzlich verstärkt.[133] Die meisten Opferformeln auf Opfertafeln oder -becken des Neuen Reiches sind symmetrisch angeordnet und bitten inhaltlich um die Versorgung des Verstorbenen, das Weiterleben der Seele, Gunst, Beliebtheit, usw.[134] Der Empfänger wird üblicherweise mit *n kȝ n* an die entsprechende Formel angehängt. Die vorliegende Statueninschrift bildet also keine Ausnahme, sondern fügt sich in das Gesamtbild der Opfertafeln und -becken aus dem Neuen Reich ein. Ob es sich bei der Opferformel nun tatsächlich um eine Bitte oder um das Ersetzen eines Rituals handelt, wird diskutiert.[135]

2.8 SCHALE

KAT. 2.

Die sog. ›Schale Redford‹ ist aus massivem Granit mit einem Durchmesser von 34 cm. Wie aus der Inschrift hervorgeht, lässt sich die Schale in die 18. Dynastie unter das 16. Regierungsjahr der Herrschaft des Haremhab datieren. Der Hauptteil der Inschrift am oberen Rand des Gefäßes macht die klassische Opferformel mit der Nennung einer Reihe von Gottheiten aus: Ptah-›Südlich-seiner-Mauer‹, Astarte, Anat, Reschef und Qedeschet. Leider ist der Stifter, der Stallmeister Sennefer, nicht durch andere Belege bekannt, aufgrund derer man hier einen sicheren Schluss auf seine Existenz hätte ziehen können.[136]

Die Diskussion zur Authentizität der Schale wurde schon vielfach geführt.[137] In der bisherigen Forschung wurde die Schale aufgrund ungeklärter Fundumstände schon des Öfteren als Fälschung bezeichnet.[138] Redford entdeckte die Schale 1973 bei einem Kairener Händler und hat die darauf befindliche Inschrift skizziert und

---

[133] Zur Opferformel s. Kapitel »Statue« und BARTA 1968, v. a. 107–138; JANSEN-WINKELN 1990, 127–156, v. a. 2.3. 143 f.; SATZINGER 1997, 177–188.

[134] HÖLZL 2002, 83.

[135] s. dazu JANSEN-WINKELN 1990, 144.

[136] s. auch Kapitel »Memphis und andere Orte im Neuen Reich«.

[137] Zur Inschrift s. Katalogeintrag zu KAT. 2; REDFORD 1973b, 6–23; REDFORD 1973a, 36–49; REDFORD 1983, 363 f. 370 f.; SCHULMAN 1978, 46 f.; MURNANE 1985, 40; HELCK 1992, 63–67; YOYOTTE 1981, 44; GNIRS 1996, Anm. 639; zuletzt HARRIS 2007, 24–27.

[138] Zuletzt VAN DIJK 2008, 198, Anm. 21.

publiziert. Leider ist das Objekt nach dieser Sichtung nicht mehr aufgetaucht.[139] Gnirs zweifelt die Authentizität der Schale aus philologisch-historischer Sicht nicht an. Denn der auf der Schale erwähnte Feldzug passe durchaus in das Regierungskonzept und Geschichtsbild des Herrschers, der sich auf einen gesellschaftspolitischen Reformprozess und die Neuordnung des Landes konzentriert hat.[140]

Die auf der Schale erwähnte Regierungszeit Haremhabs ist ebenso umstritten, weil die Zeit bis zum Jahr 16 nicht durchgängig belegt ist.[141] Von Beckerath setzt, nach den relativ sicher belegten Jahren 3, 6–9, 12–13, das Jahr 13 als letztes sicher belegtes Regierungsjahr an.[142] Drei späte Belege, die auf ein 26., ein 27. und ein 59. Regierungsjahr Bezug nehmen, hat zuletzt Van Dijk nochmals untersucht und ist zu dem Ergebnis gelangt, dass diese auf verschiedene altägyptische Fehler und ägyptologische Fehlinterpretationen zurückgehen.[143] Als letztes sicher belegtes Regierungsjahr nennt er das Jahr 14, welches er auf zahlreichen Inschriften auf Weinkrügen belegt findet.[144] Von Beckerath hingegen kommt zu dem Schluss, dass eine Regierungszeit von 26 Jahren durchaus realistisch sei, zumal sie mit den babylonischen Daten synchronisiert werden kann.[145]

Die Schreibweise des Namens des Haremhab, die etwas unüblich ausgeführt wurde, regte ebenso zu Diskussionen an. Neben den Bestandteilen *Ḥr, m* und *ḥ3b* ist ein zusätzliches *n* eingefügt. Seele argumentiert, dass es sich hierbei möglicherweise um eine Übernahme des Genitivpartikels *n* aus dem Epitheton *mry-n-Imn*

---

[139] REDFORD 1973a, 36.

[140] GNIRS 1996, Anm. 639.

[141] Zur Chronologie und Regierungsdauer des Haremhab s. VON BECKERATH 1997, 116 f.; VON BECKERATH 1978, 43–45; VON BECKERATH 1995, 37–41.

[142] VON BECKERATH 1997, 116, Anm. 532 mit Belegangaben.

[143] VAN DIJK 2008, 198 f.; zum Graffito aus Medinet Habu s. HÖLSCHER 1932, 51. 53. fig. 35; Zur Inschrift im Grab des Mose s. GABALLA 1977, 25, pl. 57. 25, pl. 63; zum Ostrakon o.IFAO 1254 aus Deir el-Medina s. JANSSEN 1984, 303–306; zu einer anderen Meinung s. VON BECKERATH 1977, 116 mit Gegendarstellungen von Fairman, Harris und Helck.

[144] VAN DIJK 2008, 195–198. Fig. 2.

[145] BECKERATH 1977, 117.

handelt, welches in dieser Inschrift nicht mit auftaucht und führt 26 Beispiele dieser Schreibweise auf. Zusätzlich gibt er einen Überblick über die Anordnung entsprechender *n*-Genitive in Kartuschen anderer Könige.[146]

Die Fundumstände allein können kaum ein Argument gegen die Echtheit der Schale sein. Weiterhin passt das Regierungsjahr 16 durchaus in den allgemeinen Kontext, denn es besteht nur eine Lücke von zwei Jahren zum letzten ›sicheren‹ Beleg. Die Schale wird in der vorliegenden Arbeit daher als gleichberechtigter Beleg behandelt.[147]

Was die Funktion des Objektes angeht, kann diese nicht eindeutig festgestellt werden. Eine Nutzung in einem funerären Zusammenhang käme ebenso in Frage wie eine Verwendung als Grabbeigabe oder innerhalb religiös-zeremonieller Handlungen.

2.9 PAPYRI

KAT. 30. 31.

Der Fundort und Fundkontext des Papyrus` Sallier IV ist leider unbekannt, dieser kann aber aufgrund der Schrift und der inhaltlichen Kontexte in die 19./20. Dynastie datiert werden.[148] Sallier IV = BM 10184 enthält rto. eine Tagewählerei und vso. eine Schülerhandschrift. Von Interesse ist hier lediglich vso. ab Zeile 1,6, in welcher der Name Qedeschet auftaucht. Bei dem Text, der mit schwarzer und roter Tinte aufgemalt wurde, handelt es sich um einen Brief, der von Stjka an ihre Bekannte Amunsachmetneferet geschrieben wurde. Neben der Erwähnung der Qedeschet als angerufene Gottheit – [...] zu Qedeschet [...]: Magst du täglich gesund sein – ist diese Quelle interessant, weil sie uns einen Einblick geben

---

[146] SEELE 1945, 234–239; seine Theorie, dass es sich durch das zusätzliche ›*m*‹ um den Namen des Hauron handeln könnte, ist wohl nicht zu halten; ›*m*‹ taucht auch bei von Beckeraths Zusammenstellung auf, s. VON BECKERATH 1984, 233, R2. 87, Nr. 14; zur regulären Schreibung s. VON BECKERATH 1999, 146 f.

[147] So auch TAZAWA 2009, 101, Doc. 19. Sollte die Schale dennoch eine Fälschung sein, stellt sich die Frage, ob die Inschrift nicht von einem anderen Objekt kopiert wurde.

[148] KAT. 28; BUDGE 1923, 34–38, pl. 88/128; CAMINOS 1954, 333–370 (Übersetzung); GARDINER 1937, 88–92 (Hieroglyphen); HAWKINS 1841, 42. 44. 60; BELLION 1987, 256.

kann, welche Gottheiten in Memphis/Pi-Ptah verehrt wurden.[149] Aufgrund der Formelhaftigkeit des Textes ist es wahrscheinlich, dass es sich bei diesem Brief um einen Muster- bzw. Schülerbrief handelt.[150] Dies berührt aber nicht den Inhalt des Textes, der einen ›Sitz im Leben‹ gehabt haben muss, auch wenn er wohl nicht bestimmten Personen zugeschrieben werden kann.[151]

Bei der zweiten schriftlichen Quelle handelt es sich um einen Ausschnitt aus dem magischen Papyrus Leiden 343+345.[152] Dieser datiert, wie auch pSallier IV in die 19./20. Dynastie und der Fundort ist auch hier nicht bekannt. In diesem Teil des Papyrus` finden sich vor allem magische Texte. Der für die vorliegende Arbeit interessante Abschnitt befindet sich rto. 23,2 f. In diesem wird der Name der Qedeschet innerhalb eines medizinischen Textes gebraucht, in dem über die Heilung der *smn*-Krankheit berichtet wird.[153] Die *smn*-Krankheit gehört in die Kategorie der dämonischen Krankheiten, »die vom Kopf, vom Gesicht bis zu den Wirbeln des Rückgrates geht«.[154] Der syllabisch *samana* geschriebene Name ist laut Westendorf die semitische Entsprechung der ägyptischen Krankheit namens *ꜥḥ.w* (Feuer, Brand), die sich durch Fieber-Ausbrüche kennzeichnete.[155] Da wohl davon ausgegangen wurde, dass die Krankheit aus dem vorderasiatischen Raum stammte, konzentrierte man sich auf die Gottheiten jener Region, die in diesem Fall wirkmächtiger erschienen; neben Qedeschet z. B. auch Reschef oder Hemerek. Darüber hinaus wurden sogar ganze Beschwörungssprüche in ›der Sprache der Asiaten‹ verfasst, um den als Ausländern konzipierten Dämonen entgegenzuwirken.[156]

---

[149] s. dazu KAT. 28.

[150] Mündliche Mitteilung von Michela Luiselli.

[151] Zu einem Versuch s. Kapitel »Memphis und andere Orte im Neuen Reich«.

[152] KAT. 31; ESCHWEILER 1994, 70; GRAPOW 1954–1958, Index 20–21; LEEMANS 1840, 111–113; LEEMANS, 1842, 45; MASSART 1954; MedWb 753.

[153] Eine detaillierte Beschreibung und Bearbeitung mit ausführlicher Literaturliste findet sich bei MASSART 1954, xiii f.; WB 4, 136.5; WESTENDORF 1998, 66, Anm. 86.

[154] MASSART 1954, 91, Anm. 5.

[155] WESTENDORF 1998, h 12) aa) *ꜥḥ.w* und *smn*-Krankheit, 376.

[156] u. a. pBM 10059, Nr. 15–21; dazu auch MORENZ 1997, 198, Anm. 42.

2.10 OSTRAKON

KAT. 29.

Es existiert nur ein einziges Ostrakon, welches die Göttin Qedeschet dokumentiert.[157] Auf dem nur knapp 10 cm hohen Kalksteinbrocken ist mit roter Farbe eine Darstellung der Göttin skizziert, bei der keinerlei ikonografische Details zu erkennen sind.

Das Ostrakon stammt aus dem Schutt östlich des Grabes Ramses` X. im ›Tal der Könige‹. Die Zerstörung der originalen Kontexte erfolgte spätestens durch Belzoni, eine weitere Umlagerung dürfte durch Ayrton für Davis 1907/1908 stattgefunden haben.[158]

Die ca. 800 Ostraka aus dem Areal östlich des Grabes Ramses` X. können in die Zeit Ramses` IV. bis Ramses` VII. datiert werden.[159] Maximal 10 Ostraka lassen sich mit der Regierungszeit Sethos` I. verbinden. Diese wurden jedoch mehrheitlich westlich des Grabes Ramses` X. (zwischen Ramses X. und Sethos I.) gefunden. Die zeitliche Geschlossenheit des Materials aus dem Areal östlich des Grabes Ramses` X. ist nach Dorn auf den ersten Blick erstaunlich. Da das Areal für die Anlage eines Königsgrabes aber topografisch nicht geeignet war, fanden hier wenig archäologische Untersuchungen statt und folglich kam es nur zu wenigen Schuttumlagerungen. Auch durch die weite Entfernung zu anderen Grabungsplätzen (Hang auf), wurde dort kein externer Schutt deponiert, was die ›Geschlossenheit‹ der Funde, auch der nicht stratifizierten, erklären könnte.

Dorn hält eine Frühdatierung der Bildostraka in die Zeit Sethos` I. für unwahrscheinlich, da es kaum datierte Sethos I.-

---

[157] Die Aufnahme dieses Ostrakons in meine Arbeit war nur durch die freundliche Genehmigung Andreas Dorns möglich, der mir das entsprechende textliche und bildliche Material überließ. Der Inhalt dieses Kapitels geht auf eine E-Mail vom 22.03.2010 zurück, in der er mir alle relevanten Informationen zum Objekt zur Verfügung stellte, die hier z. T. wortgenau übernommen wurden. An dieser Stelle sei ihm dafür nochmals recht herzlich gedankt, siehe auch O.KV 18/2.318 in: DORN 2012.

[158] <http://aegyptologie.unibas.ch/forschung/projekte/misr–mission–siptah–ramses–x/arbeiterhuetten/> [26.03.2010].

[159] DORN 2005, 1–11.

zeitlich Ostraka gibt, mit denen man das Objekt mit der Qedeschet-Darstellung in Verbindung bringen könnte.

Das Ostrakon war mit 50 weiteren Ostraka vergemeinschaftet, wobei unter diesen einige anpassende Stücke identifiziert werden konnten. Inhaltlich ist das gesamte Fundspektrum vertreten: Namenszeichen, hieratische Arbeiterlisten, Götter- und Königsdarstellungen, menschliche Figuren bzw. Teile davon, Übungsbriefe, literarische Texte, eine Götterstele des Ptah, administrative Texte, ein Hymnus, Strichlisten, florale Motive und Krugdeckel. Unter den Bildostraka figuriert eine Kartusche Ramses IV. Die in den Musterbriefen genannten Personen sind in der Mitte der 20. Dynastie belegt und die Abfolge der Arbeiter auf der Arbeiterliste ist ebenfalls Ramses IV.-zeitlich. Ein Ostrakon, welches ein Fragment mit Anastasi I. beinhaltet, konnte Dorn mit einem Ostrakon in Kairo verbinden, zu dem der Fundkontext bekannt ist. Es stammt aus den Arbeiterhütten, die Ayrton für Davis (s. o.) ausgegraben hat, für die das oben angegebene Zeitfenster ebenfalls zutrifft. Diese Hütten befinden sich ebenfalls östlich des Grabes Ramses` X.[160]

Somit scheint eine Datierung des Qedeschet-Bildostrakons in die Zeit Ramses` IV. als nahezu gesichert und wäre somit einer der spätesten Belege überhaupt.[161] Der Fundort – das ›Tal der Könige‹ – ist ebenfalls interessant aber nicht ungewöhnlich. Obgleich der Schwerpunkt der Qedeschet-Verehrung durch die Arbeiter Deir el-Medinas in die Zeit Ramses` II. zu fallen scheint, ist eine Fortführung dieser Tradition bis in die Zeit Ramses` IV. nicht unwahrscheinlich.

Die Funktion von Ostraka im ›Tal der Könige‹ ist offensichtlich.[162] Sicher dienten diese in jenem Kontext als Entwurfszeichnungen der Arbeiter, die dann als ›Reinzeichnung‹ in Königsgräbern, auf Stelen o. ä. Verwendung fanden. Der Fundort eines Qedeschet-Ostrakons im ›Tal der Könige‹ erscheint auf den ersten Blick ungewöhnlich, da Qedeschet nie in einem königlichen Kon-

---

[160] Da in diesem Bereich um 1980 zur Erstellung eines Touristenweges weitere Schuttumlagerungen stattfanden, verbindet Dorn nicht alle Funde mit den beschriebenen Hütten.

[161] Nur der Beleg aus dem Mut-Tempel wird später – in die 25. Dynastie – datiert; vgl. KAT. 32.

[162] Allgemein dazu s. HELCK 1980b, 636 f.

text belegt ist. Beachtet man aber die genaue Fundsituation – die Arbeiterhütten – kann davon ausgegangen werden, dass der entsprechende Arbeiter eine Skizze für ein privates Objekt – möglicherweise eine Qedeschet-Stele oder -Plakette – angefertigt hat.

2.11 ELFENBEINTÄFELCHEN

KAT. 87. 88.

Auf zwei Elfenbeintäfelchen aus Nimrud ist jeweils eine sehr ägyptisierte Version des ›Qedeschet-Typs‹ gezeigt.[163] Gewiss findet sich der genaue Fundort der beiden Elfenbeintäfelchen außerhalb des syro-palästinensischen Gebietes, die Objekte selbst deuten allerdings eindeutig auf eine Herkunft aus jenem Gebiet hin. Daher ist die Datierung in die EZ III zunächst mit Vorsicht zu betrachten, da die Herstellungszeit der Objekte auch weitaus früher angesetzt werden kann.

Elfenbeinarbeiten stellen eine wichtige Fundgruppe des syrophönizischen Raumes dar. In der Zeit zwischen dem 13. und 7. Jh. v. Chr. bildeten sie eine Haupteinnahmequelle für die dort ansässigen Handwerker.[164] Neben einer Vielzahl von Plättchen gehörten auch Rundplastiken zum Repertoire der Künstler, wie etwa von Gottheiten, menschlichen Gesichtern und Figuren, zoomorphen Gestalten, Schalen, Kästen, Löffeln, Kämmen, usw.[165] Die Plättchen oder auch Täfelchen wurden als Intarsien in Möbel sakraler und profaner Bestimmung eingearbeitet, z. B. in Altäre, Tische, Betten oder Stühle sowie Throne.[166] Biblische Belege berichten außerdem von einem ›Haus aus Elfenbein‹ des Königs Ahab und dem Tempel Salomons mit Bestandteilen aus Elfenbein.[167] Daraus

---

[163] KAT. 87. 88.

[164] WINTER 1987, fig. 160–161; zu KAT. 87 s. ORCHARD 1967, Pl. 28, Nr. 135; UBERTI 1988, 404–421.

[165] u. a. auch die ›Frau am Fenster‹, angebliche eine Tempelprostituierte der Astarte; vgl. dazu die Abbildung bei KEßLER – HROUDA 1991, 142.

[166] Bibelstellen: Amos 3, 14–15: »Zur Zeit, da ich die Sünden Israels heimsuchen werde, will ich die Altäre in Bethel heimsuchen und die Hörner des Altars abbrechen, dass sie zu Boden fallen sollen, und will Winterhaus und Sommerhaus zerschlagen, und die elfenbeingeschmückten Häuser sollen zugrunde gehen und viele Häuser vernichtet werden, spricht der HERR.«

[167] 1Kg. 22, 39: »Was mehr von Ahab zu sagen ist und alles, was er getan hat,

könnte man schließen, dass die Plättchen nicht nur als Möbelintarsien, sondern auch als Wanddekoration Verwendung fanden. Für diese Untergattung sind vor allem Pflanzen- und Tiermotive, aber auch Götter- und Menschendarstellungen beliebt gewesen.[168] Die einst religiöse Aussage und Bedeutung der fast immer ägyptisch beeinflussten Motive, hat sich in diesem Kontext wahrscheinlich verloren.

Von Bedeutung ist auch der Reichtum der ikonografischen Bestandteile, die nicht nur auf die eigene phönizisch-syropalästinensische Tradition aufbauten, sondern auch aus dem ägyptischen, hethitischen und ägäischen Umland inspiriert wurden. Somit haben die Elfenbeinschnitzereien sicherlich einen großen Beitrag zum Transfer verschiedener stilistischer Elemente geleistet. Gerade das sehr weit im Osten gelegene Nimrud hat eine große Menge von Funden hervorgebracht.[169] Die Objekte können, wie viele andere Dinge auch, auf dem normalen Handelsweg nach Nimrud gelangt sein. Möglicherweise wurden aber auch phönizische Handwerker verpflichtet, die dann vor Ort ihre Arbeiten verrichteten.[170] Eine andere Möglichkeit sind die Kriegsbeuten, die die assyrischen Herrscher von ihren Feldzügen aus Syrien oder Phönizien mitbrachten, wobei man interessanterweise einige Stücke aus Nimrud sogar den entsprechenden Feldzügen bestimmter Herrscher zuweisen kann.[171] Bedeutend ist in diesem Zusammenhang der von verschiedenen Königen zusammengetragene Schatz im ›Fort Salmanassar‹ in Nimrud, der hauptsächlich aus Objekten besteht, die eine eindeutig ägyptische Ikonografie aufweisen.[172]

---

und das Elfenbeinhaus, das er baute, und alle Städte, die er ausgebaut hat, siehe, das steht geschrieben in der Chronik der Könige von Israel.«; 1Kg. 10, 18: »Und der König machte einen großen Thron von Elfenbein und überzog ihn mit dem edelsten Gold.« (Salomon).

[168] UBERTI 1988, 404.

[169] Man unterscheidet hier zwei Gruppen von Funden: die Layard- und die Loftus-Gruppe, vgl. dazu UBERTI 1988, 408.

[170] UBERTI 1988, 408.

[171] Ein Beispiel hierfür ist eine Namensinschrift Iunbenure, die Barnett dem König von Hama Ia-u-bi`di zuweist; dieser wurde nachweislich vom assyrischen König Sargon II. im Jahre 720 v. Chr. in der Schlacht von Qarqar besiegt.

[172] UBERTI 1988, 412.

2.12 ROLLSIEGEL

KAT. 34. 89. 90.

Die hier betrachteten Rollsiegeldarstellungen sollen lediglich exemplarisch als Vergleichsmaterial dienen.[173] Von den drei Exemplaren stammen zwei aus dem außerägyptischen und außersyro-palästinensischen Gebiet, nämlich aus Zypern und Mesopotamien.[174] Die dargestellten Figuren, die in religiöse Szenen eingebettet sind, könnten als ›Qedeschet-Typ‹ interpretiert werden. Die Objekte sind nur grob in die 2. Hälfte des 2. Jt. v. Chr. zu datieren.

Ohne Zweifel sind Rollsiegel als Fundgruppe aus dem Alten Orient nicht wegzudenken.[175] Wie die, hauptsächlich aus unterschiedlichen Steinarten hergestellten, Siegel getragen wurden, ist nicht eindeutig nachzuweisen, da uns keine Rundbilder oder Darstellungen auf Reliefs erhalten geblieben sind, aus denen man eindeutige Schlüsse hätte ziehen können.

Bei den Darstellungsszenen gibt es eine Reihe von verschiedenen Möglichkeiten: so können z. B. mythologische Szenen gezeigt werden, unter diesen auch die ›Einführungsszene‹, bei der eine ›niedere‹ Gottheit den Betenden zu einer ›höheren‹ Gottheit führt, die in dieser Untersuchung von Interesse sein könnte. Neben dem Kernland Mesopotamien wurden die Rollsiegel vor allem auch in Syrien genutzt.[176]

---

[173] Inwieweit es sich hier um die ›Herrin der Tiere‹ handelt, ist noch zu untersuchen. Die drei Beispiele dienen lediglich als Vergleichsmaterial und decken nicht die gesamte Beleglage der ›Herrin der Tiere‹ ab; s. auch das Kapitel »Der vorderasiatische Kontext – Das Stehen auf Löwen, Pferden und Astralsymbolen«.

[174] KAT. 89 aus Zypern; KAT. 90 aus Mesopotamien.

[175] HROUDA 1991, 359–361.

[176] HROUDA 1991, 361.

2.13 ZUSAMMENFASSUNG 1

Eine die Göttin betreffende Funktion, kann sich schon erschließen, wenn man sich die Gattungen und die Fundkontexte ansieht, innerhalb derer Darstellungen der Göttin Qedeschet und des ›Qedeschet-Typs‹ zu finden sind. Bei näherer Betrachtung ist selbst bei 12 unterschiedlichen Objektgattungen eine gemeinsame Linie zu erkennen, die sich über die großen Themenbereich Schutz, Fürsorge und heilende Macht durch die Götterwelt zieht. Bei der Verwendung dieser verschiedenen Objekte lässt sich feststellen, dass sie sowohl für den diesseitigen als auch für den jenseitigen Kontext gebraucht werden konnten, wobei die Objekte für das Diesseits in der Überzahl sind. Es können sechs größere Verwendungsbereiche festgestellt werden:

→ als Begleiter unterwegs (Anhänger/Amulette):
Schutz im Diesseits – unterwegs

→ als Kultobjekt im Haus (Plaketten, Altäre):
Schutz im Diesseits – zu Hause

→ als Grabbeigabe (Plaketten, Amulette, Altäre, Schale(-ninschrift)):
Schutz im Jenseits

→ als Votivgabe im Heiligtum oder Tempel (Stelen, Plaketten, Statue(-ninschrift), Altar (evtl.), Kultaxt (evtl.), Tempeldekoration):
Bitten um Leben Heil Gesundheit usw.

→ innerhalb einer Briefformel (Papyrus):
Bitte: »Ich sagte Gott XY: Magst Du täglich gesund sein«

→ innerhalb magischer Formeln (Papyri):
Bitte um Heilung von Krankheiten

Aus dieser Aufstellung lassen sich nun über die Objektgattung und den Fundkontext zwei grobe Funktionsbereiche der Göttin erschließen. Zum einen kann dies eine beschützende Rolle sein, die durch das Objekt (inkl. Material, Form und Farbe) und durch die Darstellung alles Übel abwehren soll, wobei sich dieser Schutz auf das Diesseits und/oder Jenseits beziehen kann. Zum anderen ist Qedeschet, v. a. in den Textpassagen auf Stelen aber auch in Briefen, Empfängerin von Bitten die sich auf den Wunsch nach Leben, Heil und Gesundheit beziehen und nimmt somit eine fürsorgende

Position gegenüber den Adoranten ein. Diese Funktion als behütende und ansprechbare Gottheit, die eng mit dem jeweiligen Anhänger verbunden ist, stellt ein besonderes Merkmal der im Neuen Reich aufkommenden ›Persönlichen Frömmigkeit‹ dar.[177] Jedoch wird ihre Hilfe auch in spezielleren Fällen erbeten, so etwa bei der Heilung der wohl aus dem vorderasiatischen Raum stammenden *smn*-Krankheit.

[177] s. dazu später im Kapitel »Qedeschet im Kontext der ›Persönlichen Frömmigkeit‹?«.

3. METHODIK

3.1 TEXTE UND BILDER: ZUR METHODISCHEN HERANGEHENSWEISE

Die Erforschung eines religiösen Phänomens – der Entstehung einer neuen Gottheit – muss sich systematischer und multiperspektivischer Methoden bedienen, die alle Aspekte mit einschließen, um ein möglichst vollständiges und zuverlässiges ›Bild‹ einer altägyptischen Gottheit zu erhalten. Für eine historische Interpretation und Synthese ist darauf zu achten, dass spezielle zeitliche und räumliche Kontexte berücksichtigt werden, ohne welche die Rekonstruktion der Genese einer Gottheit oder eine Funktionszuweisung äußerst schwierig sind. Identische Ikonografien können in verschiedenen Zeitstufen unterschiedliche Bedeutungen besitzen; ähnliches gilt für Objektträger, deren Eigenheiten, wie etwa Material oder der räumlich begrenzte Platz auf Amuletten o. ä. sicher nicht ohne Bedeutung sind. Wie bereits gezeigt, repräsentieren bestimmte Objektgattungen auch jeweils spezielle Nutzungszusammenhänge. Nicht weniger wichtig ist die Beachtung der Fundkontexte, soweit diese vorhanden sind.

Es haben sich zwei Forschungsmethoden herausgebildet, deren Vertreter entweder den Bildern *oder* den Texten den Vorzug geben. So widmet sich die ›Fribourg-Schule‹, als Kontrast zu den bisherigen Forschungen im ›Land der Bibel‹, fast gänzlich der Untersuchung der Bilder.[178] Die Autoren deuten dabei auf den Wert der Bildbetrachtung: »Die Stärke der Bilder ist die simultane Darstellung mehrerer Aspekte, anders gesagt: die Darstellung der kons-

[178] s. u. a. KEEL – UEHLINGER 1992, Kapitel X.1; s. besonders KEEL 1992b, 267–273.

tellativen Komplexität der Wirklichkeit.«[179] »Wo es um Relationen und Konstellationen geht, da ist das Bild viel potenter als das Wort.«[180] Nichtsdestotrotz haben die Autoren Texte mit einbezogen, da Sprache präziser sein könne als Bilder.[181] Sie kommen zu dem Schluss, dass »Ein Identitätsausweis, der diesen Namen verdient, [...] mit guten Gründen Bild und Wort [kombiniert]«.[182] Stolz bemerkt im Gegensatz dazu: »Natürlich ist die Sprache in der Möglichkeit, verschiedenartige Verknüpfungen und Assoziationen zu erzielen, dem Bild weit überlegen. Darüber hinaus weist sie Strukturmöglichkeiten auf, die sie in ganz besonderer Weise befähigen, bestimmte Aspekte des Symbolsystems zum Ausdruck zu bringen.«[183] »Insgesamt stellt die sprachliche Darstellung des Symbolsystems also die komplexeste Kodierungsmöglichkeit religiöser Botschaft dar.«[184] Aber auch dieser Autor schränkt diese Sichtweise ein, indem er erwähnt, dass die Hierarchie der Ebenen in jeder Kultur anders geregelt sei. Genau auf diese Einschränkung kommt es an. Da in allen Kulturen die Beleglage schriftlicher und bildlicher Hinterlassenschaften unterschiedlich verteilt ist, muss man hier bei der differenzierten Betrachtung und bei der Wahl einer adäquaten Methode, die diese Aspekte mit einschließt, ansetzten. Obgleich sich gerade die altägyptische Kultur durch ihre Schriftlichkeit auszeichnet, gilt dies nicht für alle Bereiche des altägyptischen Lebens. Manche kulturellen Teilbereiche – wie etwa das Material zur Göttin Qedeschet – zeigen sich in einer dominanten ›Bildhaftigkeit‹, die entsprechend zu würdigen ist. Natürlich tragen aber Texte der gleichen Epoche wesentlich zum Verständnis dieser Bilderwelt bei.

Laut Keel und Uehlinger beginnt die Schwierigkeit allerdings schon bei der Auswahl der schriftlichen Belege.[185] Die Texte, auf die sich in der Regel bezogen wird, wenn man die Kultur des syropalästinensischen Raumes rekonstruieren möchte, sind die ugariti-

[179] KEEL – UEHLINGER 1992, 455.
[180] KEEL – UEHLINGER 1992, 455.
[181] KEEL – UEHLINGER 1992, 454.
[182] KEEL – UEHLINGER 1992, 453.
[183] STOLZ 2001, 111.
[184] STOLZ 2001, 112 f.
[185] KEEL – UEHLINGER 1992, 456 f.

schen Schriftquellen und die hebräische Bibel.[186] Beide sind ohne Frage äußerst bedeutende Hinterlassenschaften, die man nicht ignorieren kann. Nichtsdestotrotz ist es problematisch mit Schriften zu arbeiten, die entweder bis um 1200 v. Chr. geschrieben wurden oder erst sehr viel später zu datieren sind.[187] Man sollte also nur sehr vorsichtig von späteren Texten Rückschlüsse auf die vorhergehende Zeit ziehen bzw. von früheren Texten auf spätere Ereignisse schließen. Gleiches gilt für die geografischen Entfernungen. Gebiete an der palästinensisch-ägyptischen Grenze werden viel mehr von Ägypten als von Ugarit aus beeinflusst worden sein; ähnliches gilt für den von Anatolien beeinflussten syrischen Norden.

Die einzig sinnvolle Methode bei einer recht übersichtlichen Menge von Belegen, ist die Kombination aus Wort und Bild. Es ist offensichtlich, dass die Bilder den umfangreicheren Teil der hier untersuchten Belege ausmachen.[188] Zusätzlich soll aber auch das bescheidene Textmaterial einbezogen werden, welches hauptsächlich aus Stelen-, Statuen- und Schaleninschriften besteht. Die Belege aus dem syro-palästinensischen Gebiet sind nicht beschriftet und daher auch etwas schwieriger zu deuten.

Auch der semiotische Ansatz soll bei der Interpretation der Bilder und Texte verwendet werden.[189] Es kann nicht bestritten werden, dass Konstellationen von Gottheiten, die Wahl von Attributen oder der Darstellungszusammenhang altägyptischer und altorientalischer Bilder als Symbole für etwas anderes, nicht unmittelbar Zugängliches, verstanden werden können. An dieser Stelle

---

[186] Ugarit (SB IIA–B); aber auch die Texte aus Ebla (FB III), Mari (MB IIA–B) und Meskene-Emar (SB IIB).

[187] Datierung der ugaritische Texte bis etwa 1200 v. Chr. und hebräische Bibeltexte sind frühestens im 9.–8. Jh. v. Chr. überliefert, s. dazu KEEL – UEHLINGER 1992, 456 f.

[188] Von 82 Belegen sind lediglich vier nur inschriftlich, die Restlichen sind bildlich oder eine Kombination aus Wort und Bild; vgl. Katalogeinträge.

[189] Zur Einführung s. SCHÖNRICH 1999; besonders den Exkurs zu Ikonizität und Indexikalität 105–112; es soll an dieser Stelle noch bemerkt werden, dass es nicht die Intention der vorliegenden Arbeit ist, sich in die Tiefe der semiotisch-philosophischen Diskussion zu begeben, der Ansatz soll lediglich als Instrument einer strukturierten Bildbetrachtung dienen.

sei bemerkt, dass ich das ›Ikon‹ als bloßes bildliches Zeichen verstehe. Ansätze, die das ›Ikon‹ im Bezug zum Mythos als »sowohl bildlich als auch sprachlich realisierbare Formulierung bzw. Artikulation von Inhalt« sehen, existieren ebenso.[190] Da die verschiedenen Ebenen – Bild, Sprache, Handlung – jedoch getrennt behandeln werden sollen und die Ergebnisse erst am Ende zusammengefügt werden, ist es zunächst sinnvoll, sich diesen Aspekten einzeln zu widmen. Bei der Zusammenfassung kann der Begriff der Konstellation, den Assmann in der Ägyptologie geprägt hat, auf das Gesamtkonzept der Götterdarstellung angewendet werden.[191]

Das Übersenden religiöser Botschaften ist eng mit dem Vorhandensein von Symbolen verknüpft, die als Vermittler zwischen numinoser Götterwelt und dem Betrachter bzw. Gläubigen fungieren. Symbole können als ganze Gegenstände religiösen Charakters, aber auch als einzelne Bestandteile oder Handlungen, die in einem bestimmten Kontext stattfinden, verstanden werden. »Wo immer Dinge einen Verweischarakter haben und auf etwas hinter ihnen Liegendes hinweisen, können sie als Symbole bezeichnet werden.«[192] Stolz bezeichnet, in Übernahme der von de Saussure (1857–1913) geprägten Termini, diese beiden Ebenen als A das Bezeichnende (*signifiant*) und B das Bezeichnete (*signifié*). Dazu kommen vier weitere Spezifikationen, die auf die unterschiedlichen Beziehungen zwischen *signifiant* und *signifié* Bezug nehmen.[193] Die

---

[190] ASSMANN 1983; hier v. a. Kapitel 2.1 »Ikon« und »Konstellation«.

[191] ASSMANN 1969, 339–342; Definition nach Assmann: »Ebenso wie der Begriff der ›Phase‹ auf der Zeitebene, gehört auch der Begriff der ›Konstellation‹ auf der sozialen (quasi-räumlichen) Ebene zu den Erscheinungsformen des göttlich-kosmischen Lebens, das in der Phase in der Form ewiger ›Verwandlung‹ (*hpr*) und ›Erneuerung‹ (*msj*) in der Konstellation in der Form vollkommener ›Einbezogenheit‹ (eines in sozialen Bindungen voll entfalteten, bestätigten und geschützten ›Selbst‹) existiert.« s. dazu ASSMANN 1996, 339; s. auch ASSMANN 1983, 54 und ASSMANN – BURKERT – STOLZ 1982, 13–62, v. a. 14; wenn Konstellationen als vormythische Sinnkomplexe verstanden werden können, ist es unter Umständen auch möglich, diese Sinnkomplexe mit Hilfe von tatsächlichen Bildern (Götterdarstellungen u. ä.) zu rekonstruieren; man könnte sie, in Bezug auf die Assmann`sche Terminologie, als vorvisuelle Sinnkomplexe bezeichnen.

[192] STOLZ 2001, 101 und KEEL – UEHLINGER 1992, 455.

[193] So kann etwa A→B bewirken, indem ein Kausalzusammenhang angenommen wird; es wird z. B. durch eine bestimmte Handlung, etwa ein Ritual, eine

Ebenen, auf denen die Zeigefunktion der Symbole ausgeführt werden können, werden in der Regel wie folgt aufgeteilt:

→ die Ebene der Handlung,
→ die Ebene des Visuellen und
→ die Ebene der Sprache.

Das Symbol bzw. die symbolhafte Handlung kann z. B. das Zerschlagen von Gefäßen sein, auf denen Ächtungstexte verfasst sind, das Vernichten von ›Feindespuppen‹ oder im hier vorliegenden Fall auch das Stiften von Stelen und das Tragen von Amuletten.[194] Handlungen sind für die ferne Vergangenheit allerdings weitaus schwieriger nachzuweisen als die anderen beiden Ebenen. Eine Ausnahme bilden z. B. eindeutige Ritualanweisungen.

Die visuelle Ebene spielt eine bedeutende Rolle in der vorliegenden Arbeit, da die behandelte Göttin, wie bereits erwähnt, in der Hauptsache bildlich greifbar ist. Sowohl einzelne Elemente der Darstellung (wie Attribute) als auch Konstellationen von Gottheiten, Kombinationen von eben jenen Attributen oder materielle Kontexte (Stelen, Rollsiegel, Tempelwand etc.) können mit Hilfe der Semiotik auf der visuellen Ebene erklärt werden. »Die visuelle Symbolik ist [...] häufig additiver Natur. Verschiedene Elemente der Wahrnehmung können miteinander kombiniert werden [...]. Verschiedene Erfahrungszusammenhänge werden damit synthetisiert [...].«[195] Zu dieser Erkenntnis kam bereits Brunner-Traut im Jahre 1990 in ihrem innovativen und richtungsweisenden Werk »Früh-

---

andere Sache ausgelöst; Stolz führt hier das Beispiel des hieros gamos, der Heiligen Hochzeit auf, durch welche Fruchtbarkeit erzeugt werden soll, s. STOLZ 2001, 102; der zweite Fall geht davon aus, dass B eine Nachahmung von A darstellt; dieser Zusammenhang wird oft in magischer Praxis verwendet, wie beispielsweise durch das Anfertigen von Feindfiguren oder das Schreiben von Ächtungstexten mit einer anschließenden Vernichtung der Gegenstände; hierbei ist der Bezug von *signifié* zu *signifiant* relativ eindeutig und erkennbar; die zwei letzten Möglichkeiten, die Stolz aufführt, setzen A und B mittels einer Kodierung in Bezug; diese kann zum einen auf vorhergehenden, eventuell überlieferten Informationen den bestimmten Gegenstand betreffend, beruhen, oder die Kodierung kann eine völlig willkürliche sein, die auf einer beliebigen kulturellen Konvention basiert; vgl. STOLZ 2001, 102.

[194] Vgl. Anm. 193.

[195] STOLZ 2001, 109 f.

formen des Erkennens am Beispiel Altägyptens«, welches uns eine Idee davon gibt, wie man die Fachgrenzen durchbrechen kann, um so zu einer neuen ›aspektivischen‹ Sichtweise auf eine Kultur zu kommen. Die Aspektive ist, im Gegensatz zur Perspektive, ein schrittweises Nacheinander-Erfassen der Aspekte; die additive Fügung isolierter Teile zu einer Vielheit. Durch diese Betrachtungsweise ist ein völlig anderer Zugang zu altägyptischen, ›vorperspektivischen‹ Bildwerken möglich. Die Untersuchung der Beziehung der Binnenteile zum Ganzen kann eine Deutung einzelner Elemente und der Komposition ermöglichen.[196] Bilder können, wie auch die Sprache, gut in ihre einzelnen Elemente zerlegt werden. So kann auch hier eine ›Grammatik‹ festgestellt werden, die auf die einzelnen Laute (Farben, einzelne Linien, usw.), Worte (Bildelemente, Ikone) oder die Syntax (Bildkomposition, Szene) Bezug nimmt.[197]

Nicht zuletzt kann auf der Ebene der Sprache die Zeigefunktion der Symbole realisiert werden. »Die Möglichkeit der Sprache, Zeiten und Modalitäten des Seins zu unterscheiden und die Wirklichkeit in ganz verschiedenen Weisen anzugehen, gewährt eine große Vielzahl von Bedeutungen. Eine ganz besondere Möglichkeit der Sprache ist die Distanzierung von der erzählten und besprochenen Wirklichkeit.«[198] Stolz betont aber auch, dass dies nicht bedeutet, »dass die sprachliche Darstellung die wesentlichste ist; die Hierarchie der Darstellungsebenen ist in jedem Symbolsystem anders geregelt.«[199] Auf textliche Belege kann in Bezug auf die Göttin Qedeschet nur bedingt zurückgegriffen werden. Von Belang sind hier v. a. der auf den Stelen und Papyri genannte Name und die entsprechenden Epitheta. Diese verweisen durchaus auf weitgefass-

---

[196] BRUNNER-TRAUT 1990, 7–39; besonders interessant ist die Anwendung der aspektivischen Sichtweise nicht nur auf die visuellen Hinterlassenschaften, sondern auf alle Bereiche der altägyptischen Kultur; diese Methode der aspektivischen Betrachtung erfordert ein hohes Maß an Abstraktionsvermögen unsererseits, kann aber dazu führen, dass wir uns in die Kultur vertiefen können, um einen Versuch zu starten, selbige ein wenig besser ›von innen‹ zu verstehen; vgl. auch SCHAUBILD 1.

[197] KEEL 1992b, 270. 273.

[198] STOLZ 2001, 113.

[199] STOLZ 2001, 113.

te Sinnzusammenhänge, mögliche Götterkonstellationen und Bezüge zu Mythen. Des Weiteren geben uns die Stifterinschriften sehr detaillierte Informationen über den die Göttin verehrenden Personenkreis.[200]

Selbstverständlich können Handlung, visueller Aspekt und Sprache auch kombiniert werden. So kann ein Ritual auf allen drei Ebenen realisiert werden. Zum ersten ist dort ein Handlungsablauf zu erkennen, der z. T. durch schriftliche Überlieferungen in Form von Ritualanweisungen nachzuweisen ist (Handlungsebene). Zum zweiten existiert der ›eigentliche‹ Ritualtext, der vorzutragen gewesen ist (*ḏd md.w*) (Sprachebene). Drittens schließlich findet ein Ritual in der Regel in einem heiligen oder geweihten Raum statt, der bestimmte visuelle Aspekte mit einschließt. Es können zusätzlich aber auch Kultgeräte zum Einsatz kommen (visuelle Ebene). Ähnliches gilt für den Akt des Opferns von Votivgaben, wobei sich die Sprachebene (Stelentext) hier in erster Linie als Schrift zeigt. Dennoch ist aber davon auszugehen, dass die Inschrift auch rezitiert wurde.

Ein Schaubild kann dazu dienen, diesen Zusammenhang zu verdeutlichen:

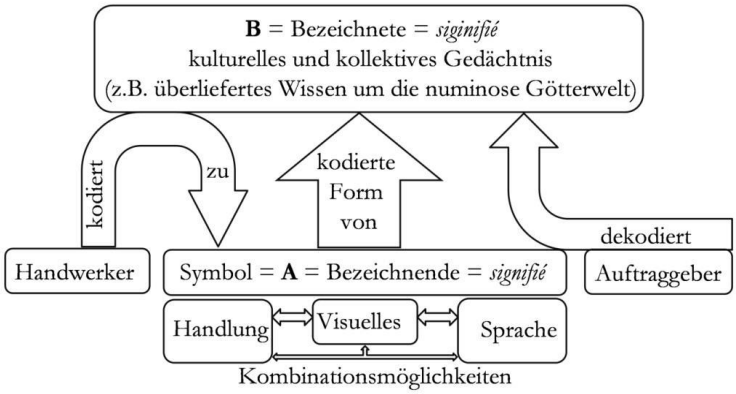


Schaubild 1: Ebenen der Kommunikation

[200] Vgl. Kapitel »Deir el-Medina«.

Im Hinblick auf das zu bearbeitende Belegmaterial kann ein Beispiel die Wichtigkeit des semiotischen Systems erläutern: Stellen wir uns einen schriftkundigen Handwerker vor, der den Auftrag erhalten hat, eine Stele der Göttin Qedeschet zu fabrizieren. Dem Handwerker ist durch überliefertes Wissen das Wesen der Göttin mit all ihren Aspekten bekannt; er ist sich genau darüber im Klaren, welche Attribute, welche Eigenschaften repräsentieren. Dadurch entsteht nun eine Darstellung (Bild und Inschrift), die dem Auftraggeber dieses Wissen in kodierter Form übermittelt. Der Auftraggeber hat durch die gleiche Kulturzugehörigkeit das Wissen des Handwerkers, z. B. um die numinose Götterwelt. Dadurch kann der Auftraggeber, das vom Handwerker Produzierte dekodieren und verstehen, ohne dass es dazu einer Beschreibung oder Erklärung bedarf. Da uns der ›Dekodierer‹ zum Verständnis des übergeordneten Wissens fehlt, bleibt nur die Möglichkeit, soviel Vergleichsbeispiele wie möglich auszuwerten. Dazu sind entsprechende Texte zu lesen, die uns über einzelne Fragen Aufschluss geben können.

Wie aus den vorhergehenden Äußerungen deutlich geworden sein sollte, handelt es sich bei diesem methodischen Vorgehen um einen Ansatz, der in der Regel als ›kontextuell‹ bezeichnet wird. Das primäre Ziel ist das Erfassen und Verstehen einer vergangenen geistigen, in diesem Fall religiösen Weltanschauung, durch eine komplexe, vielseitige und strukturierte Methode.[201] Die Basis hierfür bildet die Hermeneutik, die, abhängig von der Art des Belegmaterials, mit verschiedenen Techniken ausgeführt werden kann. Zunächst gilt es eine komplette, dem Arbeitsziel entsprechende Materialsammlung zusammenzustellen, die kritisch gesichtet wird, um anschließend mit Hilfe des persönlichen Vorwissens eine Interpretation vorzunehmen.[202] Diese Interpretation stützt sich auf die Ausdeutung von Symbolen, die nicht als raum- und zeitunabhängig betrachtet werden sollen, sondern aus ihrem jeweils spezifischen Umfeld erklärt werden müssen. Der letzte Schritt sollte eine Prü-

[201] Der Begriff der ›kontextuellen Archäologie‹ geht auf I. R. Hodder zurück; s. dazu BERNBECK 1997, 278–286.

[202] Gut veranschaulicht wird dies durch die Darstellung des ›Hermeneutischen Zirkels‹; dazu BERNBECK, 1997, Abb. 13.4.

fung der ausgearbeiteten Ergebnisse bilden, die dann in das gesamte ›Kulturgewebe‹ eingehängt werden können.

In der vorliegenden Arbeit wird von einem bestimmten ikonografischen Basistyp ausgegangen, der in unterschiedlichen Zeiten, geografischen Räumen und auf verschiedenen Bildträgern zu finden ist.[203]

3.2 Zeit und Raum: Bemerkungen zu Geografie und Chronologie

Der Anfang des zeitlichen Rahmen der Arbeit soll in der MB IIB nach vorderasiatischer bzw. nach ägyptischer Zeitrechnung in der 2. Zwischenzeit bzw. im Neuen Reich einsetzten. Die Gründe dafür sollen im Folgenden kurz erläutert werden.[204] Wie schon Keel und Uehlinger in ihrem Werk »Göttinnen, Götter und Gottessymbole« bemerken, ist ab der MB IIB mit einem Kulturkontinuum in Palästina zu rechnen.[205] In dieser Zeit erfährt das Land eine kulturelle Beeinflussung von mehreren Seiten. Es lassen sich, wie auch schon in der vorhergehenden Zeit ägyptische Importe nachweisen, hinzukommen nun jedoch Impulse aus dem Norden. Dieser kulturelle Transfer ist für sich genommen schon jede Untersuchung wert, der ausschlaggebende Punkt ist aber das Entstehen der speziellen Darstellungen von Göttinnen, die für die vorliegende Arbeit von besonderer Bedeutung sind. Die aus der FB stammenden Darstellungen nackter Frauen haben noch stark ›idolhaften‹ Charakter.[206] Die MB I (=FB IV) verfeinert die Idoltypen, und es entstehen u. a. die ›Konkubinen‹. Unterscheidbare Typen, die in jedem Fall als Göttinnen gedeutet werden können, tauchen erst in der MB

---

[203] s. dazu v. a. das Kapitel »Der methodische Ansatz«. Dabei ist zu beachten, dass es vorkommen kann, dass die gleiche Erscheinung durchaus verschiedene Gottheiten zeigen kann. Im vorliegenden Fall gehe ich von einem ikonografischen Typ aus, der in Ägypten mit einem bestimmten Namen (Qedeschet) bezeichnet wurde und versuche, diesen Typ mit dem gleichen ikonografischen Typ in Vorderasien in Beziehung zu setzen.

[204] Beginn der MB IIB in Syrien-Palästina ca. 1750; Beginn der 2. Zwischenzeit in Ägypten ca. 1630; vgl. TABELLE 5.

[205] KEEL – UEHLINGER 1992, 20.

[206] s. dazu und zum Folgenden die Übersichtsdarstellung am Ende des Werkes KEEL – SCHROER 2004 und SCHROER 2011.

auf. Diese sind somit unmittelbare Vorgänger des erst in der SB erscheinenden ›Qedeschet-Typs‹ in Syrien und Palästina und der Göttin Qedeschet auf ägyptischem Boden. Da sich der späteste Beleg des eben genannten Typs innerhalb einer kontinuierlichen, zeitlich durchgehenden Periode in Ägypten in die Zeit des Taharqa (690–664 v. Chr.) datieren lässt und der ›Qedeschet-Typ‹ in etwas veränderter Form auch im Nimrud der neuassyrischen Zeit (9.–7. Jh. v. Chr. = EZ III) zu finden ist, soll das Bestehen dieser Gottheit über diesen Zeitraum hinweg verfolgt werden.

Wie schon aus der chronologischen Einschränkung hervorgeht, ist das zu untersuchende Kerngebiet neben Ägypten auch Syrien und Palästina. Ferner wird ein Blick in die benachbarten Gebiete Mesopotamien und Anatolien geworfen, um entsprechendes Vergleichsmaterial zu sichten. Denn auch diese Gebiete haben eine Vielzahl von ähnlichen Göttinnendarstellungen hervorgebracht. Aber nicht nur die Darstellung ›an sich‹ ist hier von Interesse, sondern auch spezielle Symbole oder Symbol-Konstellationen, die bei der Deutung des syro-palästinensischen und ägyptischen Belegmaterials relevant sind.

3.2.1 GEOGRAFIE

Beim Entwurf einer Entwicklungs- oder Transfergeschichte und im Hinblick auf die Art der Belege stellt eine genaue und differenzierte geografische Betrachtung eine unbedingte Grundlage dar.

Das ägyptische Staatsgebiet stellt trotz der Wandlungen im Laufe der Jahrhunderte ein relativ festes Gefüge dar. Schon die altägyptischen Belege geben uns ein genaues Bild über die geografische Einteilung des Landes in Gaue, mit denen auch heute noch hervorragend gearbeitet werden kann.[207]

Die Lage im Vorderen Orient hingegen stellt sich anders und schwieriger dar. Syrien und Palästina werden in der Forschung in der Regel als eine Einheit betrachtet und abgehandelt. Trotz der geografisch verbundenen Lage ist es aber wichtig und notwendig, beide Landstriche differenziert zu betrachten, um die etwaigen Unterschiede herauszuarbeiten zu können. Die Bezeichnung Syrien wurde nicht von den dort beheimateten Völkern als Eigenbezeich-

[207] HELCK 1974.

nung gebraucht, sondern ist erst unter Herodot im 5. Jh. v. Chr. belegt; sie geht jedoch auf ältere Ursprünge zurück.[208] Die Bezeichnung Syrien schließt dort, neben dem Kerngebiet, geografische Teile aus dem mesopotamischen Gebiet ein.[209] Der heutige Name Palästina geht auf die Philister zurück, die als Teil der Seevölker den südlichen Küstenstreifen eingenommen haben.[210] Parallele Benennungen finden sich auch im Assyrischen und Hebräischen.[211] Das syro-palästinensische Gebiet setzt sich aus einer Vielzahl von kleineren Fürstentümern zusammen, die im Laufe der Geschichte meistens der einen oder anderen benachbarten Großmacht angegliedert bzw. untergeordnet waren, jedoch nie eine politische Einheit unter einer herrschenden Person bildeten.[212] Die Ägypter hatten mehrere Bezeichnungen, wenn es darum ging, die Fremdländer der nördlichen Gebiete zu beschreiben. Zum einen gab es Sammelbegriffe für das gesamte Gebiet, wie etwa das aus ältester Zeit

---

[208] LEMCHE 1996, 1195; s. dazu auch die interessanten Ausführungen von VITTMANN 1998, 349 f., u. a. zu *pꜣ tꜣ Ḥꜣrw*. Hier ist v. a. der Verweis auf Goedicke von Interesse, der wiederum festgestellt hat, dass die Verbindung aus *pꜣ tꜣ* und einem Ortsnamen auf ein politisches Gebilde hinweist; s. dazu GOEDICKE 1979, 14–17, v. a. 16 f.

[209] Was die Sachlage nicht vereinfacht ist, dass schon seit Herodot die Variationen Ἀσσύριος und Σύριος synonym gebraucht werden, s. dazu SCHMITT 1992a, 21; des Weiteren zählt der Autor hier die anderssprachlichen Ausdrücke für dieses Gebiet auf, so u. a. das assyrische Aššur, das hebräische *`šwr*, das ägyptisch-aramäische *`twr*; an dieser Stelle soll nicht auf diese Problematik eingegangen werden, zur weiteren Klärung s. die Literaturhinweise in Anmerkung 4 des genannten Artikels.

[210] Die Philister sind in den unter Ramses III. geführten Kämpfen belegt, s. dazu VIERWEGER 2003, 79 f.; GÖRG 1980, 1029 und GIVEON 1980, 643.

[211] Ass.: Palastu/Pilistu; Hebr.: Pelištīm, s. VIEWEGER 2003, 80; nachdem das Gebiet seit der Eroberung durch Pompeius im Jahre 64 v. Chr. Provincia Judaea hieß, ändert sich dies ab 135 n. Chr. in Provincia (Syria)-Palaestina um schließlich um 400 n. Chr. in die drei Provinzen Palaestina Prima (zentral), Palaestina Secunda (Nord) und Palaestina Tertia/Salutaris (Süden) umbenannt zu werden; s. VIEWEGER 2003, 80 und GIVEON 1980, 643; Hierbei handelt es sich um Benennungen, die von außerhalb, d. h. durch die Besetzter jener Gebiete benutzt wurden. Möglicherweise ist diese Namensgebung auf die Unkenntnis der ethnischen Zusammensetzung oder der innerpolitischen Komplexe zurückzuführen, siehe dazu LEMCHE 1996, 1195.

[212] VIEWEGER 2003, 77.

belegte *stjw/sṯtjw*[213], was so viel wie ›Asien‹ bedeuten soll oder als Völkerbezeichnung auch das ab der 6. Dynastie übliche *ꜥ3m.w* mit der Bedeutung ›Asiaten‹.[214] Die Benennung *rṯn.w* wird gemeinhin auch mit Syrien-Palästina übersetzt.[215] Auch der Begriff Kanaan wird zuweilen verwendet.[216] Ebenso ist ›Israel‹ schon sehr früh auf der ›Israel-Stele‹ des Merenptah belegt.[217]

Grob gesehen, und den üblichen Bezeichnungen folgend, lässt sich das gesamte Gebiet in zwei größere ›Einheiten‹ einteilen: Der Küstenstreifen zwischen Ugarit im Norden und Tyrus im Süden – oft als Phönizien bezeichnet – und der Bereich in dessen Osten wird als Mittelpalästina bezeichnet. Der daran angliedernde Bereich im Nordosten mit den Siedlungen Alalach, Aleppo und Karkemisch im Norden und den, am oberen Euphrat liegenden, Flussküstenstädten Emar und Mari, stellt das syrische Kernland dar. Der südliche Raum zwischen Tyrus im Norden, dem Jordan im Osten und der ägyptischen Grenzfestung Scharuhen im Süden wird als Südpalästina bezeichnet.

---

[213] *st.w* – Asiaten (Beduinen Asiens), s. WB 4, 328; *sṯ.tw* – Asiaten, s. WB 4, 328; 348.6; *sṯ.tw* – Asiaten, s. WB 4, 328. 348.6.

[214] GIVEON 1975, 462 f.; *ꜥ3m* – Asiat, s. WB 1, 167.19–21.

[215] Es gab auch eine Unterscheidung zwischen dem Oberen und dem Unteren Retjenu gab: Retjenu (Syrien–Palästina), s. WB 2, 460.10–15 und Ober–Retjenu (Bergland von Syrien und Palästina), s. WB 2, 460.13; Eine weitere Möglichkeit besteht darin, Volksgruppen, wie etwa unterschiedliche Beduinenstämme, zu benennen, so z. B. die *š'sw* – Beduinen, s. WB 4, 412.10–11 oder die *Mnṯ.w* – Mentju (Nomadenstämme im Nordosten von Ägypten), s. WB 2, 92.4–6

[216] s. Lemma–Nummer 854886 in: Thesaurus Linguae Aegyptiae. Dieser Begriff taucht sowohl in den Mari-Texten, als auch in den Amarnabriefen, den ramessidischen Texten und dem Alten Testament auf; die geografische Lage schwankt jedoch innerhalb dieser Belege, s. besonders VIEWEGER 2003, 79; zu den Mari–Texten (18. Jh. v. Chr.) die zahlreichen Bände des Archives Royales de Mari, Paris 1896f.; Amarna–Briefe: KNUDTZON 1964; RAINEY 1989, 56–75; MORAN 1987; AT: u. a. in Gen 43,1; Jos 13,2–5; Num 13,2.

[217] Z. 26–28: »Die Häuptlinge werfen sich nieder und rufen Schalom. [...] Tjehenu ist erobert. Cheta ist befriedet. Kanaan ist mit allem Übel erbeutet. Askalon ist herbeigeführt. Gezer ist gepackt. Inuam ist zunichtegemacht. Israel ist verwüstet; es hat kein Saatgut [...] Alle Länder sind in Frieden.«; vgl. KAPLONY-HECKEL 1985, 544–552; Allerdings handelt es sich laut Determinativ hier noch um eine Volksbezeichnung und steht somit gleichrangig neben anderen Stammesbenennungen, s. NIBBI 1996, 79–102; KITCHEN 1997, 71–76.

In Mesopotamien stellt sich die Sachlage wieder einfacher, wenn auch nicht so eindeutig wie in Ägypten, dar. Hier kann man das im Norden liegende Assyrien mit den am oberen Tigris liegenden Siedlungen Assur, Niniveh und Nimrud relativ gut von dem südlichen Babylonien abgrenzen; ähnliches gilt für das anatolische Gebiet. Jedoch müssen hier die historischen Wandlungen, die mal der einen, mal der anderen Großmacht die Vorherrschaft gebracht haben, mit einbezogen und betrachtet werden. Neben dem Zweistromland wird bei Bedarf auch der weitere Raum, z. B. Anatolien mit einbezogen. Hierbei sind vor allem die Bewegungen zwischen Ägypten und Hatti und Ägypten und den Mitanni von Bedeutung.[218]

3.2.2 CHRONOLOGIE

Die Periodisierung der ägyptischen und vorderasiatischen Zeit ist ein weitreichendes Forschungsgebiet, auf das hier nicht in aller Ausführlichkeit eingegangen werden kann.[219] Nichtsdestotrotz sind einige kurze Bemerkungen hierzu unumgänglich, die in etwa darstellen sollen, in welchem zeitlichen Rahmen sich die vorliegende Arbeit bewegt. Gerade die Zeit zwischen der MB IIB und den assyrischen Eroberungen im 8. und 7. Jh. v. Chr. sollen hier von Interesse sein. Dieser Zeitraum verläuft etwa parallel zu den ägyptischen Dynastien 15 bis 25, wobei auf ägyptischem Boden der Schwerpunkt der Untersuchung in der Betrachtung der Zeit des Neuen Reiches, in Syrien und Palästina in der der SB liegen wird. Für eine interdisziplinäre bzw. interkulturelle Arbeit ist die kulturübergreifende Chronologie eine unbedingte Voraussetzung, um etwa die Gleichzeitigkeit verschiedener kultureller (Transfer-) Bewegungen zu situieren.[220] Hierbei werden neben dem ägyptischen

---

[218] Zu den Hethitern und zu Hatti s. BRYCE 1998; SPULER – FRANKE 1958; zu Mitanni s. WILHELM 1982; HAAS 1988.

[219] s. CRYER 1995, 651–664; hier findet sich auch eine ausführliche Bibliografie zur Chronologie und zum chronologischen Denken, zu Techniken, problematischen Gegenden, antiken Kalendern und zur assyrischen, babylonischen, hethitischen, ägyptischen und israelischen Chronologie; aktuelle Forschungen zur Chronologie, s. VIERWEGER 2003, 377–379 und auch KRAUSS 1985; KITCHEN 1987, 37–55.

[220] s. weiter unten TABELLE 5; die chronologische Übersicht bezieht Daten

und syro-palästinensischen Raum auch die angrenzenden Gebiete im Norden (Ägäis), Nordosten (Anatolien) und Osten (Mesopotamien) betrachtet. Durch diese ›ganzheitliche‹ Sichtweise soll es ermöglicht werden, eventuelle Impulse aus den außerägyptischen Gebieten zu erkennen und diese in die Kulturgeschichte, die spezielle Göttin betreffend, einzuarbeiten. Leider sind die Belege aus dem syrischen und palästinensischen Gebiet oft nicht genauer datiert. Meist ist lediglich die grobe Epoche (z. B. SB) oder das ungefähre Jahrhundert bekannt. Die Sachlage in Ägypten stellt sich ein wenig differenzierter dar, denn hier sind uns einige Stücke erhalten geblieben, die sich unter einen bestimmten Pharao datieren lassen.[221] Daher ist es zweckmäßig eine Aufstellung der ägyptischen Reiche, Dynastien und Pharaonen an den Anfang zu stellen, da hiermit eine zwar geografisch eingeschränkte aber dafür differenziertere Betrachtung möglich ist.[222]

Als Forscher ist man gezwungen mit einer relativ starren chronologischen Abfolge der einzelnen Perioden zu arbeiten.[223] Kulturelle Bewegungen, hier innerhalb der Entwicklungsgeschichte einer Gottheit, sind aber meist nicht in Jahren, ja wahrscheinlich nicht einmal in Jahrzehnten, fassbar. Diese Genese ist ein Prozess, der sich über ca. 1000 Jahre (ca. 1600–600 v. Chr.) hingezogen hat und dessen einzelne Wandlungen, Kontextveränderungen u. ä. nicht in die festen Epochen und Subepochen eingebunden werden können. Keel und Uehlinger gehen mit Bezug auf die aktuellen Forschungen von einer Chronologie aus, in der mit mehreren Zwischenzeiten und Periodenüberlappungen gerechnet werden muss.[224] Die Autoren verweisen auf die materielle Kultur, bei der nachgewiesen werden kann, dass sich diese auch nach relativ zügiger Eroberung durch fremde Herrscher erst allmählich wandelt und

---

aus KEEL – UEHLINGER 1992, 17 f.; CRYER 1995, Tab. 1; KEEL – SCHROER 2004, letzte Tabelle (ohne Seitenangabe) und SCHROER 2011, 9 f. ein.

[221] Zur genauen Datierung s. Katalogeinträge.

[222] Die Datierung folgt KEEL – UEHLINGER 1992, 17 (Syrien und Palästina), VON BECKERATH 1997, 187–192 (Ägypten) und MURNANE 1995, 712–714 (Mesopotamien, Anatolien, Ägäis).

[223] Zu diesem Problem s. KEEL – UEHLINGER 1992, 14 f.

[224] SB bis 1150 v. Chr. und der Anfang der EZ je nach Region schon ab 1250 v. Chr., s. KEEL – UEHLINGER 1992, 16.

die fremden Impulse nach und nach adaptiert.[225] Bei der Betrachtung kultureller Überreste muss also immer mit einer kürzeren oder längeren Verzögerung gerechnet werden, die ein wenig von den politischen Phasen abweicht.

Zeit	Ägypten	Syrien/ Palästina	Mesopotamien
2000	Mittleres Reich	Mittlere Bronzezeit (MB) (2000–1750)	Altbabylonische Zeit und Altassyrische Zeit (2000–1600)
		MB IIA (2000–1750)	
	11. – 14. Dynastie (2119–1794)		
	2. Zwischenzeit	MB IIB (1750–1550)	
	15. Dynastie (Hyksos) (1648–1539)		
	16. Dynastie (zeitgleich zur 15. Dynastie)		
	17. Dynastie (1645–1550)		
1500	Neues Reich	Spätbronzezeit (SB) (1500–1150)	Mittelbabylonische Zeit und Mittelassyrische Zeit (1600–1000)
	18. – 20. Dynastie (1550–1070)	SB I (1550–1400) SB IIA (1400–1300) SB IIB (1300–1150)	Kassiten (1595–1158)

[225] KEEL – UEHLINGER 1992, 15 f.; eine nach WEIPPERT 1988 zitierte Aussage fasst diesen Umstand passend zusammen: »Nur selten verlaufen politische und kulturelle Entwicklungen synchron: Könige kommen, Könige gehen, aber die Kochtöpfe bleiben«; zitiert nach KEEL – UEHLINGER 1992, 16.

	3. Zwischenzeit		
	21. Dynastie (Taniten) (1070–946)		
		Seevölker	
		Aramäer	
		Eisenzeit (EZ)	
		EZ IA (1250/1200–1150)	Dynastie II von Isin (1158–1027)
1000	22 .– 25. Dynastie (946–664)	EZ IIA (1000–840/830 bzw. 900–760) EZ IIB (830–700 bzw. 760–700)	
		9.–5. Jh. Königszeit	Neuassyrische Zeit (744–612)
	Spätzeit (664–332)	EZ IIC (700–600/557)	Chaldäische Dynastie (625–539)
	26. – 31. Dynastie (664–332)	8.–6. Jh. Assyrische, Babylonische und Persische Herrschaft	Spätbabylonische Zeit (626/612–539)
		EZ III (600/587–450)	

Tabelle 5: Chronologische Übersicht

	Dynastie	Herrscher	v. Chr.
Neues Reich			1550–1525
18. – 20. Dynastie	18. Dynastie		1150–1292
		Ahmose	1550–1525
		Amenophis I.	1525–1504
		Thutmosis I.	1504–1492
		Thutmosis II.	1492–1479
		Hatschepsut	1479/1473–1458/57
		Thutmosis III.	1479–1425
		Amenophis II.	1428–1397

		Thutmosis IV.	1397–1388
		Amenophis III.	1388–1351
		Amenophis IV./Echnaton	1351–1334
		Semenchkare	1337–1333
		Tutanchamun	1333–1323
		Eje	1323–1319
		Haremhab	1319–1292
	19. Dynastie		1292–1186
		Ramses I.	1292–1290
		Sethos I.	1290–1279
		Ramses II.	1279–1213
		Merenptah	1213–1203
		Amenmesse	1203–1200
		Sethos II.	1200–1194
		Siptah/Tausret	1194–1186
	20. Dynastie		1186–1070
		Sethnacht	1186–1183
		Ramses III.	1183–1152
		Ramses IV.-XI.	1152–1070
		Ramses VI.	1142–1134
3. Zwischenzeit			
21. – 25. Dynastie	21. Dynastie	Taniten	1070–946
	22. Dynastie	Bubastiden	946–735
	22. Dynastie	Oberägyptische Linie	870–730
	23. Dynastie	Delta	756–714
	24. Dynastie	Sais	740–714
	25. Dynastie	Nubier/Kuschiten	746–664/655
		Taharqa	690–664

Tabelle 6: Ägyptische Dynastien von 1550–664 v. Chr.

4. IKONOGRAFIE UND IKONOLOGIE

Eine ikonografische Analyse ist eine unbedingte Voraussetzung für die Untersuchung einer, in der Hauptsache bildlich fassbaren, Göttin. Zunächst ist der Aufbau der Göttinnenfigur von Interesse, der anhand der Attributkonstellationen in verschiedene Typen eingeteilt werden kann (Kap. 4.2.1). Ein weiterer, gesondert zu betrachtender Aspekt, sind die unterschiedlichen Kronenvariationen, die auf dem Haupt der Göttin zu sehen sind. Eine Untersuchung der Figurenkonstellationen, d. h. mit welchen anderen Gottheiten die Göttin Qedeschet innerhalb oder außerhalb von Triaden auftaucht, folgt in einem gesonderten Kapitel (Kap. 4.2.2). Der ikonologische Teil (Kap. 4.3) beleuchtet schließlich die Bedeutungsebene der einzelnen Elemente in ihrem jeweiligen – ägyptischen oder vorderasiatischen – Kontext. Sowohl eine ikonografische Analyse als auch eine ikonologische Ausdeutung benötigt eine präzise Methodik, daher ist diesem Kapitel eine entsprechende Einleitung vorangestellt (Kap. 4.1).

4.1 DER METHODISCHE ANSATZ

Cornelius bemerkt in seinem Werk »The Many Faces of the Goddess«: »It was not intended to write a history of the religion of each goddess or to relate the images to the texts in detail.«[226] Genau diese allumfassende Betrachtung einer Göttin wird hier aber angestrebt. Nur eine Analyse der einzelnen Bestandteile und deren anschließende bildliche und textliche Kontextualisierung können dazu beitragen, die Wesenszüge und Funktionen der Göttin zu erhellen.

[226] CORNELIUS 2004, 7.

Um präzise Aussagen machen und verlässliche Ergebnisse erhalten zu können, ist zunächst eine eindeutige und exakte Terminologie notwendig, die etwaige Missverständnisse von vorneherein ausschließt. Wie lassen sich Ikonografie und Ikonologie voneinander abgrenzen, nach welchen Kriterien wird innerhalb der angewandten Methoden gearbeitet, wie kann die Formanalyse, inklusive ihrer Definitionen von Stil, Struktur, Typus und Gattung zur Analyse und Deutung verschiedener Kulturelemente beitragen?

Bei der Betrachtung von Bildwerken sind vor allem Themen und Inhalte von Interesse, die sich in der Darstellung von Gestalten (Personen oder Götter), Objekten oder ganzen Vorgängen (verschiedene Adorationshaltungen vor einer Gottheit) ausdrücken können. Hierbei kann dann zwischen Bildthema und Bildmotiv unterschieden werden.[227] Unter Bildthema versteht man den Inhalt der Darstellung eines einzelnen Bildes in seinem gesamten Kontext, wie in der vorliegenden Arbeit etwa die Göttertriade Qedeschet-Min-Reschef mit all ihren zugehörigen Attributen und Verbindungen untereinander. Das Bildmotiv hingegen bezeichnet allgemeine Aktionen oder Haltungen, wie etwa das Stehen auf dem Löwen, die Handhaltung o. ä.

Einen weiteren Aspekt kunsthistorischer Betrachtung bildet die Formanalyse, die zunächst zwischen Aufbau, in Bezug auf die einzelne Figur, und Komposition, in Bezug auf komplexere Szenen, unterscheidet.[228] Während die Ikonografie eine Methode zur Erklärung von bildlichen Hinterlassenschaften darstellt, die sich auf die Kenntnis kulturspezifischer Eigenheiten und auf die Kenntnis von Darstellungskonventionen gründet, geht die Ikonologie über diesen reinen Erklärungsansatz hinaus. Es handelt sich dabei nicht nur um eine bloße Beschreibung, sondern es werden Wertvorstellungen, Ideologien und Weltanschauungen, die durch und über diese Bilder vermittelt wurden, mit einbezogen.[229] Hier findet sich auch ein enger Bezug zum semiotischen Ansatz, mit dessen Hilfe die hinter den Bildern bzw. Symbolen liegende Ideenwelt begriffen werden kann.[230] Des Weiteren müssen zum reinen Bildmaterial die

[227] HÖLSCHER 2002, 86.

[228] HÖLSCHER 2002, 88 f.

[229] HÖLSCHER 2002, 87.

[230] s. dazu auch Kapitel »Texte und Bilder: Zur methodischen Herangehens-

schriftlichen Belege herangezogen werden, um die Vollständigkeit des Verständnisses vergangener Ideenrepertoires soweit wie möglich zu gewährleisten.

Möchte man die, dem Werk übergeordneten Phänomene beschreiben, die mehrere Objekte nach bestimmten Kriterien klassifizieren, gibt es eine Reihe von Begriffen, die diese ›kollektiven Formphänomene‹[231] definieren: Stil, Struktur, Typus und Gattung.

Stil und Struktur spielen, wenigstens in ihrem herkömmlichen Sinne, in der altägyptischen Kunstgeschichte eine eher untergeordnete Rolle. Besonders bei der Bearbeitung der Göttin Qedeschet sind sie irrelevant, da allgemeine formale Gestaltungsmittel, die in der altägyptischen Kultur auch epochenübergreifend sind, keine oder nur geringe Aussagen über Funktion und Bedeutung machen können. Assmann möchte in Bezug auf die altägyptische Kultur anstelle von Stil eher den Begriff des Kanons verwenden. Dieser schließt sowohl den Makro-Stil, als einheitsstiftenden ›ägyptischen‹ Kulturstil und ›Zeit resistent gemachten Epochenstil‹, als auch die daraus folgenden Mikro-Stile, innerhalb derer feine Unterschiede ausgeprägt werden, mit ein.[232] Es stellt sich die Frage, ob bei der Untersuchung der Göttin Qedeschet nicht von einem ›Nano-Stil‹ – Stil der Göttinnendarstellung – gesprochen werden muss. Dieser ordnet sich dann dem einheitsstiftenden Makro-Stil, dem ägyptischer Stil im Allgemeinen und dem epochenspezifischen Mikro-Stil, dem Stil des Neuen Reiches, unter. Bei der Untersuchung dieses kleinen, hier religiösen Bereiches, ist man demnach darauf angewiesen, zunächst mit der kleinstmöglichen Einheit zu arbeiten,

---

weise«.

[231] HÖLSCHER 2002, 88.

[232] ASSMANN 1986, 519–540; der Autor geht zunächst von Regelkomplexen aus, die sich als ägyptische Kunstgrammatik darstellen: Proportionsregeln, Projektionsregeln, Darstellungsregeln, Ausschlussregeln und syntaktische Regeln; des Weiteren wird dargestellt, inwieweit sich der Begriff des Kanons in verbesserter Weise, d. h. im Gegensatz zum Stil-Begriff, auf diese Kultur anwenden lässt. Dabei wird auf die Definition von Kanon eingegangen: Kanon beruht demnach auf fünf Grundsätzen: Wahrheitsbindung/Heilsgewissheit, Exklusivität, Explizität, Normativität und Bewussthaltung, ›Sinnpflege‹.

um diese dann in den größeren Kontext (Kanon) einbinden zu können.[233]

Auch die Definitionen von Gattung und Typus sind an dieser Stelle unumgänglich. Während der Begriff Gattung die Objekte nach formalen und materiellen Gruppen (Stele, Tempelrelief, Anhänger, etc.) oder bezüglich ihrer Funktion (Kultbild, Votivgabe, Amulett, usw.) kategorisiert, bezieht sich ›Typus‹ auf ein ›spezifisch gestaltetes Formen-Schema‹.[234]

Die Analyse der Gattung – sowohl in materieller wie auch in funktionaler Hinsicht – wurde bereits behandelt (Kap. 2). Die Funktion verschiedener Objekte zu erfassen, erforderte sowohl die Kenntnisse allgemeiner Lebensbedingungen als auch die Kenntnisse der Formen, die einer Kultur eigen sind. So ermöglichte die Gattungsanalyse, Hinweise auf spezielle Funktionen eines Objektes zu finden. Die Götterdarstellung auf einer Stele, die innerhalb eines Tempels gefunden wurde, deutet auf einen vollkommen anderen Funktionszusammenhang als dieselbe Darstellung auf einem Anhänger. Daher wurde zunächst eine Klassifikation der Objekte vorgenommen, die diesen Aspekt berücksichtigt. Denn obgleich sich nahezu identische Darstellungen der Göttin Qedeschet auf Stelen und auch auf Tempelreliefs oder Plaketten befinden, gehören diese Abbildungen in verschiedene Zusammenhänge, mit denen sich unterschiedliche Funktionen verbinden ließen. Ob eine Unterscheidung zwischen dem öffentlichen und privaten Bereich gemacht wird, ob sich z. B. Stelen immer einem sakralen Bereich zuweisen lassen, oder ob Plaketten primär in einer profanen Umgebung zu finden sind, ob Kombinationsmöglichkeiten bestehen, die sakrale Bereiche in einer profanen Umgebung markieren, war außerordentlich hilfreich für die Deutung des Funktionszusammenhanges.[235]

---

[233] Abgetrennt hiervon müssen auch die unterschiedlichen Qualitäten der Fundstücke berücksichtigt werden, die jedoch unabhängig vom Stil zu erklären sind.

[234] HÖLSCHER 2002, 90 f.; zur Gattung s. auch Kapitel »Beleganalyse und Kontextualisierung«, zum Typus s. Kapitel »Aufbau der Göttinnenfigur« und Kapitel »Der Basistyp« (ägyptischer und vorderasiatischer Kontext).

[235] Vgl. dazu Kapitel »Beleganalyse und Kontextualisierung«.

Der Typus grenzt sich von Thema und Motiv (Bildinhalt) und Stil bzw. Kanon (formale Gestaltungsmittel) eindeutig ab, indem er diese kombiniert und das gleiche *Motiv* in einer bestimmten *Form* abbildet. Typologien sind die logische Fortführung des Typus` und ordnen Objekte nach zeitlichen und räumlichen Kriterien.[236] Die raum-zeitliche Einteilung ist aber kein unbedingtes Kriterium für eine Typologie. Auch andere Aspekte, wie etwa die Funktion oder die Objektgattung, können zu neuen Ergebnissen führen. Eine Kombination aus verschiedenen Typologien erscheint im Hinblick auf den untersuchten Gegenstand sinnvoll. Sowohl eine geografisch-chronologische Einordnung als auch eine ikonografische und funktionale Kategorisierung hilft dabei, das Wesen der Göttin Qedeschet zu erhellen.

Nachdem die methodischen Grundlagen dieser Arbeit dargelegt worden sind, werden diese im nächsten Kapitel (Kap. 4.2 und 4.3) zur Anwendung gebracht.

4.2 IKONOGRAFIE

Am ausführlichsten hat sich bisher sicher Cornelius mit der ikonografischen Analyse der Qedeschet auseinandergesetzt. In seinem Werk »The Many Faces of the Goddess« (Kapitel 2.5) ist Qedeschet bzw. der ›Qedeschet-Typ‹ zu finden, bezeichnet als ›nackte Frau, Objekte haltend‹, die dort die erste grobe Aufteilung erfährt.[237] Der Autor unterscheidet hier, ob Qedeschet innerhalb einer Triade auftaucht, ob sie allein auf Tieren steht oder ob sie ohne Tierpodest dargestellt wurde.[238] Innerhalb dieser Analyse wird kurz erläutert, wann Qedeschet in welcher Art und Weise, mit welchen Attributen usw. auf den Belegen auftaucht. Ebenso wird ein

---

[236] BERNBECK 1997, 207; so hat Krieger eine heuristische Klassifikation aufgestellt, die sich wie folgt darstellt: Vorsortierung von Artefakten in große Gruppen, Unterteilung in kleinere Gruppen mit spezifischer Attributskombination, Zusammenfassung der Gruppen nach raum-zeitlicher Kontinuität, Test durch zusätzliche Informationen, Benennung und Beschreibung der Typen und schließlich die Rekonstruktion von Kulturgeschichte; schematisiert in BERNBECK 1997, Abb. 10.1; s. dazu auch KARTE 2 und KARTE 3 weiter unten.

[237] CORNELIUS 2004, 21–58.

[238] CORNELIUS 2004, Kap. 2.5, 45 f.; innerhalb einer Triade: 48–50; allein auf einem Tier: 50–52; ohne Tierpodest: 52–58.

kurzer Blick auf die Objektträger geworfen, um aufzuzeigen, dass ein und derselbe ikonografische Typ auf verschiedenen Objekten abgebildet werden kann.[239] Sein Fazit zeigt vier Hauptgruppen, die in insgesamt 10 Untergruppen aufgeteilt sind. Dies ist eine sinnvolle Grundlage für eine Kategorisierung der hier behandelten Gottheit. Es soll im Folgenden eine erweiterte und detailliertere Sortierung vorgeschlagen werden, die auch die verschiedenen, in Ägypten auftauchenden Typen, mit einbezieht.

4.2.1 AUFBAU DER GÖTTINNENFIGUR

Wie in der methodischen Einleitung erläutert, ist es wichtig, sich zunächst auf die kleinste mögliche Einheit, in diesem Fall den Aufbau der Figur, zu konzentrieren. D. h. die Gestalt wird vorerst ohne die ihr zugeordneten Attribute betrachtet. Wenn man davon ausgeht, dass es sich bei Bildern ebenso um eine ›Sprache‹ mit entsprechender Syntax handelt, soll im Folgenden das ›Vokabular‹ näher betrachtet werden.[240] Die Grundfigur ist relativ leicht zu bestimmen: Es handelt sich um eine frontal gezeigte, nackte Frauenfigur, die ihre Arme v-förmig seitlich abgewinkelt hält.[241] Ihre Füße können in die eine oder andere Richtung zeigen. Da ein über fast 1000 Jahre belegter Typ aber nicht starr ist, existieren auch hier einige interessante Abweichungen. Es kann vorkommen, dass die Gestalt z. B. auch im Profil gezeigt ist.[242] Es wird sich später zeigen, dass die Attribute sie dennoch eindeutig identifizieren können. Diese Figur – frontal oder im Profil – soll im Folgenden als ›ikonografischer Basistyp‹ bezeichnet werden.

Im nächsten Schritt wird ein Blick auf die ihr unmittelbar zugeordneten Attribute geworfen. Zu diesen gehören die Dinge, die sie in den Händen hält und das Podest, auf dem sie steht. Diese Attribute eigenen sich gut, um die Figur in Varianten aufzuteilen. Es haben sich bei näherer Betrachtung 16 Typen herauskristallisiert[243]:

---

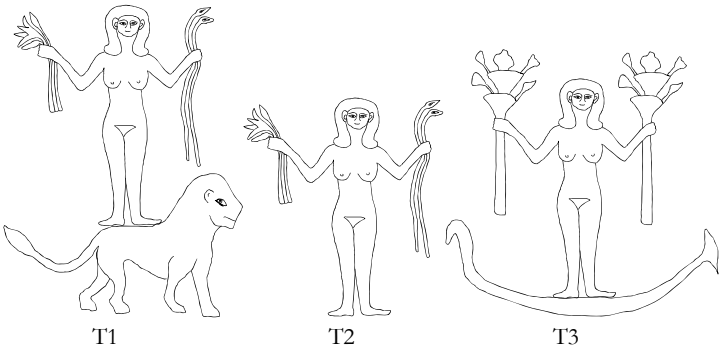
[239] CORNELIUS 2004, 46.

[240] KEEL 1992b, 270. 272 f.

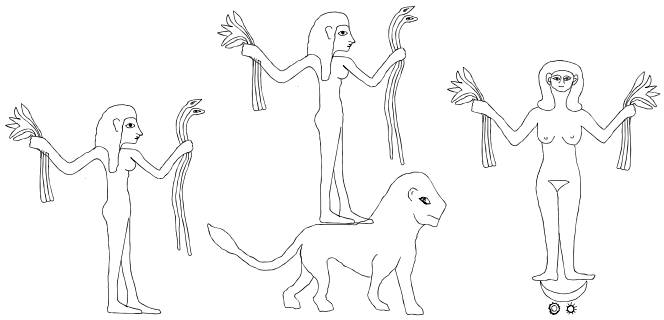
[241] s. ABB. 1; zur Nacktheit allgemein s. DERCHAIN–URTEL 1980, 138.

[242] s. ABB. 1: T4 und T5.

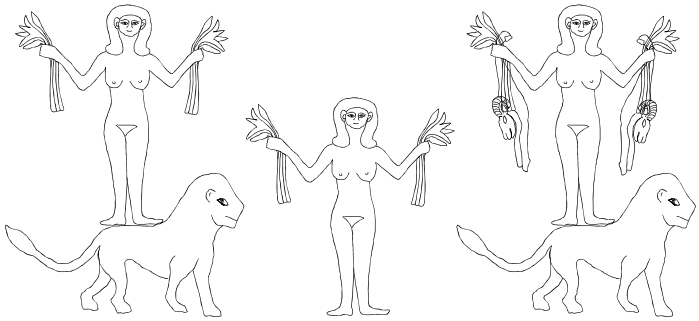
[243] Diese Typen sind stark stilisiert, verdeutlichen auf diese Weise aber recht



T1 T2 T3

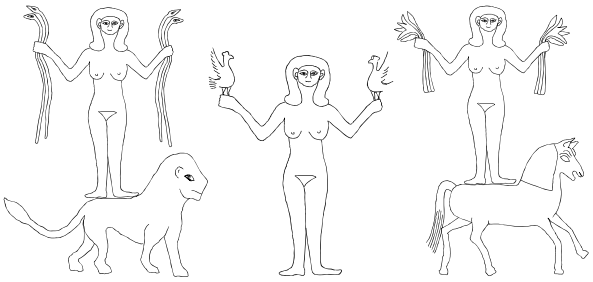


T4 T5 T6

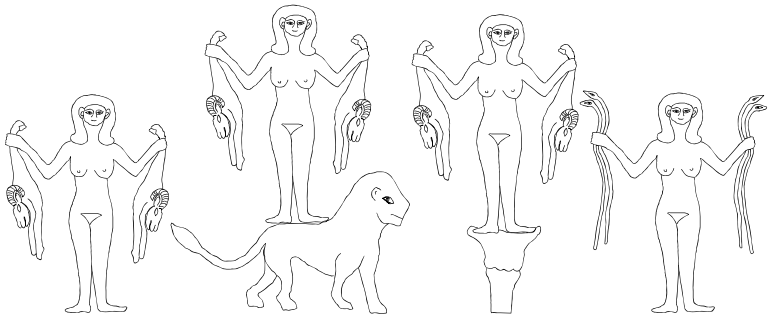


T7 T8 T9

gut die unterschiedlichen Möglichkeiten verschiedener Attributskombinationen.



T10 T11 T12



T13 T14 T15 T16

T1 Basistyp, auf einem Löwen, Blumen, Schlangen
T2 Basistyp, Blumen, Schlangen
T3 Basistyp, auf Boot, Stabstrauß
T4 Profilvariante, Blumen, Schlangen
T5 Profilvariante, auf einem Löwe, Blumen, Schlangen
T6 Basistyp, auf Himmelskörper, Blumen
T7 Basistyp, auf einem Löwen, Blumen
T8 Basistyp, Blumen
T9 Basistyp, auf einem Löwen, Blumen, Capriden
T10 Basistyp, auf einem Löwen, Schlangen
T11 Basistyp, Vögel
T12 Basistyp, auf einem Pferd, Blumen/Pflanzen
T13 Basistyp, Capriden
T14 Basistyp, auf einem Löwen, Capriden
T15 Basistyp, auf Blume, Capriden
T16 Basistyp, auf Bodenlinie, Schlangen

Abb. 1: Ikonografische Typen der Qedeschet

Obgleich die Varianten sehr vielfältig sind, gehören nur einige wenige Typen zu den am häufigsten auftauchenden ›Standardtypen‹: der Typ 1 für Ägypten und der Typ 8 für Syrien und Palästina.

Die Blumen und Schlangen können in der linken oder rechten Hand, einzeln oder in Kombination gehalten werden (T1, 2, 4–8, 10, 12). Die Schlangen werden in den meisten Fällen Reschef bzw. einem syrischen Gott und die Blumen Min entgegen gehalten.[244] Die Schlangen können aber auch als Hintergrundgestaltung auftauchen.[245] Die Capriden, die in der Regel von der Göttin in den Händen gehalten werden (T9, 13), können als Variation auch an einem Baum weidend über dem Kopf der Göttin oder als Hintergrundgestaltung in einer Bootsszene auftauchen.[246]

Weitere Attribute sind diverse Schmuckstücke und die Perücke.[247] Als Körperschmuck kann Qedeschet bzw. der ›Qedeschet-Typ‹ neben Hals-, Arm- und Fußreifen auch das ›Kreuzband‹ tragen.[248] Dieses letztgenannte ist aber lediglich auf den ägyptischen Belegen zu finden.[249] Die Perücke ist in der Hauptsache in Art der. ›Hathorenperücke‹ ausgearbeitet.[250] Allerdings bestehen auch hier

---

[244] Vgl. dazu LAHN 2005, Anm. 56; Schlangen, Reschef entgegengehalten: KAT. 7. 9. 13a. 15. 16. 17. 18. 32; in Richtung eines syrischen Gottes: KAT. 8; Blumen in Richtung Mins: KAT. 14. 15. 16. 17. 18; auf eine private Person hin (wahrscheinlich eine umgearbeitete Min-Figur): KAT. 33; zu Reschef: KAT. 8; syrischer Gott: KAT. 9. 32; Sopdu: KAT. 7; zu der Schwierigkeit der Identifikation der Götter auf den Belegen 8. 9. 7. 32 s. LAHN 2005, 231 f. und Kapitel »»Who`s who?« – Eine Bestandsaufnahme«.

[245] KAT. 37.

[246] Capriden an Baum: KAT. 79; Kälbchen auf dem Altar: KAT. 20, Capriden auf dem Altar: KAT. 26.

[247] Zu den ägyptischen Belegen vgl. LAHN 2005, 211 f.; zur Übersicht aller Attribute s. auch CORNELIUS 2004, Table 3 und 3b.

[248] Ägyptische Belege: Armreifen auf KAT. 6. 8. 11. 12. 15. 16. 19; Halskrägen auf KAT. 6. 7. 11. 12. 19; vorderasiatische Belege: Halskragen auf KAT. 37. 38. 35. 36. 39. 40. 44. 48. 49. 50. 53. 59. 73. 72. 78. 81. 82. 84. 86; Armreifen auf KAT. 36. 37. 38. 39. 45. 50. 51. 53. 59. 61. 62. 71. 81. 82. 85. 86. 87; Fußreifen bei KAT. 36. 38. 39. 45. 59. 66. 71. 74. 85. 87; s. auch STAEHELIN 1975, 441 f.; ALDRED 1971; WILKINSON 1971; zu den Arten der Halskrägen s. FEUCHT 1977a, 933 f.

[249] Vgl. hierzu LAHN 2005, Anm. 53; Kreuzband auf KAT. 11. 12.

[250] CORNELIUS 2004, 73; GREEN 2001a, 73–76. v. a. 75; MÜLLER 1980, 989. WOLF 1957, v. a. Abb. 567. 569; Hathorenperücke und Ω-Symbol, s. KEEL –

Variationsmöglichkeiten, wie die Frisur mit eingerollten Enden auf der Brust oder Schulter. Weiterhin existiert ein Beleg mit einer kurzen gescheitelten Haartracht, zwei weitere bei denen die Perücke oder die Krone in Strähnen über der Brust endet oder eine Variante, bei der zwei lange Zöpfe um die Brüste gelegt wurden.[251] Bei zwei Belegen scheint die Haartracht von einer Kappe bedeckt zu sein.[252] Cornelius erwähnt, mit Bezug auf Pilz, die Unterscheidung zwischen natürlichem Haar und Perücken, lehnt diese Möglichkeit der Unterscheidung aber richtigerweise aufgrund der relativ schlechten Qualität der Fundstücke ab.[253]

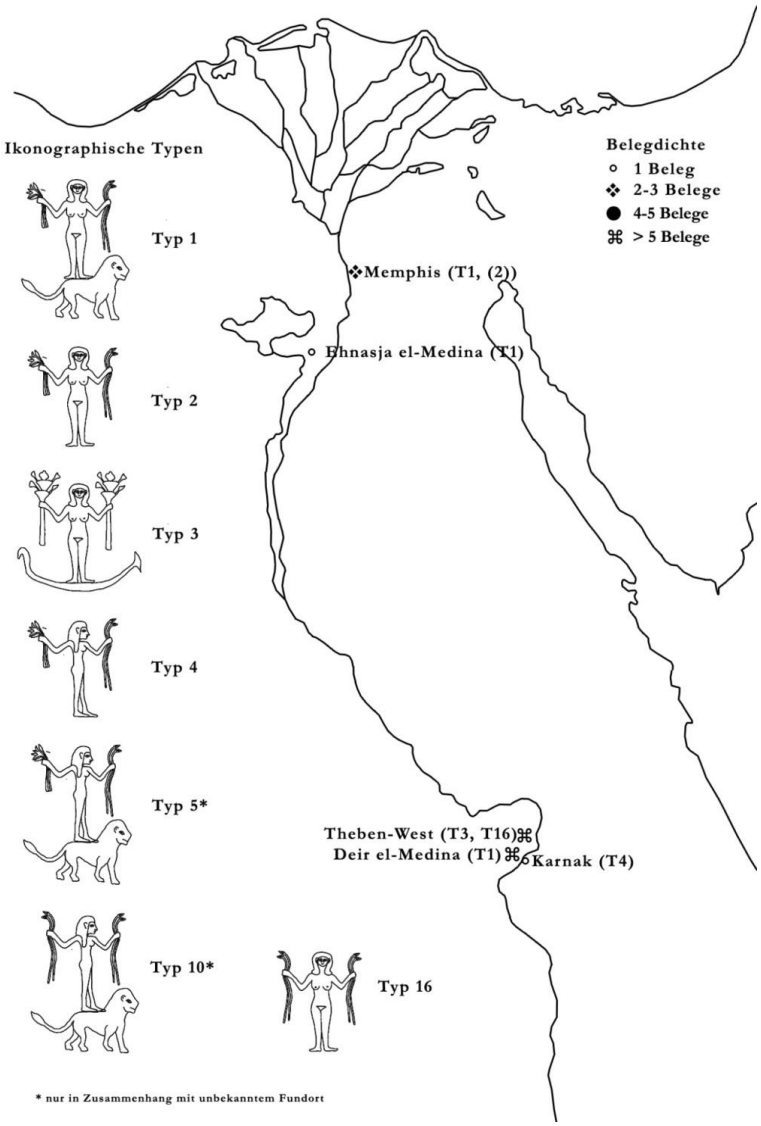
Wie sich die genannten Typen auf die einzelnen geografischen Regionen verteilen, kann man den zwei folgenden Karten entnehmen (KARTE 2 für Ägypten; KARTE 3 für Vorderasien):

UEHLINGER 1992, Abb. 9a. 9b; zur Entwicklung und den entsprechenden Belegen s. Kapitel »Der vorderasiatische Kontext – Der Basistyp«.

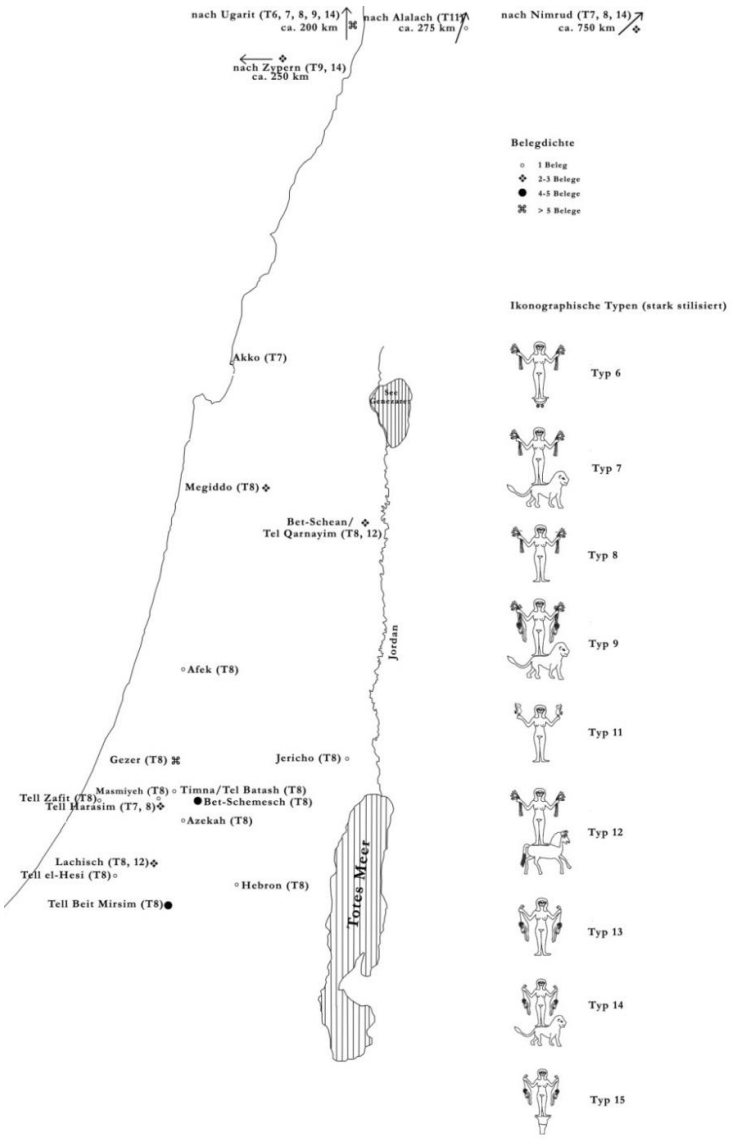
[251] ABB. 2; zur Gestaltung der auf ägyptischem Boden gefundenen Objekte, vgl. LAHN 2005, Anm. 54; eingerollte Enden auf der Schulter auf KAT. 9. 11. 13a. 14. 15. 16. 19; eingerollte Enden auf der Brust auf KAT. 3. 4. 7. 8. 12. 17. 33; glatte Perücke mit Strähne auf der Brust auf KAT. 5; Kurzhaarperücke bzw. Kappe auf KAT. 32; zu den vorderasiatischen Belegen: eingerollte Enden auf der Schulter oder leicht darüber schwebend auf KAT. 6. 38. 40. 42. 41. 46. 47. 49. 52. 53. 54. 55. 58. 56. 57. 59. 73. 74. 62. 63. 69. 68. 60. 79. 81. 82. 83. 84.; eingerollte Enden auf der Brust auf KAT. 39; glatte Perücke mit Strähne auf der Brust auf KAT. 44. 86. 87; brustumwickelnde Zöpfe auf KAT. 61; gescheitelte Kurzhaarperücke auf KAT. 85.

[252] KAT. 35. 86.

[253] CORNELIUS 2004, 54.



Karte 2: Verteilung der ikonografischen Typen in Ägypten

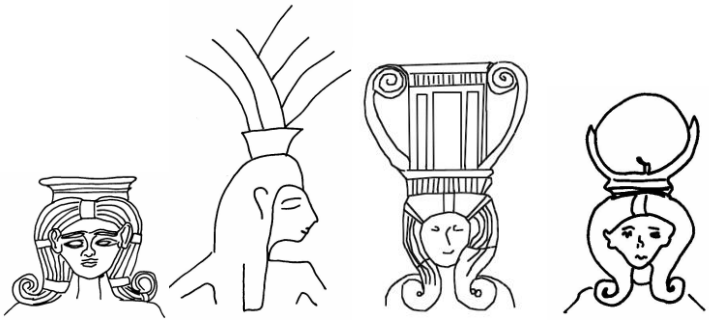


Karte 3: Verteilung der ikonografischen Typen in Vorderasien

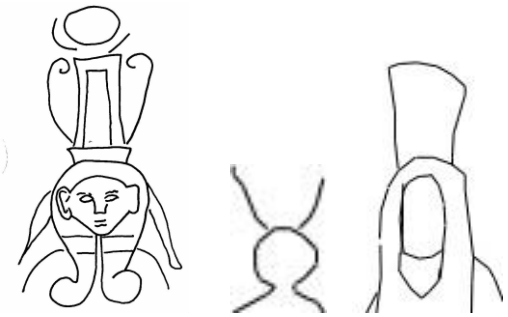
Einen unabdingbaren Bestandteil für die spätere Deutung stellen die Kronen dar, die aufgrund ihrer komplexen Aussage nicht in

den Basistyp eingeflossen sind.[254] Diese können ebenfalls in unterschiedliche Typen aufgeteilt werden:

Ägypten:



K1: Modius *K2: Pflanzenkrone* *K3: Sistrumskrone* *4: Mond-sichel/-scheibe*



K5: Kombinationen *K10: Kuhgehörn* *K11: ›Trapezkrone‹*

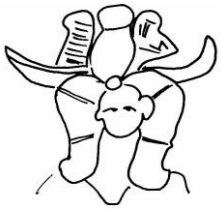
[254] Vgl. die Kapitel »Der ägyptische Kontext – Die Kronensymbolik« und »Der vorderasiatische Kontext – Die Kronensymbolik«; ABUBAKR 1937; speziell zur Kombination aus Mondsichel und Mondscheibe s. DERCHAIN 1962, 17–69 und HELCK 1980a, 193; zur sistrumförmigen Krone s. ZIEGLER 1984, 959 und DERCHAIN-URTEL 1980, 137; STRAUSS 1980, 814; vgl. auch CORNELIUS 2004, 54; GOEBS 2001, 324; ALTHOFF 2009, v. a. 69–80.

Vorderasien:

K6: hoher Modius

K7: Federkrone

K8: konische Krone



K9a: Hörnerkrone (Atef)

K9b1: Hörnerkrone (Doppel)

K9b2: Hörnerkrone (Doppel)

K9c: Hörnerkrone, zylindrische

Abb. 2: Kronenvariationen in Ägypten und Vorderasien

Bei zwei Belegen ist eine Identifizierung relativ unsicher (K9a und 9b1/2). Es handelt sich um zwei Kopfbekrönungen, die üblicherweise als Atef- oder Anedjtj-Krone beschrieben werden.[255] Zum einen sieht man ein rechts und links vom Göttinnenkopf abgehendes, flaches Gehörn, auf dem sich ein Mittelteil in Art eines Pflanzenbündels befindet. Dieses wird von zwei Straußenfedern eingerahmt. Zum anderen sieht man ein ähnliches Gehörn, auf dem sich allerdings mittig eine Doppelfeder befindet, die von jeweils zwei nach oben gerichteten Hörnern umfasst wird. Die ›konische Krone‹, die nur auf einer syrischen und einer anatolischen Plakette zu sehen ist, kann als Merkmal für diesen geografischen Raum gelten, da sie weder in Ägypten, noch auf palästinensischem Gebiet belegt ist.[256] Schlussendlich kann die Göttin auch ohne Krone gezeigt werden.

Ein weiteres Detail, welches auf den Belegen auftaucht, sind runde Ausarbeitungen in verschiedener Form, die um die Göttin angeordnet sind. Es können sich lediglich zwei der Kreise auf einem Beleg finden, aber auch sechs oder mehr.[257] Auf einem Beleg sind auf der Ebene der Beine der Gottheit zwei ›Räder‹ dargestellt.[258] Des Weiteren finden sich auch ornamentale Verzierungen auf zwei der Plaketten, die jenen ähneln, die auch auf Skarabäen zu finden sind.[259] Geflügelte Sonnenscheiben als obere Begrenzung der Objekte finden sich auf vier Belegen, Bänder bzw. Pflanzenstauden, die die Tauben haltende Göttin umranken, auf zwei Objekten und Papyruspflanzen im Kontext der Göttin auf dem Boot.[260]

---

[255] CORNELIUS 2004, 74; der Autor beschreibt die Krone auf KAT. 50 als Atef- und die auf KAT. 70 als Anedjtj-Krone; zur Identifikation der Kronentypen s. weiter unten im Kapitel »Der vorderasiatische Kontext – Die Kronensymbolik«.

[256] s. Kapitel »Der vorderasiatische Kontext – Die Kronensymbolik«.

[257] Zwei Kreise auf Beleg KAT. 7, jeweils in einer anderen Farbe; sechs Kreise auf Beleg KAT. 3; fast unzählige, verteilt im Hintergrund der Hauptdarstellung auf KAT. 37. 39 (unsicher). 40 (11 sind zählbar, der Rest ist zerstört, ursprünglich wahrscheinlich 15–16 Kreise); zur Deutung als Himmelskörper s. Kapitel »Der vorderasiatische Kontext – Das Stehen auf Löwen, Pferden, Astralsymbolen und Lotusblumen«.

[258] Beleg KAT. 65.

[259] Belege KAT. 52. 80.

[260] Geflügelte Sonnenscheiben auf den Belegen KAT. 86. 87. 35. 78; Bänder

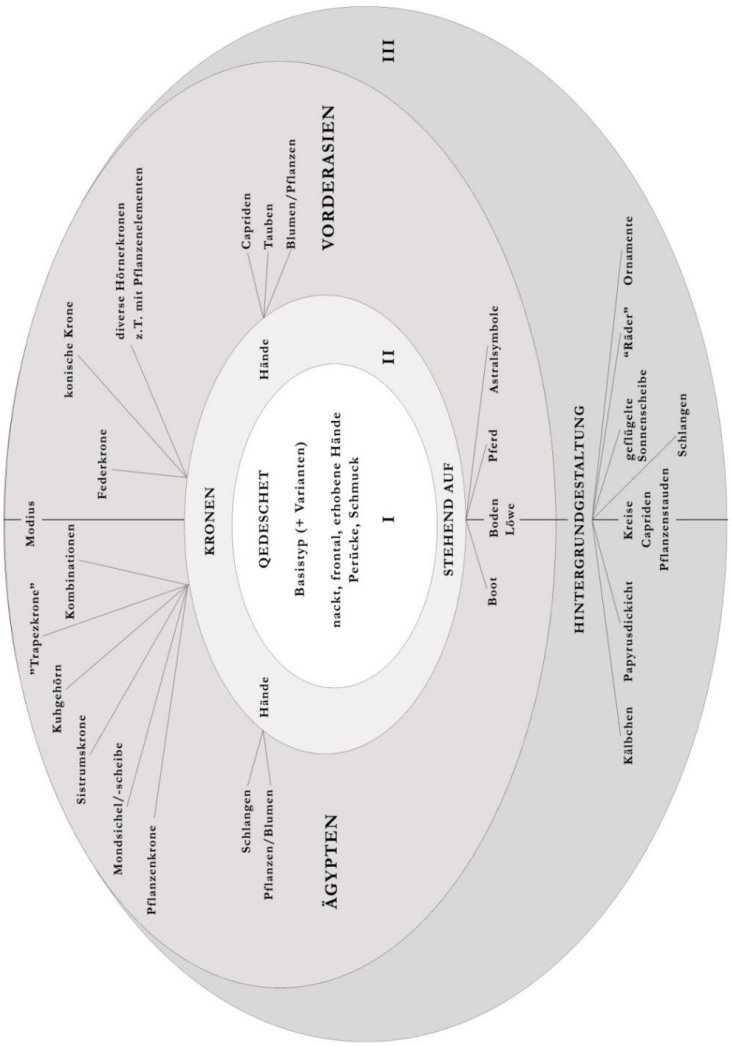


SCHAUBILD 2: Übersicht der Attribute

bzw. Pflanzenstauden auf dem Beleg KAT. 35; Pflanzen als Hintergrund auf den Altären auf den Belegen KAT. 20–28.

4.2.2 KOMPOSITION DER FIGURENKONSTELLATIONEN

Bei der Komposition ist ein Unterschied zwischen den ägyptischen und den vorderasiatischen Belegen zu erkennen. Auf ägyptischem Boden sind in gleichmäßigem Verhältnis Objekte gefunden worden, die Qedeschet alleine[261] oder innerhalb einer Göttertriade bzw. Göttergruppe zeigen.[262] In Vorderasien dominiert eindeutig der allein vorkommende Typ: nur ein Beleg zeigt die Göttin innerhalb einer Triadenkonstellation.[263]

Ikonografisch belegte Göttertriaden, die als Szenenbild interpretiert werden können, tauchen ausschließlich auf den ägyptischen Belegen auf.[264] Hierbei ist die vorherrschende Triade die Kombination aus Qedeschet, Min und Reschef. Allerdings gibt es auch hier wieder Variationen: Min oder Reschef können durch Sopdu oder einen schwer zu identifizierenden syrischen Gott ersetzt werden.[265] Im Übrigen wenden sich die Götter innerhalb der Triaden immer Qedeschet zu. Auch andere Gottheiten – Bes und Anat – sind bildlich zu fassen, allerdings sieht man diese außerhalb einer Triadenkonstellation.[266] Auf den Altären ist der, ebenfalls mit frontalem Gesicht gezeigte, Gott Bes, die Göttin flankierend, dargestellt.[267] Die vorderasiatische Göttin Anat ist in einem Falle im unteren Register zusammen mit Adoranten dargestellt.[268]

---

[261] KAT. 3. 4. 5. 6. 11. 12. 19.

[262] KAT. 7. 14. 15. 18. 20. 21. 23. 24. 26. 32. 33.

[263] Beleg KAT. 44, auf dem zwei Personen mit Ackergerät/Waffe? zu sehen sind; dazu weiter unten in Kapitel »»Who`s who?« – Eine Bestandsaufnahme«.

[264] KAT. 7. 8. 9. 10. 13 a–c. 14. 15. 16 18. 17. 33.

[265] Vgl. hierzu LAHN 2005, 227–232; Min auf KAT. 13 a. 14. 15. 16. 17. 33 (umgearbeitet); Reschef auf KAT. 8. 13 a. 14. 15. 16. 17 (gemalt). 9. 7. 8. 18 (abgebrochen?). 32. 33; Sopdu auf KAT. 7; syrischer Gott auf KAT. 8. 9. 10; zur Identifikation der Götter auf den Belegen KAT. 8. 9. 7. 32; s. auch LAHN 2005, 231 f. und Kapitel »»Who`s who« – Eine Bestandsaufnahme«.

[266] Bes, die Göttin flankierend, auf den Altären KAT. 20. 21. 23. 24. 26; Anat auf KAT. 14; die Gottheiten, die nur schriftlich belegt sind, werden hier zunächst nicht beachtet; vgl. dazu und auch zur Deutung der Götterverbindungen das Kapitel »Korrelation mit anderen Gottheiten«.

[267] Zu Bes auf den Altären s. Kapitel »Altäre«.

[268] KAT. 14.

Weitere Personen innerhalb der Gesamtkomposition gehören zur Anhängerschaft der Göttin und sind in der Regel im Register unter der Götterdarstellung zu finden sind.[269] Diese sind in verschiedener Zahl auf elf der ägyptischen Belege vorhanden. Es können sich ein Adorant alleine, aber auch zwei, drei oder sieben auf den Stelen befinden. Es handelt sich hierbei um allein betende Erwachsene, Paare, Familien oder Mütter mit Kindern. Kinder, von denen nur eines eine Jugendlocke trägt, tauchen auf fünf Stelen auf.[270] Die Ausrichtung ist variabel, wobei die Personen nach links oder rechts blicken oder sich auch anschauen können. Der Adorationsgestus kann sowohl stehend als auch kniend ausgeführt werden.[271] Auf den vorderasiatischen Belegen werden keine Verehrer gezeigt. Auch Inschriften tauchen nur auf den ägyptischen Belegen auf.[272]

Die Figurenkomposition, die Gottheiten betreffend, wird vor allem bei der Frage nach der Funktion der Göttin eine zentrale Rolle spielen (Kap. 6.2). Die dargestellte Anhängerschaft hingegen kann mit Hilfe der entsprechenden Beischriften identifiziert werden (Kap. 7).

4.3 IKONOLOGIE

Die Deutung der Ikonografie wird sich im Folgenden vornehmlich auf die Bestandteile des Aufbaus der Figur (Basistyp, Attribute inkl. Kronen) und die Hintergrundgestaltung – getrennt nach ägypti-

---

[269] Die Adoranten und ihre Familien werden in einem gesonderten Kapitel behandelt, vgl. das Kapitel »Die Anhängerschaft und kulttopografische Bemerkungen«.

[270] Ein Adorant s. KAT. 5. 10. 33; zwei Adoranten s. KAT. 8. 9. 16; drei Adoranten s. KAT. 14. 15; sieben Adoranten s. KAT. 12. 13 a–c; allein betende Erwachsene s. KAT. 5. 33; Paare (männlich und weiblich) s. KAT. 16; Familien s. KAT. 12. 13 a–c. 14. 15; Mutter und Kind s. KAT. 9; Eltern mit Kind(ern) s. KAT. 9. 12. 13 a–c. 14. 15; Kind mit Jugendlocke s. KAT. 9.

[271] Blick nach links s. KAT. 5. 8. 12. 15. 16; nach rechts blickend s. KAT. 9. 14; sich gegenseitig anschauend s. KAT. 13 a–c; stehender Adorationsgestus s. KAT. 5. 9 (auch kniend). 14; kniende Adorationsstellung s. KAT. 8. 9 (auch stehend). 13 a–c. 15. 16.

[272] Belege: KAT. 1. 2. (ohne Darstellung). 3. 5 (für Illiteraten?). 9. 11. 12. 13 a–c. 14. 15. 16. 17. 30. 31. zu den Inhalten s. die entsprechenden Katalogeinträge.

schem (Kap. 4.3.1) und vorderasiatischem (Kap. 4.3.2) Kontext – konzentrieren. Sowohl die zur Komposition gehörigen Gottheiten als auch die dargestellten Stifter der Objekte werden gesondert behandelt.[273]

4.3.1 DER ÄGYPTISCHE KONTEXT

4.3.1.1 DER BASISTYP

Wie aus dem SCHAUBILD 2 hervorgeht, existieren drei attributive Sphären, die die Göttin umgeben.[274] Zunächst sei nur die unmittelbare ›Figur‹ betrachtet, die sich durch ihre Nacktheit und frontale Ansicht von den meisten anderen Gottheiten Ägyptens und Vorderasiens unterscheidet.[275]

Außerhalb der Götterwelt werden Kinder, Dienerinnen, tote Feinde und auch Ausübende bestimmter Berufe, wie z. B. Fischer, nackt dargestellt. Hierbei handelt es sich aber um andere Kontexte, die nicht mit denen in der Götterwelt verglichen werden können.[276] So ist die Nacktheit der Kinder auf deren Schutzbedürftigkeit und die, der toten Feinde auf deren Statuslosigkeit zurückzuführen. Die nackten Dienerinnenfigurinen hingegen haben sicher lediglich der optischen Freude gedient. Die berufsbedingte, funktionale Nacktheit, wie sie etwa bei Fischern während ihrer beruflichen Tätigkeit abgebildet wird, erschließt sich von alleine.

Vergleichbare Darstellungen aus der Zeit des Neuen Reiches, die der Göttin Qedeschet ikonografisch – in ihrer Nacktheit und Frontalität – und funktional sehr nahe kommen, sind die Gotthei-

---

[273] Vgl. Kapitel »Korrelation mit anderen Gottheiten« und »Die Anhängerschaft und kulttopografische Bemerkungen«; zu einem Überblick s. auch TAZAWA 2009, 121–123.

[274] s. dazu SCHAUBILD 2; die drei Sphären: der innerste Ring ist der ikonografische Basistyp samt seiner Varianten; der zweite Ring beinhaltet all die Attribute, die unmittelbar zum Basistyp gehören, d. h. die Dinge, die Qedeschet in den Händen hält, das Podest, auf dem sie steht und ihre Kronen; der dritte Ring konzentriert sich auf die Hintergrundgestaltung.

[275] Auf dem Beleg KAT. 32, der aus einem Tempelkontext stammt, ist die Göttin Qedeschet jedoch bekleidet.

[276] Vgl. LAHN 2005, 212 f. und GREEN 2001b, 56; BEHRENS 1980, 292 f.; so auch die sichtbare Nacktheit der Amarna-Familie, vgl. ROBINS 1996b, 29 f.

ten Bes und das Horuskind. Ersterer kann auch mit der Göttin selbst auftauchen.[277] Das Horuskind drückt durch seine Nacktheit nicht nur eine Schutzbedürftigkeit aus, sondern ist auch als Kind gekennzeichnet, welches in der ägyptischen Ikonografie stets nackt dargestellt wird. Nichtsdestotrotz scheint sich diese eigentlich hilflose Situation auf der Götterebene von einer Schutzbedürftigkeit in eine Fähigkeit, nämlich in die, selbst Schutz zu spenden, verwandelt zu haben.[278] Die Horus-Stelen können, durch die mit ihnen in Verbindung stehenden Texte, in einen eindeutigen Schutz- bzw. Heilgötterkontext gesetzt werden.[279] Auch die dem Horuskind beigeordneten wilden Tiere, wie Schlangen, Skorpione und Krokodile gefährden in keiner Weise das göttliche Kind, sondern stehen als Symbol der zu besiegenden Kräfte. Die Macht über diese Raubtiere hat das Götterkind durch die ›eigene Erfahrung‹, die sich in den mythologischen Erzählungen spiegelt, selbst erlangt.[280] Die Nacktheit des göttlichen Kindes und auch die Vorderansicht werden in der Regel als Verstärkung der Wirkkraft verstanden.[281]

Als einzige weibliche Gottheit ist nur noch die Himmelsgöttin Nut nackt dargestellt. Dies kann auf einen Fruchtbarkeitsaspekt hindeuten, da die Göttin jeden Tag die Sonne neu gebiert.[282] Andererseits könnte es sich bei dieser speziellen Darstellungsweise auch um eine aspektivische Idee handeln, bei welcher der Körper der Göttin offen/unbekleidet/sichtbar präsentiert wird, um die Sonne, die den Körper durchwandert, zeigen zu können.[283]

Wie nun die Nacktheit der Qedeschet zu deuten ist, lässt sich nicht einfach beantworten. Diese ausschließlich mit ihrer mögli-

---

[277] KAT. 20. 21. 23. 24. 26.

[278] Vgl. auch LAHN 2005, 213; STERNBERG-EL HOTABI 1999, 188. 199.

[279] KAKÓSY 1980, 60 f.; STERNBERG-EL HOTABI 1999, Teil II: Katalog.

[280] Zur Horuserzählung s. JUNGE 1995, 930–950.

[281] KAKÓSY 1980, 61; BRUNNER-TRAUT 1968, 43; ähnlich ist auch die Nacktheit und Frontalität von Bes zu deuten.

[282] Nut wird auch als ›Mutter vieler Kinder‹ bezeichnet, vgl. pAnastasi III,3; BRUNNER 1977a, 342.

[283] Darüber hinaus ist der Göttin Nut auch eine schützender Funktion zugeordnet, die sie u. a. in Form von Sargdekorationen einnimmt; dazu KURTH 1980, 536 f.; zur Aspektive s. auch Kapitel »Texte und Bilder: Zur methodischen Herangehensweise« und weiter unten in diesem Kapitel (Frontalität).

chen Herkunft aus dem Nahen Osten zu erklären, ist m. E. zu eng gegriffen.[284] Eine weitere mögliche Deutung ist, die Nacktheit in einen erotischen Kontext zu stellen, der, wie man sehen wird, durchaus in das Wirkungsfeld bzw. den ›Aufgabenbereich‹ der Göttin gehört.[285] Die Nacktheit von Göttinnen scheint als Pendant zur ithyphallischen Götterdarstellung gedient zu haben und man sollte vorsichtig damit sein, die Nacktheit vorschnell mit Fruchtbarkeit gleichzusetzen; zumal die alten Ägypter anscheinend nicht einmal ein Wort für diese besaßen.[286] Diese beiden Bereiche – die Erotik und die Fruchtbarkeit –, obwohl eng zusammengehörend, sind in einer Deutung doch zunächst konsequent getrennt zu betrachten, da ihnen verschiedene Motivationen zugrunde liegen.

Anders als zu erwarten wäre, ist es in altägyptischen Darstellungen durchaus üblich, bestimmte Gottheiten und auch andere Personen in Vorderansicht zu zeigen. In der ausführlichen Abhandlung Volokhines sind diese in ihren verschiedenen Kontexten aufgeführt.[287] Dazu gehören außerhalb der Götterwelt die folgenden Fälle: Darstellung von Hieroglyphen z. B. das frontalgesichtige *ḥr*, dann Personen in den üblichen ikonografischen Zusammenhängen, wie Musiker in Bankettszenen, bei bestimmten Arbeiten (Personen in Dreiergruppen von denen die Mittlere frontal gezeigt ist) oder auch Priester, die in den Szenen der Grabesdekoration vorkommen.[288] Weitere Menschendarstellungen, die sich durch ihre Frontalität auszeichnen, sind in jenen Szenen gezeigt, in denen sich ›Feinde‹ befinden. Dazu gehören u. a. Szenen wie das klassische Bild des ›Niederschlagens der Feinde‹ durch den Pharao, aber auch verschiedene Kampfeshandlungen, wie sie etwa im Tempel Ramses` III. von Medinet Habu zu sehen sind.[289] Weiterhin tauchen bei

[284] Zu dieser Theorie s. BEHRENS 1980, 292 f.

[285] Vgl. dazu LAHN 2005, 213; GOELET 1993, 20–31; MYSLIWIEC 1994, 385–389.

[286] BRUNNER 1977a, 336–344.

[287] VOLOKHINE 2000; davor schon MÜLLER 1997, 69–83.

[288] Hieroglyphen s. VOLOKHINE 2000, 17–32; Arbeiter und Musiker sind in ihrer Frontalität erst ab dem Neuen Reich belegt, s. dazu VOLOKHINE 2000, 33–39.

[289] Feindesdarstellungen, s. VOLOKHINE 2000, 41–44.

Gefangenentransporten nach dem Sieg in der Schlacht frontalgesichtige Menschen auf.[290] Aber nicht nur bei der Wiedergabe menschlicher Figuren ist dieses Phänomen zu beobachten, sondern auch innerhalb der Tierwelt.[291]

Zwar sind auch in der Götterwelt die Darstellungen frontaler Gestalten selten, aber dennoch im Korpus ägyptischer Darstellungen vorhanden; auch ist die Götterwelt der Bereich, in dem die Vorderansicht am häufigsten auftaucht. Meistens handelt es sich dann um Darstellungen des Bes, des Hathorenkopfes und des Horuskindes. Es existieren neben der hier behandelten Göttin z. B. Abbildungen der Göttin Bat (als Kopf), die eine unmittelbare Vorgängerin des ›Hathorenkopfes‹ zu sein scheint.[292] Weiterhin ist auch der zwergenhafte Gott Bes mit seinem gesamten Körper frontal gezeigt, der, wie auch das Horuskind, selbst mit der Göttin Qedeschet auf den Belegen auftaucht.[293] Im Unterweltskontext ist neben den Darstellungen des frontalgesichtigen Osiris auf der Liege und der Göttin Nut im Bestattungskontext – als Dekoration am Wannenboden und auf dem Deckel der Särge – in manchen Fällen auch die Baumgöttin auf diese Art gezeigt.[294]

Ein weiterer interessanter Kontext, innerhalb dessen Darstellungen in Vorderansicht auftauchen, ist ein Unterweltsbuch: das Pfortenbuch. Hier sind sowohl die ›Mächtigen‹ in der Zehnten Stunde (68. Szene) als auch das Gesicht des Sonnengottes in der Barke in der Elften Stunde (73. Szene) frontal gezeigt. Obgleich die Unterweltsbücher eine eigene und gesonderte Gattung einnehmen, sei ein kurzer Vergleich, zumindest was die allgemeine Bedeutung der Frontalität betrifft, erlaubt. In der 68. Szene sind verschiedene Gottheiten gezeigt, die durch ein Seil, welches jeder von ihnen hält, verbunden sind.[295] Neben den *Bau* des Verborgenen, dem Gefolge

---

[290] VOLOKHINE 2000, 44.

[291] VOLOKHINE 2000, Abb. 55–64.

[292] Die Göttin Bat ist schon sehr früh auf der Narmerpalette belegt, s. dazu VOLOKHINE 2000, 58 f.

[293] Bes auf den Altären KAT. 20. 21. 23. 24. 25. 26.

[294] VOLOKHINE 2000, 76–90; die Göttin Nut wird in diesem Kontext als Geliebte und Mutter des Toten verstanden und nimmt somit eine sowohl erotische als auch schützende Rolle ein, vgl. dazu MÜLLER 2001, 280.

[295] HORNUNG 1992, 279.

des Thot, Horus und Re, einem Schlangengebilde namens Chepri und einem Falken mit Doppelkrone (der unterweltliche Horus), sind am Ende des Seils acht Gottheiten zu erkennen, die den Betrachter frontal anblicken, die ›Mächtigen‹.[296] Hornung interpretiert die Frontalität als verstärkende Kraft, indem »ihre göttliche ›Mächtigkeit‹ voll zur Wirkung [kommt]«.[297] Beim Gesicht des Sonnengottes wurde ebenso die Vorderansicht gewählt.[298] Bei der Konzentration auf das Gesicht ist dies im altägyptischen Kontext allerdings öfter der Fall, wie man bei dem schon erwähnten frontal gezeigten Hathorenkopf oder z. B. der Bes-Maske (auch als eine Art Gesicht zu interpretieren) sehen kann.

Eine Variante der frontalen Darstellung ist in einer Szene aus dem ›Buch vom Tage‹ dargestellt: die Himmelsgöttin sitzt in Vorderansicht zwischen zwei Helfergöttinnen, während ihr schwangerer Bauch die Scheibe mit dem Sonnenkind zeigt.[299] Dies scheint jedoch auch der Verdeutlichung zu dienen, eine Art aspektivische Sicht, in der die Bestandteile, die von Bedeutung sind, ›aufgeklappt‹ zu sehen sind.[300] In diesen ›aspektivischen‹ Kontext ist möglicherweise auch die Darstellung der Göttin Qedeschet zu stellen. Die Weiblichkeit darzustellen, inklusive ihrer Attribute (Brüste, Schambereich), ist u. U. einfacher und auch deutlicher, wenn man dieses frontal ausführt, als die weniger offensichtliche Seitenansicht zu wählen.

Volokhine hat in seiner Untersuchung festgestellt, dass die frontal gezeigten Götter und Göttinnen mit Themen verknüpft sind, die die Kindheit, Nacktheit, Erotik und Geburt behandeln. Es ist interessant zu sehen, dass sowohl bei Qedeschet als auch bei Bes, dem Horuskind und Nut die Frontalität mit Nacktheit kombi-

---

[296] HORNUNG 1992, Abb. 56.

[297] HORNUNG 1992, 279; als Beischrift: »In ihrer Hand ist das Zugseil, das um den Fuß des Chepri (geschlungen) ist. Sie sagen zu Re: Geöffnet sind dir die Wege der Schetit, aufgetan sind für dich die Türen, die in der Erde sind – für deinen Ba, dass er sich (in) Nut niederlasse! Wir geleiten dich durch die Bezirke von Kenset. Hei, du betrittst den Osten, du fährst dahin in den Schenkeln deiner Mutter (Nut)«.

[298] HORNUNG 1992, Abb. 60.

[299] HORNUNG 1992, Abb. 112.

[300] s. auch BRUNNER-TRAUT 1990, Abb. 11. 15 a. c.

niert wird. Der Autor kommt nach Betrachtung der zahlreichen Belege zu dem Schluss, dass die Frontalität (v. a. auch in der Verbindung mit der Nacktheit) eine apotropäische Funktion zu erfüllen scheint.[301] Auch Brunner-Traut tendiert bei ihrer Interpretation in diese Richtung, obgleich sie die Ambivalenz dieser Darstellungsmöglichkeit herausstellt.[302] Die Frontalität im Allgemeinen ist nicht nur ein Zeichen für besagte Funktionen wie Schutz (z. B. als Umarmung der Nut im Bestattungskontext) oder dient nicht nur zur Sichtbarmachung bestimmter Bewegungen (dynamisch), sondern hat auch eine ›negative‹ Konnotation. So zeigt sie, wie bereits erwähnt, bei der Darstellung von Feinden und auch in der Tierwelt eher das Chaos an, welches im Kampfgetümmel und bei verfolgten Tieren bei der Jagd entsteht.[303]

Zusammenfassend ist zu sagen, dass die Frontalität, oft Hand in Hand mit der Nacktheit gehend, einem bestimmten Zweck dienen sollte. Sie soll Dinge verdeutlichen und Wirkungen, durch eben diese ungewöhnliche, aspektivische Art und Weise der Darstellung, verstärken. Wichtige Bestandteile, wie z. B. der schwangere Bauch der Himmelsgöttin oder die weiblichen Attribute der Göttin Qedeschet, sollen sichtbar gemacht werden.[304]

Was kann es nun bedeuten, wenn die Weiblichkeit, frontal und durch die Nacktheit deutlich sichtbar, auf diese Art hervorgehoben wird? Man kommt unwillkürlich zu dem Schluss, dass hier die Erotik, Sexualität bzw. sexuelle Potenz oder Liebe betont werden sollen. Dieses könnte auch durch ihren ›Hathorenkopf‹ (s. o.) verstärkt werden, der sie eng an die Göttin der Liebe anzulehnen scheint.[305] Inwieweit sich die Nacktheit auf einen Fruchtbarkeitsaspekt beziehen könnte, kann erst nach Sichtung der anderen Merkmale bzw. Attribute zu bestimmen sein. Des Weiteren scheint die Göttin durch diese erwähnte Kombination auch eine apotropäische

---

[301] VOLOKHINE 2000, 74 f., hier v. a. mit Bezug auf Bes.

[302] BRUNNER-TRAUT 1986, 1062–1067.

[303] BRUNNER-TRAUT 1986, 1064.

[304] Zu erwähnen ist jedoch auch, dass bei Qedeschet nicht – im Gegensatz zu ihren vorderasiatischen Pendants – die Scham hervorgehoben wird und so im ägyptischen Kontext weniger deutlich auf die Weiblichkeit angespielt wird.

[305] Dazu s. auch MÜLLER 2001, 239–286, v. a. 274 f.

Funktion für den Stifter zu erfüllen. Durch die Ikonografie des Körpers wird sie nicht nur eng an die bedeutenden und beliebten Schutzgottheiten Bes und das Horuskind angelehnt und so womöglich mit diesen in einen Kontext gestellt. Sie symbolisiert auch eine auf den Betrachter ausgerichtete, beschützende Offenheit.[306]

Prinzipiell gibt es bei der Gestaltung der Frisur der Göttin lediglich drei Varianten. Die häufigste ist ohne Frage diejenige, die in der Art der ›Hathorenperücke‹ gestaltet wurde und in den meisten Fällen auch unter der entsprechenden Krone zu sehen ist.[307] M. E. ist die Perücke nicht als Ersatz einer Krone, sondern als zusätzliches Element zu verstehen.[308] Die Göttin Hathor ist, wie viele andere Göttinnen auch, in zweidimensionalen Darstellungen üblicherweise in Seitenansicht und mit der glatten, dreigeteilten, gesträhnten Perücke gezeigt, die auch in figürlichen Darstellungen auftritt.[309] Allerdings ist eine Perücke, die an den Enden eingerollt ist und so die Form eines Ω wiedergibt eine ikonografische Besonderheit und Eigenheit dieser Göttin, sobald diese in irgendeiner Form dreidimensional dargestellt ist.[310] Dies kann an den ›Hathorsäulen‹ der Fall sein, aber auch auf verschiedenen Skarabäen, Plättchen, Votivgaben, usw.[311] Ein erwähnenswertes technisches Detail ist, dass die ›Hathorenperücke‹, außer bei der frontal dargestellten Göttin Qedeschet, auf anderen zweidimensionalen Darstellungen nicht zu

---

[306] KEEL – SCHROER 2004, 32 f.

[307] GREEN 2001a, 74 f.

[308] Im Gegensatz zu Cornelius, der die Perücke in eine Reihe mit den Kronen stellt, vgl. CORNELIUS 2004, 51 f.; allerdings sei hier auch gesagt, dass die vorderasiatischen Belege, die Cornelius in der Hauptsache behandelt, in den meisten Fällen ohne Kronen, sondern nur mit Perücke dargestellt sind; zur strittigen Frage, ob es sich im vorderasiatischen Kontext tatsächlich um die ›Hathorenperücke‹ handelt s. weiter unten im Kapitel »Der vorderasiatische Kontext – Der Basistyp«.

[309] Dreidimensional z. B. bei der Statuentriade des Mykerinos aus dem Boston Museum of Fine Arts, vgl. VANDERSLEYEN 1975, Abb. 132; s. auch STAEHELIN 1977, 719.

[310] STAEHELIN 1977, 719; ERMAN 2001, 31 Abb. 16; zur Perücke von Göttinnen s. auch KARLSHAUSEN 1992, 153–173; zwar geht es hier um die ›abgetreppte Frisur‹, es wird aber auch die erotische Aussagekraft der Perücken behandelt.

[311] Zahlreiche Hathorsäulen z. B. in Deir el-Bahari oder im Tempel von Dendera; MÜLLER 2001, 274 f.

finden ist. Selbst die Göttin Hathor trägt diese Perücke nicht, wenn sie zweidimensional dargestellt ist.[312] Bis auf wenige Ausnahmen, die die Göttin Qedeschet mit einer langen, geteilten Perücke oder einer Kappe/Kurzhaarperücke zeigen, ist sie in allen anderen Fällen mit eben jener ›Hathorenperücke‹ ausgestattet.[313] Da dieser Kopfputz nicht dem gewöhnlichen Ornat altägyptischer Göttinnen zuzuordnen ist, scheint es sich hierbei um eine gewollte Übernahme aus der Darstellungsweise der Göttin Hathor zu handeln. Mit diesem Detail wird möglicherweise ein Bezug zur Göttin Hathor selbst oder zu ihren Eigenschaften hergestellt. Die generelle erotische Bedeutung der weiblichen Perücken muss nicht extra erwähnt werden.[314] Nicht nur dieses ikonografische Element stellt eine Verbindung zu Hathor her, sondern auch einige Epitheta der Qedeschet, wie z. B. ›Auge des Re‹, auf die später noch eingegangen wird.[315] Wird ein Element einer bestimmten Gottheit auf eine andere übertragen, kann – wie oben bereits erwähnt – davon ausgegangen werden, dass es sich hierbei nicht nur um eine ästhetische Vervollkommnung handelte, sondern eine Eigenschaftsübertragung auf die Zielgottheit stattfinden sollte. Dafür ist es von besonderer Wichtigkeit zu analysieren, mit welchen speziellen Funktionen die ›Quellgottheit‹ in Verbindung gebracht wurde und was ihr Wesen ausmacht. Im Falle der Göttin Hathor, als über einen langen Zeitraum hinweg belegte Gottheit, ist dies natürlich besonders schwierig und lässt sich kaum treffend zusammenfassen. Trotzdem soll versucht werden, das Kernwesen kurz zusammenzufassen. Ihre Funktion als Himmelsgöttin, die sie in Gestalt einer Kuh ausübte, hat sich während ihrer Verehrungszeit im Laufe der Jahrhunderte immer weiter modifiziert. So taucht sie v. a. im Neuen Reich innerhalb der Liebeslieder als Liebesgöttin auf.[316] Daumas beschreibt sie ebenso als Göttin der Liebe, Freude, Musik, des Tanzes und der Trunkenheit; sie hat aber, wie viele andere Gottheiten auch, ein

---

[312] Eine abgeänderte Form dieser Perücke könnte diejenige auf der Folie aus Lachisch sein, s. dazu KAT. 70 und KEEL – UEHLINGER 1992, 77 f.

[313] Lange, geteilte Perücke bei KAT. 5; Kappe/Kurzhaarperücke bei KAT. 32.

[314] MÜLLER 2001, 275. 280.

[315] s. Kapitel »Epitheta«, »Name und Epitheta als Indikatoren« und LAHN 2005, 209 f.

[316] ERMAN 2001, 30 f.; SCHOTT 1950, 73–80. 81–84.

ambivalentes Wesen.[317] Diese gefährliche und vielleicht sogar brutale Seite wird z. B. im Mythos ›Von der Vernichtung des Menschengeschlechts‹ gezeigt, in dem sie als ›Auge des Re‹ auf blutige Art und Weise den alternden Sonnengott rächt.[318] Es ist demzufolge möglich, dass bei Qedeschet durch den Transfer eines hathortypischen Attributs entweder auf eine ihrer Eigenschaften, wie Liebe, Freude, Musik usw., oder auf das ambivalente Wesen der Hathor an sich hingewiesen werden sollte. Der These Müllers, dass sich der sexuelle Aspekt der Göttin Hathor über den Hathorenkopf auf die Göttin Qedeschet übertragen hat, kann man sicher zustimmen.[319] Nach einem Blick auf die anderen Attribute, Epitheta und den Kontext in Syrien-Palästina sollte sich dieses Bild weiter vervollständigen lassen.

Die letzte Perückenvariante ist in ihrer Bedeutung kaum in einen speziellen Rahmen zu stellen. Eine dreigeteilte Perücke, die entweder glatt oder gesträhnt ausgeführt werden konnte, gehört in die übliche Ikonografie altägyptischer Göttinnen.[320] Darstellungen von Gottheiten mit Krone, aber ohne Perücke, sind im ägyptischen Raum allerdings nicht üblich.

Eine kappenartige Kopfbedeckung, wie sie auf dem Mut-Tempelrelief zu finden ist, gibt Rätsel auf.[321] Man kennt diese Art Kopfputz gewöhnlich nur vom Gott Ptah, der eine blaue Kappe anstatt einer klassischen Götterkrone trägt.[322] Te Velde stellt eine Verbindung dieser Kappe zu denen der Handwerker des Alten Reiches her.[323] Qedeschet ist mit Ptah auf zweierlei Weise verbunden: zum einen innerhalb ihrer Epitheta als ›Geliebte des Ptah‹ zum anderen über einen ihrer Kultorte: Memphis.[324] Ob sich über diese Kappe eine Verbindung zu den Funktionen und Eigenschaften des

---

[317] DAUMAS 1977, 1027.

[318] Zum Mythos s. LOPRIENO 1995, 1038–1077.

[319] MÜLLER 2001, 275.

[320] Die glatte, dreigeteilte Perücke taucht nur bei der untypischen Seitenansicht auf; s. KAT. 5.

[321] KAT. 32.

[322] TE VELDE 1980, 1178; Ptahdarstellungen sind in einer Vielzahl im Alten Ägypten belegt und sollen hier nicht extra aufgeführt werden.

[323] TE VELDE 1980, 1178.

[324] Vgl. dazu auch Kapitel »Geliebte des Ptah« und KAT. 3.

Ptah ziehen lassen kann, ist m. E. kaum zu beantworten und prinzipiell eher ausgeschlossen. Die Funktion als Schöpfergott (als handwerklicher, nicht sexueller Akt), Gott der Handwerker usw. kann kaum mit den Funktionen der Göttin Qedeschet in Einklang gebracht werden.

Die Kappe ist jedoch eine Besonderheit des Ornats der kuschitischen Könige der 25. Dynastie, die von den Herrschern neben den klassischen ägyptischen Kronen anscheinend auch ohne eine solche getragen werden konnte.[325] Diese soll nach Russmann die blaue Krone abgelöst haben, was damit zusammenhängen könnte, dass die kuschitischen Könige die blaue Krone mit ihren Gegenspielern aus dem Delta verknüpften.[326] Ein Beleg hierfür könnte die Stele des Pianchi darstellen, auf der die unterägyptischen Könige, alle mit der blauen Krone ›bekleidet‹, dem König huldigen.[327] Obgleich sich Vorläufer dieser Kopfbedeckung bis in die Zeit des Alten Reiches zurückverfolgen lassen, ist es dennoch eine typische Kopfbedeckung der kuschitischen Könige.[328] Diese kann bei den Herrschern in verschiedenen Varianten auftauchen: z. B. in Kombination mit einem Diadem oder mit Bändern, die am Hinterkopf herabfallen. Interessanter sind jedoch die Kombinationsmöglichkeiten, die bei der Gestaltung der Königinnenkronen existieren. Auch Königinnen können die Kappe tragen, die ebenso mit Diademen, Uräen oder Bändern versehen werden kann.[329] Zusätzlich besteht die Möglichkeit, jene Kappe mit klassischen Göttinnenkronen zu kombinieren, wie etwa mit gehörnter Sonnenscheibe mit oder ohne Federpaar oder mit Federkrone, an deren unterem Ende eine Sonnenscheibe angebracht ist.[330] Neben dem Kopfputz mit aufgesetzten Tierskulpturen, wie Skorpionen oder Falken, kam auch die Doppelkrone und verschiedenen Arten von Kompositkronen, wie die Atef-Krone, zum Einsatz.[331]

---

[325] STAEHLIN 1980, Anm. 3; RUSSMANN 1974, 28 f.

[326] RUSSMANN 1974, 29.

[327] RUSSMANN 1974, 28 f.

[328] s. die sehr ausführliche Abhandlung von TÖRÖK 1987; dazu auch RUSSMANN 1974, 32.

[329] TÖRÖK 1987, 20–27.

[330] TÖRÖK 1987, 22–24.

[331] TÖRÖK 1987, 25 f.

Bei der Kopfbedeckung der Qedeschet scheint es sich demnach um eine derartige Kombination zu handeln, bei der auf die Kappe die Krone in Form eines Sistrums gesetzt wurde. Diese Kombination stellte wahrlich eine interessante Verbindung her, da das Relief im Mut-Tempel in die 25. Dynastie, in die Regierungszeit des Taharqa, zu datieren ist. Dies wäre ein bemerkenswerter Beleg für die Übernahme lokaler Traditionen durch einen entsprechenden König bzw. seine Angehörigen bei der Gestaltung der Götterdarstellungen im Tempel.[332] Auf diese Art und Weise wäre nicht nur die Beziehung zu einer anderen Göttin hergestellt, wie im Fall der Hathorenperücke geschehen, sondern auch zu einem speziellen König bzw. einer speziellen Dynastie mit quasi außerägyptischem Hintergrund.[333]

Neben der Perücke als Trachtbestandteil sind auch verschiedene Schmuckstücke in die Gestaltung der Göttin eingeflossen, die in der ikonografischen Analyse bereits erwähnt wurden.[334] Das Schmücken mit Arm- und Fußreifen ist nicht außergewöhnlich und kommt in fast jeder Götterikonografie vor.[335] Arm- und Fußreifen und Halskrägen bzw. Halsketten sind in nahezu allen Kombinationsmöglichkeiten vertreten.[336] Seit dem Mittleren Reich war es bei jungen Mädchen üblich, Schmuckgürtel zu tragen, die um die nackte Hüfte gebunden wurden.[337] Deren Bestandteile, wie Kaurischnecken, sollten die Trägerin vor Fehlgeburten oder Unfruchtbarkeit schützen.[338] Ob es sich bei den beiden Beispielen, auf denen Qedeschet mit einem Gürtel zu sehen ist, um eine Anlehnung an diese Tradition handelt, ist fraglich.[339] Die Gürtel sind leider so schlicht ausgeführt, dass mögliche Anhänger nicht erkannt werden können.

---

[332] Allerdings muss erwähnt werden, dass sich die Kappe des Herrschers ikonografisch ein wenig von der Kappe der Qedeschet unterscheidet.

[333] Zum Kronenaufsatz s. Kapitel »Der ägyptische Kontext – Die Kronensymbolik«.

[334] Vgl. Kapitel »Ikonografie«.

[335] STAEHLIN 1975, 441–443.

[336] Halskrägen s. FEUCHT 1977a, 933 f.

[337] FEUCHT 1977, 918.

[338] ALDRED 1971, 16.

[339] KAT. 37, evtl. auch KAT. 12 (könnte aber auch ein Teil des Kreuzbandes

Das nur auf ägyptischen Belegen zu erkennende Kreuzband hingegen, könnte einen Bezug zu den Völkern der libyschen Wüste herstellen, da eben dieses ein typisches Merkmal für die Hatiua von Tjehenu (*Ḥᶜtjw-ᶜ Ṯnw*) war.[340] Allerdings ist dieses Band auch in den Ornat des Königs integriert worden und verweist so möglicherweise auf gemeinsame Wurzeln.[341] Auch der Gott Sched, als ikonografischer und wesensmäßiger Vorläufer der Horus-Stelen, ist in manchen Fällen mit einem Kreuzband über der Brust versehen.[342] Wird hier, durch ein typisches Merkmal dieses Gottes, ein Bezug zu dessen Eigenschaften hergestellt, wie dies etwa auch durch die Hathorenperücke geschehen ist? Sched als klassischer Schutz- und Heilgott ist oft als nacktes Kind, aber auch bekleidet gezeigt. Sein Aufbau mit den typischen Attributen Löwen, Capriden und Schlangen erinnert sehr an die Ikonografie der Göttin Qedeschet.

Die Körpergestaltung der Qedeschet zeigt verschiedene Einflüsse. Durch ihre Nacktheit scheint ein Augenmerk auf die erotische Aufgabe bzw. das erotische Wesen der Göttin gelegt zu werden, welche durch eine frontale und damit gleichzeitig aspektivische Ausarbeitung verdeutlicht werden sollte. Die Frontalität diente jedoch nicht nur der deutlichen Abbildung der weiblichen Attribute, sondern verstärkte auch die Wirkung der Gottheit selbst. Durch die Gestaltung der Perücke im Stil der Hathor wird ein deutlicher Bezug zu jener Göttin hergestellt, die ebenso auf dem Gebiet der Liebe, Freude, der Musik und des Tanzes gewirkt hat. Durch die Übertragung eines typischen Attributs kann angenommen werden, dass es sich neben der Ästhetik um eine Eigenschaftsübertragung gehandelt hat. Dies kann z. B. im Fall des Kreuzbandes erfolgt sein, welches Qedeschet in zwei Fällen trägt. Es ist eng mit Sched verknüpft, dessen Eigenschaften, wie Schutz zu spenden und zu heilen, möglicherweise auf diese Art und Weise auf die Göttin übertragen wurde. Ein Aspekt, der sich anscheinend auch weiter auswirkte als auf die bloße Göttinnenikonografie, ist die Kappe der Qedeschet. Diese hatte ihren Ursprung möglicherweise in der ku-

---

sein).

[340] HELCK 1977, 316; STAEHLIN 1986, 130–132.

[341] STAEHLIN 1980, 615.

[342] STERNBERG-EL HOTABI 1999, 28, Anm. 54. Abb. 19.

schitischen Königstradition und taucht nun innerhalb der eigentlich konservativen Tempeldekoration auf.

4.3.1.2 DIE KRONENSYMBOLIK

Sieben Typen von Kronen zieren das Haupt der ägyptischen Göttin Qedeschet.[343]

Kronen altägyptischer Gottheiten haben, wie auch die gesamte königliche oder göttliche Ikonografie, eine weit größere Bedeutung als die eines Statussymbols oder gar einer bloßen Kopfbedeckung.[344] Sie stellen, wie auch andere Attribute, einen Teil der Identität bzw. des Programms der Gottheit dar, und geben somit Informationen über die Funktion oder über die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Region.[345] Hornung beschreibt die Ikonografie der Götterwelt, inkl. der Kronen, als Metasprache, da sie nicht die ›wirkliche‹ Gestalt des Gottes zeigt, sondern lediglich auf das Wesen und die dahinter liegende Mächtigkeit Bezug nimmt.[346] Das Problem ist, dass die einzelnen Kronen nicht immer einer speziellen Gottheit zuzuweisen sind, da diese wechselseitig benutzt werden konnten. So sind einzelne Kronen, wie etwa die Atef-Krone, sowohl von Universalgöttern, wie Osiris, aber auch von ›kleineren‹ Gottheiten, wie Anuket, getragen worden. Gleichwohl gehen viele dieser Kopfbedeckungen auf eine spezielle Gottheit zurück und werden dadurch, dass sie auch von anderen getragen werden konnten mit der entsprechenden ›Quellgottheit‹ in Verbindung gebracht. Das heißt, dass die ›Zielgottheit‹ mit Funktionen oder Wesenszügen jener Gottheit versehen wird.[347] Das Tragen einer Krone ist auch eng damit verbunden, welche Rolle der Gott zu einem speziellen Zeitpunkt spielte, d. h. dass die Krone der entsprechenden, meist religiösen, Szene angepasst wurde.[348]

---

[343] Zu den unterschiedlichen Kronentypen in Ägypten und Vorderasien s. ABB. 2 im Kapitel »Aufbau der Göttinnenfigur«.

[344] DERCHAIN-URTEL 1991, 1–18; zu Kronen von Königsfrauen und Göttinnen im Neuen Reich s. auch ALTHOFF 2009, v. a. 69–80; zu Varianten im Zusammenhang mit Qedeschet s. TAZAWA 2009, 129.

[345] s. dazu schon LAHN 2005, 215 f.; DERCHAIN-URTEL 1980, 129.

[346] HORNUNG 2008, 117.

[347] DERCHAIN-URTEL 1980, 129.

[348] DERCHAIN-URTEL 1980, 129 f.; so z. B. in Abydos beim ›rituel journalier‹.

Die altägyptischen Kronen treten neben ihren zwei- und dreidimensionalen Darstellungen auch in einer Vielzahl von schriftlichen Quellen auf.[349] Eine Entwicklung, die v. a. in der Spätzeit aufkommt, ist das Kreieren von Kompositkronen. Diese bestehen aus einer Fülle von Elementen und können uns uns durch ihre Vielschichtigkeit einen Eindruck der komplizierten theologischen Idee geben, die über diese transportiert werden sollten.[350] Die Krone dient aber nicht nur der Sichtbarmachung bestimmter Funktionen oder Identitäten, sondern zeigt auch die Macht ihres Besitzers.[351] Aufgrund ihrer Funktion als Machtträger und ihres ›Zustandes‹ als selbständige Wesen hat sie nicht nur einen eigenen Kult besessen, sondern fand auch in Abbildungen als apotropäisches Amulett Verwendung.[352]

Es besteht eine eindeutige Trennung, was die Wahl der Kronen für Qedeschet in Ägypten bzw. Vorderasien angeht. So sind im ägyptischen Kontext nur die folgenden Kronen belegt: der Modius, eine Pflanzenkrone, die Sistrumskrone, eine Krone aus Mondsichel und -scheibe, ein Kuhgehörn (ohne Sonnenscheibe), eine ›Trapezkrone‹ und Kombinationen dieser Möglichkeiten; für Vorderasien sind neben dem Modius ausschließlich die folgenden Kronenformen überliefert: eine Federkrone, eine konische Krone und vier verschiedene Arten von Hörnerkronen (vgl. Kap. 4.3.2.2.).

Eine wenig belegte Gruppe ist die der Modii, die in der Literatur auch als Cornice, Abakus oder ›Plattformkrone‹ bezeichnet werden.[353] Der Modius ist in Ägypten sehr häufig in Verbindung mit Königinnen und Göttinnen zu finden und in diesem Zusammenhang oft mit einem Uräenfries verziert.[354] Ab der Zeit des Neuen

---

[349] u. a. bei der Aufzählung der acht Urgötter von Hermupolis, die mit ihren Kronen und Funktionen aufgeführt werden; dazu CAUVILLE 2001, 238–240.

[350] STRAUSS 1980, 811; anscheinend auch in kleinerem Ausmaße möglich, vgl. dazu Kapitel »Der vorderasiatische Kontext – Die Kronensymbolik« (Hörnerkronen).

[351] HORNUNG 2008, 110.

[352] STRAUSS 1980, 811; BONNET 1952f, 394 f.

[353] s. dazu ›Podium‹ in: PINCH 1993, 136 und ALTHOFF 2009, 11 f.

[354] GITTON 1975, 104; Uräenkalathos mit gehörnter Sonnenscheibe, Modius mit Uräenfries, vgl. CAPEL – MARKOE 1996, Kat. 48, dort Uräenmodius ohne

Reiches stellte der Modius, mit oder ohne Uräenapplikationen, die übliche Basis einer Göttinnen- und Königinnenkrone dar, die als gehörnte Sonnscheibe oder auch als Kombination aus Mondsichel und -scheibe gestaltet werden konnte.[355] Weitaus weniger dokumentiert ist ein einfacher Modius ohne Uräen und ohne Kronenaufsatz, wie er auf der Stele BM 60308 zu sehen ist.[356] Die einzigen Parallelen ließen sich innerhalb der Votivgaben der Göttin Hathor finden.[357] Neben einer Fülle verschiedener Kleinobjekte wurden der Göttin auch die sog. ›Hathorenköpfe‹ gestiftet, von denen einige eben jenen Modius tragen.[358] Auch auf einem Bildostrakon aus Theben-West ist ein solcher Hathorenkopf mit Modius gezeichnet.[359] Ob es sich bei den beiden ägyptischen Darstellungen tatsächlich um diese Kronenart handelt, ist fraglich.[360] Die Stele BM 60308 kann durchaus mit den genannten Parallelen verglichen werden, wohingegen die Stele Winchester eine andere Form aufweist, nämlich die eines Ts, für die keine Vergleichsstücke existieren.[361] Nichtsdestotrotz könnten die beiden Modii auch Podeste für einen ›richtigen‹ Kronenaufsatz darstellen und somit keine bzw. eine nur geringe Aussagekraft haben. Möglicherweise handelt es sich bei der Stele BM 60308 um ein Bildhauerstück, welches unvollendet geblieben ist; zudem ist die Art des Podestes, welches hier zu sehen ist, auch auf anderen Stücken zu finden, nämlich auf dem Objekt Turin 1601. Hier ist es mit einer Krone aus Mondsichel und -scheibe kombiniert.[362] Auch der Aufsatz auf der Stele Winchester in der Form eines Ts ist anderweitig als Kronenbasis belegt, genau-

---

Kronenaufsatz der Gottesgemahlin des Amun Amenirdis I.

[355] Mondsichel und -scheibe auf Modius (ohne Uräen), s. CAPEL – MARKOE 1996, Kat. 63b (Ipet/Toeris); gehörnte Sonnenscheibe auf Modius (ohne Uräen), s. CAPEL – MARKOE 1996, Kat. 62 (Toeris und Mut) und Kat. 44 (Teje), mit Uräenfries s. Kat. 57 und 59 a. b (Isis); ALTHOFF 2009, 11 f.

[356] KAT. 19.

[357] PINCH 1993, 135–159; zusammenfassend zu Hathor als Quellgottheit für Göttinnen- und Königinnenkronen s. ALTHOFF 2009, 72–75.

[358] PINCH 1993, Fig. 6 (4. 5). Pl. 8 (63. 65). Pl. 29 (3 Bsp.). Pl. 30a. 32c.

[359] Zu Leipzig 1655 s. BRUNNER-TRAUT 1956, Tf. VIII, 14.

[360] KAT. 11 und 19.

[361] Stele BM 60308 = KAT. 19; Stele Winchester = KAT. 11.

[362] KAT. 16.

er gesagt auf der Stele Moskau GM I.1.a 5614.[363] Letztere Stele ist überdies oberhalb des Ts abgebrochen, was die Theorie eines bloßen Podestes verstärken würde. Sollte es sich aber trotz allem um einen eigenständigen Kronenaufsatz in Form eines Modius` handeln (wenigstens für BM 60308), gibt es verschiedene Deutungsansätze, die zwischen einer Papyruskrone (aufgrund der Streifen bei den Parallelstücken) und einer stilisierten Begrenzung (aus Pflanzenelementen?) schwanken.[364]

Eine weitere Kronenvariation ist jene, welche als Aufsatz eine stilisierte Pflanze besitzt.[365] Obgleich die Stele Kairo JE 26049 aufgrund der nicht lesbaren Inschrift womöglich für Illiteraten vorgesehen war und die Göttin in der unüblichen Seitenansicht gezeigt ist, soll dieser Beleg gleichberechtigt neben den anderen stehen.[366] Die Flora Altägyptens ist ein weitreichendes Gebiet und hat ihren Weg über die bloße Schönheit in den Kult und die Jenseitsvorstellungen gefunden. In der Spätzeit sind spezielle Pflanzen und Blumen aus ihrer Funktion als Attribut heraus sogar zu eigenständigen Gottheiten geworden.[367] Verschiedene Pflanzen und Blumen gingen eine Verbindung mit weiblichen und männlichen Gottheiten ein, die in vielen Fällen auch zu deren speziellen Attributen gehörten: Min und Lattich, Hathor und Sykomore, Nefertem und Lotus, usw.[368] Ohne Frage stellen die Lotusblume und der Papyrus die beliebtesten Pflanzen dar, die in vielen Kontexten der altägyptischen Welt auftauchen.[369] Als Kopfbedeckung erscheinen florale Elemente jedoch seltener. Beispiele hierfür sind die Göttin der Musik Meret und der Nilgott Hapi, die beide von Papyruspflanzen bekrönt werden, was bei ersterer mit der Verbindung zur Reicheinigungsfestivität und bei letzterem mit einem Fruchtbarkeitsaspekt

---

[363] Stele Winchester = KAT. 11; Stele Moskau GM I.1.a 5614 = KAT. 12.

[364] Dazu s. Anm. bei PINCH 1993, 136; Stele BM 60308 = KAT. 19.

[365] KAT. 5.

[366] Entgegen meiner Ansicht in: LAHN 2005, 215.

[367] ZIBELIUS 1977, 659–660.

[368] ZIBELIUS 1977, 659; KEES 1977, 89 f.

[369] s. auch ›Lotus‹ und ›Papyrus‹ im Kapitel »Das Halten von Lotusblumen, Papyruspflanzen und Schlangen«.

zusammenhängen mag.[370] Der Bereich der Fruchtbarkeit (auch die der Menschen) ist ohnehin eng mit den Pflanzen, der Vegetation und Ernte verbunden, da es in erster Linie keinen speziellen Gott für diesen Bereich gab.[371]

Die Pflanze, die sich auf dem Haupt der Qedeschet befindet, treffend zu identifizieren, ist aufgrund der stilisierten Wiedergabe nicht möglich. Jedoch kann man eine Art von Blüte oder Pflanzenkopf – sei es Lotus oder Papyrus – ausschließen. Es gibt jedoch eine Fülle von Pflanzen, die hier möglicherweise dargestellt wurden: Palmwedel[372] (von Dum- oder Dattelalme), Getreide[373], ›frisches Grün‹[374], Gras[375], Schilf[376], Binsen[377], oder Bast[378]. All diese sind oft in Verbindung mit Blumen als Opfergabe gebraucht worden, allerdings existiert kein schriftlicher Nachweis für die Nutzung als Kronenelement. Am wahrscheinlichsten ist die Darstellung eines Palmelements. Palmrispen stehen als Symbol des Lebens, auf denen u. a. die Regierungsjahre des Königs verzeichnet wurden.[379] Auch die Palmbäume wurden je nach Art mit entweder der männlichen Kraft (Dumpalme) oder der Femininität (Dattelpalme) gleichgesetzt.[380]

Abgesehen von der Art der Pflanze sollte die Krone der Qedeschet wohl entweder auf den, auf die Weiblichkeit bezogenen Aspekt der Göttin oder auf einen Bezug zur Fruchtbarkeit im weiterem Sinne hinweisen.

Eine Krone, die ein weiteres Mal auf Hathor verweist und die auf sechs Belegen auftaucht, ist die in der Form eines Sistrums.[381] Prin-

---

[370] BERLANDINI 1980, 80–88; BRUNNER 1977b, 643 f.

[371] BRUNNER 1977b, 643.

[372] GAMER-WALLERT 1980, 658 f.; HELCK 1960, (815): *bꜥj*.

[373] TÄCKHOLM 1977, 270.

[374] HELCK 1960, (808).

[375] HELCK 1960, (812); Alfa-Gras: *rdm.t* und *mnh*; Riedgras (814): schemat.

[376] HELCK 1960, (812).

[377] HELCK 1960, (814): *šwtj*.

[378] HELCK 1960, (917): *ḫ.t*.

[379] GAMER-WALLERT 1980, 659.

[380] TÄCKHOLM 1977, 269; zur Kombination Palme und Göttin s. auch das Kapitel »Blumen und Pflanzen, Capriden und Tauben«.

[381] Auf den Belegen KAT. 3. 7. 8. 9. 10. 32.

zipiell gibt es zwei verschiedene Arten des Sistrums: zum einen das *sšš.t* und zum anderen das *sḫm*.[382] Es wurde vielfach versucht, diese beiden Namen den entsprechenden Darstellungen zuzuordnen. So wurde das *sšš.t* mit dem Bogensistrum, das *sḫm* mit dem Naossistrum verknüpft. Da die beiden Namen jedoch für beide Instrumente auftauchten, wurde angenommen, dass die Bezeichnung *sšš.t* die ältere Bezeichnung *sḫm* ersetzt hat.[383] Reynders ist zu einer interessanten Lösung für diese Problematik gekommen, indem sie die verschiedenen Situationen untersucht hat, in denen das eine oder andere Sistrum auftaucht.[384] Dabei stellte sie fest, dass das *sšš.t* dann genutzt wird, wenn die Aufgabe als Lärm verursachendes Musikinstrument herausgestellt werden soll, was auf die Bedeutung des Wortes ›das Geschüttelte‹ zurückgeht.[385] Das *sḫm* hingegen scheint eine symbolische Repräsentation der als ›Kraft‹ übersetzten Energie zu sein, die als Manifestation der Hathor zu sehen ist.[386] Dieses *sḫm* hat die Fähigkeit, göttliches Ba aufzunehmen oder zu beinhalten. Ein Beispiel dafür ist die Stele der Bukanefptah. Auf dieser wird die Göttin Hathor einmal in anthropomorpher Gestalt und einmal als Naossistrum gezeigt und beide Male mit jeweiligem Namen und den Epitheta dargestellt.[387] Das in diesem Kontext verhaftete Sistrum wurde folglich nicht als Musikinstrument, sondern als Träger göttlicher Kraft, speziell der Göttin Hathor, verstanden und aufgrund dessen auch als Votivgabe gebraucht.[388] In dieser Funktion sind einige Belege als Modelle aus Holz, als Teil sistrophorer Statuen, auf Keramik, Plaketten und

---

[382] Dazu REYNDERS 1998, 945–955.

[383] u. a. bei TUTUNDJIAN DE VARTAVEN 1986, 26–29.

[384] REYNDERS 1998, 945 f.

[385] REYNDERS 1998, 950. 953; s. WB 3, 486.18; wie z. B. auch bei *sšš-w3ḏ* = »Schütteln, Schlagen, des Papyrus`«, eine alternative Übersetzung findet sich bei Altenmüller, der *sšš* mit ›spalten‹ übersetzt; s. dazu ALTENMÜLLER 2002, 13. 24 und weiter unten im Kapitel »Das Halten von Lotusblumen, Papyruspflanzen und Schlangen«.

[386] REYNDERS 1998, 945.

[387] REYNDERS 1998, fig. 3.

[388] REYNDERS 1998, 946; archäologisch, z. B. in den Krypten von Dendera, sind einige Sistren aufgrund ihrer Größe ungeeignet als Musikinstrument und müssen als *sḫm* genutzt worden sein.

Stelen gefunden worden.[389] Diese sind oft übergroß dargestellt, mit Inschriften versehen (Name und Epitheta der Hathor) und werden von den Adoranten ›beopfert‹.[390] Pinch versteht dieses Objekt eher als Symbol der Hathor, denn als eine Verkörperung der Göttin.[391] Die Funktion, die dieses ›Instrument‹ neben der eines Kraftträgers inne hatte, verweist ein weiteres Mal in den Bereich der Sexualität und u. U. auch in den der Fruchtbarkeit. So tritt Hathor in vielen Fällen als Sistrum auf, wenn sie sich synkretistisch mit Nebethetepet vereint, die wiederum als das weibliche Prinzip der Schöpfung verstanden wurde, was sicher mit einem Fruchtbarkeitsaspekt einherging.[392] Auch verweist dieses Sistrum auf die sexuelle Vereinigung von Hathor und Re und wurde wahrscheinlich aufgrund dessen auch in das königliche Umfeld getragen und generell – wie auch im Zusammenhang mit Qedeschet – als sexuelles Symbol verstanden.[393]

Die andere Variante einer Krone, die Qedeschet im ägyptischen Raum tragen kann, ist eine Kombination aus Mondsichel und -scheibe.[394] Die Frage, ob es sich hier um die Darstellung eines Voll- oder Neumondes handelt, ließ sich bisher nicht eindeutig klären, da beide Versionen in der ägyptischen Ikonografie vorkommen können. Dass aber eine Sonnenscheibe gezeigt wird, sollte auf diesen Belegen auszuschließen sein.[395] Der Mond hatte einen wichtigen Stellenwert innerhalb der altägyptischen Vorstellungswelt.[396] Er

---

[389] PINCH 1993, 146 f. und zur Hathormaske s. CAPEL – MARKOE 1996, Nr. 55b.

[390] PINCH 1993, 154.

[391] PINCH 1993, 154.

[392] PINCH 1993, 155 f. und GUGLIEMLI 1980a, 362; der Name wird manchmal auch als »Herrin der Vulva/des Uterus« übersetzt, s. dazu PINCH 1993, 155.

[393] s. dazu den kleinen Schrein des Tutanchamun, auf dem die Königin ihrem Gatten in einer möglicherweise erotischen Szene das Sistrum reicht, vgl. PINCH 1993, 158 f. und gegensätzlich dazu EATON-KRAUSS – GRAEFE 1985, 32, Anm. 165. pl. Viii, IX, XI.

[394] Auf den Belegen KAT. 3, dort auf Sistrumskrone und auf KAT. 4. 12. 13 a. 16. 17; vgl. auch LAHN 2005, 216.

[395] CORNELIUS 2004, 74.

[396] HELCK 1980a, 193 f.; DERCHAIN 1962, 17–68; KEES 1967, 1–15; COLIN 1992, 113–118; AUFRÈRE 1995, 113–121; DELIA 1998, 539–550; GIVEON 1978;

wird in erster Linie mit einer Reihe von männlichen Gottheiten in Verbindung gesetzt, wie etwa Jah, aber auch Chons oder Thot. Erst in hellenistischer Zeit wurden auch Mondgöttinnen üblich.[397] Da das Mondauge jedoch als weiblich angesehen wurde, sind auch einige weiblichen Gottheiten mit diesem Himmelskörper verbunden.[398] Qedeschet selbst nimmt den Titel ›Udjat-Auge des Atum‹ ein, welcher eng mit Thot und dem Mond verbunden ist und sie in den Komplex der Augensagen einbettet.[399] Ein Beispiel, welches zeigt, dass auch weibliche Gottheiten mit einer Krone aus Mondsichel und -scheibe dargestellt werden konnten, ist eine Figur der Thoeris.[400] Im Hinblick auf die Untersuchung der Krone sind besonders die Eigenschaften, die der Mond innehat, wichtig. So zeichnet er sich durch seine regelmäßigen Veränderungen (das monatliche Zu- und Abnehmen) aus, was mit dem Ablauf eines Menschenlebens verglichen wurde. Die Tatsache, dass der Mond nach dem ›Verschwinden‹ wieder auftaucht, und zwar langsam wachsend, nahm Einfluss auf die Jenseitsvorstellungen. Der Mond fungiert in diesem Sinne als Symbol der Verjüngung, der Regeneration und des ›Neuwerdens‹.[401] Durch diese symbolische Bedeutung des Wachsens und der Neugeburt und dadurch, dass der Mond Wirkung auf die Überschwemmung hatte, wurde dieser ebenso mit der menschlichen Fruchtbarkeit und Virilität in Verbindung gesetzt.[402] Diese Funktion tritt deutlicher in der griechisch-römischen Zeit hervor. Hier wurde v. a. die Göttin Isis mit diesem Kronenaufsatz versehen, wobei hier, wegen der engen Anlehnung der Isis an Hathor, die ursprünglich gehörnte Sonnenscheibe zu eben jener

---

ZACH 1987, 149–156: MORENZ 2002/2003, 121–130; VON LIEVEN 2001, 277.

[397] BONNET 1952h, 471; eine Mondgöttin ist jedoch schon unter Ramses II. in Abydos belegt; weiterhin wurde der Mond als Stellvertreter der Sonne in der Nacht, seine Sichel als Waffe des Chons oder Thot verstanden, dazu HELCK 1980a, 193 f.; Chons mit Mondkrone aus der Zeit Osorkons z. B. auf einer Blockstatue, s. dazu ANDREWS – VAN DIJK 2006, Nr. 2.45. Nr. 3.03; Iah, in: ANDREWS – VAN DIJK 2006, Nr. 3.16; Thot als Pavian mit Mondkrone, in: ANDREWS – VAN DIJK 2006, Nr. 3.32.

[398] BONNET 1952h, 471.

[399] Vgl. dazu Kapitel »Re, Atum und die Augensagen« und LAHN 2005, 210.

[400] Thoeris, in: CAPEL – MARKOE 1996, Nr. 63b und Literaturanmerkungen.

[401] LAHN 2005, 216; BONNET 1952h, 471.; HELCK 1980a, 192.

[402] BONNET 1952h, 471; HELCK 1980a, 195.

Mondkrone transformiert wurde.[403] Als Mondgöttin wurde Isis` Aufgabe als Muttergottheit hervorgehoben, die durch ihre generativen Kräfte Einfluss auf die Fruchtbarkeit und Reproduktion nehmen konnte.[404] Die Bedeutung als Symbol der Verjüngung, Regeneration, usw. kann durch die Krone auf dem Haupt der Göttin Qedeschet vermittelt worden sein. Dies wäre auch mit den anderen Kronen in Einklang zu bringen, die alle auf die genannten Aspekte Bezug zu nehmen scheinen.[405]

Nur ein Beleg – ein Ostrakon aus dem ›Tal der Könige‹ – zeigt die Göttin mit einem Kuhgehörn auf dem Haupt.[406] Die nur skizzenhaft ausgeführte Zeichnung lässt keinerlei Details erkennen. Ohne Zweifel wird über diese Art der Krone ein Bezug zur Göttin Hathor hergestellt, die üblicherweise mit dieser Art der Krone gezeigt wird. Der Ursprung dieser Krone, die oft auch als gehörnte Sonnenscheibe ausgeführt wird, geht auf die Gestalt der Hathor in ihrer Erscheinungsform als Kuh zurück.[407] Diese hat sie in Anlehnung an Mehet-weret (*Mḥt wr.t*) erhalten und diese Form blieb ihr, v. a. innerhalb der Verehrung als Totengöttin in der thebanischen Nekropole, erhalten.[408] Das Gehörn in Form einer Krone ist von der Göttin Hathor auf eine Vielzahl von Göttinnen übergegangen. Darunter sind bedeutende Göttinnen wie Isis (v. a. in der Spätzeit), Sachmet, Mut aber auch zahlreiche ›kleinere‹ wie Wadjet, Meretseger, Iusas, Chensit, Nebet-hetepet (z. T. mit Hathor vereint), Nehemet-awai, Rat-taui, Renenutet, Thoëris und eben auch Qedeschet.[409]

Eine dem Modius sehr ähnliche Krone ist diejenige in Form eines Trapezes. Diese Art der Krone kann im Zusammenhang mit einer

---

[403] DELIA 1998, 540.

[404] DELIA 1998, 547.

[405] s. dazu auch Kapitel »Zusammenfassung 2«.

[406] KAT. 29.

[407] MALAISE 1976, 215–236. Fig. 2.

[408] BONNET 1952d, 277.

[409] Zu Sachmet, Mut, Wadjet, Meretseger s. MALAISE 1976, 224; BRUNNER 1980, 217; OTTO 1975b, 923; GUTEKUNST 1980, 362 f.; ZIVIE 1980a, 390; GUTBUB 1984, 151 f.; BEINLICH–SEEBER 1984, 232 f.; GUNDLACH 1986a, 496.

Darstellung der Qedeschet zwischen einem rechteckigen und trapezförmigen Querschnitt schwanken. In einem Fall ist darüber hinaus eine Struktur, die vielleicht Federn andeuten sollte, zu erkennen.[410] Die einzige Objektgattung, welche die ›Trapezkrone‹ auf dem Haupt der Göttin zeigt, ist die der Altäre.[411] Ägyptische Parallelen für diese Krone sind rar. Am ehesten könnte man an die Krone des Bes denken, die, sowohl mit als auch ohne Federn, eine ähnliche Form aufweist. Auch diese konnte – wie in den vorliegenden Fällen – zu den Seiten mehr oder weniger ausladend sein.[412] Eine Bezugnahme auf den Gott Bes findet sich auf den Altären auch unmittelbar, indem Figuren des zwergenhaften Gottes die Göttin umrahmen.[413] Der Sinn hinter der direkten (Bes auf den gleichen Objekten) und indirekten (Bes-Krone) Kontextualisierung der Göttin Qedeschet mit dem beliebten Schutzgott scheint evident. Sicher ist über diese Art der Verbindung auf die schützende Funktion der Göttin hingewiesen worden.

Die trapezförmige Krone könnte aber auch mit der Kronenform der Göttin Anuket assoziiert werden. Auch auf dem Haupt dieser Göttin erhebt sich eine hohe Krone, die aus zusammengebundenem Schilf besteht und die in einem nach oben ausgefächerten Rand endet.[414] Interessanterweise sind Anukis, wie auch Qedeschet im Boot, Capriden als Tiere zugeordnet.[415] Weiterhin existiert eine enge Verbindung zwischen Anukis und Hathor; so konnte sowohl Anukis die gehörnte Sonnenscheibe der Hathor tragen als auch die Göttin Hathor (als Hathorenkopf) die Krone der Anukis.[416]

---

[410] KAT. 21–28; rechteckiger Querschnitt z. B. bei KAT. 21, 26; trapezförmiger Querschnitt bei KAT. 22. 23. 24. 28; mit Struktur bei KAT. 24.

[411] Die Darstellung der Krone auf diesen Objekten ist so schlecht erhalten, dass diese meist nur als ›unkenntlich‹ beschrieben werden; s. dazu MÜLLER 2003, 100.

[412] Vgl. dazu z. B. REEVES 1990, 180.

[413] KAT. 20. 21. 22. 23. 24. 25. 26.

[414] HINTZE 1975, 333.

[415] HINTZE 1975, 333.

[416] MÜLLER 2003, 96 f. und Louvre N 3534.

Mit der ungewöhnlichen Kopfbedeckung auf den Altären kann also auf eine Verbindung zwischen Qedeschet und Bes oder Qedeschet und Anukis hergestellt worden sein.

4.3.1.3 DAS HALTEN VON LOTUSBLUMEN, PAPYRUSPFLANZEN UND SCHLANGEN

Auf den meisten hier untersuchten Objekten hält die Göttin Qedeschet Blumen oder Pflanzen in den Händen.[417] Gewächse nahmen einen hohen Stellenwert in der altägyptischen Welt ein. Neben dem Lotus (als ›Königin der Blumen‹) und dem Papyrus (als sicher bedeutendste Pflanzen der altägyptischen Welt) waren eine Vielzahl von Blumen bekannt, die in den unterschiedlichen Kontexten gebraucht wurden.[418] Dazu gehören u. a. Kornblumen, Mohn, Crysanthemen, Mandragora (=Alraune), Granatäpfel und Stockrosen.[419] Diese wurden oftmals bei Festen weiblicher Gottheiten als Schmuckbestandteil genutzt, ins Haar gesteckt oder als Kragen getragen.[420] Auch sieht man sie u. a. als Grabdekoration, bei Trauerzeremonien oder als Dekoration des Tisches bei Bankettszenen.[421]

Das erste Problem, welches sich eröffnet, wenn man sich die Pflanzen/Blumen in den Händen der Qedeschet ansieht, ist die z. T. schlechte Ausarbeitung, die eine eindeutige Zuweisung äußerst schwierig macht. Eine recht gute Identifikation gelingt bei den acht Belegen, auf denen, den allgemeinen Kriterien entsprechend, ein Lotus zu sehen ist.[422] Spitz zulaufende Blätter oder die spezifische Knospenform lassen in zwei Fällen den Blauen Lotus erkennen.[423]

Auf den meisten Darstellungen kann man aber keine detaillierte Ausarbeitung sehen, sondern lediglich einfache Dreiecke.[424] Ei-

---

[417] s. dazu auch Kapitel »Aufbau der Göttinnenfigur«.

[418] SCHOSKE et. al. 1992, 54 f.; BRUNNER-TRAUT 1975, 835.

[419] BRUNNER-TRAUT 1975, 834–837; eine ausführliche Liste findet sich bei SCHOSKE et. al. 1992, Tabelle 1.

[420] BRUNNER-TRAUT 1975, 835 f.; JUNKER 1911.

[421] BRUNNER-TRAUT 1975, 836.

[422] KAT. 6. 7. 11. 14. 15. 18. 19. 33; zum genauen Aufbau der Pflanzen s. dieses Kapitel weiter unten.

[423] Bei KAT. 19 und 18; zu den Kriterien s. WEIDNER 1985, 56 f.

[424] Bei KAT. 3. 4. 5. 9.12. 13 a. 16.

nen Hinweis, was hier versucht wurde darzustellen, könnte die Blume auf dem Beleg aus Moskau geben.[425] Auch hier sehen wir drei nur dreieckig ausgearbeitete Blumen, deren Stiel allerdings unter der Hand der Göttin zu einer Schlaufe eingerollt ist. Parallelen zu dieser Art des eingerollten Lotusstiels finden sich nicht nur im gleichen Belegkorpus, sondern auch als dreidimensionales Objekt in Form eines Salblöffels.[426] Mit einiger Vorsicht lässt sich dieses Ergebnis auf die schlichten ›Dreiecksblumen‹ übertragen. Diese können so als Lotusblumen auszeichnet werden. Eine weitere Unsicherheit begegnet uns bei dem Mut-Tempelrelief, auf dem eine zweigeteilte Blume gezeigt wird.[427] Die Form des Blütenkopfes aus bogenförmiger Oberseite und halbkreisförmigem Boden deuten am ehesten auf eine Papyruspflanze hin.[428] Weitere, nicht eindeutige, Darstellungen finden sich auf einer kompletten Objektgattung, den Altären.[429] Obgleich diese oft als Papyruspflanzen bezeichnet werden, ist dies nicht mit aller Sicherheit zu klären.[430] Bei zwei Belegen könnte durchaus Papyrus dargestellt worden sein, bei anderen kann es sich aber auch um Blumen oder um Stabsträuße handeln.[431]

Da die Lotusblume eindeutig belegt ist, die Papyruspflanze wohl auf drei Belegen auftaucht und auch die Möglichkeit eines Stabstraußes besteht, werden diese drei Pflanzen eingehender betrachtet.

Vom Lotus gab es, wie bereits angedeutet, zwei Arten, den weißen und den blauen (Nymphaea Lotus L. und Nymphaea caerulea Sav.),

---

[425] KAT. 9; relativ unwahrscheinlich ist die Darstellung des Klatschmohns, obwohl dieser auch in dreieckiger Form auftaucht; dazu SCHOSKE et. al. 1992, Kat. 13.

[426] KAT. 18 und zum Salblöffel s. SCHOSKE et. al. 1992, Kat. 141; möglicherweise lässt sich auch nur der Stiel der Lotusblume einrollen, der Stiel des Papyrus ist dafür sicher zu fest.

[427] KAT. 32.

[428] Zum genauen Aufbau des Papyrus s. weiter unten in diesem Kapitel.

[429] KAT. 20–28.

[430] Zur Identifikation als Papyruspflanzen s. STADELMANN 1977, 266.

[431] Papyrus auf KAT. 21. 24; Blumen auf KAT. 26. 27. 28; Stabsträuße auf KAT. 20. 23. 25.

die sich durch unterschiedliche Formen, Farben und Blühverhalten deutlich unterscheiden.[432] So ist der blaue Lotus stark duftend (ähnlich einer Hyazinthe) und hat spitz zulaufende Blütenblätter. Er öffnet seine Blüte am Morgen und verschließt sie am Abend wieder.[433] Der weiße hingegen hat abgerundete Blütenblätter, einen wesentlich schwächeren Duft und fängt erst gegen Abend an zu blühen und verschließt sich am Morgen.[434] Altägyptisch wurde er als *sšn*, *sššn* oder *sšnjnj* bezeichnet.[435]

Die Kontexte, in denen beide Lotusarten auftauchen, sind vielfältig. Im Vordergrund soll nur der religiöse Bereich stehen, in dem ausschließlich der blaue Lotus dargestellt wurde.[436] Zunächst hat sich das Blühverhalten dieser Blume auf die Vorstellungswelt der Ägypter ausgewirkt: das Öffnen der Blüte am Morgen und Schließen am Abend wurde in vielfacher Weise auf die Mythologie übertragen. So wird der Sonnengott vom Urlotus geboren und erscheint darstellerisch in der Blüte sitzend. Daher wird der Lotus als Sinnbild für die gesamte Schöpfung angesehen.[437] Auch der Sonnenlauf wird mit dieser Blume verbunden, indem Re auf ihr morgendlich wieder aufsteigt.[438] Diese Kontexte haben dazu beigetragen, dass der Lotus als Symbol der täglichen Regeneration, Schöpfung, Neu- und Wiedergeburt im Jenseits (der Tote als Lotus) verstanden wurde.[439] Ein weiterer wichtiger Aspekt ist der recht starke Duft, den die Blume ausströmt.[440] Eng damit verbunden ist der Gott Nefertem, der den Lotus als Attribut besitzt und

---

[432] SCHOSKE et. al. 1992, 54 f.; BRUNNER-TRAUT 1980a, 1091–1096; PINCH 1993, 156.

[433] SCHOSKE et. al. 1992 1992, 54.

[434] SCHOSKE et. al. 1992, 54.

[435] BRUNNER-TRAUT 1980a, 1091; SCHOSKE et. al. 1992, 56; zum Lilien-Lotus-Problem s. auch DEFOSSEZ 1992, 85–90; zur Zuweisung des SōSen aus dem AT s. KITCHEN 1987a, 29–31; zum Gleichklang von ›Lotus‹ und ›Vergessen‹ s. SCHENKEL 1998, 5–6; ROBINS 1988, 62 f; NIBBI 1991, 53–68; QUAEGEBEUR 1991b, 113–122; die ägyptische Bezeichnung hat in dem Namen Susanne bis heute überlebt.

[436] WEIDNER 1985, 106; SCHOSKE et. al. 1992, 54.

[437] WEIDNER 1985, 110.

[438] BRUNNER-TRAUT 1980a, 1092.

[439] BRUNNER-TRAUT 1980a, 1092; SCHOSKE et. al. 1992, 54. Abb. 35.

[440] SCHOSKE et. al. 1992, 54.

der durch den Blumenduft Leben zu spenden vermag.[441] Eine Fixierung auf den Duft ist in vielen Stellen belegt, meist um eine göttliche Präsenz zu ›begleiten‹.[442] Durch das oft dargestellte Riechen an der Blüte konnte die ›Göttlichkeit‹ inhaliert werden, um so der Gottheit näher zu sein und von einer regenerativen Wirkung zu profitieren.[443]

Betrachtet man die allgemeine Beleglage, scheinen der Duft und das Blühverhalten – im Gegensatz zu einer innerlichen Anwendung – im Vordergrund gestanden zu haben.[444] Aber auch im erotischen Kontext spielt der Lotus eine wichtige Rolle: so taucht er häufig als Bezeichnung der Liebenden auf, das Essen von Lotus und das Schwimmen im Lotusteich sollte sich positiv auf die Fruchtbarkeit auswirken.[445] Der göttliche Duft, die symbolische Bedeutung der Blume und der Bereich der Erotik scheinen auch die Bereiche gewesen zu sein, die mit Qedeschet in Verbindung gebracht wurden.[446]

Der Papyrus ist, wie auch der Lotus, in einer Vielzahl von Kontexten vertreten. An dieser Stelle soll zunächst nur die einzelne Pflanze betrachtet werden; das Papyrusdickicht und das Papyrusboot werden später behandelt.[447] Die Blüte des Papyrus` (cyperus papyrus L.) ist, wie anfangs bemerkt, aufgrund ihrer fast dreieckigen Form in manchen Fällen kaum von den Blüten anderer Blumen zu unterscheiden.[448] Nichtsdestotrotz hat er eine Blütenform, die sich

---

[441] BRUNNER-TRAUT 1980a, 1093; auch die Horuskinder oder das ›Heka‹ können auf dem Lotus stehen.

[442] SCHOSKE et. al. 1992, 55, darin: Geburtslegende der Königin Hatschepsut: »Sie (Königin Ahmose) erwachte wegen des Gottesduftes [...] Der Palast war überflutet mit Gottesduft. Alle seine Wohlgerüche waren die von Punt.« Punt ist generell mit Düften verbunden, u. a. wegen des Importes von Weihrauch.

[443] SCHOSKE et. al. 1992, 55.

[444] Lotus wirkt, wenn man ihn einnimmt, beruhigend und, was von besonderer Wichtigkeit ist, antiaphrodisierend, s. dazu GERMER 2002, 93.

[445] BRUNNER-TRAUT 1980a, 1024; DERCHAIN 1975, 65–86; s. dazu v. a. den Inhalt der Liebeslieder; s. auch Anm. 444 zur konträren Wirkung des Lotus.

[446] s. dazu weiter unten in diesem Kapitel.

[447] Im Kapitel »Das Stehen auf dem Papyrusboot und die Hintergrundgestaltung«.

[448] s. dazu auch WEIDNER 1985, 56 f.

bei gut ausgearbeiteten Darstellungen als oben und unten abgerundet zeigt und sich so von der recht ›eckigen‹ Lotusform unterscheidet. Da er hauptsächlich in den Sümpfen des Deltas vertreten war, diente er neben der Nutzung als Nahrungsmittel und Material (für Körbe, Matten, Boote, Schreibmaterial) als Landessymbol Unterägyptens.[449] Daneben ist seine Form die Vorlage für die Papyrussäulen, die sich in vielen Tempeln finden; er wurde aber auch zu sonstigen Dekorationszwecken eingesetzt.[450] Die Bezeichnung *ḏjt* und *ṯwfi* wurde sowohl für die einzelne Papyruspflanze als auch für das gesamte Papyrusdickicht genutzt.[451] Der Stängel jedoch wurde *w3ḏ* genannt und ist in seiner Bedeutung ›grün‹, ›frisch‹, ›jung‹ im ägyptischen Wortschatz vertreten.[452] Der einzelne Pflanzenstängel tritt, neben seiner Funktion als Zepter unterägyptischer Göttinnen bzw. allgemeines Göttinnenattribut, auch repräsentativ für das Papyrusgefilde zusammen mit der Göttin Hathor auf, die einen engen Bezug zum Papyrusdickicht hat.[453] So ist sie z. B. als Dekoration auf Neujahrsflaschen (Hathorenkopf und Hathorkuh mit Papyrus) und Tongefäßen (Hathorenkopf umrahmt von Papyrus) zu sehen.[454]

Eng mit Hathor verbunden ist auch das Ritual des ›Papyrusraufens‹.[455] Die Deutung des ›Spaltens des Papyrus für Hathor‹ (*sšš w3ḏ n ḥwt-ḥr m pḥ*) wurde vielfach diskutiert.[456] So gehen die Deutungen der schon in der Zeit des Alten Reiches dargestellten und beschriebenen Szene zunächst von der Bedeutung des Wortes aus,

---

[449] DRENKHAHN 1980, 667.

[450] DRENKHAHN 1980, 607; Dekoration beim Gastmahl zusammen mit Blumen in Sträußen und als Girlanden.

[451] DRENKHAHN 1980, 667 und ROBINS 1988, 62.

[452] WB 1, 264.12–266.9.

[453] Zum Papyrusszepter als Attribut s. HELCK 1980c, 671 f.; SCHOSKE et. al. 1992, 56; zum Gefilde s. Kapitel »Das Stehen auf dem Papyrusboot und die Hintergrundgestaltung«.

[454] Zur Neujahrsflasche s. SCHOSKE et. al. 1992, Kat. 60; zum Tongefäß s. SCHOSKE et. al. 1992, 77c.

[455] Eine interessante und ausführlich Deutung des *sšš w3ḏ*, v. a. im Kontext der Gräber des Alten Reiches, hat Altenmüller vorgelegt; s. ALTENMÜLLER 2002, 1–42.

[456] Zu einer Zusammenstellung der Forschungsgeschichte s. ALTENMÜLLER 2002, 4–8.

das je nach Ansatz als ›Raufen‹, ›Schütteln‹ oder ›Spalten‹ übersetzt wurde. Die jeweilige Übersetzung wirkte sich auch auf die Deutungen der Szene aus. Altenmüller hat schlüssig darlegen können, dass die Handlung des Papyrusspaltens mit dem Himmelsaufstieg des Grabherrn in Verbindung steht.[457] Unabhängig von der genauen Interpretation der Szene des Papyrusspaltens, ist der Papyrus und das Papyrusdickicht von den Ägyptern in jedem Fall mit der Göttin Hathor assoziiert worden. Über diese Pflanze wird demnach ein weiteres Mal ein enger Bezug zwischen Qedeschet und Hathor hergestellt.[458]

Die letzte Variante ist ein Stabstrauß, der möglicherweise auf zwei Altären zu sehen ist, wobei die Ausführung auch hier sehr schlicht und schlecht erhalten ist.[459] Ein dreidimensionaler Stabstrauß aus Achmim aus dem Neuen Reich könnte als Parallele dienen.[460] Dieser besteht aus ineinandergesteckten Pflanzenelementen, die zweifarbig umwickelt sind und deren Abschluss eine Lotusblüte bildet, die von zwei Knospen umrahmt und mit einer Mimusopsfrucht bekrönt wird. Die kleinen Elemente, die beim Altar aus Gurna vom obersten ›Kelch‹ der Staude abgehen, könnten diese Knospen darstellen, die runde Struktur darüber evtl. auch die Mimusopsfrucht.[461] Es existiert kein Beleg, der einen Stabstrauß als Götterattribut zeigt. Als Opfergabe ist er allerdings gut bezeugt.[462] Eine tiefergehende Deutung dieses Straußes in den Händen der Göttin Qedeschet ist daher auch kaum zu vollziehen, weil wir es hier mit einer ikonografischen Vermischung göttlicher Attribute –

---

[457] ALTENMÜLLER 2002, v. a. 24–36; im Gegensatz z. B. zu Wettengel, der in dieser Handlung (im Tempelkontext) einen schöpferischen Aspekt erkennen möchte; s. dazu WETTENGEL 1992, 323–340; weiterhin rekonstruiert Altenmüller den Ort (zwischen Himmel und Erde und zwischen Dies- und Jenseits) und die Zeit (am Ende des Tages bzw. am Beginn der Nacht); dazu ALTENMÜLLER 2002, 28 f.

[458] s. dazu u. a. »Der ägyptische Kontext – Die Kronensymbolik«.

[459] KAT. 20. 23; kein Vergleich etwa zum Stabstrauß aus dem Grab des Merire, dazu SCHOSKE et. al. 1992, Abb. 44.

[460] SCHOSKE et. al. 1992, Kat. 125.

[461] KAT. 20.

[462] SCHOSKE et. al. 1992, 64.

Kronen auf dem Haupt der Göttin – und Opfergaben zu tun haben.

In den Händen der Qedeschet scheinen die Blumen/Pflanzen demnach auf verschiedene Dinge anzuspielen. Der Lotus als allgemeines Symbol der täglichen Regeneration, Neu- und Wiedergeburt, der Schöpfung – zurückzuführen auf das Blühverhalten dieser Blume und als Symbol der Lebensspende, was eng mit dem Duft zusammenhängt – nimmt Bezug auf die lebensspendende, regenerative Kraft der Göttin.[463] Die göttliche Präsenz wird durch den Duft der Blume, auf den sich durch das eindeutige Halten an die Nase Mins bezogen wird, noch verstärkt. Dadurch dass die Blume in fast jedem Fall auf den ithyphallischen Min ausgerichtet ist, wird die sexuell-erotische Komponente betont.[464] Zusammen mit den Tatsachen, dass sich vom Essen des Lotus und dem Schwimmen im Lotusteich eine positive Wirkung auf die Fruchtbarkeit versprochen wurde und dass der Lotus eine wichtige Rolle innerhalb der Liebeslieder einnimmt, scheint die Bedeutung im Zusammenhang mit der Göttin evident. Der Papyrus scheint durch seine mit ihm verknüpften Eigenschaften und auch in seiner Verbindung mit hathorischen Ritualen und Mythen mehr auf die belebende, erfrischende Seite der Göttin anzuspielen. Die Stabsträuße sind – wie oben erwähnt – kaum eindeutig zu interpretieren. Warum die Göttin klassische Opfergaben in ihren Händen hält, ist fraglich. Dennoch kann man hier m. E. nicht von der Darstellung einer nichtgöttlichen Person ausgehen, weil sie in verschiedenen Darstellungen eindeutig eine Krone trägt.

Auf nahezu allen ägyptischen Belegen hält die Göttin Qedeschet eine oder mehrere Schlangen in ihren Händen, manchmal in Kombination mit Blumen. Schlangen sind aus der altägyptischen Vorstellungswelt kaum wegzudenken; viele Arten sind bereits altägyptisch u. a. auf dem ›Schlangenpapyrus‹ (pBrooklyn 47.218.48+85)

---

[463] LAHN 2005, 213, nach KEEL 1992b, 208.

[464] Nur auf den Belegen KAT. 8 (auf Reschef ausgerichtet), KAT. 9 (auf einen syrischen Gott ausgerichtet, als Gegenpol zu Reschef), KAT. 7 (als Gegenpol zu Reschef), Kat. 32 (evtl. König; auch als Gegenpol zu Reschef); dazu bereits LAHN 2005, 213, Anm. 56 und KEEL 1992b, 207 f.

belegt. Neben einer Namensgebung wurden diese zusätzlich einer bestimmten Gattung zugeordnet und nach dem Grad der Giftigkeit sortiert.[465] Diese Schlangenarten sind entweder direkt mit der Formel ›Er steht für Gott XY‹ (*ᶜḥᶜ=f n XY*) oder indirekt über den Namen oder die Epitheta mit einem speziellen Gott verbunden.[466] Obgleich die meisten dieser Arten negativ konnotiert sind, existieren einige, die eine gute Wirkung auf das Umfeld haben können: Z. B. wirkt eine ungiftige Schlange, in der die Göttin Hathor einwohnt, zusammen mit einer Schlange, die mit dem Gott Horus verbunden ist, positiv auf das Gedeihen.[467] Dies mag auch der Ursprung der Agathoi Daimones gewesen sein, die sich in hellenistischer Zeit großer Beliebtheit erfreuten.[468]

Aufgrund der auf den Qedeschet-Belegen nur sehr stilisierten Schlangenform und fehlenden farblichen Markierung des Reptils, ist eine Artzuweisung generell kaum möglich. Außerdem existieren neben der klassischen Schlangenform auch Beispiele mit menschlichen Körperteilen, wie Armen, Beinen oder Köpfen.[469] Eine der hervorstechenden ›Qualitäten‹ der Schlangen ist ihr Gift, welches die Menschen dazu verleitete, sich gegen dieses mit Apotropaia zu schützen. Dazu gehören Amulette, Zaubermesser, Zaubersprüche und magische Stelen, wie die Horus-Stelen.[470] Die Schlangenform wurde auch auf die Götterebene gehoben und so manifestierten sich einige Gottheiten in dieser Gestalt, und das Bild der aufgerichteten Schlange wurde zum gewöhnlichen Determinativ weiblicher Gottheiten.[471] Aber nicht nur als Manifestationen werden die

---

[465] VON LIEVEN 2004, 156 f.

[466] VON LIEVEN 2004, 156 f.

[467] VON LIEVEN 2004, 157.

[468] VON LIEVEN 2004, 157; PREYS 2002, 298.

[469] STÖRK 1984, 646; s. auch EGLI 1982; BONNET 1952i, 681–684; LEITZ 1997, 1–166; KEIMER 1947, 81; KEEL 1992b, 195–232.

[470] STÖRK 1984, 647; ALTENMÜLLER 1965; gerade Figurendarstellungen auf den Zaubermessern des Mittleren Reiches finden wir eine erstaunliche Ähnlichkeit zur Darstellung der Göttin Qedeschet wieder.

[471] STÖRK 1984, 649; BONNET 1952i, 683; neben der Urschlange und den klassischen Schlangengöttinnen Kebehut, Mehen, Meresger, Nehebkau, Renenutet, Unut, Upet oder Uto z. B. auch die ›Riesenschlange‹ aus dem ›Schiffbrüchigen‹, dazu GNIRS 1998, 197–210, v. a. Literatur in Anm. 12–14; zur Verbindung ›Große Mutter‹ und Schlange s. EGLI 1982, 169 f.

Schlangen erwähnt, sondern auch als Wohnstatt der Bas der Götter.[472]

Nach Störk sind zwei gegensätzliche Bilder der Schlangen zu erkennen, die zum einen negativ besetzt sind, was in ihrer Gefahr begründet liegt, und zum anderen ein positiven Bild vermittelten.[473] Die Häutung dieses Reptils wurde symbolisch umgesetzt und zwar als Sinnbild für die Wandlungsfähigkeit und das Regenerationsvermögen, was gleichzeitig mit einer Unsterblichkeit verbunden wurde.[474] Nicht ohne Grund findet man den Verstorbenen oder auch den Sonnengott am Morgen als Schlange verjüngt.[475] Neben dieser Fähigkeit zur Transformation wurde der Schlange auch eine sexuelle und darüber hinaus eine metaphysische Energie und Macht zugewiesen.[476] Die negative Seite der Schlange wird am deutlichsten in der Gestalt des Apophis umgesetzt. In dieser ›Überschlange‹ vereinen sich die Bedrohungen der Welt, gegen die mit Vernichtungsritualen vorgegangen werden muss. In diesem Kontext ist von Interesse, dass die Schlange nicht nur den Sonnengott bedrohte, sondern auch die damit in Zusammenhang stehende Fruchtbarkeit.[477]

Ein anderes, dazu gegensätzliches Bild werfen Texte aus dem Tempel von Edfu auf die Funktion und das Wirken der Schlange. Innerhalb dieser Inschriften wird jene (*Ḫr-wr*) als Ursprung und Verursacher der Nilflut gesehen. Die Darstellung ist mit dem folgenden Text beschrieben: ›Gott, der den Nil bringt und die Vegetation wachsen (*shpr*) lässt‹ (Edfou I, 533).[478] Das Zusammenbringen von Nil und Schlange ist bis in die Zeit des Neuen Reiches zurückzuverfolgen und ist in ptolemäisch-römischer Zeit in dieser Form

---

[472] Neben dem Regen und der Luft, s. STÖRK 1984, 649 und HORNUNG 1982, 27, Z284; VON LIEVEN 2004, 168.

[473] STÖRK 1984, 648.

[474] Dazu auch EGLI 1982, 16. 58 f.; BONNET 1952i, 682.

[475] STÖRK 1984, 648 und dazu TB 87; WAITKUS 2002, 377.

[476] DUQUESNE 1995, 65 liefert hier interessante Ansätze zur Vergleichbarkeit bestimmter Archetypen mit anderen alten Kulturen.

[477] Die phallische Bedeutung der Schlange scheint im Gegensatz zu anderen Kulturen nicht ausdrücklich betont zu werden; s. dazu auch MYSLIWIEC 1972, 92, Anm. 22.

[478] KÁKOSY 1981, 255.

in den astralen Zyklus eingegangen.[479] Der Text verweist außerdem eindeutig auf die positive, vegetationsunterstützende Wirkung und nicht, wie vielleicht zu erwarten wäre, auf eine durch Flut verursachte Zerstörung des Landes. Allerdings sind ambivalente Wesen in der altägyptischen Vorstellungswelt durchaus keine Ausnahme.

Wie schon der Lotos oder der Papyrus ist auch die Schlange auf fast allen hier untersuchten Belegen vertreten.[480] Ist die Göttin allein, also nicht innerhalb der Triade zu sehen, scheint es keinen Unterschied zu machen, ob sie die Schlangen in der rechten oder linken Hand hält.[481] Auch die Anzahl der Schlangen folgt keiner bestimmten Systematik, wie sie auch allein oder zusammen mit Blumen in einer Hand gehalten werden können.[482] Dennoch wird die Schlange stets Reschef entgegengehalten, wenn Qedeschet innerhalb einer Triade gezeigt wird.[483] Keel spricht sich dafür aus, dass die Schlangen analog zu den Blumen bzw. dem Lotus betrachtet werden müssen und in diesem Fall die Lebenskraft und die Lebendigkeit der Göttin verstärken sollen.[484] M. E. soll hier, auf jeden Fall im ägyptischen Kontext, nicht nur diese Lebenskraft betont werden, sondern darüber hinaus die gefahrbannende und auch heilende und schützende Macht der Göttin herausgestellt werden.[485] Sicher ist Keel zuzustimmen, wenn er es ablehnt, in der Schlange einen Schutz der Göttin vor Reschef zu sehen.[486] Wie aus den anderen Kontexten hervorgeht, ist damit zu rechnen, dass die Schlange als ›Machtfaktor‹ gesehen wurde. Schon die bloße Darstellung war wirkkräftig und die Göttin war fähig, diese Gefahr zu

---

[479] KÁKOSY 1981, 257. 259 f.

[480] Außer auf den Altären: KAT. 20–28; LAHN 2005, 213 f; CORNELIUS 2004, 79; KEEL 1992b, 206 f.

[481] KEEL 1992b, 206 f.

[482] Rechte Hand hält Blumen und die linke Hand Schlangen auf KAT. 7. 8. 9. 11. 13 a. 14. 15. 16. 18 (?). 19. 32. 33; linke Hand hält Blumen, die rechte Hand Schlangen auf KAT. 4. 5. 12; Schlangen und Blumen in einer Hand auf KAT. 3; Schlangen oder Blumen in beiden Händen auf KAT. 6.

[483] Schlangen in Richtung Reschef auf KAT. 7. 9. 13 a. 14. 15. 16. 18 (?). 32. 33.; s. auch KEEL 1992b, 207; LAHN 2005, 212, Anm. 56.

[484] KEEL 1992b, 208.

[485] Zur Funktion als apotropäische und heilende Kraft in vergleichbaren Kulturen s. EGLI 1982, 67 f.

[486] KEEL 1992b, 208.

bannen. So ist ihre Darstellung mit denen auf den Sched- und Horus-Stelen vergleichbar. Die dort dargestellten Gottheiten sind ebenso Schlangen haltend dargestellt, wodurch sie Macht über deren Bedrohung haben.[487] Dies geht aus den beigefügten Texten eindeutig hervor.[488] Die Schlangen weisen in Richtung Reschef zunächst deswegen, weil er als Gegenpol zu Min dient, der mit den Lotusblumen verbunden ist. Weiter ist dieser, zumindest in der Zeit des Neuen Reiches, ein klassischer Schutzgott gewesen, dessen Wirkkraft durch die ihm entgegengehaltenen Schlangen noch verstärkt wird.[489] Eine weitere Parallele findet sich in den besgestaltigen Gottheiten, die auf den Apotropaia auftauchen und als Herren der Schlangen bezeichnet werden.[490] Interessanterweise kann es sich bei den übelabwehrenden, mit einer schützenden Funktion ausgestatteten Dämonen auch um frontal und nackt gezeigte weibliche Figuren handeln, in denen durchaus ikonografische Vorläufer aus dem Mittleren Reich gesehen werden können.[491]

Zusammenfassend ist zu sagen, dass die Schlange als ambivalentes Wesen mit Übel (Gefahr, Gift, vernichtend) und mit positiven Elementen (Fruchtbarkeit, Regeneration, Energie (sexuell/metaphysisch), heiliger Ort der Götterbas, usw.) verbunden werden konnte. In den Händen der Qedeschet scheint sie aber hauptsächlich auf eine schützende und heilende Funktion der Göttin anzuspielen, die sie, wie auch das Horuskind, durch ihre Macht, diese zu bannen, erhalten hat. Zudem ist sicher der Aspekt der Fruchtbarkeit zu beachten, der indirekt über diese Spezies übermittelt werden konnte. Die Schlange mag so als Pendant und Ergänzung der Lotusblumen gedient haben.[492]

---

[487] Zu diesem Prinzip s. auch KÁKOSY 1980, 61.

[488] STERNBERG-EL HOTABI 1999, 29.

[489] Dazu später in Kapitel »»Who`s who« – Eine Bestandsaufnahme« und »Funktion der Triadenkonstellation«.

[490] KEEL 1992b, 222; ALTENMÜLLER 1965, 152. Abb. 4a. 8.

[491] Dennoch ist hier der zeitliche Abstand zwischen den Zaubermessern des Mittleren Reiches und dem Aufkommen der Qedeschet gegen Ende der 18. Dynastie zu beachten.

[492] EGLI 1982 und JUNG 1971, s. v. ›Schlange‹.

4.3.1.4 DAS STEHEN AUF DEM LÖWEN

Obgleich die Göttin in den meisten Fällen auf einem Löwen stehend gezeigt wird, kommt es jedoch auch vor, dass sie lediglich auf einer Bodenlinie oder auf einem Boot steht.[493] Die Objekte, auf denen die Göttin auf einer Bodenlinie steht, sind von recht schlechter Qualität, ohne Inschrift und stellen möglicherweise sogar Schüler- oder Übungsstücke dar. Die Belege, die die Göttin auf dem Boot zeigen, sind auf die Gattung der Altäre beschränkt.[494]

Bevor untersucht werden kann, was es bedeutet, wenn eine Gottheit auf einem Löwen steht, muss zunächst kurz analysiert werden, in welchen Kontexten der Löwe in Ägypten generell auftaucht, wie seine Funktion innerhalb dieser ist und was für eine Rolle seine Wesensmerkmale spielen.

Das als *rw* oder *m3j* bezeichnete Tier wird schon ab der Vorgeschichte dargestellt und hat ab dieser Zeit eine wichtige Rolle in vielen Kontexten gespielt.[495] Neben den Darstellungen als Wüstentier oder als Bestandteil in Jagdszenen ist der Löwe eine dominante Figur in den religiösen und herrschaftsbezogenen Vorstellungen geworden. Die Grundzüge seines Wesens, wie Kraft, Stärke, Tapferkeit und das Gebrüll werden die Ursache dafür gewesen sein.[496] Diese haben Einfluss darauf genommen, dass dem Löwen eine schützende und wachende Rolle zugedacht wurde, die eng mit der Königssymbolik verknüpft ist. Der König selbst wird oft in Begleitung eines Löwen gezeigt, um die eigene Stärke und Macht zu demonstrieren, die dieser in der Funktion als Feinde vernichtende und Grenzen beschützende Figur einzunehmen hatte.[497] Diese schützende Funktion wird auch bei der Gestaltung verschiedener königlicher, später auch privater, Möbelbestandteile deutlich, die mit Löwenfiguren geschmückt sind und somit eine apotropäische

---

[493] Auf dem Löwen auf KAT. 3. 4. 5. 6. 7. 8. 9. 11. 12. 13 a. 14. 15. 16. 17. 18. 33. (auf KAT. 32 sind die Löwen gesondert im unterem Register); auf einer Bodenlinie auf KAT. 10. 19. (32); auf dem Boot auf KAT. 20–28.

[494] Dazu auch später im Kapitel »Das Stehen auf dem Papyrusboot und die Hintergrundgestaltung«.

[495] KÖNIG 1980, 1080; SCHWEIZER 1948; DE WIT 1982; KLEINSGÜTL 1997; STRAWN 2005.

[496] KÖNIG 1980, 1080.

[497] BONNET 1952g, 428.

Funktion erhalten haben.[498] Auch die Figuren dieser Tiere an den Toren der Tempel oder als Wasserspeier deuten in diese Richtung.[499]

Ein weitaus facettenreicherer Kontext ist der der Götterwelt. Eine Vielzahl von Göttinnen werden löwengestaltig oder anthropomorph, mit Löwenkopf versehen, dargestellt. Zu nennen sind hier Sachmet (Memphis), Matit (Deir el Gebrawi), Mentit (Leontopolis), Mehit (This), Pachet (Speos Artemidos) oder Bastet (Bubastis), die oft auch, v. a. in ihrer Funktion als Sonnenauge, miteinander synkretistisch verbunden sind.[500] Die weiblichen Löwengöttinnen haben einen ambivalenten Charakter, indem sie auf der einen Seite kriegerische und brutale Wesenszüge aufweisen, wie z. B. innerhalb des Kontextes der Augensagen und zum anderen die Rolle einer beschützenden und fürsorglichen königlichen Mutter einnehmen.[501] Weitaus geringer ist die Anzahl der männlichen Löwengottheiten, wie etwa als Teil des Löwenpaares von Heliopolis.

Wie zu sehen war, werden zwei Funktionen des Löwen bzw. des Löwengottes deutlich. Zum einen wirkt die gefährliche Seite und die Wildheit als übelabwehrend, kräftig und mächtig und ist daher auch mit der Königssymbolik verbunden worden. Zum anderen wird ein mütterlicher Aspekt betont, der neues Leben schenkt (durch Säugen des Königs) und als helfende Macht zur Seite steht.

In 16 (17) von 25 Fällen steht Qedeschet auf dem Löwen, der in der Regel Reschef zugewandt ist.[502] Ein ikonografisches Detail, die sog. ›Schulterrosette‹, die in einigen Fällen als Verzierung auf dem Löwen zu sehen ist, scheint seine ganz eigene Bedeutung zu

---

[498] BONNET 1952g, 429; DE WIT 1982, 158 f. 462.

[499] KÖNIG 1980, 1082; DE WIT 1982, 462.

[500] BONNET 1952g, 427; KÖNIG 1980, 1081.

[501] KÖNIG 1980, 1082; zum Kontext innerhalb der Augensagen als erzürntes Sonnenauge s. Kapitel »Re, Atum und die Augensagen«.

[502] KAT. 3. 4. 5. 6. 7. 8. 9. 11. 12. 13 a. 14. 15. 16. 17. 18. 33; auf den Altären und zwei Stelen von minderer Qualität steht Qedeschet nicht auf dem Löwen: die Altäre KAT. 20–28 und die Stelen KAT. 19. 10; ein abgewandelter Fall ist das Mut-Tempelrelief (KAT. 32); nicht auf Reschef, sondern in Richtung einer syrischen Gottheit schreitend auf KAT. 33. 8.

haben.[503] So hat Budde herausgearbeitet, dass diese nicht nur eine ornamentale Bedeutung hat, sondern neben der biologischen Erklärung auch eine symbolische aufweist.[504] Biologisch betrachtet haben männliche Löwen in ihrer Jugend zwischen dem zweiten Monat und dem dritten Lebensjahr einen Haarwirbel an der Schulter. Diese Jugend lässt sich mit den Kontexten verbinden, in denen eben jene Rosette auftaucht.[505] Budde kommt zu dem Ergebnis, dass in diesen Zusammenhängen immer die Jugend, die Kraft, die Vitalität und die Regeneration betont werden.[506] Ein sicheres Beispiel für diese Interpretation ist die Vignette eines Totenbuches (Tb 17). Auf dieser ist ein Löwe mit Schulterwirbel in Kombination mit einer Lotusblume zu sehen, der das Heute und Morgen repräsentiert. Diesem ist ein weiterer Löwe jedoch ohne diese ›Verzierung‹ gegenübergestellt, der das Gestern repräsentiert und mit dem *bnw*-Vogel auftaucht, wobei letzerer primär mit dem Tod in Zusammenhang gebracht wird.[507] So wundert es auch nicht, wenn der Löwe oft mit dem Lotus und den Schlangen verknüpft wird, die, wie wir bereits gesehen haben, eben auch jene Funktionen übernehmen.[508]

Neben der Schulterosette ist der Löwe in einigen Fällen auch mit einem Kreuzband versehen.[509] Das Band scheint jedoch nicht als Äquivalent zum Kreuzband der Göttin gedient zu haben. Vielmehr kann es ein Zeichen dafür sein, dass der Löwe gebändigt und besiegt ist.[510]

Das Stehen auf dem Löwen hat in Ägypten nur wenige Parallelen. Als Beispiel ist Sethos II. zu nennen, der auf diese Art im Unterweltskontext gezeigt wird. Daneben sind auch Kleinobjekte mit Nefertem auf dem Löwen überliefert.[511]

---

[503] Auf den Belegen KAT. 16 und KAT. 11 (wurde auf der Durchzeichnung nicht beachtet!).

[504] BUDDE 2000, 116–135.

[505] BUDDE 2000, 117.

[506] BUDDE 2000, 120. 126. 131.

[507] BUDDE 2000, 120.

[508] s. dazu weiter oben in diesem Kapitel und BUDDE 2000, 133.

[509] Auf den Belegen KAT. 3. 6. 7. 12.

[510] So auch BUDDE 2000, 133.

[511] LAHN 2005, 214, Anm. 79; zu Gottheiten auf dem Löwen s. CAUVILLE

Diese Komposition – Qedeschet auf einem Löwen stehend – kann demnach so verstanden werden, dass die Göttin, analog zu den Schlangen, die sie in ihren Händen hält, die Fähigkeit hat, wilde Tiere zu zähmen und in Folge dessen Macht über dieselben hat. Das Stehen auf dem Löwen verstärkt also verschiedene Aspekte, die bereits durch die anderen Attribute hervorgehoben wurden. So steht dieser für eine Gefahr, die sowohl übelabwehrend und beschützend wirkt als auch für einen mütterlichen, umsorgenden und ebenso schützenden Aspekt. Des Weiteren sind der Löwe, wie auch die Schlangen in der Regel auf Reschef ausgerichtet, was die Kombination aus Gefahr und Schutz ein weiteres Mal verdeutlichend verstärkt.

Da es jedoch im ägyptischen Kontext keine entsprechenden ikonografischen Vorbilder gibt, scheint die Darstellung aus dem Vorderen Orient übernommen worden zu sein, wo, wie in Kap. 4.3.2.4 aufgezeigt wird, das Stehen auf dem Löwen als typisches Göttersymbol verstanden wird.[512]

4.3.1.5 DAS STEHEN AUF DEM PAPYRUSBOOT UND DIE HINTERGRUNDGESTALTUNG

Das Stehen der Göttin auf dem Papyrusboot zusammen mit Capriden oder Kälbern ist kaum von der Hintergrundgestaltung zu trennen, daher wird dieser Komplex gemeinsam behandelt. Die einzige Objektgattung, die diese Szenerie zeigt, ist die der Altäre.[513] Der ikonografische Vergleich mit den Podestkonstruktionen in Deir el-Medina führte zu dem Schluss, dass es sich bei den Altären um die transportable Variante großer Hausaltäre handelt.[514]

Auf den Darstellungsflächen der kleinen Altäre steht die Göttin auf einem Papyrusboot, dessen Bug in drei Fällen in einem Entenkopf endet.[515] Dieser Vogelkopf am Bug eines Bootes taucht

---

2002, 199; zu Nefertem auf dem Löwen s. GYÖRY 1992, 233–236.

[512] s. dazu später »Der vorderasiatische Kontext – Das Stehen auf Löwen, Pferden, Astralsymbolen und Lotusblumen« und DE WIT 1982, 466.

[513] KAT. 20–28.

[514] s. dazu Kapitel »Altäre« und KLEINKE 2007, 49–51.

[515] KAT. 23. 25. 26; eine interessante Parallele dafür findet sich u. a. auf einem Salblöffel aus dem University College London, dazu UC no. 14365; HOULIHAN

erst ab der Zeit Amenophis` III. in der ägyptischen Ikonografie auf. Dieser in Kombination mit dem Boot könnte aufgrund seiner Ähnlichkeit mit einem Vogelnest als Symbol für Fruchtbarkeit gedeutet werden.[516] Die Gottheit selbst ist in allen Fällen mit frontalem Körper und Gesicht gezeigt, ihre Hände umfassen Blumen oder Pflanzen und auf ihrem Haupt erhebt sich eine trapezförmige Krone, die der Kopfbedeckung des Gottes Bes gleicht.[517] In mindestens zwei Fällen befinden sich, soweit erkennbar, jeweils zwei, die Göttin flankierende, Kälber oder Capriden an Deck des Bootes.[518]

Die Interpretation der, der Göttin beigeordneten, Kälbchen oder Capriden gestaltet sich schwierig. Auf Booten kommen diese Tiere z. B. in Beschreibungen von Hirtenszenen vor.[519] Die Tiere scheinen auf den Darstellungen auf den Altären eher passiv mit der Göttin verbunden zu sein, da sie keine Aktionen diese betreffend ausführen. Da prinzipiell eher junge Tiere auf einem Boot übergesetzt werden, während die erwachsenen Tiere hinterher schwimmen, wird möglicherweise auf ihre Jugend angespielt.[520] Ein Auszug aus der Hirtengeschichte mag hier als Parallele dienen: »[...] Ihr Stiere, wir fahren zurück. Die Kälber sollen (im Schiff) fahren, die Ziegen an Deck liegen, die Hirten dahinter (sitzen). Unser Schiff

---

1996, 144; ich danke Susanne Martinssen-von Falck für diesen Hinweis; eine nackte Lautenspielerin steht in halbfrontaler Ansicht auf dieser Art Boot in einem Lotussumpf; zahlreiche weitere Parallelen zur Göttin (und Menschen) auf dem Boot hat Müller zusammengestellt: MÜLLER 2003, 57–126.

[516] MÜLLER 2003, 71 f; Müller sieht Parallelen zwischen der Darstellung eines Bootes und dem Zeigen eines Nestes; sie zieht den Schluss, dass mit dem Entenboot ein Nest assoziiert wurde, in dem die Küken ausgebrütet werden; gleichzeitig stünde dieses Boot für den Mutterleib, in dem ein Kind entsteht.

[517] Zur Krone s. Kapitel »Der ägyptische Kontext – Die Kronensymbolik«.

[518] Auf den Belegen KAT. 20. 26 (Capriden?), unsicher für KAT. 23 (Kälber?); die Ikonografie auf dem Beleg KAT. 26 ist mit Vorsicht zu genießen, da es sich hier um eine Rekonstruktion kleinerer Teile aus der Grabung handelt, die als Originale nicht mehr vorliegen.

[519] s. dazu die ›Hirtengeschichte‹, vgl. weiter unten im Kapitel.

[520] Dennoch ist zu bemerken, dass es durchaus zahlreiche Szenendarstellungen gibt, auf denen erwachsene Rinder auf einem Papyrusboot übergesetzt werden, was aber in der Realität eher nicht funktionieren konnte.

soll zurück fahren, Stiere und Kühe hinter ihm her (schwimmen), [...].«[521]

Der Hintergrund der Darstellungen auf den Altären stellt eine Papyrusdickichtlandschaft dar, die mit einem erotischen Kontext verknüpft werden kann.[522] Es finden sich zahlreiche Parallelen, die eindeutig darauf verweisen: zunächst taucht der Sumpf oft als ein Ort auf, an dem sich die Liebenden treffen.[523] In den meisten Fällen wird hier zwar ›nur‹ die Vogeljagd dargestellt, die aber hinter der offensichtlichen Funktion, nämlich die des Nahrungserwerbs, auf eine dahinterliegende erotische Funktion anspielt, wie auch der Ausdruck ›die Vogelteiche durchstreifen‹ (*s3b sšw*) erotisch konnotiert war.[524] Die Liebeslieder geben ebenso einige Beispiele, indem z. B. Hathor, die Göttin der Liebe, in Verbindung mit eben jenen Vogelteichen erwähnt wird: »Die Goldene (Hathor) ist in den Vogelteichen. In den Stätten ihrer Lust. Du bist glücklich, glücklich, o Goldene.«[525] Auf diese Weise wird ein weiteres Mal die enge Beziehung zwischen Hathor und Qedeschet herausgestellt.[526]

Dass die Hintergrundgestaltung einen Garten darstellen soll, ist aufgrund typischer Merkmale, wie Gartenlauben oder Gartenseen, eher unwahrscheinlich, obgleich auch dieser eine wichtige Rolle in den Liebesszenen des Alten Ägypten spielte.[527] Der Ort

---

[521] Nach SCHOTT 1950, 169; zum Kontext der Hirtengeschichte s. weiter unten im Kapitel.

[522] Das Zeigen einer Papyruslandschaft kann auf verschiedene Aspekte der ägyptischen Realität und Vorstellungswelt anspielen; neben einer Interpretation, die auf eine erotische Komponente anspielt, kann in Kombination mit dem Ritual des Raufens des Papyrus` auch ein Bezug zur Himmelsgöttin Hathor hergestellt werden; s. dazu Kapitel »Das Halten von Lotusblumen, Papyruspflanzen und Schlangen« und ALTENMÜLLER 2002, 1–42.

[523] GUGLIEMI 1980, 670.

[524] GUGLIEMI 1980, 670; ASSMANN 1977, 55–84; STADELMANN 1977, 267; zu *s3b sšw* s. auch WESTENDORF 1967, 142.

[525] Nach SCHOTT 1950, 74; s. auch BLACKMAN 1914, Bd. 1, Tf. 2.

[526] Ansonsten ist es nicht immer deutlich, was in den Liedern genau angedeutet werden sollte; dazu auch STÖRK 1977, 5; so wird mit ›Höhle‹ oder ›Tür‹ womöglich auf die weiblichen Genitalien angespielt.

[527] So existieren Beispiele, die den Garten, den Gartensee und auch die sich darin befindliche Laube als eindeutigen Ort für sexuell-erotische Szenen ausweisen; auch das geliebte Mädchen selbst kann als Garten bezeichnet werden; zu dem

am Wasser als Treffpunkt der Liebenden scheint ebenso von Bedeutung gewesen zu sein: »Ich fand den Geliebten an der Wasserstelle, seine Füße über den Fluß gestellt. Er baute einen Altar, den Tag zu feiern, das Bier aufzustellen.«[528]

Wie bereits mehrfach erwähnt, ist die Göttin Hathor eng mit dem Papyrusdickicht verbunden.[529] Auch die generelle ›Urszene‹ (Frau/Göttin auf Boot stehend) ist eindeutig dem hathorischen Darstellungskomplex zuzuordnen, wie Müller bereits herausgestellt hat.[530] Die erste Szene dieser Art taucht im äußeren Sanktuar des Hathorheiligtums von Deir el-Bahari auf. Hier wird die Hathorkuh im Papyrusboot stehend gezeigt. Aus der späten 18. Dynastie existieren verschiedene Luxusartikel, wie kunstvoll verzierte Salblöffel und Tongefäße, deren Dekorationen nackte Mädchen auf einem Entenboot zeigen.[531]

Diese Ikonografie wird gegen Ende des Neuen Reiches mit der Ikonografie der Göttin Qedeschet verknüpft und auf den kleinen Tonaltären in Kombination dargestellt. Diese Verknüpfung aus Szenen, die sich aus dem diesseitigen ›menschlichen‹ Kontext (nacktes Mädchen auf Entenboot) und dem ›göttlichen‹ Kontext (Hathor auf Papyrusboot) bedienen, könnten auf einen Liebeskontext hinweisen und die auf dem Boot stehende Göttin als ›Verführerin‹ und ›Verkörperung der erotischen Reize‹ auszeichnen.[532] Dieser Zusammenhang wird z. B. auch in dem leider sehr kurzen, erhaltenen Teil der ›Hirtengeschichte‹ aufgegriffen, in dem ein Hirte anscheinend von einer aus dem Sumpf oder See auftauchenden nackten Göttin verführt wird:[533] »Seht, als ich hinabstieg zu dem Sumpf, der an diese Weide grenzt, sah ich dort eine Frau, deren Leib nicht von Menschenart war. [...] Als dann die Erde hell wurde am frühen Morgen – man tat so, wie er gesagt hatte –, da begegne-

---

Mädchen als Garten, in dem der Liebhaber gräbt, s. STÖRK 1977, 7, Anm. 43.

[528] Nach SCHOTT 1950, 63.

[529] Zum Papyrusspalten s. auch ALTENMÜLLER 2002, 1–42.

[530] MÜLLER 2003, 116.

[531] MÜLLER 2003, 116.

[532] MÜLLER 2003, 120.

[533] SCHOTT 1950, 169; STÖRK 1977, 6; STADELMANN 1977, 268; BRUNNER-TRAUT 1998, 42.

te ihm diese Göttin wieder, als er sich dem See zuwandte. Sie zog ihre Kleider aus und verwirrte ihr Haar [...].«

Wie zu sehen war, können die Szenen auf den portablen Hausaltären – sowohl das Papyrusboot als auch das dazugehörige Dickicht in Kombination mit der nackten Göttin – auf eine erotische Situation hindeuten.

Die Anbringung von Kreisen um die Göttin herum kann auf zwei Arten geschehen, von denen leider nur jeweils ein Beispiel existiert.

Zunächst sei die Darstellung auf dem Athener Amulett betrachtet, auf der ein heller und ein dunkler Kreis auf der Höhe des Kopfes der Göttin angebracht sind.[534] Die unterschiedliche Ausarbeitung und die ›Zweiheit‹ scheinen darauf hinzudeuten, dass es sich nicht um Sterne handelt, sondern dass hier die Himmelskörper Sonne und Mond dargestellt sind.[535] Obgleich der Mond (dunkel) über dem Haupt des Reschef und die Sonne (hell) über dem des Sopdu zu schweben scheinen, sind diese Gestirne doch sicher auf die Göttin bezogen. Eine mögliche Verbindung mit Qedeschet wird auch über die Epitheta der Göttin hergestellt, die sie als Auge des Re (*ir.t Rᶜ*) und Udjatauge des Atum (*Wḏ3.t n Jtmw*) bezeichnen.[536] Über die Darstellung von Sonne und Mond und eben jene Epitheta, wird Qedeschet in den komplexen mythologischen Kreis der Augensagen eingebettet.[537] Sonne und Mond entsprachen in der altägyptischen Vorstellung zwei Augen, wobei die Sonne in der Regel dem rechten, der Mond dem linken zuzuweisen ist.[538] Als Auge des Re, sprich als Sonnenauge, werden zahlreiche Göttinnen bezeichnet, darunter auch die Göttin Hathor.[539] Auf die Bedeutung des Mondes im Zusammenhang mit der Göttin wurde bereits hin-

---

[534] KAT. 7.

[535] s. auch LAHN 2005, 215. Abb. 5a; evtl. wurde auch versucht Neu- und Vollmond darzustellen.

[536] Vgl. dazu Kapitel »Re, Atum und die Augensagen«.

[537] OTTO 1975a, 562–567; LOPRIENO 1995, 1038–1077; SMITH 1984, 1082–1087.

[538] HELCK 1980a, 195; d. h. aber auch, dass sich diese Zuordnung wenden konnte und die Sonne das linke, der Mond das rechte Auge war.

[539] OTTO 1975a, 565.

gewiesen.[540] So ist dieser als Hinweis auf ihre Funktion als Gottheit zu sehen, die auf den Gebieten der Verjüngung und Regeneration gewirkt hat.[541]

Eine weitere Variante ist auf der Berliner Stele 21626 zu sehen, auf der sechs gleichgroße Kreise um die Göttin herum angeordnet sind.[542] Obgleich Sterne in der ägyptischen Ikonografie recht häufig ›gezackt‹ dargestellt wurden, konnten diese – auch nebeneinander auf einem Beleg – als Kreise ausgearbeitet werden. Als Parallele mag dazu eine Abbildung der Himmelsvorstellung als Nut dienen, auf der die Nachtbarke von zahlreichen Kreisen umgeben ist, die eindeutig Sterne darstellen sollen. Daneben ist der Körper der Nut mit einer Reihe ›gezackter‹ Sterne bedeckt. Aufgrund dessen wird sie auch als Mutter der Sterne angesehen.[543]

Wie auch Sonne und Mond nehmen die Sterne als Himmelsphänomene einen wichtigen Stellenwert in der altägyptischen Welt ein.[544] Die als *sb3*, *ḥrjw*, *sḫḏ.w*, *ꜥnḫw*, *nṯr.w* oder auch *ḫbs.w* bezeichneten Himmelskörper wurden nicht nur als Naturerscheinung angesehen, sondern als göttliche Wesen betrachtet, die allerdings kaum innerhalb eines Kultes verehrt wurden.[545] Weiterhin nahmen sie die Rolle als Gefolge des Osiris (PT 749), als Besatzung auf der Barke des Re (trotz ihrer Zugehörigkeit zur Nacht) und als Verkörperung der Verstorbenen (PT 759/60) ein.[546] Nicht zuletzt spielten die Zirkumpolarsterne, aufgrund der Tatsache, dass diese nicht untergehen und so als Symbol der Unvergänglichkeit gesehen wurden, eine entscheidende Rolle in der Totenliteratur und Jenseitsvorstellung.[547]

---

[540] Kapitel »Der ägyptische Kontext – Die Kronensymbolik« (Mondsichel und -scheibe).

[541] Die ausführliche Betrachtung der Göttin bezüglich ihrer Einbettung in die Augensagen erfolgt an anderer Stelle; vgl. dazu das Kapitel »Re, Atum und die Augensagen«.

[542] KAT. 3.

[543] s. dazu BONNET 1952e, 303 mit Abb. 76; BEINLICH 1986, 11.

[544] BEINLICH 1986, 11–14.

[545] BONNET 1952j, 749.

[546] BONNET 1952j, 749.

[547] BONNET 1952j, 749; BEINLICH 1986, 12.

Die Sterne im Zusammenhang mit Qedeschet sind zusätzlich innerhalb ihrer Epitheta belegt. So wird sie als ›Herrin der Sterne am Himmel‹ (*nb.t sb3.w nt p.t*) und als ›Gebieterin der Sterne‹ (*ḥnw.t sb3.w*) bezeichnet.[548] Diese Titulatur hebt die Göttin auf eine übergeordnete Ebene und weist ihr die Macht über jene kosmischen Kräfte zu.[549] Um welche Gruppe der Sterne (Zirkumpolar- oder ›Nichtzirkumpolarsterne‹) es sich bei den Dargestellten handelt, ist kaum zu beantworten. Eine Deutung ist daher auch relativ unsicher, da diese beiden Gruppen mit gegensätzlichen Fähigkeiten verbunden wurden. Man könnte sie allerdings sicher als eine Art Attribut auffassen, das gleichberechtigt neben Kronenbestandteilen o. ä. steht und die entsprechende Titulatur (›Herrin der Sterne‹ usw.) veranschaulichen sollte.[550]

Wie zu sehen war, wird über die Gestaltung der Göttinnenfigur auf verschiedene Aspekte Bezug genommen. In der Hauptsache sind dadurch ihre Funktionen und ihre Beziehung zu anderen Göttinnen und Göttern in den Fokus gerückt worden.[551] Ob es sich im vorderasiatischen Bereich ebenso verhält, wir im nächsten Kapitel (Kap. 4.3.2) diskutiert.

4.3.2 DER VORDERASIATISCHE KONTEXT

Beschäftigt man sich mit den syro-palästinensischen Belegen der ›Göttin Qedeschet‹, stößt man gleich zu Anfang auf ein nicht zu vernachlässigendes methodisches Problem: eine Göttin dieses Namens ist dort nämlich nicht belegt.[552] Das Wort *qdš* ist jedoch viel-

[548] LAHN 2005, 208, 215; KAT. 9. 2.

[549] Dazu auch schon LAHN 2005, 209 und später in Kapitel »Epitheta«.

[550] Zur Untersuchung der Sterne s. QUACK 2006, 3 mit Hinweis auf VON LIEVEN 2007.

[551] Ausführlicher dazu in Kapitel »Zusammenfassung 2«.

[552] Gegen eine Identifikation dieses Typs mit Aschera spricht m. E., dass jener Typ in Ägypten nie als Aschera bezeichnet wurde und diese Göttin dort auch sonst nie auftaucht; hätte man Aschera nach Ägypten transferieren wollen, wäre dies sicher in Kombination mit ihrem Namen geschehen; es kann m. E. nicht davon ausgegangen werden, dass die Ägypter die Göttin nicht ›verstanden‹ haben; für den Transfer verschiedenster Gottheiten mit ihrem entsprechendem Namen

fach und in zahlreichen Zusammenhängen zu finden. So wurde es als Epitheton männlicher und weiblicher Gottheiten, aber auch als Bezeichnung für Opfergaben, Aufgaben im kultischen Geschehen, als Qualifikationsbezeichnung von Priestern oder sogar als bezeichnende Wechselbeziehung zwischen Jhwh und den Menschen genutzt.[553]

M. E. gibt es aus der ägyptologischen Sicht nur eine mögliche Herangehensweise an dieses Problem, nämlich diejenige, die auf einer ikonografisch-typologischen Analyse beruht.[554] Bekanntermaßen existiert – im Gegensatz zur ägyptischen Beleglage – eine nahezu unüberblickbare Fülle ›Nackter Göttinnen‹ im Vorderen Orient, deren Wurzeln bis in das Neolithikum zurückverfolgt werden können. Dazu gehören Frauen mit angelegten oder ausgestreckten Armen, Frauen, die ihre Arme oder Hände verschränkt vor oder über dem Körper halten oder nackte Frauen, die ihre Brüste, Kinder oder Musikinstrumente halten, um nur einige dieser Typen zu nennen.[555]

Wie bereits erläutert, soll sich in dieser Arbeit auf einen bestimmten ikonografischen Typ – im ›Nano-Stil‹ – beschränkt werden, der eine Reihe von Kriterien erfüllen soll.[556] Diese wurden von mir subjektiv und aus ägyptologischer Perspektive in der Hinsicht ausgewählt, dass der vorderasiatische ikonografische Typ, dem ägyptischen ikonografischen Typ – der in Kombination mit einem eindeutigen Namen vorkommt – nahe kommen muss. Anderenfalls ist kaum zu entscheiden, welche der zahlreichen asiatischen Göttinnen, wie Astarte, Anat, Aschera usw., durch einen bestimmten Typ hätte dargestellt werden können.[557]

---

gibt es zahlreiche Beispiele.

[553] »Die Heiligkeit Gottes, bedingt die Heiligkeit der Menschen«; s. dazu Kapitel »Die Etymologie« und STARK 2006, 99.

[554] So auch im Kapitel »Kontinuität und Wandel – der Zugang über die Typologie«, in: KEEL – SCHROER 2004, 26–43.

[555] s. dazu v. a. WINTER 1987, Kapitel II; s. auch hier das Kapitel »Der vorderasiatische Kontext – Der Basistyp«.

[556] Zum Typ und ›Nano–Stil‹ s. Kapitel »Der methodische Ansatz«.

[557] Dazu auch FREVEL 2003, 147–202 und FREVEL 2008, 224–227, dort auch zu der These, dass der Typ einer nicht selbständigen Göttin entspricht. Zum allgemeinen Rahmen auch FREVEL 1995, Zweiter Hauptteil.

Das erste und wichtigste Kriterium ist der Basistyp: eine stehende, nackte, weibliche Figur, deren Gesicht und Körper frontal gezeigt wird und deren Arme angewinkelt nach oben gehalten werden.[558]

Das zweite Kriterium sind die Attribute, die in ihren Händen gehalten werden; für diese sollen die folgenden Möglichkeiten beachtet werden: Blumen und/oder Schlangen aber auch *Tauben* oder Capriden. Daneben soll auch die Art des Podestes, auf dem die Figur steht, untersucht werden: Möglich sind hier eine Bodenlinie, ein Löwe, ein *Pferd* oder *Astralsymbole* (Sterne/Mondsichel).[559] In dieser Aufstellung ist zu erkennen, dass in dieser Arbeit versucht wird, möglichst nah am ägyptischen Typ zu bleiben, allerdings muss man diesen auch um einige vorderasiatische Spezifika erweitern. So sind aus dem ägyptischen Raum Tauben als Attributtiere zwar nicht belegt, dafür sind diese aber sehr typisch als Begleittiere für eine Vielzahl vorderasiatischer Göttinnen in ihrem genuinen Umfeld. Auch das Stehen auf einem Pferd bzw. die Kombination aus Pferd und Gottheiten überhaupt, ist im ägyptischen Gebiet nicht üblich. Das mag darin begründet liegen, dass das Pferd als Reittier generell eine geringe Bedeutung hatte und in der Regel lediglich als Zugtier genutzt wurde.[560] Die Astralsymbole, auf denen die Figur im vorderasiatischen Raum stehen kann, sind in Ägypten als Podest ebenfalls nicht belegt. Dieser Umstand könnte damit erklärt werden, dass die Verknüpfung einer Gottheit mit astralen Symbolen, wie Mond, Sonne, Sternen usw., üblicherweise über die Komposition der Krone ›geregelt‹ wurde. So ist die Göttin Qedeschet in Ägypten z. B. mit einer Krone aus Mondsichel und -

[558] Dieser Basistyp findet sich auf allen vorderasiatischen Belegen, aber wie im ägyptischen Kontext ist auch hier ausnahmsweise eine Profilansicht des Gesichts möglich; s. dazu KAT. 70.

[559] Die Attribute, die sich im ägyptischen Raum nicht finden, sind hier zunächst kursiv gesetzt.

[560] Nur die asiatische Göttin Astarte kommt in diesem Kontext reitend vor; was gegen eine Darstellung der Astarte auf diesem Beleg spricht, ist, dass der ikonografische Typ nicht dieser Göttin zugewiesen werden kann; s. KAT. 70 (Kopf im Profil).

scheibe versehen worden, die diese Aspekte in die Ikonografie der Göttin integriert hat.[561]

Ob es sich bei dem Typ tatsächlich um eine Göttinnendarstellung handelt, ist nicht immer leicht zu ermitteln. Man muss sich die Frage stellen, warum auf den Plaketten nicht die Verehrerin selbst hätte dargestellt sein können. Nach einer Kontextualisierung der ›nackten Frau‹, d. h. nach ihrer Einbettung in bestimmte Szenen, haben u. a. Schroer und Frevel feststellen können, dass die Darstellung der ›nackten Frau‹ im vorderasiatischen Raum in den meisten Fällen als eine Göttin angesehen werden muss.[562] Es sprechen m. E. verschiedene Gründe gegen die Darstellung einer Verehrerin. Zum ersten ist nicht zu erklären, warum die entsprechende Person sich in dieser sehr speziellen Ikonografie hätte darstellen wollen, d. h. nackt und frontal – im gleichen Grundtypus wie die Göttin selbst und mit den spezifischen Attributen der Göttin. Weiterhin wird oft angenommen, dass die fehlende Krone auf manchen Darstellungen als ein Hinweis auf eine menschliche Person gedeutet werden müsste. Dies ist aber kein ausschließendes Kriterium, da Beispiele existieren, auf denen die weibliche Figur auf einem Löwen steht, der eindeutig ein göttliches Attribut ist, die aber keine Krone trägt.[563] Weiterhin ist die Art der Perücke tendenziell eher einem göttlichen als einem profanen Kontext zuzuweisen.[564]

Dieser nur ikonografisch fassbare Typ soll in der vorliegenden Arbeit als ›Qedeschet-Typ‹ und nicht als Göttin Qedeschet bezeichnet werden. Dieser ikonografische Typ samt seiner Attribute ist in Vorderasien nie mit einer entsprechenden Namensbezeichnung belegt.[565] Ist in der vorliegenden Arbeit von ›Qedeschet‹ die Rede, ist stets sowohl die ägyptische Göttin Qedeschet als auch der ›Qedeschet-Typ‹ gemeint. Sowohl der vorderasiatische, ikonografi-

---

[561] Allerdings sind auch hier in zwei Fällen Himmelskörper um die Göttin angeordnet; s. KAT. 3 und KAT. 7.

[562] KEEL – SCHROER 2004, 21; dazu auch UEHLINGER 2008, 884, dieser führt u. a. einen ›neutralen‹ Typ mit seitlich anliegenden Armen auf, der aufgrund seines Stehens in einer Art Naos eindeutig als Göttin gedeutet werden kann, ohne dass er mit zusätzlichen göttlichen Attributen ausgestattet werden musste.

[563] KAT. 40. 66.

[564] Zur Gesamtproblematik s. auch UEHLINGER 2008, 871–892, v. a. 884.

[565] s. dazu auch die Erläuterungen am Anfang dieses Kapitels.

sche Basistyp als auch die Attribute, die der Göttin zugeordnet sind, lassen sich in das kulturelle Symbolsystem einbetten und drücken, wie zu sehen sein wird, verschiedene Aspekte und Funktionen der Gottheit aus.

4.3.2.1 DER BASISTYP

Analog zum Basistyp in Ägypten haben sich hier Darstellungen erhalten, die eine stehende, nackte, weibliche Figur, deren Gesicht und Körper frontal ausgearbeitet wurden und deren Arme angewinkelt nach oben gehalten werden, zeigen.

Die Darstellung von Nacktheit im syro-palästinensischen Raum ist, wie auch in Ägypten, zunächst mit dem Darstellen von Statuslosigkeit verknüpft.[566] So wurden auch hier Kinder, Kriegsgefangene und/oder Tote auf diese Weise gezeigt. Ähnlich den ägyptischen Bildern ist die Statuslosigkeit durch Nacktheit auf verschiedene Kontexte übertragbar, wie z. B. auf das Zeigen von Kriegsgefangenen, um auf deren erniedrigende Lage hinzuweisen. Auch in Mythen wurde diese Möglichkeit aufgegriffen, z. B. indem Inanna auf ihrem Gang durch die Unterwelt mit dem allmählichen Verlieren von Kleidungsstücken immer mehr von ihrer göttlichen Sphäre verliert, bis sie zu einer nahezu menschlichen Person (in all ihrer Nacktheit) wird.[567]

Im Gegensatz zum ägyptischen Kontext existiert in Syrien und Palästina eine eindeutigere Kontextualisierung der Nacktheit mit Erotik und Sexualität. Weiterhin besteht ein enger Zusammenhang der Nacktheit mit Potenz und Macht, v. a. auf göttlicher Ebene. In der Forschung ist allerdings noch kein Konsens gefunden worden, wie die generelle Nacktheit von Frauen in altorientalischen Darstellungen verstanden werden kann. Die Ansicht, dass voyeuristische, patriarchale Intentionen mit den Bildern verbunden sind, konkurriert mit der Annahme, dass in jenen positive Dominanz/Potenz zum Ausdruck kommt. Auch die Degradierung der Frau zum bloßen Objekt – als pornographisches Bild etwa – stehen der Auffassung entgegen, dass durch das Herausstellen der weibli-

---

[566] WINTER 2008, 886–888 mit weiterführender Literatur.

[567] WINTER 2008, 886; s. dazu auch RÖMER 1993, 458–494; zu nackten Kriegsgefangenen s. auch WEIPPERT 2008, 498 Abb. 17.

chen Attribute die Verehrung und Anbetung oder die magisch-beschwörende Wirkung der Objekte mit Darstellungen nackter Frauen betont werden wollte.[568]

Der Typ einer ›Nackten Göttin‹ in Palästina entspringt, wie bereits erwähnt, einer langen Tradition. Eine erschöpfende Bearbeitung soll an dieser Stelle vermieden werden, zumal zu diesem Thema bereits eine vorbildliche Publikation von Winter vorliegt.[569] Dennoch soll hier ein kurzer Überblick gegeben werden, um den ›Qedeschet-Typ‹ in den größeren Kontext einbetten zu können. Nur über einen Vergleich mit den anderen Varianten nackter Frauendarstellungen können die Besonderheiten des Typs, der hier von Interesse ist, herausgestellt werden. Winter hat dafür die folgende Kategorisierung gewählt.[570]

- → die ›nackte Frau‹ mit seitlich anliegenden Armen
- → die ›nackte Frau‹ mit verschränkten Armen bzw. Händen
- → die ›nackte Frau‹, die ihre Brüste hält (neben Figürchen auch Reliefs und ›Säulenfigurinen‹)
- → der ›Qudshu-Typ (= ›Qedeschet-Typ‹)
- → die ›nackte Frau‹, die ihre Hände auf den Unterleib presst
- → Mischhaltungen
- → die ›nackte Frau‹ mit einem Kind
- → die ›nackte Frau‹ mit einer Scheibe

All diese Typen sind nicht nur nackt, sondern auch in frontaler Ansicht gezeigt, was z. T. auch mit deren Ausarbeitung in einer Dreidimensionalität oder als Halbrelief zusammenhängt. Die meisten Belege der verschiedenen Frauentypen, die nicht immer als Göttin gedeutet werden können, sind auf plakettenartigem Untergrund angefertigt worden und sind so in ihrer Herstellungsweise mit dem ›Qedeschet-Typ‹ vergleichbar

Für die folgende vergleichende Analyse werden zunächst die Typen eliminiert, die aufgrund ihres späteren Aufkommens für eine Ursprungs- oder Herkunftsanalyse nicht relevant sind. Dazu gehö-

---

[568] KEEL – SCHROER 2004, 23.

[569] WINTER 1987, darin besonders Kapitel II.

[570] Winter nennt die Figurinen ›nackte Frau‹, wenn die göttlichen Attribute nicht mit aller Deutlichkeit zu erkennen sind, ist aber der Meinung, dass es sich bei diesen in der Mehrzahl der Fälle um Gottheiten handelt, s. WINTER 1987, 95.

ren die ›Säulenfigürchen‹ oder ›Pillar Figurines‹ und die nackten Frauen, die ein Kind oder eine Scheibe in den Händen halten.[571]

Alle anderen Figurinen, also sowohl diejenigen mit anliegenden oder verschränkten Armen als auch jene, die ihre Hände an die Brüste oder den Unterleib halten, sind als kontemporär zum ›Qedeschet-Typ‹ zu betrachten.[572] Der ›Qedeschet-Typ‹ grenzt sich von den anderen Typen insoweit ab, als dass er dem Betrachter aktiver, d. h. mit erhobenen und nicht anliegenden Armen, göttliche Attribute wie Pflanzen und/oder Tiere haltend oder auf solchen stehend, entgegensieht.[573]

Die Parallelen und Vorläufer der ›Nackten Göttin‹ hat Winter in der altorientalischen Glyptik aufgespürt, obgleich er hier mehr von einer Inspiration aus dem östlichen und westlichen Einflussbereich spricht, als von einer exakten Übernahme eines bestimmten Typs.[574] Der Autor konnte anhand von Vorläufern, der ›syro-kappadokische Gruppe‹ aus der Mitte des 3. Jt. v. Chr., nachweisen, dass es sich bei der ›Nackten Göttin‹ (in seinem Fazit entscheidet er

---

[571] Dazu WINTER 1987, 107–109 (Säulenfigürchen, auch ›Judaean Pillar Figurines‹ genannt aus dem 10. – 6 Jh. v. Chr. = EZ; hauptsächlich EZ IIC (800–586 v. Chr.); 119 (mit Kind: 13. – 7. Jh. v. Chr.; in Syrien schon ab SB bekleidete Variante der Frau mit Kind); 119–121 (mit Scheibe: immer mit Kopfschleier und Schmuck; hauptsächlich EZ I und II, aber auch 4. Jh. v. Chr.).

[572] Im Gegensatz zum ›Qedeschet-Typ‹, der ausschließlich in der SB belegt ist, ziehen sich die meisten anderen Typen über einen längeren Zeitraum; s. dazu WINTER 1987, 100 (nackte Frau mit anliegenden Armen: hauptsächlich SB, aber schon Beispiele aus der MB; Typ verschwindet in der EZ, kommt wieder in der Perserzeit, dann späte Ausläufer bis zum Hellenismus); WINTER 1987, 102 (nackte Frau mit verschränkten Armen: frühester Beleg aus der MB, aber bis SB (Beleg auf Zypern)); WINTER 1987, 103 f. und Abb. 25 (nackte Frau, ihre Brüste haltend (außer Säulenfigürchen): am häufigsten belegter Typ, v. a. aus Gezer und Megiddo; MB–SB, sehr verbreitet in SB; z. T. mit Riffelkrone und sonstigem Kronenschmuck; nachlassend in EZ (106); entsprechender Typ auf Plaketten: in Syrien: v. a. MB, in Palästina v. a. SB (109); WINTER 1987, 114 f. (nackte Frau mit Händen auf dem Unterleib: generell sehr wenige Beispiele aus der SB und EZ I); WINTER 1987, 117 und Abb. 54 (interessante Mischtypen aus der SB: ähnliche Komposition wie Qedeschet (von Blumen umrahmt) auf einem Relief aus Gezer vom Typ der Brüste haltenden Figur).

[573] s. auch CORNELIUS 2004, 45–48.

[574] WINTER 1987, 121–127; s. auch ›Nude Woman‹, in: BLACK – GREEN 1992, 144 f.

sich ganz klar für eine Göttin und gegen eine normale Frau) um eine syrische Schöpfung handelt.[575]

Obgleich sich die verschiedenen Typen *nicht* mit bestimmten Göttinnennamen in Verbindung bringen lassen, existiert doch mit dem ›Qedeschet-Typ‹ eine mögliche Ausnahme. »Es wäre hingegen lohnend zu untersuchen, ob nicht vermehrt einzelne Aspekte der Göttin in einem zeitlich oder örtlich begrenzten Bereich mit einem bestimmten Götternamen in Verbindung zu bringen wären, so wie es z. B. der Fall ist beim sogenannten Qudshu-Typ«.[576] Inwieweit die Parallelität des vorderasiatischen ›Qedeschet-Typs‹ mit der ägyptischen Göttin Qedeschet stark und deutlich genug ist, wird festzustellen sein.

Die Bedeutung all dieser oben genannten Figürchen ist schwer zu fassen.[577] So wurden sie in folgenden Kontexten gefunden: in Gräbern, in Häusern aber auch in kultischer Umgebung. Winter deutet die Objekte als ex votoi, Amulette und Ikone, die hauptsächlich aus der häuslichen Umgebung stammen.[578] Für die Qedeschet-Plaketten/Amulette nimmt er eine apotropäische Funktion für den Träger an, wobei ihm sicher zuzustimmen ist.[579] »Da [als Qedeschet-Amulett] zeigt sich die ›nackte Frau‹ als mächtiges, unheilabwehrendes Wesen. [...wobei] gerade ihre Nacktheit ihre Stärke ist [...]«.[580] Obgleich die ›Nackte Göttin‹ offenbar nicht zu den bedeutenden, auch mythisch verarbeiteten, Gottheiten des Pantheons gehört, scheint sie für die syro-palästinensische Bevölkerung doch eine zentrale Rolle in der kultischen Verehrung eingenommen zu haben.[581] So hatte sie die Rolle einer Beschützerin, Fürbitterin und Mittlerin inne, was vor allem in ihrem Auftauchen auf Amuletten zum Tragen kam.[582] Ihre Nacktheit sollte man daher als ein wirkmächtiges Attribut ansehen, welches zur Aura der Göttin ge-

---

[575] WINTER 1987, 192–199.

[576] WINTER 1987, 195.

[577] WINTER 1987, 127–134.

[578] WINTER 1987, 131; mehr dazu im Kapitel »Plaketten und Plakettenmodel«.

[579] WINTER 1987, 132.

[580] WINTER 1987, 132.

[581] Winter 1987, 195.

[582] WINTER 1987, 197.

hörte und ähnliches ausdrücken sollte und konnte, wie etwa das Stehen auf wilden Tieren.[583]

Das frontale Gesicht der ›Nackten Göttin‹ deutet Schroer als ikonenhaft, das dem Betrachter wohlwollend zugewandt ist und dessen ›Andacht erheischt‹.[584] Weiterhin repräsentierte der Kopf den ganzen Menschen oder eben die ganze Gottheit; war dieser dem Betrachter zugewandt, wurde dies als Freundlichkeit verstanden.[585]

Ein anderer Aspekt, der in der Forschung diskutiert wird, ist die Art der Perücke, die von den Typen der ›Nackten Göttin‹ getragen wird. Die Perücke in Form eines Ωs konnte von einer schlichten Variante, die fast nur aus zwei Strichen bestand, bis hin zu sehr voluminösen Varianten variieren, wobei es bei letzteren auch Versionen gibt, die in eingedrehten Zöpfen endeten.[586] Lange Zeit einfach als ›Hathorenperücke‹ bezeichnet, hat Schroer nachweisen können, dass sich die Frisur aus zwei Traditionslinien heraus entwickelt hat. So gibt es sowohl eine ägyptische Linie, die diese Frisur (allerdings nur auf dreidimensionalen Objekten) mit Hathor verknüpft und eine ältere syrische Linie. Auf Letzterer taucht der Kopf oft einzeln auf Stempelsiegeln auf, z. B. auf einem Rollsiegel aus Kültepe Schicht I (1850-1750) zusammen mit der sich entschleiernden Göttin, die einen Capriden überreicht bekommt.[587] Sehr häufig ist diese Art der Kopfbedeckung mit der ›Nackten Göttin‹ selbst verknüpft. Dies geht aus zahlreichen Beispielen hervor, welche die weibliche Figur mit eindeutigen göttlichen Attributen, wie dem Löwen, bestimmten Kronen usw. zeigen.[588]

---

[583] WINTER 1987, 198.

[584] KEEL – SCHROER 2004, 32 f.

[585] KEEL – SCHROER 2004, 33.

[586] Einfache Variante z. B. KAT. 58, sehr voluminös z. B. KAT. 63, mit eingedrehten Zöpfen z. B. KAT. 66 UND 79; s. auch CORNELIUS 2004, 73 f. und Anm. 42 mit weiterer Literatur; zum Omega-Symbol s. auch ›Omega Symbol‹, in: BLACK – GREEN 1992, 146 f.

[587] SCHROER 1989, 181.

[588] u. a. KAT. 37. 38. 39. 40. 41. 43. 50. 66. 67; zu Letzterem s. KAT. 45, eine Axt mit weiblicher Figur und Perücke und einer geflügelten Göttin auf jeweils einer Seite des Axtblattes; ausführlicher zur Krone s. entsprechendes Unterkapitel;

Eine Variante bzw. eine detaillierte Ausführung der ›Hathorenperücke‹ scheint auf der Goldfolie aus Lachisch gezeigt zu werden.[589] Der Kopf des ›Qedeschet-Typs‹ ist hier mit einer Perücke bedeckt, deren eingerollte Strähnen auf den Rücken und die Brust fallen, ein Stirnband hält die Frisur zusammen. Nur aufgrund der untypischen Profilansicht des Kopfes ist auch der hintere Abschnitt der Kopfbedeckung zu sehen, der dem der ›Hathorenperücke‹ zu entsprechen scheint.

Ist eine Federkrone als Kopfschmuck gewählt worden, fällt die Perücke in zwei geraden Strähnen auf die Brust, allerdings scheint es keine feste Kombination aus Perückenart und Kronentyp oder auch Perückenart und Göttinnentyp zu geben.[590]

Bei den beiden Plaketten aus Tell Beit Mirsim handelt es sich m. E. auch nicht um Kugelzöpfe, die auf Brust fallen, sondern ebenfalls um zwei Strähnen, die über den kreisförmigen Brüsten enden.[591] Für die glatte Perücke existieren sowohl im mesopotamischen als auch im ägyptischen Bereich Parallelen und Vorläufer, so dass eine unmittelbare Abhängigkeit oder Inspirationsquelle schwer zu fassen ist.[592] Auch die ›Qedeschet-Typ‹belege auf den Elfenbeinen aus Nimrud tragen diese Art der Perücke, obgleich sich hier, aufgrund der sehr ägyptisierten Gesamtkomposition, wohl auf ein ägyptisches Vorbild bezogen werden wollte.[593]

---

auch ist hier festzuhalten, dass wenn einzelne Köpfe in Verehrungsszenen auf Siegeln auftauchen, diese sowohl Frauenköpfe als auch Männerköpfe darstellen können, daher ist die Kombination aus frontalem Kopf und Omega-förmiger Perücke kein eindeutiges Zeichen einer göttlichen Figur; dazu auch WINTER 1987, Abb. 96. Abb. 113 (männliche Köpfe) und SCHROER 1989 Abb. 169–171. 173. 174 (weibliche Köpfe); WINTER 1987, 99, Anm. 18.

589 KAT. 70.

590 Zu den Kronen s. »Der vorderasiatische Kontext – Die Kronensymbolik«.

591 KAT. 75. 76.

592 Eine Kombination aus Federkrone und glatter Perücke existiert bei einer Figurine aus Gezer; dazu WINTER 1987, Abb. 55 und WINTER 1987, Abb. 22 (Megiddo, SB) oder eine kleine Bronzefigur aus Byblos aus der 1. Hälfte des 2. Jts. v. Chr.; dazu WINTER 1987, Abb. 53.

593 KAT. 87. 88; hier Kompositionen mit geflügelter Sonnenscheibe mit Uräen und stehend auf Lotusblüte oder Löwe.

Eine ungewöhnliche Haartracht findet sich auf drei Plaketten aus Bet Schemesch, Ugarit und Zinçirli.[594] Es handelt sich hierbei um eine Perücke mit Mittelscheitel, deren viele kleine Strähnen nach links und rechts herabfallen. Bei der Goldplakette aus Ugarit enden diese in aufgerollten Enden. Ob es sich bei derjenigen aus Bet Schemesch ebenso verhält, ist nicht mehr eindeutig erkennbar; bei dem Beispiel aus Zinçirli hingegen scheint es sich um eine Kurzhaarperücke zu handeln. Auch für diese Perücke existieren Parallelen aus der Region, wie z. B. bei einer kleinen Bronzefigur aus Phönizien aus der MB I – IIA, die eine ähnliche Haartracht aufzuweist.[595]

Eine letzte Variante ist auf einer Plakette aus Gezer zu sehen. Hier scheint die Perücke fast wie ein gestreiftes Tuch auf dem Haupt der Göttin zu liegen.[596] Allerdings existiert von dieser Plakette nur eine recht schlechte Umzeichnung, die mit dem Original nicht unbedingt übereinstimmen muss.[597] All diese anderen Arten der Frisurgestaltung beziehen sich anscheinend nicht auf bestimmte Vorbilder aus der Götterwelt und konnten wechselseitig von mehreren Typen von ›Nackten Göttinnen‹ getragen werden, wobei zu beachten ist, dass gerade Frauenhaar auch erotisch konnotiert war.[598]

Auch in Syrien-Palästina konnte – musste aber nicht – Schmuck zur Ausstattung der Göttin gehören. Dieser tauchte in verschiedenen Kombinationsmöglichkeiten als Armreif oder Fußring, Halskragen oder -kette auf.[599] Im Gegensatz zu anderen Attributen, wie z. B. die ›Hathorenperücke‹ im ägyptischen Kontext, werden dadurch aber keine Verknüpfungspunkte zu anderen Gott-

---

[594] Bet Schemesch s. KAT. 61; Ugarit s. KAT. 41 und Zinçirli aus der EZ, 9. – 8. Jh. v. Chr. s. KAT. 85.

[595] ABB. 3; WINTER 1987, Abb. 20.

[596] KAT. 56.

[597] Der momentane Aufbewahrungsort der Plakette ist nicht bekannt; s. CORNELIUS 2004, Cat 5.47.

[598] KEEL – SCHROER 2004, 34 oder auch eine Passage aus dem Hohelied (4,1).

[599] Kombination aus Halskette, Fuß- und Armringen z. B. bei KAT. 36. 38. 39. 62 oder Kombination aus Halskette und Armreifen bei KAT. 37. 53. 54. 81. 82; sonstige Schmuckteile auch bei KAT. 40. 46. 48. 51. 59. 66. 71. 72. 85.

heiten hergestellt.[600] Allerdings wird durch das Tragen von Schmuck auf dem unbekleideten Körper, die Nacktheit noch zusätzlich betont.[601]

Man scheint sich darüber geeinigt zu haben, dass der Typ der ›Nackten Göttin‹ eine syrische Schöpfung ist, die in Palästina mit zusätzlichen Einflüssen aus dem westlichen und nordöstlichen Kulturbereich schon in der MB zu einer eigenen Kreation geführt hat.[602] »Die Göttinnenmotive auf den MB IIB-zeitlichen Stempelsiegeln in Palästina/Israel beweisen nicht nur eine Durchmischung von vorderasiatischen und ägyptischen Traditionen [...] sondern zugleich die selbständige Verbindung dieser Tradition und Einflüsse zu eigenen palästinensischen Motiven und neuen Traditionen.«[603] Es gilt, diesen Aspekt immer im Auge zu behalten, wenn man sich den palästinensischen Belegen nähert, so verlockend es auch sein mag in diesem und jenem Element etwas rein ägyptisches oder mesopotamisches zu sehen.

Der ›Qedeschet-Typs‹ ist somit sicher aus den Darstellungen der MB-zeitlichen Stempelsiegel herzuleiten. Denn es existieren einige Belege, die eine Göttin abbilden, deren Körper frontal gezeigt wird. Ihr Kopf kann im Profil oder auch en face ausgearbeitet sein; die Arme hängen an der Seite herab, sind an die Brust gehoben oder können auch Attribute (Pflanzen, Blumen) halten.[604] Dabei scheint es in der Kombination dieser ›Bestandteile‹ keinerlei einheitliche Linie zu geben. Die Göttin kann ihr Gesicht frontal oder im Profil zeigen, die Pflanzenattribute können gehalten werden oder lediglich das Bildfeld begrenzen, auch Podesttiere, wie Löwen, tauchen in dieser Zeit schon auf, allerdings steht die Göttin häufig auch auf einer Bodenlinie oder einem *nb*-Zeichen.[605] Ist der Kopf im Profil gezeigt, kann man in den meisten Fällen eine

---

[600] Zum Schmuck s. auch KEEL – SCHROER 2004, 34 f.

[601] KEEL – SCHROER 2004, 35.

[602] s. dazu auch Schroers präzise Überblicksdarstellung: SCHROER 2008, 892–895 und SCHROER 1989, 198 f.

[603] SCHROER 1989, 198.

[604] Zu den verschiedenen Typen s. SCHROER 1989, No. 1–57a und ABB. 5 in diesem Kapitel.

[605] s. ebenfalls SCHROER 1989, No. 1–57a; s. auch ABB. 5.

schlichte Perücke erkennen; wird der Kopf allerdings frontal gezeigt, scheint auf das Zeigen einer Perücke verzichtet worden zu sein. Anstatt einer Perücke sind dann verhältnismäßig große, abstehende Ohren zu erkennen.[606] Ein weiterer Vorläufer dieser frühen palästinensischen Komposition ist möglicherweise im anatolisch-syrischen Bereich aufzuspüren. Dort fand sich eine verblüffend ähnliche Komposition einer frontal gezeigten, nackten Frauengestalt mit Zweigen (und Vögeln) in den Händen.[607]

Wie zu sehen war, bettet sich der ›Qedeschet-Typ‹ in die ›normale‹ kultische Umgebung Syrien-Palästinas ein. Sie hat in diesem regionalen Umfeld keine ›Exklusiv-Rolle‹, wie sie es in Ägypten hatte. Zeitgleich waren eine Vielzahl nackter Göttinnenfigurinen im Umlauf, die anscheinend ähnliche Funktionen zu erfüllen hatten. Sie hatte außerdem nicht nur zeitgleiche ›Konkurrentinnen‹, sondern auch zahlreiche einheimische und ausländische Vorläuferinnen.

4.3.2.2 DIE KRONENSYMBOLIK

»Woraus die verschiedenartigen Krönchen und Kopfbedeckungen der Göttin bestehen, ist nicht immer erkennbar.«[608] So kommentiert Schroer die ›Kronensituation‹ der vorderasiatischen Göttinnen. Dennoch möchte ich mich im Folgenden über eine Suche nach möglichen Vorbildern, Inspirationsquellen und Parallelen aus dem In- und Umland an dieses Problem heranwagen.

Wie bereits in der ikonografischen Analyse erwähnt, tauchen in der Ikonografie des ›Qedeschet-Typs‹ die folgenden Kronentypen auf: zunächst eine in der Form eines Modius, die mit der ›Hathorenperücke‹ kombiniert wird[609], eine Art Federkrone[610], eine konische Krone[611] und verschiedene Arten von Hörnerkronen[612]. Im vorderasiatischen Kontext ist die Bedeutungsfrage der Kronen

---

[606] z. B. SCHROER 1989, No. 5. 8. 19–34. 36. 40. 48.

[607] SCHROER 1989, Abb. 010 = KAT. 86.

[608] KEEL – SCHROER 2004, 35.

[609] KAT. 37. 51.

[610] KAT. 36. 75. 76.

[611] KAT. 35. 86; allerdings stammen diese aus Alalach und Kültepe in Anatolien.

[612] KAT. 43. 44. 38. 39. 50. 70.

schwieriger zu klären als im ägyptischen Bereich. Einige Kronen, wie z. B. die Atef-Krone, wurden aus dem ägyptischen Kulturbereich übernommen und unterlagen z. T. einem Bedeutungswandel, der u. U. nur sehr schwer oder gar nicht zu fassen ist.[613]

Obwohl häufig enge Vergleiche zur ägyptischen Hathor gezogen werden, scheint sich beim ›Qedeschet-Typ‹ – auf jeden Fall was die Wahl der Kronen angeht – nicht auf diese Göttin bezogen worden zu sein. Im Gegensatz zur ihrem ägyptischen Vorkommen, bei dem sie gerne z. B. die hathorische Sistrumskrone trägt, finden wir dies im vorderasiatischen Bereich nicht. Parallel zur Ikonografie des ›Qedeschet-Typs‹ hingegen, taucht im Syrien-Palästina der SB die Göttin Hathor auf. Daneben ist der, auf den Kopf reduzierte, ›Hathorenfetisch‹ sehr beliebt gewesen, der sehr zahlreich auf Skarabäen und anderen Siegelamuletten auftaucht. Zudem macht es den Eindruck, dass dieser den einheimischen Göttinnenkopf der MB und im Zuge dessen auch die ›Zweiggöttin‹ verdrängt hat.[614]

Die Krone in Form eines Modius` ist ausschließlich auf einem Anhänger aus Ugarit zu finden.[615] Die Göttin steht auf einem Löwen mit Schulterrosette, hält jeweils einen Capriden in der Hand und hinter ihrer Hüfte kreuzen sich zwei Schlangen. Der komplette Hintergrund ist mit kleinen Kreisen ausgefüllt. Der Modius hat vertikale Streifen und ähnelt den in Ägypten vorkommenden Typen sehr, was hier, aufgrund der sehr ägyptisierten Version der Göttin, auch nicht verwundert.[616] Diese Kopfbedeckung ist sehr untypisch für syro-palästinensische Gottheiten und auch für etwaige Vorläufer aus dem mesopotamischen Bereich, so dass ein ägyptischer Einfluss angenommen werden darf.[617] Im ägyptischen Kon-

---

[613] Darüber hinaus ist aufgrund der z. T. recht schlechten Qualität der Objekte nicht mehr eindeutig zu erkennen, um was genau es sich bei manchen Kopfbedeckungen handelt.

[614] KEEL – UEHLINGER 1992, 77 f.; zum Göttinnenkopf s. besonders SCHROER 1989, Kap. 2.

[615] KAT. 37.

[616] s. dazu ausführlicher »Der ägyptische Kontext – Die Kronensymbolik« (Modius).

[617] Zu den Kopfbedeckungen der vorderasiatischen ›Typen‹ s. WINTER 1987, Katalogteil.

text ist der Modius eng mit der Ikonografie der Hathor verbunden und konnte hier als alleiniges Kronenelement getragen werden oder diente als Podest für einen weiteren Kronenaufbau.[618] Ob diese göttliche Verbindung über die Art der Krone in Syrien-Palästina allerdings verstanden wurde ist fraglich, auch deswegen, weil er nie in Verbindung mit dem Kronenaufsatz des ›Hathorenfetischs‹ auftaucht.[619] Auf der anderen Seite spricht der Fundort – Ugarit als wichtiges internationales Handelszentrum – für einen wenigstens teilägyptischen Kontext.[620]

Die Kopfbedeckung auf einer zerstörten Plakette aus Gezer ist so schlecht erhalten bzw. nur als ungenaue Umzeichnung vorhanden, dass über einen Modius auf dem Haupt der Göttin nur spekuliert werden kann.[621] Allerdings könnte hier auch auf ein mesopotamisches Bild zurückgegriffen worden sein. So trägt z. B. die Göttin Ischtar eine zylindrische Krone, die zwar immer etwas höher ist, derjenigen auf der Plakette aus Gezer aber ähnelt.[622]

Eine Federkrone ist nur drei Mal belegt: zwei Plaketten stammen aus dem südlichsten Fundort des ›Qedeschet-Typs‹ überhaupt, Tell Beit Mirsim; ein goldener Anhänger gehört zum Inhalt des Schiffswracks von Uluburun.[623]

---

[618] s. »Der ägyptische Kontext – Die Kronensymbolik« (Modius).

[619] Zu Letzterem s. SCHROER 1989, Kap. 2.4.

[620] GIVEON 1986b, 838–842.

[621] KAT. 51; vielleicht handelt es sich hier auch um eine ähnliche Krone wie auf der Plakette aus Tel Qarnayim; s. dazu KAT. 44, von deren hutartigem Mittelstück zwei Hörner links und rechts abgehen.

[622] z. B. auf einem neuassyrischen Zylindersiegel; s. dazu ›Inana (Išhtar)‹, in: BLACK – GREEN 1992, 108.

[623] Zu Tell Beit Mirsim s. KAT. 75 und 76; dazu auch ALBRIGHT 1938, 69. 122 f. Pl. 26, 5 = KAT. 75 und ALBRIGHT 1938, Pl. 26, 3; Uluburun s. KAT. 36; vgl. auch die ausführliche Bibliografie auf https://web.archive.org/web/20090303095305/http://ina.tamu.edu/ub_main.htm#Bibliography (08.09.2015); für den Beleg aus Uluburun kann man nicht mit abschließender Sicherheit sagen, dass es sich hier tatsächlich um eine Federkrone handelt; betrachtet man den Kopfputz genauer, könnte es sich auch um einen hohen Modius oder eine Art von geriffelter, zylindrischer Krone handeln; s. dazu auch die Abbildung in: YALCIN *et al.* 2005, Kat. 104; wie der Autor des Katalogeintrags auf ›Astarte‹ kommt, ist nicht nachvollziehbar und wird auch nicht näher

Obgleich sich die beiden Stücke aus Tell Beit Mirsim sehr ähneln, handelt es sich doch um zwei unterschiedliche Objekte.[624] Auf diesen zwei Beispielen ragen über dem Haupt der Figur fünf bis sechs gleich hohe Federn nach oben, die in etwa der Höhe des Göttinnenkopfes entsprechen. Über der Stirn scheinen sie mit Bändern zusammengehalten zu werden. Zwei Strähnen der Perücke oder der Krone hängen auf die Brust herab. In den Händen hält die Göttin Blumen, deren geöffnete Blüten in ihre Richtung zeigen. Federkronen sind in der altorientalischen Welt unüblich und erscheinen selten in der Ikonografie von Gottheiten, so etwa im Zusammenhang mit den ›Sieben Göttern‹. Hier wurden sie als obere Begrenzung einer zylindrischen Hörnerkrone gebraucht.[625] Zu den wenigen Parallelen für diese Art der Federkrone gehört ein Terrakottafragment einer ›Nackten Göttin‹ aus altbabylonischer Zeit (1. Hälfte 2. Jt. v. Chr.). Die frontal gezeigte nackte Frauengestalt hält ihre Hände vor dem Körper und trägt eine voluminöse Perücke, auf der sich eine Art Federkrone erhebt.[626]

Aber auch der ägyptische Raum kann mit einer Entsprechung aufwarten. Eine den Belegen sehr ähnliche Komposition ist im Zusammenhang mit dem zwergenhaften Gott Bes zu finden.[627] Dieser Gott ist, wie auch die Vielzahl ›Nackter Göttinnen‹, mit frontalem Angesicht und meist unbekleidetem Körper gezeigt. Sein von einer Mähne umrahmtes, oft bärtiges Gesicht hat maskenartig verzerrte Züge und sitzt auf einem gedrungenen Körper mit gekrümmten Beinen zwischen denen häufig sein Phallus und/oder ein Tierschwanz herabhängt. Sein Haupt kann von einer hohen Federkrone bedeckt sein, für die ein nubischer Ursprung angenommen wird.[628] Er scheint eine »volkstümliche Form des Sonnengottes«[629] zu sein, der seine Funktion vor allem als Beschützer

---

begründet.

[624] s. ALBRIGHT 1938, Pl. 26, 5. 26, 3; CORNELIUS 2004, 5.40. 5.57.

[625] ›Seven (Gods)‹, in: BLACK – GREEN 1992, 162 f.; so auch WINTER 1987, 113, Anm. 114 mit Bezug auf ALBRIGHT 1939, 118, Anm. 3; Pl. A3.

[626] ABB. 4; SCHROER 1989, 183 Abb. 0179; s. auch OPIFICIUS 1961, 205. 251, Tf. 3.

[627] ALTENMÜLLER 1975, 720–724.

[628] ALTENMÜLLER 1975, 721.

[629] ALTENMÜLLER 1975, 721.

in der Nacht ausübte. Interessanterweise deckt der Gott ähnliche Funktionen wie die Göttinnen des syro-palästinensischen Raumes ab: Er gilt als klassische Schutzgottheit, die den Menschen mit Messern bewaffnet zur Seite stand. Im Zusammenhang mit der Göttin Hathor (in ihrer Form als Thoëris) gilt er auch als Beschützer der Geburt. Bes, der schon sehr früh in Ägypten belegt ist, erfreute sich in späterer Zeit großer Beliebtheit im gesamten Mittelmeerraum. Zahlreiche Amulette des Gottes stammen aus dem Grenzgebiet zwischen Ägypten und Palästina und aus Palästina selbst, darunter auch viele Figuren, die eine Federkrone tragen.[630] Besonders die Kombination aus fratzenartigem Gesicht (ohne Körper) und Federkrone scheint als wirkmächtig angesehen worden zu sein; wenn nämlich allein das Gesicht des Gottes gezeigt wird, ist es fast ausschließlich mit dieser Krone verknüpft.[631] Allerdings muss bemerkt werden, dass Bes-Figuren mit Federkrone in die Zeit ab der EZ IIA datiert werden. Man kann also nicht davon ausgehen, dass der frühere, spätbronzezeitliche ›Qedeschet-Typ‹ diese Art der Krone vom einheimischen Bes-Amulett übernommen hat.[632] Da dieses Element jedoch eher ägyptischen als mesopotamischen Ursprungs ist, kann man von einem gemeinsamen Vorläufer der beiden Typen ausgehen.[633] Dafür sprächen auch die beiden Fundorte, von denen einer im ägyptisch-palästinensischen Grenzgebiet liegt, während das andere ›Objekt‹ aus dem Wrack von Uluburun stammt, das sicher von einem stark ägyptisch beeinflussten Küstenort seine Reise angetreten hat.

Was mit der Ausstattung der Göttin mit einer Federkrone bezweckt werden sollte, ist schwer zu fassen. Zum einen gibt es nur diese drei Belege, zum anderen existiert eine zeitliche Lücke von

---

[630] s. dazu HERRMANN 1994, 316–403; mit Federkopfschmuck v. a. Kat. 261–264. 457–465. 467. 468 (nur Kopf). 384 (nur mit dem Ansatz einer Krone). 386. 389. 390–393. 400. 402–403. 407. 410–413. 418. 423. 428. 439. 430. 431. 436. 437. 438. 447. 449–453 (nur Krone); s. auch KEEL – UEHLINGER 1992, 246–252.

[631] KEEL – UEHLINGER 1992, 250.

[632] Hier liegen mindestens 250 Jahre dazwischen: Beleg aus Tell-Beit-Mirsim (1500–1250 v. Chr.) und Bes-Amulette aus der EZ IIA (1000–900 v. Chr.).

[633] Der ägyptische Bes mit Federkrone könnte als gemeinsamer Vorläufer gedient haben, der in dieser Form allerdings auch erst im Neuen Reich auftaucht. Ich danke Hartwig Altenmüller für diesen Hinweis.

nahezu 250 Jahren zwischen den palästinensischen Belegen der Göttin mit Federkrone und der Bes-Figur mit Federkrone. Die apotropäische und schützende Funktion des ›Qedeschet-Typs‹ scheint gut mit der Funktion der Bes-Amulette zusammenzupassen. Es ist allerdings Vorsicht geboten, die Interpretation eines Elements, das anscheinend nur geringen Anklang gefunden hat (nur drei Belege zeigen diese Krone), zu sehr überzustrapazieren. Erwähnenswert ist außerdem, dass Darstellungen des Bes in Palästina auf Siegelamuletten nur äußerst selten vorkommen. Innerhalb des Amulettfundus nimmt Bes aber nach dem ›Udjat-Auge‹ und dem ›Patäken‹ den drittstärksten Platz ein.[634] Ähnlich stellt sich die Situation des ›Qedeschet-Typs‹ in Syrien-Palästina dar. Das Fehlen auf Siegelamuletten macht sie durch ihr Auftreten auf Plaketten und einigen Metallanhängern wieder wett.

Die beiden Belege, die eine Göttin mit einer konischen Krone zeigen, sind wohl am schwersten mit den anderen Typen in Verbindung zu bringen. Sie besitzen eine ganz eigene Gesamtkomposition besitzen, die nur im nördlichen Verbreitungsgebiet zu finden ist.[635] Die beiden Belege stammen aus Alalach im nördlichen Syrien und Kültepe in der heutigen Zentraltürkei.[636] Die Göttin blickt mit frontalem Körper und Gesicht dem Betrachter entgegen, ihre erhobenen Hände halten jeweils eine Taube, der obere Abschluss wird von einer geflügelten Sonnenscheibe eingenommen.[637] Ihr Körper wird von Pflanzenranken, häufig als Mandorla bezeichnet, eingerahmt. Auf ihrem Haupt erhebt sich in einem Fall (Alalach)

---

[634] HERRMANN 1994, 316. 318; KEEL – UEHLINGER 1992, 250; ein interessantes Siegelamulett mit einer Bes-Darstellung stammt aus Beersheba vom Ende des 10. Jh. v. Chr.; auf diesem ist der frontal dargestellte, nackte Bes mit einer Federkrone als ›Herr der Schlangen‹ gezeigt, indem er jeweils eines der Reptilien in jeder Hand hält; die ikonografische Ähnlichkeit zum ›Qedeschet–Typ‹ ist auffallend; s. dazu KEEL – UEHLINGER 1992, 250. Abb. 226 b.

[635] KAT. 86 (Kültepe), KAT. 35 (Alalach); zum Hintergrund s. auch BONATZ 2009, 1–29.

[636] Zum Beleg aus Kültepe s. KEEL – SCHROER 2004, Kat. 69.

[637] Zur geflügelten Sonnenscheibe s. weiter unter im Kapitel »Die Hintergrundgestaltung«.

eine höhere, im anderen Fall (Kültepe) eine etwas niedrigere konische Krone.

Diese Art der Kopfbedeckung ist – auf jeden Fall für weibliche Gottheiten – im palästinensischen Bereich nicht üblich, auch existieren keine Parallelen aus dem mesopotamischen Raum. In Letzterem waren eher gehörnte Kappen oder gehörnte zylindrische Hüte als Kronen im Gebrauch.[638] Auch in der ägyptischen Ikonografie taucht eine konische Krone, die der Krone des ›Qedeschet-Typs‹ allerdings nur ähnelt, in Verbindungen mit männlichen Gottheiten, wie Seth(-Baal) oder Reschef auf.[639] Der Fundort der Belege lässt auf einen Einfluss aus dem nördlichen, d. h. anatolischen Kulturraum schließen.[640] Aber auch hier sind die Parallelen äußerst rar. Wie in Ägypten findet sich die konische Krone in der Mehrzahl der Fälle auf den Häuptern der männlichen Gottheiten.[641] Dennoch existieren einige Ausnahmen, die als Parallelen oder Vorläufer der beiden Darstellungen aus Kültepe und Alalach dienen können: aus Karkemisch etwa stammt eine Brüste haltende, geflügelte Göttin, die eine kurze konische Krone trägt. Auch aus Kültepe kann man eine Parallele heranziehen: eine Steatit-Gußform einer geflügelten Göttin mit einer geriffelten konischen Krone, die auf einem Altar steht und die in das 18. Jh. v. Chr. datiert wird.[642] Weiterhin wurden in Nordsyrien bzw. Südostanatolien, ebenfalls aus der MB II, einige ›Nagelfiguren‹ entdeckt, von denen einige eindeutig weiblich sind und eben jene hohe und konische, quer geriffelte Kopfbedeckung tragen.[643] In das 13. Jh. v. Chr. schließlich wird das bekannte

---

[638] s. dazu die zahlreichen Beispiele in: BLACK – GREEN 1992, 65 (Übersicht).

[639] Viele Beispiele in CORNELIUS 1994, Catalogue Plates.

[640] So auch WINTER 1987, 282; der Autor rechnet in Bezug auf die konische Krone mit einem hethitischen Einfluss.

[641] KUNST- UND AUSSTELLUNGSHALLE DER BRD 2002, 114–117: Auf dem Felsrelief von Yazilikaya sind die Häupter der männlichen Gottheiten mit der hohen konischen Krone bedeckt; s. MCQUEEN 1986, Abb. 114 (Felsrelief). 142 (Bronzestatuette eines Gottes mit konischer Krone).

[642] KUNST- UND AUSSTELLUNGSHALLE DER BRD 2002, 105 Abb. 4; hier ist eine geflügelte, als Ištar bezeichnete ›Nackte Göttin‹, die ihre Brüste hält, und aus Karkemisch stammt, gezeigt; KUNST- UND AUSSTELLUNGSHALLE DER BRD 2002, 241 Abb. 5; hier ist eine stehende, bekleidete und geflügelte Göttin mit geriffelter konischer Krone aus Kültepe aus dem 18. Jh. v. Chr. zu sehen.

[643] KEEL – SCHROER 2004, 93.

Relief aus Yazilikaya datiert, auf dem die Göttin Shawoshka mit dem Spitzhut der Götter ihre Position unter den männlichen Gottheiten einnimmt.[644] Diese Göttin hat sich möglicherweise aus der Göttin Inanna/Ischtar von Niniveh heraus entwickelt, kann aber im hethitischen Kontext in männlichem oder auch weiblichem Habitus erscheinen.[645] In ihrem Wesen vereinigt sie die beiden Funktionen als Kriegsgöttin und als Göttin der Sexualität und kommt dadurch den ambivalenten vorderasiatischen Göttinnen, wie etwa Anat oder Astarte, sehr nahe. Das Vereinen eines eigentlich männlichen Attributs (hohe, konische Krone) mit der offensichtlichen Weiblichkeit (frontale Nacktheit in Kombination mit Tauben und vegetativen Elementen) könnte eine innovative Neuschöpfung des syro-anatolischen Grenzgebietes gewesen sein, um das ambivalente Wesen einer Göttin in einem Bild zu vereinen. Ob es sich bei den beiden Belegen tatsächlich um Qedeschet handelt, ist, wie bei allen vorderasiatischen Belegen, unsicher; um den ›Qedeschet-Typ‹ hingegen handelt es sich allemal.

Die letzte und auch häufigste Möglichkeit einer Kopfbedeckung schließlich, ist die in Form einer Hörnerkrone, wobei es sich hier um vier unterschiedliche Varianten handelt, die sich untereinander recht stark unterscheiden.[646]

Auf einer Plakette aus Gezer könnte es sich um eine leicht abgewandelte Atef-Krone handeln. Mit den anderen Versionen sollte man meiner Meinung nach etwas vorsichtiger umgehen und diese nicht unbedingt als solche bezeichnen.[647] Die Göttin auf der Gezer-Plakette sieht dem Betrachter frontal entgegen, hält jeweils eine Blume in jeder Hand und trägt eine voluminöse Perücke, die mit Bändern zusammengehalten wird. Auf ihrem Haupt erhebt sich

---

[644] KUNST- UND AUSSTELLUNGSHALLE DER BRD 2002, 106 Abb. 5: hier ist eine geflügelte, bekleidete Göttin mit konischer Krone, die hier als Ischtar bezeichnet wird, abgebildet

[645] KUNST- UND AUSSTELLUNGSHALLE DER BRD 2002, 104 f.

[646] KAT. 38. 39. 44. 43. 50. 70; s. dazu auch ABB. 2, darauf K9a, b1, b2, c.

[647] Zur Plakette aus Gezer s. KAT. 50; Keel und Uehlinger interpretieren die Krone auf KAT. 70 auch als Atef-Krone, was m. E. aber unsicher ist; s. dazu weiter unten und KEEL – UEHLINGER 1992, 76.

m. E. der einzige Beleg einer ›echten‹ Atef-Krone.[648] Die Atef-Krone, die in Ägypten hauptsächlich von Osiris und dem Pharao, in seltenen Fällen auch von Göttinnen getragen wurde, taucht sehr häufig auf den Siegeldarstellungen des syro-palästinensichen Raumes auf.[649] Die generelle Funktion ägyptischer Kronen wurde bereits beschrieben und soll an dieser Stelle nicht wiederholt werden.[650] Festzuhalten bleibt, dass obgleich die Kronen zwischen Gottheiten (männlich und weiblich) wechseln konnten, dennoch versucht wurde, sich über die Art der Kopfbedeckung auf die dazugehörige ›Quellgottheit‹ zu beziehen. So geht z. B. die für Isis so typische gehörnte Sonnenscheibe eigentlich auf die Hathorkrone zurück. Im Falle der Atef-Krone wäre die ›Quellgottheit‹ sicher Osiris, allerdings war die Krone im Neuen Reich in Ägypten schon so verbreitet, dass die vorderasiatische Ikonografie sich sicher nicht auf diesen Gott bezogen hat. Vielmehr ist festzustellen, dass die Atef-Krone in Ägypten oft und gerne von den beiden vorderasiatischen Göttinnen Anat und Astarte getragen wurde.[651] M. E. ist dies auch der Bezug, den man herstellen sollte, wenn man sich mit der Atef-Krone auf dem Haupt des ›Qedeschet-Typs‹ beschäftigt.[652] Man kann sich vorstellen, dass der ›Qedeschet-Typ‹ über die Wahl dieser Krone mit diesen beiden Göttinnen in Verbindung gebracht

---

[648] KAT. 50.

[649] STRAUSS 1980, 814; BONNET 1952b, 57 f.; DERCHAIN-URTEL 1980, 129–135, v. a. 134; wie Hornung schon bemerkt hat, fehlt immer noch eine Untersuchung zu ägyptischen Götterkronen und deren Entwicklung, s. HORNUNG 2008, Anm. 36; zu den frühen Belegen aus der MB, die den Pharao mit der Atef-Krone zeigen, s. TEISSIER 1996, 122. 123 Abb.

[650] s. dazu »Der ägyptische Kontext – Die Kronensymbolik«.

[651] Es ist aber auch zu bemerken, dass sowohl Anat als auch Astarte fast immer die ›Reinform‹ der Atef-Krone tragen, die keine ausladenden Hörner an der Seite besitzt; möglicherweise könnte hier eine Kombination aus ›klassischer‹ Atef-Krone und einer einfachen Hörnerkrone vorliegen, die schon seit der MB für Göttinnen in Vorderasien belegt ist; zu Göttinnendarstellungen mit flacher Hörnerkrone s. TEISSIER 1996, 135; zu ›Anat‹-Amuletten mit Atef-Krone s. HERRMANN 1994, 1.9, 201; zur Kombination aus Qedeschet, Anat und Astarte s. auch Kapitel »Der Synkretismus Qedeschet-Anat-Astarte«.

[652] s. dazu CORNELIUS 2004, 73 und für Anat Cat. 1.1; 1.7; 2.1; 3.1; 3.8 und für Astarte Cat. 1.1.a; 1.10; 3.4–6; 4.1–4; 4.8–13; 4.15–21; auch auf Cat. 1.2–4; 2.5; 3.3; vgl. auch KEEL – UEHLINGER 1992, 97. Abb. 107–110.

wurde. Allerdings stellt sich die Frage, warum diese beiden Göttinnen gerade mit dieser Krone versehen wurden. Die Göttin könnte darüber eine königsbezogene Funktion eingenommen haben und war somit eng mit dem Pharao selbst verknüpft.[653] Anat nimmt im ägyptischen und vorderasiatischen Kontext vor allem die Rolle einer kämpferischen Kriegsherrin ein, die dem Herrscher bewaffnet zur Seite steht, ihm beschützend als Schild dient, aber auch Jägerin sein kann.[654] Hieroglyphische und keilschriftliche Epitheta beschreiben sie als ›Herrin des Königtums‹, ›Herrin der Herrschaft‹ und ›Herrin der hohen Himmel‹, aber auch als ›Herrin der Pferde‹ und ›Herrin des Streitwagens‹, was eine Auslegung in diese kriegerische Richtung bestätigen würde.[655] Die Beschreibung und das Zeigen der Anat als ›gehörnt‹ interpretiert Day als Zeichen für eine generelle königliche und göttliche Autorität.[656] Eine sexuelle Aktivität, die der Göttin oft zugesprochen wird, kann ihr bei genauer Betrachtung der ikonografischen und inschriftlichen Belegen nicht zugewiesen werden, vor allem nicht im vorderasiatischen Raum.[657] Astarte nimmt eine ganz ähnliche Rolle wie Anat ein. Beide tauchen sehr häufig gemeinsam auf, wie z. B. in Mythenzyklen um Baal, dem sie als Partnerinnen zugeordnet sind. In der ägyptischen Entsprechung werden sie als ›Töchter des Re‹ bezeichnet und Seth als Begleiterinnen gegeben.[658] Ikonografisch sind die beiden kaum zu unterscheiden, so tragen sie z. B. beide die Atef-Krone und können bewaffnet sein.[659]

Dass der Sinn hinter dem Versehen des ›Qedeschet-Typs‹ mit der Atef-Krone darin bestand, der Göttin eine kriegerische Komponente hinzuzufügen, ist diskutabel. Allerdings deuten ihre ande-

---

[653] CORNELIUS 2004, 92; Cornelius stimmt dem zwar nicht zu, bietet aber auch keine alternative Lösung für dieses Problem.

[654] CORNELIUS 2004, 92 f.; RÖLLIG 2008, 101; DAY 1999, 36–43; RAUSCHENBACH 2008, 193–195; WYATT 1999, 109–114, v. a. 111, hier als Kriegsherrin oder als Schild.

[655] DAY 1999, 38. 40; WYATT 1999, 111.

[656] DAY 1999, 37.

[657] s. dazu DAY 1999, 40.

[658] Kritisch zu Anat und Astarte als Partnerinnen des Baal, s. WYATT 1999, 110.

[659] WYATT 1999, 110.

ren Attribute und Kontexte meist nicht in diese Richtung.[660] Möglicherweise wurde über diese Art der Krone aber auch auf den schützenden Aspekt der beiden Göttinnen Anat und Astarte angespielt. So wie z. B. das Stehen auf einem wilden Tier mit einer generellen Göttlichkeit, Kraft und Dominanz in Zusammenhang gebracht wurde, galt die Atef-Krone möglicherweise als Versinnbildlichung eines generellen göttlichen (in diesem Falle weiblichen) Schutzes. Möglicherweise ist hier das häufig anzutreffende ambivalente Wesen der vorderasiatischen Göttinnen (kriegerisch *und* lebenserhaltend) herausgestellt worden.

Die Hörnerkrone auf der Goldfolie aus dem Tempel von Lachisch ist ein wenig schwieriger zu bestimmen, als die Atef-Krone auf der Plakette aus Gezer, weil meines Wissens keine exakte Parallele existiert.[661] Die Göttin auf diesem Beleg ist recht außergewöhnlich in Darstellung und Komposition: zwar ist ihr Körper wie im Regelfall frontal gezeigt, der Kopf allerdings ist als Profil ausgearbeitet worden. Auch das Stehen auf einem gepanzerten(?) Pferd ist nur sehr selten in Kombination mit diesem ikonografischen Typ belegt.[662] In ihren Händen hält sie jeweils zwei große Lotusblumen. Ihre Krone besteht aus mehreren Elementen: seitlich abgehende Hörner (Widderhörner?), auf deren Mitte sich ein zweigliedriges Blatt oder eine Feder/Doppelfeder erhebt, welche/s wiederum von jeweils zwei nach oben laufenden, am oberen Ende etwas abgeknickten Hörnern eingerahmt wird. Es handelt sich hier nicht um eine Atef-Krone, dafür fehlen das mittlere Pflanzenbündelelement und die beiden Federn an den Seiten des mittleren Elements.[663] Cornelius schlägt für diesen Beleg die *anedjtj*-Krone vor, deren Namen sich vom Gott Anedjtj ableitet, was der Komposition nahe kommt.[664] Diese Krone besteht aus einem waagrecht verlaufenden

---

[660] Auch das ›Stehen auf dem Pferd‹ ist nicht eindeutig mit einer kriegerischen bzw. kämpferischen Funktion verbunden, wie gerne angenommen wird; s. dazu weiter unten im Kapitel »Das Stehen auf Löwen, Pferden, Astralsymbolen und Lotusblumen«; auf KAT. 44 erkennt man eine auf dem Pferd stehende Göttin mit Hörnerkrone.

[661] KAT. 70.

[662] Nur noch ein weiterer Beleg: KAT. 44.

[663] So noch KEEL – UEHLINGER 1992, 76 und WINTER 1987, 113. Abb. 39a.

[664] CORNELIUS 2004, 74.

Widderhörnerpaar, auf das mittig eine Doppelfeder gestellt wurde, welche von zwei, und nicht vier, nach oben gerichteten, spitz zulaufenden Rinder(?)hörnern eingerahmt wurde.[665] Bei dem Beleg aus Lachisch stellt sich die Frage, ob es sich bei dem mittleren Element tatsächlich um eine Doppelfeder handelt; die typischen oberen Enden, welche die Federn halbkreisförmig beenden, sind aufgrund der Zerstörung nicht mehr zu erkennen. Außerdem wäre in diesem Fall noch ein weiteres Hörnerpaar hinzugekommen.

Wie auch die Göttinnen manchmal nicht mit einem präzisen Namen bestimmt werden können, ist dies möglicherweise auch bei Kronenkompositionen der Fall. M. E. ist diese Krone mit keiner ägyptischen Krone zu vergleichen. Eine Deutungsmöglichkeit wäre es, sie als Kompositkrone zu betrachten, die sich zum einen aus dem Fundus der vorderasiatischen Göttinnenkronen bedient hat, die, wie zu sehen sein wird, als zentrales Element häufig Tierhörner verwenden. Zum anderen ist anzunehmen, dass auch ägyptische Kronentypen inspirierend gewirkt haben.[666] Schon in der altsyrischen Glyptik (1. Hälfte 2. Jt. v. Chr.) ist des Öfteren ein ähnlicher Kronentyp in Kombination mit einer Göttin zu finden.[667] Allerdings besteht dieser in der Regel aus nur einem nach oben gerichteten Hörnerpaar, auf dem sich mittig ein hohes (Palm-?)Blatt erhebt.[668] Die Deutung dieses Elements als Palmblatt würde für den vorderasiatischen Kulturbereich gut passen, da die enge Verbindung zwischen Göttin und Baum vielfach belegt ist.[669] Allerdings

---

[665] Zahlreiche Beispiele, darunter z. B. Thutmosis III. in Medinet Habu (kleiner Amun-Tempel), westliche Seite des Pfeilers M (Nummerierung nach PM).

[666] Waagerecht abgehende Widderhörner finden sich schon in der MB IIB in der Verbindung mit Göttinnen; dazu TEISSIER 1996, 96. 99. 135. Abb. 16.

[667] SCHROER 1989, 172 Abb. 0159; WINTER 1987, Abb. 238; s. auch WINTER 1987, Abb. 191 (mit nach innen gebogenen Hörnern) und WINTER 1987, Abb. 207 (Capriden haltend, geflügelt mit flachem Gehörn und hohem Mittelelement (Blatt?)); s. auch KEEL 1980, 103. Abb. 70 f.

[668] Es war aber anscheinend kein Problem, ein zusätzliches Hörnerpaar an eine ›klassische‹ Ausführung der Krone anzubringen; s. dazu WINTER 1987, Abb. 444: auf diesem Rollsiegel ist der Göttin mit der zylindrischen Krone, die normalerweise mit nur einem waagrechten Hörnerpaar ausgestattet ist, ein weiteres, nach oben gerichtetes Hörnerpaar hinzugefügt worden; zu dieser Krone in Kombination mit dem ›Qedeschet–Typ‹ s. auch weiter unten in diesem Kapitel.

[669] Dazu u. a. WINTER 1987, 434–441, Kap. III D.5; KEEL – UEHLINGER

sind hier vegetative Elemente als Kronenbestandteile – im Unterschied zu Ägypten – kaum belegt.[670]

Zusammenfassend ist zu sagen, dass in diesem Fall wohl eine neue Krone geschaffen wurde, die die ›klassische‹, in Vorderasien beheimatete Hörnerkrone (oft sind hier auch mehrere Hörnerpaare Bestandteil einer einzigen Krone), mit einem vegetativen Element verknüpfte. Auf diese Weise hätte man eine Kombination aus einem ›normalen‹ Göttinnenattribut und einem weiteren Element, welches möglicherweise auf die Erotik und Fruchtbarkeit der Göttin anspielte, generiert.

Die zylindrische Hörnerkrone, die die Göttin auf einer Plakette aus Tel Qarnayim trägt, kann in den allgemeinen vorderasiatischen Kontext eingebettet werden.[671] Der ›Qedeschet-Typ‹ steht hier, wie auch auf dem vorigen Beleg aus Lachisch, auf einem Pferd. In ihrer rechten Hand hält sie ein Objekt, welches als Blüte gedeutet werden könnte. In ihrer linken Hand hält sie ebenfalls ein vegetatives Element. Für den syro-palästinensischen Raum ungewöhnlich, sind der Göttin zwei weitere Gottheiten zugeordnet.[672] Über einer glatten Perücke, deren Enden der Gottheit über die Schultern auf die Brust fallen, trägt sie eine zylindrische Krone, an deren beiden Seiten je ein seitlich abgehendes, geschwungenes, spitzes Horn angesetzt ist. Ein ägyptischer Einfluss auf diese Ikonografie kann nahezu ausgeschlossen werden, nicht nur aufgrund der Gesamtkomposition (Göttin stehend auf Pferd), den zugeordneten Gottheiten (eindeutig nicht-ägyptisch), sondern auch wegen der Art der Krone, die in keiner Form in Ägypten belegt ist.

Auf der Suche nach Parallelen und Vorläufern werden wir auch hier wieder in der altsyrischen Glyptik fündig. Der ›Qedeschet-Typ‹ wird über die Art der Krone mit der ›Großen Syrischen Göttin‹ verknüpft. Diese taucht in der Glyptik in zahlreichen Konstellationen und Ikonografien auf, trägt aber immer einen ›zy-

---

1992, 29–34, Kap. III.3; KEEL 1992b, 61–138 mit zahlreichen Belegen.

[670] Zur ägyptischen Pflanzenkrone s. Kapitel »Der ägyptische Kontext – Die Kronensymbolik«; zu einem akkadischen Beispiel s. WINTER 1987, Abb. 459.

[671] KAT. 44.

[672] Zur Identifikation der Götter s. Kapitel »Die Triadenkonstellationen« und KEEL – UEHLINGER 1992, 76, Anm. 30.

lindrischen Hut mit Hörnerpaar‹.[673] Meist ist ihr ein Fürst und/oder ein weiterer Gott an die Seite gestellt.[674] Handelt es sich um eine männliche Gottheit, ist diese meist in kriegerischer Pose (Keulen schwingend, Bogen haltend, auf sonstige Art bewaffnet) gezeigt und wird in der Regel mit dem ›Hadad-Baal-Seth-Teshup‹-Typ oder dem ›Reschef-Nergal-Typ‹ identifiziert.[675] Ist der menschliche Partner gezeigt, kann sie diesem das anch-Zeichen entgegenhalten und wird so als Lebensspenderin und/oder Lebenserhalterin dargestellt.[676] Das anch-Zeichen kann aber auch durch ein Trinkgefäß ersetzt werden, was dann laut Winter eine vergleichbare Bedeutung hat.[677] Wie so viele Göttinnen diesen Raumes vereinigt auch sie zwei große – vordergründig entgegengesetzte – Funktionsbereiche, nämlich die des Krieges und der Lebenserhaltung bzw. Lebensspendung.[678] Sollten nun diese beiden Funktionen bei dem ›Qedeschet-Typ‹ der Plakette aus Tel Qarnayim herausgestellt werden? Wie schon bei der Plakette aus Lachisch scheint hier ein weiteres Mal mit dem ambivalenten Wesen der ›Syrischen Göttin‹ gespielt worden zu sein. Durch die Übertragung eines ihr eigenen Attributs auf einen bestimmten ikonografischen Typ ist m. E. auch der Wirkungsbereich der ›Quellgöttin‹ mittransferiert worden.[679]

Eine andere Art der Hörnerkrone ist nur zwei Mal auf goldenen Anhängern aus Ugarit belegt.[680] Diese gleichen sich in ihrer Ikonografie so sehr, dass sie sicher aus einer Werkstatt stammen oder sogar auf ein und dieselbe Form zurückgehen. Die Göttin steht hier auf einem – allerdings kaum erkennbaren – Löwen und

---

[673] Dazu sehr ausführlich WINTER 1987, 434–441.

[674] WINTER 1987, 420–425, Kap. III D.2. 425–428, Kap. III D.3.

[675] Bezeichnung nach WINTER 1987, 423 f.; dazu zahlreiche altsyrische Beispiele, u. a. WINTER 1987, Abb. 421–430.

[676] So z. B. auf einem altsyrischen Rollsiegel, WINTER 1987, Abb. 432. 437–439.

[677] Allerdings hält sie so gut wie nie das ›offensichtlichere‹ wasserspendende Gefäß. Laut Winter hängt dies mit ihrer hohen Position zusammen; dazu WINTER 1987, 429–431.

[678] s. dazu auch HELCK 1971a, 149–168.

[679] s. dazu weiter oben »Der ägyptische Kontext – Die Kronensymbolik«; zu den vegetativen Elementen in den Händen der Göttin, s. weiter unten im Kapitel »Blumen und Pflanzen, Capriden und Tauben«.

[680] KAT. 38. 39.

hält jeweils einen Capriden und eine Blume in jeder Hand. Die Krone auf ihrem Haupt besteht aus zwei Elementen: einem konischen Pflanzen(?)aufsatz, der sich auf der Mitte der Schulterlockenfrisur erhebt und zwei Doppelhörnern an der Seite. Bei Letzteren liegen sich die konkaven Seiten so gegenüber, dass sie fast ein Oval bilden. Die Gesamtkomposition dieser Krone ist sehr außergewöhnlich und meines Wissens existiert dazu kein Vorläufer und keine Parallele. Das mittlere Element orientiert sich wahrscheinlich an dem mittleren Pflanzenbündel der Atef-Krone und betont auf diese Weise ein weiteres Mal einen Bezug der Göttin zur Vegetation. So ungewöhnlich die Ikonografie der Hörnerpaare auch ist, soll das nicht darüber hinwegtäuschen, dass es sich eben um Hörnerpaare handelt, die im vorderasiatischen Kontext immer mit einer generellen Göttlichkeit assoziiert wurden.

Man kann an diesen beiden Beispielen nicht mehr feststellen, woher die Ikonografie des ›Qedeschet-Typ‹ inspiriert wurde. Ausgezeichnet mit einem ›klassischen‹ Götterattribut ist sie aber zweifellos. Vielleicht wurde auch versucht, eine Atef-Krone darzustellen, was im Detail aber nicht gelungen ist. Die Federn, die sich eigentlich an der Längsseite der Krone entlangziehen sollten, wurden u. U. als Hörner ›verstanden‹ und so auch umgesetzt.

Zu diesen ›Missverständnissen‹ könnte auch die Hörnerkrone auf dem Anhänger aus Akko gehören.[681] Auf die Schulterlockenfrisur der Göttin wurde ein in den Enden leicht geschwungenes Hörnerpaar gesetzt, in dessen Mitte sich eine kleine ovoide Form erhebt. Auf der anderen Seite sind hier die Federn ganz weggelassen und nicht durch ein Äquivalent ersetzt worden.[682]

---

[681] KAT. 43.

[682] Zu dieser Krone als ›verkümmerte Atef-Krone‹ s. auch WINTER 1987, 113; diese wurde allerdings auch schon als ›gehörnte Sonnenscheibe‹ gedeutet, was m. E. eher unwahrscheinlich ist; wenn die gehörnte Sonnenscheibe als ikonografisches Element verwendet wurde, richtet sich das Hörnerpaar stets nach oben und nicht zur Seite; dazu auch TEISSIER 1996, 134 Abb. o. Nr.

4.3.2.3 BLUMEN UND PFLANZEN, CAPRIDEN UND TAUBEN

Die Wahl der Attribute in den Händen der Göttin unterscheidet sich in Vorderasien ein wenig vom ägyptischen Kontext. Während in Ägypten recht häufig Schlangen als Attributtiere auftauchen, ist dies in Vorderasien nicht der Fall. Lediglich auf einem Beispiel kreuzen sich zwei Schlangen hinter ihrer Hüfte.[683] Auf den meisten Belegen hält die Göttin meist jeweils eine Blume in jeder Hand, wobei diese in einigen Fällen nicht mehr gut zu erkennen sind.[684] Weitaus weniger Figuren zeigen die Göttin mit Capriden und Tauben in ihren Händen.[685]

Die vegetativen Elemente, die Blumen und Pflanzen, lassen sich grob in fünf Blütenkopfformen einteilen, die auch kombiniert werden können:[686]

→ dreigliedriger Blütenkopf aus halbrunden Elementen[687]
→ dreigliedriger Blütenkopf aus zugespitzten Elementen (inkl. Mischform aus 1. und 2.)[688]

---

[683] Dazu später im Kapitel »Der vorderasiatische Kontext – Die Hintergrundgestaltung«.

[684] Auf KAT. 67. 78. 87; auch auf KAT. 79 ist nicht mehr genau zu erkennen, ob die Göttin wirklich Blumen hält oder ob es sich hier schon um einen Bildrand handelt; zu Pflanzenzweigen, die in die Umrahmung eines Siegels übergehen s. auch SCHROER 1989, 111. No 24–25; zur einmaligen Hintergrundgestaltung mit zwei Capriden, die auf einen Baum ausgerichtet sind s. Kapitel »Blumen und Pflanzen, Capriden und Tauben«; auch auf einer Plakette aus Gezer (KAT. 51), gestaltet sich eine Identifizierung der Objekte aufgrund des schlechten Erhaltungszustandes als schwierig; ob es sich bei der ›Struktur‹ am oberen linken Bildrand um eine Blüte bzw. Pflanze oder vielleicht doch um einen Vogel (vielleicht eine Taube?) handelt, ist nicht mehr eindeutig zu erkennen.

[685] Nur Capriden bei den Belegen KAT. 36. 37; eine Kombination aus Capride und Blume bei KAT. 38. 39. 88; Tauben auf KAT. 35. 86.

[686] Es gibt natürlich auch andere Sortierungsvorschläge; dazu z. B. KAMLAH 1993, 122–125.

[687] KAT. 41. 42. 55. 58. 60. 61. 64. 66. 68. 69. 73. 83; z. T. zu einem bloßen Kreis stilisiert; auf einer Plakette aus Bet Schemesch (KAT. 61) scheinen sich Pflanzenranken (oder doch Haarzöpfe?) um die Göttin zu winden.

[688] KAT. 45. 48. 75. 47. 52. 76; auf einem Anhänger aus Akko (KAT. 43) scheint es sich um eine detailreichere Variante dieser Blütenform zu handeln;

→ trichterförmiger Blütenkopf, z. T. mit stilisierter Ausarbeitung der Blättersilhouette[689]
→ Blütenkopf mit mehreren spitz zulaufenden, nach oben gerichteten Blättern[690]
→ mehrblättriger Blütenkopf mit kurzem Stängel[691] und schließlich
→ Kombination aus 3. und 4. (trichterförmig und mehrere spitz zulaufende Blätter am Blütenkopf)[692]

Aufgrund der z. T. sehr stilisierten Ausführung ist es in den meisten Fällen kaum möglich, eine genaue, botanisch korrekte, Zuweisung der Blumen und Pflanzen vorzunehmen. Daher beschränke ich mich im Folgenden auf die Blüten/Pflanzen, bei denen dies möglich ist und nehme Vorläufer und Parallelen auf, die zur Hilfe genommen werden können, weil sie ›klassischerweise‹ mit einer Göttin im Vorderen Orient auftauchen. Wie bei allen anderen Elementen auch, sind die Blumen u. U. aus der ägyptischen Ikonografie übernommen worden und können – müssen aber nicht zwingend – mit der entsprechenden ägyptischen Konnotation verstanden worden sein. Aufgrund dessen soll an dieser Stelle vor allem darauf geachtet werden, dass nicht automatisch die ägypti-

---

interessanterweise ist diese Blütenform in drei von sieben Fällen (KAT. 43. 75. 76) mit einer Krone auf dem Haupt der Göttin kombiniert; eine davon auch in der Kombination Blüten, Krone und stehend auf einem Löwen; in einem Fall (KAT. 52) mit S-förmigen Verzierungen im Hintergrund; eine weitere ist die Darstellung auf der ›Kultaxt‹, s. KAT. 45; fast alle Bespiele sind demzufolge in einen offensichtlichen göttlichen Kontext zu stellen.

689 KAT. 65 mit ›Rädern‹ im Hintergrund; KAT. 46. 56. 63. 71. 74. 80. 84 mit S-förmigen Verzierungen im Hintergrund und mit stilisierter Blütenblättersilhouette s. KAT. 53. 54. 57. 59. 62. 81. 82; alle sind fast immer mit Schmuckstücken um Hals und/oder Arme und Beine kombiniert außer bei KAT. 57, hier liegt aber auch ein sehr schlechter Erhaltungszustand vor.

690 KAT. 70, hier auf einem Pferd stehend, mit gehörnter Federkrone und jeweils zwei Blumen in der Hand; vgl. auch KAT. 49. 85.

691 KAT. 72. 77; die beiden Plaketten sind sich so ähnlich, dass sie schon fast aus der gleichen Form stammen könnten; die Fundorte Lachisch und Tell Beit Mirsim liegen auch recht nahe beieinander.

692 KAT. 40. 50; beide sind wiederum in einen offensichtlich göttlichen Rahmen zu setzten; Die Figur auf KAT. 40 (aus Ugarit) steht auf einem Löwen und diejenige auf KAT. 50 (aus Gezer) trägt eine Atef-Krone auf dem Haupt.

sche Interpretation der Blumen, in den meisten Fällen Lotus oder Papyrus, übernommen wird. Auch ›von außen‹ inspirierte Ikonografien müssen vom einheimischen Rezipienten verstanden worden sein.[693]

Zunächst ist darauf hinzuweisen, dass Syrien-Palästina eine eigene Tradition der Pflanzen haltenden Göttin hatte. Schon aus der MB IIB ist eine Vielzahl von Stempelsiegeln und Skarabäen belegt, welche die sog. ›Zweiggöttin‹ abbilden.[694] Schroer hat in ihrer Abhandlung über die Göttin auf Stempelsiegeln eine detailreiche Zusammenstellung vorgelegt, auf die ich mich im Folgenden beziehen möchte.[695] Wie auch schon bei den ›nackten Frauen‹, die Winter in verschiedene ikonografische Typen unterteilt hat, ist dies auch bei der Subkategorie der Zweiggöttin bzw. der Symbolik aus Zweig und Göttin möglich. So existieren die folgenden Typen:[696]

→ die Brüste haltende Göttin zwischen Zweigen/Bäumen
→ die Göttin, die Zweige hält
→ Zweig/Blatt und Scham
→ der syrische Göttinnentyp zwischen Zweigen
→ die Zweiggöttin mit den großen Ohren
→ die Göttin mit den Hörnern (und Zweigen)
→ die Göttin mit den erhobenen Armen (und Zweigen)
→ die Göttin und das Krokodil
→ die ›Herrin der Tiere‹

Im Hinblick auf das Material des ›Qedeschet-Typ‹ ist der Zweige haltende Typ (Nr. 2) von besonderem Interesse, weil dieser aufgrund der Armhaltung und der Attribute dem hier untersuchten Typ am nächsten kommt.

Drei der Siegel, die Schroer zusammengestellt hat, stellen die Variationen dar, die in der Ikonografie dieses Typs möglich waren.[697] Ein Skarabäus aus Gezer (No. 6, Abb. 5) etwa, zeigt eine ›Nackte Göttin‹ mit frontalem Körper, das Gesicht im Profil, wie

---

[693] s. auch SCHROER 1989, 102 und WINTER 1987, 179 f.

[694] Dazu sehr ausführlich: SCHROER 1989, v. a. 96–113. 123–130.

[695] SCHROER 1989, 90–207.

[696] Nach SCHROER 1989, 90.

[697] ABB. 5, nach SCHROER 1989, No 6–8.

sie in jeder Hand jeweils einen Zweig hält, der ihr bis zum Hals reicht.[698] Auch aus ihrer Scham scheinen Zweige herauszusprießen. Ein ähnliches Bild findet sich auf einem anderen Skarabäus, auf dem eine frontal gezeigte, weibliche Figur mit ebenfalls frontal gezeigtem Gesicht, allerdings mit einem Rock bekleidet, auch zwei Zweige erhoben hält (No. 7).[699] Ein weiterer Skarabäus zeigt eine nackte, frontale Göttinnenfigur mit großen Ohren und einem runden Kopfputz, die einen langen Zweig hält, der hinter ihrem Körper verbunden zu sein scheint (No. 8).[700]

Schon die Vielzahl der verschiedenen Typen zeigt auf, wie eng und facettenreich die Verbindung zwischen Göttin und vegetativen Elementen, seien es nun Zweige oder Bäume, war. Die Bildkomposition konnte sogar soweit reduziert werden, dass sie z. B. nur noch aus Zweig und Scham bestand.[701]

Bis in die SB hat sich der exakte Typ nicht gehalten. Allerdings darf man annehmen, dass der ›Qedeschet-Typ‹ sich aus diesem heraus entwickelte und jenen schließlich ersetzt hat.[702] Die leicht veränderte Attributswahl, von einem Zweig hin zu einer nicht näher definierten Blume (oft sehr stilisiert), wird den einheimischen Betrachter nicht weiter irritiert haben, da die Gesamtkomposition aus Göttin und vegetativem Element (sogar in der benannten sehr reduzierten Form) gut bekannt war. Möglicherweise ist auf diese Tradition auch das Fehlen einer Krone auf dem Haupt der Göttin des ›Qedeschet-Typs‹ zurückzuführen, die für den Verehrer offensichtlich nicht unbedingt zur Komposition dazugehören musste. Betrachtet man die Zweiggöttin der MB IIB, ist auch dort auffällig, dass die Figur in den seltensten Fällen einen göttlichen Kopfputz trägt.[703]

---

[698] SCHROER 1989, 97, No 6.

[699] SCHROER 1989, 97, No 7.

[700] SCHROER 1989, 97, No 8.

[701] Zu sehr frühen Vorläufern aus dem 3. Jt. v. Chr. s. SCHROER 1989, 104. Abb. 13. 13a.

[702] So auch SCHROER 1989, 123 f. 103, Anm. 19; den Ursprung des Zweige haltenden Typs sieht Schroer in der sich entschleiernden Göttin der altsyrischen Glyptik; s. SCHROER, 1989, 123.

[703] s. dazu SCHROER 1989, No 1–57 a.

Erwähnenswert ist auch der Wandel der Objektgattung. Während die Zweiggöttin ausschließlich auf Skarabäen und Stempelsiegeln angebracht wurde, ist dies in der SB nicht mehr der Fall. Von nun an taucht sie bzw. ihre Nachfolgerin in der Regel auf tönernen Plaketten, seltener auch auf Anhängern aus Edelmetall und auf Kultgeräten auf.[704]

In den vegetativen Elementen spiegeln sich laut Schroer die »lebensfördernden, vitalen Kräfte der Göttin«, die auf diese Weise auch für sich, als Repräsentanten der Göttin, abgebildet werden konnten.[705] Vor allem in der Kombination mit der Nacktheit der Göttin ist wohl die ›sexuelle Vitalität‹ mit der ›Fruchtbarkeit der Vegetation‹ verknüpft worden.[706] M. E. sind die Blumen auf den SB-Plaketten wie ihre Vorläuferinnen zu deuten. Motivtechnisch vielleicht aus Ägypten inspiriert, ist der Blumen haltende ›Qedeschet-Typ‹ aber tief in der palästinensischen Tradition ›Nackter Göttinnen‹ verwurzelt und sollte daher auch aus diesem Rahmen heraus gedeutet werden.

Sollte es sich bei einigen der Blumen tatsächlich um Lotusblumen handeln, sind mit diesen weitere Assoziationen verbunden.[707] Wie Keel bereits erörtert hat, wird durch diese die »lebenserneuernde Kraft ihrer Reize« ausgedrückt.[708] Im palästinischen Raum vor allem auch deswegen, weil diese Blume hier oft mit dem Symbol des ›Lebensbaumes‹ und/oder den daran weidenden Gazellen verknüpft wurde.[709] Bedeutungstechnisch liegen das Zeigen von Zweigen oder Blumen nicht sehr weit auseinander und wird auf eine ähnliche Weise verstanden worden sein.

Eine kleinere Gruppe von goldenen Amuletten ordnet der Göttin Capriden oder eine Kombination aus Capride und Blume zu.[710]

---

[704] Vgl. dazu das Kapitel »Beleganalyse und Kontextualisierung«.

[705] SCHROER 1989, 129. 133.

[706] SCHROER 1989, 135.

[707] Am wahrscheinlichsten auf den Belegen KAT. 38. 39. 50. 70. 88 (zusammen mit Capriden).

[708] KEEL 1992a, 107.

[709] KEEL 1992a, 108. Abb. 58 und 111. Abb. 61–62; s. auch KEEL 1984, 67–69; zu den Gazellen s. weiter unten in diesem Kapitel.

[710] Nur Capriden bei KAT. 36. 37; eine Kombination aus Capride und Blume

Dass Capriden von der Göttin gehalten werden, ist nur für den syro-palästinensischen Raum und nie für Ägypten belegt. Auch hier lassen sich wieder unterschiedliche Bildkompositionen fassen: auf einem Anhänger aus Ugarit[711] und einem aus dem Schiffswrack von Uluburun[712] packt die Göttin, deren Haupt mit einem Modius bekrönt ist, jeweils einen Capriden an den Läufen, wobei das Tier aufrecht und nach oben gerichtet, d. h. erhobenen Kopfes, dargestellt wurde. Der Anhänger aus Ugarit zeigt die Göttin auf einem Löwen stehend, derjenige aus Uluburun nicht. Auf den anderen drei Objekten (zwei Anhänger aus Ugarit[713] und ein Elfenbeintäfelchen aus Nimrud[714]) ist eine andere Gestaltung gewählt worden. Hier hängen die Capriden mit dem Kopf nach unten, neben jeweils einer langstieligen Blume, an den Händen der Göttin herab. Auf den beiden Belegen aus Ugarit steht die Göttin – hier mit einer Hörnerkrone bedeckt –, ebenfalls auf einem Löwen; der Beleg aus Nimrud zeigt sie, ähnlich dem ägyptischen Gott Nefertem, auf einer Blüte stehend.

Wie bereits erwähnt, sind Parallelen für das Halten von Capriden so gut wie nie in Ägypten, dafür aber umso häufiger im Vorderen Orient zu finden.[715] Diese Konstellation aus Göttin und ziegenartigem Tier ist in dieser Region schon seit dem Neolithikum belegt.[716] Das Halten von ›wilden Tieren‹ im Allgemeinen und Capriden im Speziellen ist ein Motiv, dessen Ursprung im anatolisch-nordsyrischen Raum gefunden werden kann. Hierbei können die folgenden Konstellationen auftauchen: Göttinnen, die Löwen,

---

bei KAT. 38. 39. 88; die Art der Tiere ist hier nicht mehr eindeutig zu erkennen; theoretisch könnte es sich auch um einen Löwen handeln, so z. B. CORNELIUS 2004, 57; im Falle des ›Qedeschet–Typs‹ halte ich Capriden aber für wahrscheinlicher.

[711] KAT. 37.

[712] KAT. 36.

[713] KAT. 38. 39.

[714] KAT. 88.

[715] Eine ägyptische Ausnahme ist das Horuskind, welches oft auf Krokodilen steht und Capriden, Schlangen und Skorpione in den Händen hält; m. E. haben sich die relativ spät zu datierenden Hourskind-Stelen vom palästinischen Nachbarland inspirieren lassen; zu diesen Stelen s. auch STERNBERG-EL HOTABI 1999, Anm. 290.

[716] KEEL – SCHROER 2004, 38.

Schlangen, Vögel oder eben Capriden halten und die mit oder ohne tierisches Podest gezeigt werden können.[717] Das Gros der Belege ist nahe dem motivgeschichtlichen Ursprungsgebiet, das heißt in Syrien (Ugarit, Ebla, Tall Ahmar, Zinçirli und Alalach) zu finden und hat anscheinend keinen Eingang in die ägyptische Ikonografie gefunden.[718] Wohingegen der ikonografische Typ in seiner bekleideten Form in Griechenland weiterlebte.[719] Winter bemerkt zudem, dass die ›Herrin der Tiere‹ im Gegensatz zu ihrem männlichen Pendant, dem häufig belegten ›Herrn der Tiere‹, wohl nicht in Mesopotamien, sondern in Syrien oder Kleinasien entstanden ist.[720] Obgleich einige frühe Beispiele der Capriden haltenden Göttin existieren, wie etwa auf einer Form aus Bogazköy[721] vom Anfang des 2. Jt. v. Chr. oder auf einem altsyrischen und mittelassyrischen Rollsiegel[722], stammen die meisten Belege aus der SB, in dessen Kontext auch die hier aufgeführten Belege des ›Qedeschet-Typs‹ gehören.[723]

Wie Cornelius bereits herausstellte, ist es nicht leicht, die Bedeutung der Konstellation einer Göttin mit den Capriden zu fassen und ist abhängig von deren allgemeinem Kontext.[724] Schroer betont, dass diese Tiere wohl aufgrund ihrer ›Agilität und Vitalität‹ (Steinböcke und Wildziegen), aber auch wegen der ›Anmut‹ der Gazellen, Hirsche oder Rehe oft mit Liebes- und Vegetationsgöttinnen auftauchen.[725] So kann die Göttin z. B. auch durch einen Baum symbolisiert werden, an dem Capriden weiden.[726] Letzteres Bild, d. h. die am Baum weidenden Capriden, findet sich sogar im unmittelbaren Umfeld des ›Qedeschet-Typs‹, in einer Hintergrund-

[717] WINTER 1987, 185 f.; CORNELIUS 2010, 1 f.

[718] Außer im Fall des schon erwähnten ›Horuskindes‹.

[719] WINTER 1987, 186.

[720] WINTER 1987, 186.

[721] KEEL 1992b, 204. Abb. 214.

[722] KEEL 1992b, 204. Abb. 215; WINTER 1987, 186. Abb. 146.

[723] CORNELIUS 2010, 2/4.

[724] CORNELIUS 2010, 3/4.

[725] KEEL – SCHROER 2004, 38.

[726] KEEL 1992a, Abb. 61–62; KEEL – UEHLINGER 1992, 62–64. Abb. 52–55; dass es sich bei dem von Capriden flankierten Baum nicht um eine Erscheinungsform der Aschera handelt, hat Frevel einleuchtend dargelegt, s. dazu FREVEL 1995, 792–796.

gestaltung auf einer Plakette mit unbekanntem Fundort.[727] Die im unteren Teil abgebrochene Plakette zeigt den ›Qedeschet-Typ‹, der in jeder Hand einen langen Pflanzen(?)stiel hält, deren Enden sich über ihrem Kopf treffen. Aus diesem Schnittpunkt, der wohl pflanzlichen Elemente zeigt, sprießt ein Bäumchen hervor, dem sich von jeder Seite jeweils ein Capride mit nach hinten gereckten Hörnern nähert.[728]

Das Darstellen von Capriden hat eine lange Tradition im syro-palästinensischen Gebiet und ist sehr häufig mit der Darstellung einer Göttin kombiniert.[729] Keel und Uehlinger haben über die Kombinationsmöglichkeiten der Capriden mit anderen Elementen, wie etwa Zweige und Uräen, herausarbeiten können, dass diese schon in der MB IIB mit der »Steigerung der positiven, vitalen und Abwehr der negativen Kräfte«[730] verknüpft wurden. Gerade in der Verbindung mit Zweigen und/oder einer Göttin sollte v. a. die positive Schöpfungskraft respektive das Gedeihen betont werden. Wie oben bereits erläutert, haben die – auf mindestens zwei Belegen gezeigten – ägyptisch beeinflussten Blumen die einheimischen Pflanzenzweige ersetzt.[731]

Auffällig beim Capriden haltenden ›Qedeschet-Typ‹ ist, dass dieser ausschließlich auf goldenen Anhängern – und nicht wie die meisten anderen auf Terrakotten – vorkommt. Diese können bereits durch die Art der Objektgattung einem Funktionsbereich, nämlich dem des Schutzes, zugewiesen werden.[732] Wie schon beim Halten von Schlangen im ägyptischen Kontext, kann auch hier vermutet werden, dass der Göttin durch das Halten und somit auch dem Beherrschen wilder Tiere eine Macht und Mächtigkeit zugesprochen wurde, die sich auf den Träger der Amulette auswirkte. Die Capriden scheinen im Vorderen Orient die Schlangen des ägyptischen Kontextes ersetzt zu haben (oder andersherum), was – wie oben bereits gezeigt – aus der je eigenen Bildtradition zu erklä-

[727] KAT. 79.

[728] Zu den Parallelen s. KEEL – UEHLINGER 1992, 62–64. Abb. 52–55.

[729] KEEL – UEHLINGER 1992, 21–24.

[730] KEEL – UEHLINGER 1992, 22.

[731] KAT. 38. 39.

[732] Vgl. Kapitel »Anhänger und Goldfolie«.

ren wäre.[733] Ein Anhänger aus Ugarit[734] könnte eine ägyptisch-syro-palästinensische ›Mischform‹ zeigen; die Göttin hält jeweils einen Capriden in jeder Hand, aber hinter ihrer Hüfte kreuzen sich zwei Schlangen.

Lediglich zwei Belege des ›Qedeschet-Typs‹ zeigen die Göttin, wie sie jeweils eine Taube[735] in jeder Hand hält. Der bereits erwähnte Beleg aus Kültepe wird so früh datiert (althethitisch, 17. Jh. v. Chr.), dass er fast nicht in das ›Qedeschet-Typ‹-Korpus aufgenommen werden kann.[736] Der Grund, warum die Belege dennoch Beachtung finden ist, dass eine nahezu gleiche Komposition in der SB IIA in Alalach auftaucht, die als unmittelbare Fortsetzung dieses Typs aus Kültepe betrachtet werden kann.

Auf beiden Objekten ist eine stehende, nackte, frontal gezeigte, weibliche Figur zu erkennen, die in zwei Fällen eine konische Krone trägt, wobei Letztere wieder von einer geflügelten Sonnenscheibe bekrönt ist.[737] Beim zweiten Beleg fehlt eine göttliche Kopfbedeckung, die aber – wie oben bereits erwähnt – in der Komposition einer Göttin nicht unbedingt erforderlich war.[738] Die Göttin ist in allen Fällen von einer Mandorla aus Pflanzenranken umgeben; vom Sockel, auf dem sie steht – im Fall Kültepe ein maskenartiges Gesicht – gehen ebenfalls zwei Zweige ab. In diesem Fall (Kültepe) ist gut zu erkennen, dass sie neben den Vögeln auch jeweils einen Zweig in der Hand hält, im anderen Fall (Alalach) ist dies nur noch zu erahnen.

Die Taube, die in Ägypten niemals auftaucht, ist im Vorderen Orient und Syrien-Palästina ein wichtiges Symbol, welches vornehmlich in der Sphäre von Göttinnen erscheint.[739] Die Kontexte

---

[733] So auch KEEL 1992b, 224.

[734] KAT. 37.

[735] Die Identifikation der Vögel als Tauben ist nicht sicher; dazu auch WINTER 1977, 27–78, v. a. 46 f., der in den Vögeln auf zwei der hier vorgestellten Belege (KAT. 35. 86) jedoch Tauben erkennen mag.

[736] KAT. 35. 86; s. auch KEEL 1992b, 128.

[737] Konische Krone auf KAT. 86. 35; zu dieser s. weiter oben im Kapitel »Der vorderasiatische Kontext – Die Kronensymbolik«.

[738] KAT. 86.

[739] KEEL 1992b, 140–168.

sind zahl- und variantenreich. Die frühesten Belege zeigen diesen Vogel v. a. als Appliken an tönernen Gefäßen, als Dekoration von tönernen Tempelmodellen, als Anhänger, als Kultobjekte in Sockelform oder als Bestandteil detailreicher Rollsiegelszenen.[740] In der Mehrzahl der Fälle lässt sich ein sakraler Kontext rekonstruieren, weil die Objekte vornehmlich in Heiligtümern oder Gräbern gefunden wurden.[741]

Der ikonografische Ursprung der Konstellation aus Taube und Göttin liegt im Mesopotamien des 3. Jts. v. Chr., obgleich konkrete Beispiele erst für das 2. Jt. v. Chr. belegt sind.[742] Für alle möglichen Konstellationen hat Keel drei wesentliche herausgestellt, aufgrund derer zu einem Verständnis eines einzelnen ikonografischen Elements gelangt werden kann. Dabei handelt es sich um die Kombinationen aus Taube und Palme, Taube und Göttin oder Taube und menschlichem oder göttlichem Paar.[743] Die Palme als Attribut oder Verkörperung einer Göttin ist – auch und oft in Verbindung mit der Taube – gut belegt und symbolisiert laut Keel die »freundliche, ›kultivierte‹ Seite der Göttin«.[744] Aufgrund dieser engen und häufigen Kombination kann man davon ausgehen, dass es sich sowohl bei der Mandorla, die die Göttin umrankt, als auch bei den Zweigen, die sie in den Händen hält, um Palmzweige handelt. Auch eine unmittelbare Verbindung aus Göttin und Taube ist vielfach belegt, zu welcher auch die hier behandelten drei Belege gehören. Neben der Taube als Attributtier, welches in den Händen gehalten wird, kann diese auch auf der Krone oder Schulter einer weiblichen Göttin sitzen oder diese in verschiedener Art ›umflattern‹.[745] Dies ist nur eine Möglichkeit, die Göttin als ›Herrin der Tiere‹ auszuzeichnen. Ähnliches gilt für eine Ausstattung der Göttin mit Feliden und Capriden, welche die wilde und vitale Seite der Gottheit verkörpern.[746] Die erotische Konnotation, die zweifellos mit der Taube verbunden wurde, leitet Keel aus ihrem »auffälligen

[740] KEEL 1992b, 143–147. Abb. 98a–139.
[741] KEEL 1992b, 147 f.
[742] WINTER 1977, 76.
[743] KEEL 1992b, 149–168. s. auch WINTER 1977, 53–78 mit Abb. 11–12.
[744] KEEL 1992b, 149 f.; KEEL – UEHLINGER 1992, 32 f.
[745] KEEL 1992b, 150–152. Abb. 122–129.
[746] So KEEL 1992b, 151.

Paarungsverhalten (Schnäbeln)« ab, welches als Küssen oder Zärtlichkeitsbeweis verstanden werden konnte.[747] Blickt man nun auf ausführlichere Zusammenhänge ikonografischer Elemente, in diesem Fall auf die Taube etwa in Rollsiegelszenen, ist auffallend, dass sie auf etwas ausgerichtet zu sein scheint.[748] Taucht die Göttin mit einem Partner auf, z. B. dem Wettergott, fliegt die Taube (oder die Tauben) von der Göttin auf den Gott zu und wird so zur ›Liebesbotin‹.[749]

Tauben als Attributtiere der Göttin sollten also wohl auf die göttlichen Funktionen oder Wirkungsbereiche hinweisen, die vielleicht mit den Schlagworten Liebe, Zärtlichkeit oder auch Erotik gefasst werden können. Auf den drei, hier vorgestellten, Belegen haben wir diese Hinweise in doppelter Form vor uns liegen, indem nicht nur die Tauben, sondern auch Palmelemente in die Ikonografie der Göttin integriert wurden. Irritierend ist, dass dieses so wesentliche Element in der SB im südlichen Verbreitungsbereich anscheinend keinen Anklang gefunden hat. Keiner der palästinensischen Belege zeigt den ›Qedeschet-Typ‹.

M. E. hat dies mit der politischen Dominanz Ägyptens in dieser Zeit zu tun, was dazu führte, dass Palästina in dieser Zeit vornehmlich von Süden her inspiriert wurde.

Wie festzustellen war, finden sich die Tauben als Bestandteil der Göttinnen-Ikonografie fast ausschließlich im mesopotamischen oder anatolisch-nordsyrischen Kulturbereich. Aus diesem Grunde hat dieses spezielle ikonografische Element wohl auch keinen Eingang in die ägyptische Qedeschet-Ikonografie gefunden und blieb auf eine Handvoll Belege aus Syrien und Anatolien beschränkt.

4.3.2.4 DAS STEHEN AUF LÖWEN, PFERDEN, ASTRALSYMBOLEN UND LOTUSBLUMEN

Im Gegensatz zum ägyptischen Kontext, in dem die Göttin fast ausschließlich auf einem Löwen steht – in ein paar wenigen Ausnahmefällen auch auf einem Papyrusboot – existieren im vorderasiatischen Kontext mehr Möglichkeiten. Der ›Qedeschet-Typ‹ kann

[747] KEEL 1992b, 152.

[748] KEEL 1992b, 153 f.

[749] Zu dieser Interpretation s. KEEL 1992b, 153; WINTER 1977, 53–78.

auf den anatolischen oder anatolisch inspirierten Belegen auf einer Art Sockel stehen;[750] in 18 Fällen ist keine spezielle Podestkonstruktion zu erkennen[751]; 22 Belege sind im unteren Teil so sehr zerstört oder abgebrochen, dass leider nicht mehr zu erkennen ist, welche Art von Podest sich dort befunden haben könnte[752]. Ist dieses jedoch zu erkennen, handelt es sich in acht Fällen um einen Löwen[753], in zwei Fällen um ein Pferd[754] und in jeweils einem Fall um eine Lotusblüte[755] und Astralsymbole[756].

Wie der Aufstellung zu entnehmen ist, fiel die Wahl des Podestes in den meisten Fällen auf den Löwen. Im Aufbau der Göttinnenfigur ist keine einheitliche Linie zu erkennen. In fünf Fällen (zwei Anhänger, zwei Plaketten, ein Elfenbeintäfelchen) hält sie jeweils eine Blume in jeder Hand; innerhalb dieser Komposition ist ihr Haupt nur einmal mit einer Krone bedeckt, in einem weiteren Fall schwebt die geflügelte Sonnenscheibe über ihrem Kopf oder es sind elf Kreise um die Göttin angeordnet.[757] In einem anderen Fall (ein Anhänger), in dem die Göttin auf dem Löwen steht, trägt sie einen Modius und hält jeweils einen Capriden in jeder Hand; hinter ihrer Hüfte kreuzen sich zwei Schlangen und der Hintergrund ist mit zahlreichen kleinen Kreisen ausgefüllt.[758] Bei den letzten beiden Belegen, die die Göttin auf einem Löwen stehend zeigen, trägt sie eine Hörnerkrone und hält jeweils einen Capriden und eine Blüte in der Hand.[759] Wie man an einigen dieser Beispiele erkennt, war es

---

[750] KAT. 35. 86 Sockel mit Gesichtsdarstellung (althethitisch).

[751] KAT. 36. 42. 45. 47. 48. 49. 50. 59. 61. 62. 64. 65. 71. 74. 75. 83. 84. 85.

[752] KAT. 46. 51. 52. 53. 54. 55. 56. 57. 58. 60. 63. 68. 69. 72. 73. 76. 77. 78. 79. 80. 81. 82.

[753] KAT. 37. 38. 39. 43. 66. 87; in KAT. 40. 67 nur noch zu erahnen.

[754] KAT. 44. 70.

[755] KAT. 88.

[756] KAT. 41.

[757] KAT. 40 [Anhänger](elf Kreise, allerdings nicht die ursprüngliche Anzahl, da ein Teil des Anhängers zerstört ist, auf dem sich noch weitere befunden haben müssen); KAT. 43 [Anhänger](mit Krone); KAT. 66 [Plakette], KAT. 67 [Plakette], KAT. 87 [Möbelelement](mit geflügelter Sonnenscheibe).

[758] KAT. 37.

[759] Zur Hörnerkrone und den Capriden als Attribute s. weiter oben in den Kapiteln »Der vorderasiatische Kontext – Die Kronensymbolik« und »Blumen

nicht unbedingt erforderlich, die Figur mit weiteren göttlichen Attributen auszustatten. In der Konsequenz hieße das, dass die Göttin auf allen Plaketten, deren unterer Teil abgebrochen ist (immerhin 22 Objekte), theoretisch auch auf einem Löwen oder einem anderen Podest hätten stehen können.

Das Stehen auf wilden Tieren, wie dem Stier oder dem Löwen, ist im Vorderen Orient – im Gegensatz zu Ägypten – gut und häufig und auch schon vor der SB belegt.[760] Das Stehen einer Göttin auf einem Löwen scheint auf eine mesopotamische Tradition zurückzugehen, wie etwa akkadische Rollsiegel (2300–2100 v. Chr.) oder das Wandbild im Palast von Mari (um 1750 v. Chr.) zeigen. Auf Letzerem ist eine Darstellung angebracht, welche die Göttin Ischtar in ihrem Tempelumfeld zeigt.[761] Dort steht sie, mit einem langen Gewand bekleidet, im Zentrum der Verehrung und Anbetung. Ihr Fuß steht dabei auf dem Körper eines kleinen, liegenden Löwen, um diesen in Zaum zu halten. Oft wird dieser beherrschende Aspekt noch mit einer zusätzlichen Leine betont, die von der Göttin gehalten wird.[762] Im syrischen Raum hingegen, ist die Kombination aus z. B. der sich entschleiernden Göttin und dem Löwen äußerst selten anzutreffen, häufiger steht sie auf dem Tier ihres männlichen Götterpartners, dem Stier.[763] Winter nimmt an, dass sich der ›Qedeschet-Typ‹ dennoch aus dem Typ der sich entschleiernden Göttin auf dem Löwen heraus entwickelt hat.[764]

Betrachtet man die möglichen Vorläufer des ›Qedeschet-Typs‹ im Hinblick auf das Stehen/Hocken auf einem Löwen in ihrem genuinen Umfeld, fällt auf, dass schon in der MB IIB diese Art der Konstellation gewählt wurde. So ist z. B. auf einem Skarabäus vom Tell el-ᶜAǧul eine nur mit einem Kreuzband ›bekleidete‹ Göttin auf

---

und Pflanzen, Capriden und Tauben«.

[760] Dazu z. B. WINTER 1987, 282 f.

[761] KEEL 1992b, 149. Abb. 119 mit Hinweis auf GATES 1984, 70–87; s. auch ›Introduction‹, in: BLACK – GREEN 1992, 23. Abb. 16.

[762] z. B. auf den späteren neuassyrischen Siegeln, dazu BLACK – GREEN 1992, Abb. 87 (Mitte).

[763] WINTER 1987, Abb. 294 f.

[764] WINTER 1987, 283; im Gegensatz zu Keel, der sie aus der Tradition der ›Herrin der Tiere‹ erklären mag; s. KEEL 1992b, 204–206 und Kapitel »Schlussbetrachtungen«.

einem Löwen hockend dargestellt.[765] Schon hier scheint das Tier ›nur‹ als Podest verwandt worden zu sein, da weder die Göttin noch der Löwe aktive Handlungen zeigen. Da man den Löwen in der Ikonografie auch gerne mit einem Zweig verband, wurde schon angenommen, dass er nicht nur mit Kraft und Potenz, sondern auch mit Lebens- und Regenerationskräften in Verbindung gebracht wurde.[766] Wie bereits oben erwähnt, ist der ›Qedeschet-Typ‹, wenn er auf einem Löwen steht, stets mit vegetativen Elementen, in allen Fällen Blumen, ausgestattet, was diese Theorie unterstützen würde.[767] Dennoch ist m. E. das Stehen auf dem Löwen in der Hauptsache als Symbol für die Potenz und vielleicht auch für die schützende Kraft und Wirkmächtigkeit der Göttin zu verstehen. Fünf der acht Belege weisen schon über die Art der Objektgattung (Amulette) auf diese spezielle Funktion hin.

Die ikonografische Konstellation aus Göttin und Löwe wird als nur eine Möglichkeit angesehen, die ›Herrin der Tiere‹ darzustellen.[768] Diese Bezeichnung geht auf eine griechische Beschreibung der Artemis in der Ilias zurück, die von Archäologen des vorderasiatischen Raums aufgegriffen und weiterverwendet wurde.[769] Dabei ist zu beachten, dass es sich auch hier – wie beim ›Qedeschet-Typ‹ in Syrien und Palästina – nur um einen ikonografischen Typ handelt, der nicht in allen Fällen mit einem eindeutigen Namen einer speziellen Gottheit versehen werden kann.

Das Stehen des ›Qedeschet-Typs‹ auf einem Löwen, in Kombination mit ihren anderen Attributen, weist demnach in zwei Bereiche: Zum einen wird auf eine allgemeine Kraft und Wirkmächtigkeit hingewiesen. Zum anderen wird die Göttin über die Verbindung zur mesopotamischen Inanna/Ischtar, mit dem Umweg über ihre einheimischen ›Kolleginnen‹, u. U. auch mit dem Funktionsbereich dieser Gottheit in Verbindung gebracht. Jene Verbindung an dieser Stelle auszuführen würde freilich zu weit führen, dennoch sei so viel gesagt, dass Inanna/Ischtar mit drei großen Bereichen ver-

---

[765] KEEL – UEHLINGER 1992, 25. Abb. 4.

[766] KEEL – UEHLINGER 1992, 26 mit Hinweis auf HORNUNG – STAEHLIN 1976, 126 f.

[767] Bis auf eine Ausnahme auf dem Anhänger aus Ugarit; s. KAT. 37.

[768] CORNELIUS 2010, 1–4.

[769] Hom. Il. 21, 470; dazu auch WINTER 1987, 185 f.

knüpft wurde: zum ersten mit Liebe und Erotik im weitesten Sinne, zum zweiten mit Krieg und Schlachten und zum dritten über den Planeten Venus mit astralen Aspekten.[770] Wie an diesen Beispielen zu sehen ist, haben wir auch hier wieder die für die vorderasiatischen Göttinnen so typische Kombination aus Kriegs- und Liebesgöttin. Inwieweit diese Verbindung den Verehrern der SB bewusst war, ist natürlich wieder eine andere Frage.

In nur zwei Fällen wurde der ›Qedeschet-Typ‹ auf ein Pferd gestellt. Der Figurenaufbau und die jeweilige Gesamtkomposition sind hier jedoch sehr unterschiedlich.[771] Auf einem Beleg aus Lachisch steht die Göttin auf einem gepanzerten Pferd, hält jeweils zwei große, langstielige Blüten in der Hand und auf ihrem Kopf erhebt sich eine Hörnerkrone.[772] Der andere Beleg aus Tel Qarnayim zeigt sie mit einer zylindrischen Hörnerkrone und zwei schwer zu identifizierenden vegetativen(?) Elementen in ihren Händen. Sehr ungewöhnlich für den vorderasiatischen Kontext ist, dass ihr hier zwei weitere Gottheiten an die Seite gestellt wurden.[773]

Das Reiten auf einem Pferd oder die Verbindung aus Göttin und Pferd generell, wird in erster Linie mit der Göttin Astarte verknüpft, die hier aufgrund der sehr speziellen Ikonografie der Figur m. E. aber als zu identifizierende Größen ausgeschlossen werden können.[774] Es handelt sich hier eindeutig um den ›Qedeschet-Typ‹, der meines Wissens nie für Astarte angewandt wurde.

Da das Pferd in der SB anscheinend ausschließlich kriegerisch konnotiert war – auch und v. a. in der Kombination mit der Göttin Astarte –, gehen Keel und Uehlinger davon aus, dass der ›Qedeschet-Typ‹ durch das ›auf das Pferd setzten‹ mit diesem Bereich

---

[770] Daher waren ihr anscheinend auch kein fester Partner und keine Kinder zugeordnet, s. dazu ›Inanna (Istar)‹, in: BLACK – GREEN 1992, 108 f.; WILCKE 1976.

[771] KAT. 44, eine tönerne Plakette und KAT. 70, ein unfertiger(?) Anhänger.

[772] KAT. 70; zur Identifikation der Hörnerkrone s. weiter oben das Kapitel »Der vorderasiatisch Kontext – Die Kronensymbolik«; dazu auch CLAMER 1980, 152–162.

[773] Dazu später im Kapitel »Die Triadenkonstellationen«.

[774] Zur Komposition aus Astarte und Pferd s. CORNELIUS 2004, 78 f.; dazu auch KEEL – UEHLINGER 1992, 76 f.

in Verbindung gebracht wurde.[775] Auch das Hinzufügen weiterer männlicher, tendenziell eher kriegerischer, Götter auf der Plakette aus Tel Qarnayim, scheint in diese Richtung zu deuten.[776] Der Fokus wurde bei dem ›Qedeschet-Typ‹ auf dem Pferd allerdings anders gesetzt als bei der Göttin Astarte, die ausschließlich reitend, und nicht auf dem Tier stehend gezeigt wird.[777] M. E. ist es ein großer Unterschied, eine Gottheit zu zeigen, die ein Tier, in diesem Fall ein Reittier, als Nutztier verwendet oder ob sie als ›Herrin der Tiere‹ das Tier nicht nutzt, sondern es ausschließlich dominiert. Die allgemeine Komposition ist daher vielmehr mit dem Stehen auf einem Löwen oder dem Stehen auf einem Stier vergleichbar als mit dem Reiten auf einem Pferd. Folglich ist das Stehen auf dem Pferd im Fall des ›Qedeschet-Typs‹ als Symbol einer allgemeinen Macht und Dominanz zu verstehen, und nicht als eine direkte Verbindung zu etwaigem Kriegsgeschehen. Dafür sprechen auch ihre anderen Attribute, die nicht in einen Bereich weisen, der mit kriegerischem Geschehen verknüpft ist. Vielmehr deuten die vegetativen Elemente in den beiden hier vorgestellten Fällen ein weiteres Mal in ihren ›klassischen‹ Funktionsbereich.

Woher die Ikonografie des ›Qedeschet-Typs‹ auf dem Pferd beeinflusst wurde, ist schwer zu fassen. Da das Stehen auf Tieren generell eher der mesopotamischen Tradition entspringt, ist eine Inspirationsquelle möglicherweise in diesem kulturellen Bereich zu finden.[778] Eine ikonografische Parallele ist z. B. in der Darstellung des neuassyrischen Sonnengottes Schamasch zu sehen, der gelegentlich auf einem Pferd stehend gezeigt wird.[779] Dieser kann aufgrund seiner späten Datierung (1. Hälfte 1. Jt. v. Chr.) jedoch nicht als Vorbild gedient haben. Womöglich haben wir es bei diesem speziellen Göttinnenaufbau mit einer innovativen, palästinensischen Neuschöpfung zu tun, die das in dieser Zeit häufig in der Ikonografie auftauchende Pferd mit dem ›Qedeschet-Typ‹ ver-

[775] KEEL – UEHLINGER 1992, 76.

[776] s. dazu KEEL – UEHLINGER 1992, 76, Anm. 30.

[777] CORNELIUS 2004, Cat. 4.1–4.26.

[778] Dazu z. B. ›Beasts of the Gods‹, in: BLACK – GREEN 1992, 39–41.

[779] ›Utu (Šamaš)‹, in: BLACK – GREEN 1992, 182–184; ›Horse‹, in: BLACK – GREEN 1992, 103 f.; ›Beasts of the Gods‹, in: BLACK – GREEN 1992, 39–41. Abb. 31.

knüpfte, um auf eine allgemeine Macht, Göttlichkeit oder Potenz dieses Typs hinzuweisen.[780] Eine Mächtigkeit, welche die Göttin dazu befähigte, die sie verehrenden Menschen zu schützen, was auch durch die Art der Objektgattung, mit der diese spezielle Ikonografie verbunden wird, bestätigt wird.

Ein einzelner Fall auf einem goldenen Anhänger(?) zeigt den Blumen haltenden ›Qedeschet-Typ‹ auf einer Kombination aus Astralsymbolen stehend: einer Mondsichel und zwei Kreisen mit Strahlen, die wohl als zwei Sterne gedeutet werden müssen.[781] Der Göttin eine astrale Komponente hinzuzufügen, stellt eine recht ungewöhnliche Komposition dar. Während es in Ägypten üblich war, der Göttin diesen Aspekt über die Art der Krone (z. B. bestehend aus einer Kombination aus Mondsichel und -scheibe) oder die Wahl der Epitheta (z. B. Qedeschet als ›Gebieterin der Sterne‹ oder ›Herrin der Sterne am Himmel‹)[782] hinzuzufügen, wurde im Vorderen Orient eine andere Möglichkeit gewählt. Meist wurden hier die astralen Elemente um eine Gottheit angeordnet, wie wir es z. B. auf einem Anhänger aus Ugarit finden, auf dem mindestens elf Sterne um den ›Qedeschet-Typ‹ gruppiert wurden.[783] Das Zusammenführen von Göttinnen mit Himmelskörpern ist nicht ungewöhnlich und recht häufig in der vorderasiatischen Ikonografie zu finden. Eine Parallele zum Sichelmond als Symbol für eine Göttin ist u. a. auf einem dekorierten Basaltblock aus Jordanien zu sehen. Auf diesem ist der, hinter einem Gott stehenden Göttin eine Mondsichel als Symbol zugeordnet.[784] Auch zwei Bronzestandarten aus dem spätbronzezeitlichen Hazor, die eine Mondsichel mit den, für weibliche Gottheiten typischen Schlangen und Omega-Symbolen

[780] Dazu auch KEEL – UEHLINGER 1992, 76.

[781] Dieser hat zwar keine für Anhänger typische Aufhängevorrichtung, ist aber aufgrund des Materials (Gold) sicher als ein solcher zu deuten; Cornelius interpretiert die beiden runden Elemente als Sterne; s. dazu CORNELIUS 2004, Cat. 5.23; vgl. auch WINTER 1987, 114. Abb. 4.

[782] s. dazu Kapitel »Epitheta«.

[783] s. KAT. 40; zur Art der Hintergrundgestaltung s. weiter unten das Kapitel »Der vorderasiatische Kontext – Die Hintergrundgestaltung«.

[784] s. auch CORNELIUS 2004, Cat. 3.3.

vergesellschaften, werden dahingehend interpretiert.[785] Generell konnte eine Mondsichel und/oder -scheibe den ganzen Himmel repräsentieren und zeichnete die damit verbundenen Gottheiten als dem Himmel zugehörig oder als diesen beherrschend aus.[786] Daher ist das Stehen des ›Qedeschet-Typs‹ auf dem Himmelsgestirn m. E. in einer ähnlichen Weise zu verstehen, wie das Stehen auf Tieren. Durch diese Komposition wurde der Typ – ähnliche der ägyptischen Qedeschet, die Epitheta wie ›Gebieterin der Sterne‹ trägt –, als ›Herrin des Himmels‹ verstanden.[787]

Für das letzte in das 1. Jt. v. Chr. zu datierende Beispiel schließlich, ein Elfenbeintäfelchen aus Nimrud, wurde eine Lotusblüte als Podest gewählt, in der Art wie man es auch in Kombination mit dem ägyptischen Gott Nefertem findet. Dennoch ist es in diesem Kontext eher unwahrscheinlich, dass sich auf diesen ägyptischen Gott, der keinerlei Verbreitung im mesopotamischen Gebiet gefunden hat, bezogen werden wollte. M. E. ist dort auch auf keine spezielle Symbolik verwiesen, sondern lediglich ein schmückendes Element für die Gesamtkomposition gewählt worden. Man scheint sich in der heutigen Forschung nicht geeinigt zu haben, ob es sich bei den Elfenbeintäfelchen um Möbelelemente handelt oder doch eher um Bestandteile eines Pferdegeschirrs.[788]

4.3.2.5 DIE HINTERGRUNDGESTALTUNG

Obgleich der Darstellungsplatz auf den Plaketten und Anhängern äußerst begrenzt ist, wurden in einigen Fällen der zentralen Göttinnenfigur weitere Gestaltungselemente an die Seite gestellt. Wie schon auf dem Schaubild in der ikonografischen Analyse gezeigt, handelt es sich dabei um die folgenden Elemente: *Capriden*, die an

---

[785] KEEL – UEHLINGER 1992, 60; Keel 1992b, 202. Abb. 202–203.

[786] Dazu auch KEEL–UEHLINGER 1992, 162–164.

[787] Interessanterweise wurde im Mittelalter eine ähnliche Komposition für Maria als Himmelskönigin gewählt; die ›Mondsichelmadonna‹ erfreute sich im Mittelalter großer Beliebtheit und basierte wohl auf einem Auszug aus der Offenbarung des Johannes: »Und es geschah ein großes Zeichen am Himmel: eine Frau mit der Sonne bekleidet und der Mond unter ihren Füßen und auf ihrem Haupt eine Krone von zwölf Sternen« (Apokalypse 12,1); Ich danke Sakkie Cornelius für diesen Hinweis.

[788] Dazu u. a. WINTER 1987, 185, Anm. 482.

einem Baum weiden[789], eine *Pflanzenmandorla*[790], Schlangen[791], Kreise[792] und ›Räder‹[793], S-förmige Ornamente[794], Schnurbandumrahmungen[795] und schließlich geflügelte Sonnenscheiben[796]. Dass die, an einem Baum weidenden, Capriden in das unmittelbare Umfeld der dargestellten Göttin gehören und diese auch repräsentieren können, wurde bereits gezeigt.[797] Auch das Umranken der Göttin mit einer Mandorla, die wohl einen Rahmen aus Palmzweigen darstellen sollte, wurde bereits besprochen.[798]

Ungewöhnlicherweise sind Schlangen in der vorderasiatischen Ikonografie des ›Qedeschet-Typ‹ nur ein einziges Mal belegt und zwar auf einem goldenen Anhänger aus Ugarit.[799] Dies ist deswegen ungewöhnlich, weil dieses Attribut diese Göttin im ägyptischen Kontext nahezu immer begleitet.[800] Das heißt aber nicht, dass Schlangen nicht in anderen Zusammenhängen auftauchen konnten. So fanden sich schon seit der MB IIB kleine Schlangen aus Bronze in diversen Heiligtümern des palästinensischen Gebietes, die als Schützerinnen des Ortes gedient haben mögen.[801] Ähnliches gilt für tönerne Schlangenappliken an Gefäßen.[802] Aufgrund der Gesamtkomposition auf Kultgerät, bestehend aus Schlangen und anderen Tierbildern, v. a. Tauben, die eindeutig in die Sphäre der Göttin gehören, geht Keel davon aus, dass die Schlangen in diesem Kon-

[789] KAT. 79.

[790] KAT. 35. 86.

[791] KAT. 37.

[792] KAT. 37. 40.

[793] KAT. 65.

[794] KAT. 52. 80.

[795] KAT. 61. 66. 85. 87 (eher geflochten).

[796] KAT. 88. 35, 86; Attribute, die schon weiter oben behandelt wurden, sind in kursiv gesetzt.

[797] s. weiter oben im Kapitel »Blumen und Pflanzen, Capriden und Tauben«.

[798] s. weiter oben im Kapitel »Blumen und Pflanzen, Capriden und Tauben«.

[799] KAT. 37.

[800] Vgl. »Der ägyptische Kontext – Das Halten von Lotusblumen, Papyruspflanzen und Schlangen«; immer, außer auf den Altären, auf denen die Göttin nur Pflanzen/Blumen hält.

[801] KEEL 1992b, 195, 229.

[802] KEEL 1992b, 196–198. 229.

text eher Vitalität als Schutz verkörperten:[803] »So kann die Schlange als aspektreiches Geschöpf je nach Zusammenhang Numinosität eines Ortes, Schutz, Vitalität, vor allem im sexuellen Bereich, oder negativ Bedrohung des Kosmos oder individuellen Lebens, hinterhältige Krankheit und Tod bedeuten.«[804]

Der singuläre Beleg aus Ugarit hat sich nicht der Qedeschet-Ikonografie Ägyptens angepasst; auf dieser Darstellung kreuzen sich zwei Schlangen hinter der Hüfte der Göttin, anstatt von ihr in den Händen gehalten und somit gebändigt zu werden, wie es im ägyptischen Raum üblich war. Daher ist diese Komposition sicher in einer anderen Weise zu verstehen. Es scheint auf eine andere Funktion der Göttin Bezug genommen worden zu sein. So wird die Göttin auf diesem Anhänger eben nicht als ›Herrin der Schlangen‹[805] verstanden, die aktiv Schutz ausüben konnte. Vielmehr ist anzunehmen, dass die sich schlängelnden Schlangenkörper, die sich genau hinter der Scham der Göttin kreuzen, Lebendigkeit und Erregtheit symbolisieren. Dies erscheint auch deswegen plausibel, weil sich windende Linien zunächst mit Wasser und, damit in Zusammenhang stehend, auch mit Leben/Lebendigkeit verknüpft wurden.[806]

Eine Parallele, welche die Verknüpfung aus dem ›Qedeschet-Typ‹ und sich schlängelnden Wasserlinien bestätigen könnte, ist auf einem ebenfalls aus Ugarit stammendem Tonfragment zu finden.[807] Der zentralen, Blumen haltenden Figur, sind sowohl an beiden Seiten als auch unter ihr Schlangenlinien beigeordnet. Auch die

---

[803] KEEL 1992b, 198–202. 229 f.; auch die ›Kultständer‹ scheinen die Kombination aus Schlangen und Taube (und Göttin) zu bevorzugen, s. dazu KEEL – UEHLINGER 1992, 96 f.

[804] KEEL 1992b, 232.

[805] Möglicherweise war die ›Position‹ einer Macht über die Schlangen in Vorderasien zu stark mit männlichen ›Herren‹ oder der dämonenhaften Lamschtu verknüpft, so dass es nicht möglich war, den ›Qedeschet–Typ‹ in diesen Aufgabenbereich einzubinden; Parallelen, die Keel im Hinblick auf die Kombination dieses Typs mit Schlangen anführt sind m. E. nicht eindeutig genug, s. dazu KEEL 1992b, Abb. 219–221; auch Cornelius deutet die Attribute eher als Blumen, denn als Schlangen, s. CORNELIUS 2004, Cat 5.35 (= KEEL 1992b, Abb. 220) und Cat 5.24 (= KEEL 1992b, Abb. 221).

[806] KEEL 1992b, 205. 230.

[807] KAT. 42.

bereits erwähnte Bronzestandarte aus Hazor scheint eine solche Interpretation zu bestätigen.[808]

Wie oben bereits gezeigt, tauchen ›Kreise‹ nicht nur als Podestelement, sondern in zwei weiteren Fällen – zwei goldenen Anhängern aus Ugarit – auch als Hintergrundgestaltung auf.[809] Auf dem ersten steht der ›Qedeschet-Typ‹ mit Schulterlockenfrisur, auf der sich eine Krone in Form eines Modius erhebt, auf einem Löwen und hält jeweils einen Capriden in der Hand.[810] Der komplette Hintergrund wurde mit zahlreichen kleinen Kreisen verziert. Es ist wahrscheinlich, dass es sich hierbei um Sterne handelt, die im Vorderen Orient in der Regel auf diese Art ausgearbeitet wurden.[811] Auf diese Weise wurde der Göttin – wie auch schon durch das Stehen auf Mondsichel und Sternen – eine astrale Komponente hinzugefügt.[812] Das andere Beispiel zeigt den ›Qedeschet-Typ‹ von mindestens elf Sternen umgeben, wobei bei einigen noch Ansätze von Strahlen zu erkennen sind.[813] Zwar steht der ›Qedeschet-Typ‹ auch hier auf einem Löwen, hält allerdings keine Capriden, sondern jeweils eine Blume in jeder Hand.

Die Inspiration für diese Art der Gestaltung ist sicher im genuinen Umfeld oder im östlichen oder nordöstlichen Kulturgebiet zu finden. Sterne sind dort spätestens seit der Akkad-Zeit (1. Hälfte 2. Jt. v. Chr.) mit der Göttin Inanna/Ischtar verbunden und konnten sie in manchen Darstellungen, ähnlich dem hier vorgestellten Beispiel, umgeben.[814] Daher ist davon auszugehen, dass durch das Hinzufügen von Sternen in die Ikonografie des ›Qedeschet-Typs‹ zwei Aspekte betont werden sollten: zum einen die Zugehörigkeit zum oder die Beherrschung des Himmel/s und zum anderen eine

---

[808] KEEL – UEHLINGER 1992, 60.

[809] KAT. 37 und 40.

[810] KAT. 37.

[811] So auch WINTER 1987, 114; Sterne konnten allerdings auch ›gezackt‹ dargestellt werden, dazu z. B. KEEL – UEHLINGER 1992, Abb. 83 a–c.

[812] Dazu auch KEEL – UEHLINGER 1992, 84; zum ›Qedeschet-Typ‹ auf Mondsichel und Sternen s. Kapitel »Das Stehen auf Löwen, Pferden, Astralsymbolen und Lotusblumen«.

[813] KAT. 40.

[814] ›Star (Symbol)‹, in: BLACK – GREEN 1992, 170; KEEL – UEHLINGER 1992, 64. 84.

›lockere‹ Verbindung zur Göttin Inanna/Ischtar. Diese beiden Verbindungen wurden bereits über das Stehen auf Astralelementen und das Stehen auf dem Löwen hergestellt.[815]

Verstärkt wird diese Theorie mit einem weiteren Beleg, einer Plakette vom Tell Zafit.[816] Auf dieser steht der ›Qedeschet-Typ‹ auf einer Bodenlinie und hält jeweils eine Blume in jeder Hand. Rechts und links, auf der Höhe ihrer Unterschenkel, wurde jeweils ein, von einem Kreis eingerahmter, mehrstrahliger Stern angebracht, der große Ähnlichkeit mit dem ›Ischtar-Stern‹ aufweist.[817] Ob es sich hier tatsächlich um einen achtstrahligen Stern handelt, ist jedoch leider nicht mehr zu erkennen.

Weitere Details der Hintergrundgestaltung schmücken zwei Plaketten aus den benachbarten Fundorten Bet Schemesch und Tel Harasim in Palästina.[818] Um den ›Qedeschet-Typ‹ ist in beiden Fällen eine Schnurbandumrahmung angebracht, die entweder als bloße Verzierung dient oder einen Schrein andeuten soll.[819] S-förmige Ornamente, deren Ausdeutung unsicher ist und die gerne auch als Dekoration auf Skarabäen auftauchen, finden sich auf zwei weiteren Plaketten.[820] Schließlich wird die Darstellung auf den beiden Elfenbeinplaketten aus Nimrud am oberen Ende mit einer geflügelten Sonnenscheibe beendet.[821]

---

[815] s. dazu weiter oben das Kapitel »Das Stehen auf Löwen, Pferden, Astralsymbolen und Lotusblumen«.

[816] KAT. 65.

[817] KEEL – UEHLINGER 1992, 84. Abb. 83 a–c; ›Inanna (Ištar)‹, in: BLACK – GREEN 1992, 108 f. und ›Star (Symbol)‹, in: BLACK – GREEN 1992, 169 f.

[818] KAT. 61 (aus Bet Schemesch); KAT. 66 (aus Tel Harasim); auch ein Anhänger aus Zinçirli (KAT. 85) und ein Elfenbeinelement aus Nimrud (KAT. 87) weisen eine ähnliche Struktur auf, die in beiden Fällen aber wohl als bloße Verzierung verstanden werden muss.

[819] Zu Letzterem s. KEEL – SCHROER 2004, 136, Kat. 107.

[820] KAT. 52 (aus Gezer); KAT 80 (unbekannter Fundort).

[821] KAT. 35. 88; da die beiden Elfenbeintäfelchen geografisch und chronologisch eigentlich nicht in das Korpus der ›Qedeschet-Typ‹-Belege passen, soll auf eine ausführliche Diskussion zur geflügelten Sonnenscheibe verzichtet werden; eine gute Zusammenstellung hat Lauber vorgelegt, s. LAUBER 2008, 89–106.

Abbildungen zu Kap. 4

ABB. 3

ABB. 4

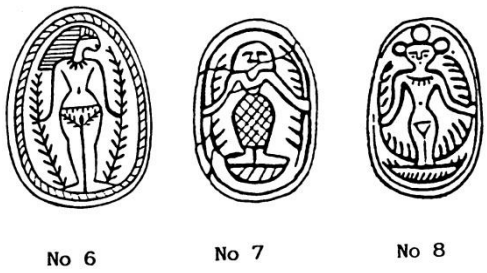


Abb. 5: Pflanzen haltende Göttinnen

4.3.3 ZUSAMMENFASSUNG 2

Für Objekte mit ägyptischer Provenienz ist festzustellen, dass über die Ikonografie der Göttin stets ein Bezug zu ihren Funktionen hergestellt wurde. Dabei konnte ein einzelnes Element in Kombination mit einem anderen auch auf verschiedene Aspekte Bezug nehmen. Die Nacktheit in Kombination mit dem Halten von Lotusblumen z. B. spielt neben einer primären Schutzfunktion auf eine sexuell-erotische Komponente an. Diese wird durch das frontale Zeigen zusätzlich betont, womit wiederum eine Verstärkung der Wirkkraft einhergeht. Der gesamte Basistyp, obgleich aus dem Ausland stammend, lehnt sich an die Ikonografie der beliebten und bekannten Schutz- und Heilgötter Bes und das Horuskind an, wo-

mit dann – durch den Rezipienten – wohl eine funktionale Assoziation vollzogen wurde. Hauptsächlich ist Qedeschet aber mit der Göttin Hathor verbunden. Sowohl die Perücke als auch die meisten Kronenvarianten, die Hintergrundgestaltung, die Lotusblumen und der Papyrus deuten auf diese Beziehung. So wurde das Sistrum z. B. nicht nur als Instrument der Hathor verstanden, sondern auch als Träger der hathorischen Macht, welche dann, u. a. durch die Sistrumskrone, auf Qedeschet übertragen wurde. Die meisten ikonografischen Elemente ordnen sich um Bereiche an, die mit Regeneration (Mond als Krone und Hintergrund, Lotusblumen, Schlangen), Neu-/Wiedergeburt (Mond), Erotik/Liebe (Nacktheit, Lotusblumen, Sistrum als Krone, Papyrus) und schützender/heilender Macht (Löwe, Schlangen) zu tun haben. Über einige dieser Attribute wird auch die Idee einer allgemein-göttlichen Macht transportiert: Die Göttin erhält durch das Stehen auf dem Löwen, dem Halten von Schlangen und der Anordnung von Himmelskörpern die Macht über kosmische Kräfte und wilde Tiere zugesprochen. Zusätzlich spielt das Stehen auf dem Löwen, aber auch ihr Basistyp auf ihre vorderasiatische Herkunft an.

Die Ikonografie im vorderasiatischen Kontext auszudeuten fällt ungleich schwerer aus, als im ägyptischen Rahmen. Dies hat mehrere Gründe: zum einen gehören die Fundstücke nicht in eine homogene, gesellschaftlich-religiöse Landschaft, sondern sind von mehreren Seiten beeinflusst worden; zum anderen hatte der ›Qedeschet-Typ‹ keine Exklusivrolle in Syrien-Palästina, sondern bettete sich in eine Vielzahl ikonografisch recht ähnlicher Göttinnen ein, die alle eine lange und eigene Tradition vorweisen können. Weiterhin ist im Aufbau der Göttinnenfigur keine einheitliche Linie zu erkennen, in der z. B. immer eine bestimmte Krone mit dem gleichzeitigen Stehen auf dem Löwen kombiniert wurde. Auch genügend ikonografische Parallelen zum Basistyp oder zu einzelnen Attributen, sowie entsprechende Texte (z. B. ein Name oder Epitheta) fehlen in diesem geografischen Kontext, sodass auch von dieser Seite keine eindeutige Funktionsanalyse möglich ist.

Sowohl Ägypten als auch Syrien und Anatolien haben sich auf die Ikonografie des palästinensischen ›Qedeschet-Typs‹ ausgewirkt. Der Basistyp einer ›Nackten Göttin‹ kann aus dem syro-mesopotamischen Gebiet hergeleitet werden, hat aber auch in Palästina eine lange, eigene Tradition, die schon weit vor der SB zu

fassen ist. Inspiration für einzelne Elemente kam ebenso aus dem Ausland, wie etwa die Perücke (Ägypten *und* Syrien), der Modius (Ägypten), die konische Krone und die Taube als Attributtier (Syrien), Halten von Capriden (Syrien, Kleinasien) und der Löwe (Mesopotamien). Einzelne dieser eingeführten Elemente haben sich auch nur im entsprechenden Grenzgebiet gehalten und sich nicht über ganz Palästina verteilt, so z. B. die konische Krone oder die Taube, die nur nahe dem syro-anatolischen Gebiet zu finden sind. Manche Attribute lassen sich allerdings nicht genau zuordnen. So können die Blumen in den Händen der Göttin die einheimischen Zweige der ›Zweiggöttin‹ abgelöst oder sich auf ein ägyptisches Vorbild bezogen haben.

Im Vergleich mit Vorderasien zeigt sich die enorm große Schwierigkeit bei der Interpretation der Gottheit. In der Wahl der Attribute wird aber auch hier auf andere Gottheiten angespielt: über die Federkrone u. a. auf Bes und Ischtar, über die Atef-Krone und das Pferd auf Anat und Astarte, über die Perücke eventuell auch auf Hathor, über die zylindrische Krone auf die ›Große Syrische Göttin‹ und über den Löwen und die Astralsymbole auf die Göttin Inanna/Ischtar.

Mit den entsprechenden Attributen, die, wie zu sehen war, auch mit anderen Gottheiten assoziiert wurden, können bestimmte Funktionen verbunden werden. Allerdings muss betont werden, dass aufgrund der oben genannten Schwierigkeiten, nur eine Annäherung an das wirkliche Wesen der Gottheit vollzogen werden kann. Dennoch sind m. E. verschiedene Aufgabenbereiche des ›Qedeschet-Types‹ zu fassen, die den jeweiligen Attributen zugeordnet werden können:

Erotik/Sexualität (Nacktheit, Frontalität, Taube[822]), Vegetationsunterstützend (Blumen in den Händen, vegetative Elemente in der Krone), Macht über vitale, auch sexuelle, Kräfte (Blumen, Schlangen[823], Capriden[824] und Löwe[825]), lebenserhaltend (zylindri-

[822] Taube: erotisch konnotiert und Liebesbotin.

[823] Schlangen: die nicht, wie in Ägypten, die Macht, zu schützen symbolisieren, sondern mehr einen Verweis auf die Vitalität, Lebendigkeit und Erregtheit geben.

[824] Capriden: die Agilität, Vitalität (Steinböcke, Widder) und Anmut (Gazellen, Hirsche, Rehe) repräsentieren können.

sche Hörnerkrone), Potenz/Macht (Nacktheit, Kombination aus frontalem Gesicht und Federkrone, Stehen auf dem Löwen, Halten von Capriden[826]), Schutz (Frontalität[827], eventuell auch Atef-Krone und Löwe), allgemeine Göttlichkeit (Hörnerkronen, Stehen auf dem Löwen, Stehen auf dem Pferd[828], Himmelskörper[829]) und dem Kriegsgeschehen (zylindrische Hörnerkrone, ›Große Syrische Göttin‹).

Diese Zusammenfügung verschiedener Elemente zu einer komplexen Götterfigur, möchte ich als ›assoziatives Cluster‹ bezeichnen. Das Phänomen taucht nicht nur innerhalb der ikonografischen Zusammenstellung auf, sondern findet sich auch an anderer Stelle wieder, so z. B. bei der Auswahl der Epitheta.[830] Gerade aber die bildlichen Darstellungen bieten die Möglichkeit, die unterschiedlichsten Elemente, die wiederum mit verschiedenen Gottheiten und Funktionen assoziiert wurden, auf einen Blick zu zeigen.[831]

Betrachtet man den gesamten geografischen Raum, in dem die Göttin Qedeschet bzw. der ›Qedeschet-Typ‹ auftaucht, kristallisierten sich für beide Gebiete ähnliche Funktionsbereiche heraus.

---

[825] Löwe: Lebens- und Regenerationskräfte.

[826] Beherrschen wilder Tiere: gleichbedeutend mit einer allgemeinen Mächtigkeit.

[827] Frontalität: ikonenhaft, wohlwollend zugewandt, auf den Betrachter ausgerichtet, wirkmächtig.

[828] Stehend auf dem Pferd: nicht reitend, sondern beherrschend, daher eher nicht kriegerisch, sondern als Zeichen für allgemeine Macht, Dominanz und Göttlichkeit zu verstehen.

[829] Himmelskörper: Mond und Sterne als Kronenbestandteil oder als Hintergrund; die Göttin ist zum Himmel zugehörig oder beherrscht diesen, ähnlich der ›Gebieterin der Sterne‹, und ›Herrin des Himmels‹ im ägyptischen Kontext.

[830] Vgl. Kapitel »Zusammenfassung 5«.

[831] s. dazu v. a. das Kapitel »Texte und Bilder: Zur methodischen Herangehensweise«.

5. NAME UND EPITHETA

5.1 NAME

Der Name einer ägyptischen Gottheit dient zunächst dazu, ein dargestelltes und erfahrenes Wesen zu kennzeichnen, um es auf diese Art kommunizierbar zu machen. Bei einer historischen Entwicklung der Götternamen geht Kuhlmann davon aus, dass diese anfangs, d. h. als die Gottheit noch auf einen relativ kleinen lokalen Bereich beschränkt war, dazu dienten, ihre Stellung zu betonen, um sie von der profanen Umwelt abzuheben.[832] Nachdem sich diese Ortskulte ausgebreitet, sich die einzelnen Kulturkreise überschnitten und die Götter sich mit anderen synkretistisch vereinigt hatten, wurde es notwendig, eine Unterscheidung zwischen dem einen und dem anderen Gott zu treffen.[833] Die Systematisierung, die hier durchgeführt wurde, spielte sich also nicht mehr zwischen ›Himmel und Erde‹ ab, sondern ausschließlich auf der ›Götterebene‹.[834] In den wenigsten Fällen lässt sich jedoch feststellen, wie und wann ein spezieller Göttername entstanden ist. Bei einer Analyse des Namens der Qedeschet ist dies glücklicherweise weniger problematisch, da sie eine recht ›junge‹ Göttin ist und man semitische Ursprünge nachweisen kann.[835] Die Bemühung der alten Ägypter, jeden einzelnen dargestellten Gott mit einem Namen zu versehen, da die einzelnen Mitglieder der komplexen Götterwelt in vielen

[832] KUHLMANN 1977c, 702.

[833] Zum Begriff des Synkretismus s. Kapitel »Der Synkretismus Qedeschet-Anat-Astarte«.

[834] Die Macht, die vom Namen eines Gottes ausging, wurde z. T. dadurch relativiert, dass anstatt des Namens Epitheta gebraucht wurden, wovon einige, die für diese Arbeit von Bedeutung sind, im zweiten Abschnitt dieses Kapitels besprochen werden; s. dazu auch LACAU 1926, 69 f.

[835] s. weiter unten im Kapitel »Die Etymologie«.

Fällen auf die gleiche bildliche Art dargestellt wurden, ist bei einer heutigen Identifikation eine große Hilfe. Der Name bildet aber nicht nur ein Mittel zur Unterscheidung, sondern hat einen engen Bezug zur altägyptischen Realität, auf die der Inhalt dieses Wortes Bezug nehmen sollte.[836]

Die Namen konnten sich auf verschiedene inhaltliche Aspekte beziehen. So können sie göttliche, relativ abstrakte Eigenschaften bezeichnen, wie etwa bei Amun – der Verborgene, Huh – die Endlosigkeit, Kuk – die Finsternis usw., aber auch Kräfte, die der Gottheit innewohnen: Pachet – die Reißende oder Sachmet – die Mächtige, an geografische Orte angelehnt sein: Nechbet zu Necheb, Anedjtj zu Anedjet, oder spezielle ›Tätigkeiten‹ beschreiben, wie Chons – der Wanderer. Eine andere Kategorie von Gottheiten, deren ›Wesen‹ sich in den Namen niederschlägt, sind die ›Personifikationen‹.[837] Abgesehen von geografischen Verkörperungen, war es auch möglich, religiöse Begriffe in Götter zu ›verwandeln‹.[838] Hier sei z. B. die Göttin Maat genannt, die über einen langen Zeitraum für das Einhalten der ›Weltordnung‹ stand.[839] Gottheiten, die aus einem religiösen Begriff entstanden sind, konnten, wie alle anderen Gottheiten auch, einen eigenen Kult besitzen, was aber nicht in allen Fällen üblich war. Darüber hinaus war es ihnen möglich, sich in anderen Zusammenhängen von ihrer ursprünglichen Bedeutung und Aufgabe zu entfernen.[840] Die meisten Bedeutungen der Götternamen sind aber, wie auch ihre Herkunft, nicht eindeutig zu bestimmen.[841]

---

[836] KUHLMANN 1977c, 696 f.; ZANDEE 1964, 33–66; welche Macht und Bedeutung der Name hatte, erkennt man besonders in Fällen des Missbrauchs, etwa bei schadender Magie oder dem Aushacken des Namens von unliebsamen Pharaonen wie Echnaton oder an den, von selbigem durchgeführten, Aktionen gegen den Gott Amun, die ebenfalls zum Ziel hatten, seinen Namen zu vernichten.

[837] HORNUNG 2008, 71–82.

[838] HORNUNG 2008, 73.

[839] HORNUNG 2008, 72 f. und ASSMANN 1990, v. a. Kapitel I.

[840] HORNUNG 2008, 73 f.; von den Hilfsgöttern des Sonnengottes Sia (Einsicht), Hu (Ausspruch) und Hike (Kraft/Zauber) hat lediglich Letztere einen eigenen Kult besessen.

[841] HORNUNG 2008, 64.

Der Name *Qdš.t* ist, wie auch die Epitheta, die später behandelt werden, nur im ägyptischen Umfeld anzutreffen. Auf fast allen Stelen ist der Name der Göttin verzeichnet. Gleiches gilt für die rein inschriftlichen Belege, wie Papyri, Statuen- und Schaleninschriften. Der früheste Beleg datiert in die späte 18. Dynastie in die Zeit Amenophis` III., der späteste in die 19. Dynastie.[842] Auf den Objekten aus dem syro-palästinensischen Gebiet ist in keinem einzigen Fall der Darstellung ein Name beigeordnet.

5.1.1 DIE ETYMOLOGIE

Der Name Qedeschet setzt sich aus den Wurzelradikalen *q*, *d* und *š* mit oder ohne die Femininendung *.t* zusammen.[843] In der Regel wird dieser mit der, für weibliche Gottheiten typischen, aufgerichteten Kobra oder dem liegenden Ei determiniert.[844] Die Stele des Qaha aus Deir el-Medina weist eine Schreibung auf, die lange als *Kn.t* gelesen wurde. Darüber hinaus gab es Ansätze, diesen Namen auf eine topografische Lage zu beziehen.[845] Allerdings handelte es sich hier nicht um einen anderen Namen der Qedeschet, sondern lediglich um einen Schreibfehler, der schon altägyptisch mit roter Tinte zu *Qdš.t* verbessert wurde.[846]

Das Wort *qdš.t* ist nur im Neuen Reich belegt und auch nur im Zusammenhang mit der Namensbezeichnung der hier behandelten Göttin.[847] Wie bereits gezeigt wurde, lässt sich der Ursprung des Wortes im syro-palästinensischen geografischen Raum bzw. im

---

[842] Frühester Beleg ist die Inschrift auf der Opferbeckenfigur des Ptahanch, s. KAT. 1; die spätesten Belege sind mehrere Stelen aus der 19. Dynastie, vgl. KAT. 11–19.

[843] Mit *.t* bei den Belegen KAT. 3. 8. 11. 30. 31.

[844] Dazu bereits LAHN 2005, 204; Kobra bei KAT. 1. 3. 8. 13 a. 13 b. 16. 30. 31; liegendes Ei bei KAT. 3. 11.

[845] LEIBOVICH 1961, 31 f., STADELMANN 1967, 119; HELCK 1962, 513 f.

[846] s. dazu HELCK 1968–1969, 23 f.; die fehlende *qd*-Stütze wurde hinzugefügt, der *k*-Korb zu einer *ḏ*-Hand umgearbeitet und die *n*-Wasserlinie zu einem *š*-See verbreitert.

[847] WB V, 82.4; eine ähnliche Schreibweise, mit den Wurzelradikalen *q*, *ḏ* und *š*, jedoch mit Landdeterminativ findet sich auch für die Stadt Qadesch am Orontes, vgl. WB V, 82.5 und GAUTHIER 1925–1931, 182; dazu auch weiter unten im Kapitel und TAZAWA 2009, 135.

semitischen Sprachgebiet aufspüren.[848] In erster Linie ist hier das hebräische Wort *qadosch* zu nennen, welches sich in zahlreichen, nämlich 840, Bibelstellen findet.[849] Es hat die folgenden Bedeutungen: ›heilig‹, ›Heiligtum‹, ›rein‹, ›geheiligt‹, ›geheiligt werden‹, ›geweiht‹, ›einem Heiligtum verfallen‹, ›sich heilig beweisen‹, ›von Gott als heilig anerkannt werden‹, ›durch rituelle Handlungen heiligen‹, ›weihen‹, ›Gott etwas weihen‹, ›Gott als heilig behandeln‹, ›sich heiligen‹, ›sich reinigen‹ und als Substantiv: ›Unantastbarkeit‹ oder ›Heiligkeit‹.[850] Dieser Begriff ist in unterschiedlichen religiösen Kontexten zu finden, z. B. als Bezeichnung für Opfergaben, Aufgaben im kultischen Geschehen, als Qualifikationsbezeichnung von Priestern und sogar als bezeichnende Wechselbeziehung zwischen Jhwh und den Menschen.[851] Die ebenso gebräuchliche Übersetzung der Qedeschen als Kult- oder Tempelprostituierte beruht auf einem Missverständnis, das auf eine rhetorische Polemik und die metaphorische Nutzung des Wortes zurückgeht.[852] Diese Übersetzungen zeigen schon den weiten Rahmen an, der mit diesem Wort beschrieben werden konnte. Im »Exkurs 1: Das Heilige und das Numinose – Zum Wesen des Heiligen« werden die Nuancen, die das Wort heilig verbirgt, etwas differenzierter analysiert werden.

Die hebräischen Belege, von denen die meisten in die kontemporäre 22. bis 26. ägyptische Dynastie datieren, lassen sich auf ältere, aus dem Akkadischen stammende Ursprünge zurückfüh-

---

[848] LAHN 2005, 205; vgl. auch BOREUX 1939, 673–687, Anm. 7; HELCK 1968–1969, 23; HELCK 1971a, 217–221, v. a. Anm. 3; KEEL 1992b, v. a. Anm. 441; LEIBOVICH 1961, 23. 31; STADELMANN 1967, 110, 119.

[849] STARK 2006, 98, Anm. 477 mit Verweis auf eine Tabelle, die das Vorkommen und die Streuung dieses Wortes dokumentiert; zur Datierung der Schriften des Alten Testamentes s. FINKELSTEIN – SILBERMAN 2001, 5 f.; ZENGER 2008.

[850] GESENIUS 1963, 702 f.; zum Problem der ›Kultprostituierten‹ s. den Exkurs 2: »Die biblischen Qedeschen – Heilige oder Huren?«; s. auch STARK 2006, 98, Anm. 478 mit Bezug auf Müller, der *qdš* als »numinosen Wertbegriff sui generis« sehen möchte; vgl. auch Exkurs 1: »Das Heilige und das Numinose – Zum Wesen des Heiligen«.

[851] »Die Heiligkeit Gottes, bedingt die Heiligkeit der Menschen«, s. STARK 2006, 99.

[852] s. dazu ausführlicher den Exkurs 2: »Die biblischen Qedeschen – Heilige oder Huren?«.

ren.[853] Dazu gehört zum einen *qadašu* mit der Übersetzungsmöglichkeit ›rein werden/sein‹, welches sich auch auf Götter beziehen kann. Zum anderen findet sich der Wortstamm im Ausdruck *qadištu* wieder, was sich mit ›Reine/Geweihte‹ wiedergeben lässt und somit möglicherweise eine soziale Klasse bezeichnet.[854] Im Ugaritischen existiert das Wort ***qdš*** als Adjektiv mit der Bedeutung ›heilig‹ und als Nomen im Sinne von ›Heiligtum‹ oder ›heilige Stätte‹.[855] In ›The Assyrian Dictionary‹ werden die Äquivalente in anderen semitischen Sprachen angegeben, so etwa neben dem akkadischen *quddušu* und dem bereits erwähnten hebräischen *qadosch*, das arabische *qiddīs* oder *qaddūs* und das äthiopische *qedus*, jeweils mit der Bedeutung ›heilig‹.[856] Soweit weist alles darauf hin, dass das Wort ursprünglich aus dem semitischen Raum stammt und sich von dort aus weiter verbreitet hat.[857]

Von Interesse ist auch der Gebrauch als Epitheton wie in *Ištar qa-diš-tu* oder *Lamaštu qa-diš-tu*.[858] Helck zeigt außerdem auf, wie das Wort ***qdš*** in ugaritischen Texten Verwendung findet.[859] Im Wesentlichen wird diese Wendung in der Verbindung ***bn qdš***, dessen Bedeutung er mit ›Heiligkeit‹ angibt, benutzt und ist seiner Meinung nach auch ein Pseudonym für die Göttin Aschšera. Letzteres ist allerdings umstritten, wie etwa van der Toorn und van Koppen dargestellt haben. Diese verstehen ***qdš*** in diesem Zusammenhang

---

[853] FREEDMAN 1961, 203–228; HELCK 1971a, 217 f.

[854] VON SODEN 1967, 891 f., v. a. in seiner kultischen Bedeutung; zum Problem der »Kultprostituierten« (Geweihten) s. Exkurs 2: »Die biblischen Qedeschen – Heilige oder Huren?«; Qadischtu (qadiltu, qadissu), als Ausdruck für »a woman of special status« ist schon altassyrisch und altbabylonisch belegt; vgl. THE ASSYRIAN DICTIONARY 1982, 48 f.

[855] AISTLEITNER 1967, 2393–2397; auch die Variante qdšm, zu übersetzen als ›ein Teil des Kultpersonals‹, ist von Bedeutung, s. dazu VAN DER TOORN – VAN KOPPEN 1999, 415 s. v. ›Holy One and Saints‹.

[856] THE ASSYRIAN DICTIONARY 1982, 46 f. mit einer ganzen Reihe untersuchter Belegstellen.

[857] Vgl. VON SODEN 1967, 891 f.

[858] VON SODEN 1967, 891; VAN DER TOORN – VAN KOPPEN 1999, 415 s. v. ›Holy One‹.

[859] HELCK 1971a, 217 f.

eher als abstrakte Bezeichnung einer ›Heiligkeit‹, die dann an Aschera angeknüpft wurde.[860]

Die ursprüngliche Etymologie des Wortes *qdš* ist nicht eindeutig geklärt; aus den entsprechenden Zusammenhängen jedoch ist eine Übersetzung als ›heilig‹/›Heiligkeit‹ legitim.[861] Müllers Übersetzungsvorschlag »numinoser Wertbegriff sui generis« ist sicher ein richtiger Ansatz, um die Bedeutung des Wortes, abgetrennt von kulturell geprägten Vorstellungen und Assoziationen, zu verstehen.[862] Das Wort *qdš* ist als Gegenpol zu *ḥol* zu sehen, was in der Regel mit profan übersetzt wird.[863] Die Bedeutung ›abgesondert‹ ist nach Stark erst sekundär hinzugekommen, was aus dem Umgang mit dem Heiligen abzuleiten ist.[864]

Anhand dieser Beispiele wird deutlich, dass die Wurzel *qdš* im vorderasiatischen bzw. semitischen Sprachraum zu suchen ist und dass in Ägypten ausschließlich die zu behandelnde Gottheit mit diesem Wort benannt wurde. Die Ägypter besaßen ihr eigenes Vokabular zur Beschreibung von Heiligkeit. Zuerst sei hier *ḏsr*[865] mit der Bedeutung ›prächtig‹, ›erhaben‹, ›heilig‹, ›reinigen‹ zu nennen, aber auch *nṯri*[866], am ehesten aber wohl als ›göttlich‹ zu übersetzten, oder auch *wꜥb*[867], das jedoch eher in die Kategorie ›geweiht‹ bzw. ›rein sein‹, ›reinigen‹ gehört und *smj*[868], oft in Verbindung mit *tꜣ smj* (heiliges Land).

Die Gründe, warum die Göttin mit dem Namen ›Qedeschet‹ versehen wurde, sind nicht mehr zu eruieren und bleiben stets spekulativ.[869] Eine Verbindung des Namens der Göttin zur Stadt

---

[860] VAN DER TOORN – VAN KOPPEN 1999, 416 s. v. ›Holy One‹; dazu auch CORNELIUS 2004, 94.

[861] STARK 2006, 99.

[862] MÜLLER 1994–1995, 589 s. v. ›Heiligkeit, heilig‹; im Folgenden soll der Einfachheit halber aber mit dem Begriff ›heilig‹ oder ›Heiligkeit‹ gearbeitet werden; zur genaueren Aufschlüsselung dieses Begriffs s. Exkurs 1: »Das Heilige und das Numinose – Zum Wesen des Heiligen«.

[863] STARK 2006, 99.

[864] STARK 2006, 99.

[865] WB V, 610 c/b; HOFFMEIER 1985.

[866] WB II, 363.1.

[867] WB I, 280.12–13.

[868] HANNIG 2000, 602.

[869] Zu einem Erklärungsversuch s. Kapitel »Zusammenfassung 3«.

Qadesch am Orontes ist in der Forschung umstritten. Sowohl der Göttinenname als auch der Städtename gehören zur gleichen Wurzel.[870] Die ägyptischen Schreibungen mit und ohne *.t* sind laut Schneider nicht einfach zu erklären.[871] Er geht davon aus, dass es sich um die Femininendung des Wortes hebr. *qadesha* <*qadeshat* – ›Heilige/Geweihte‹ handelt, die in einigen nordwestsemitischen Sprachen, etwa dem Hebräischen oder dem Amurritischen, abgefallen ist, so dass ein auslautender Vokal lang -a übrigblieb. Schneider vermutet, dass das *.t* teilweise notiert wurde, weil der Name wie ein ägyptisches Femininum auf *.t* behandelt wurde, das zwar im Neuen Reich nicht mehr gesprochen wurde, aber in der Notation noch erscheinen konnte. Der Gottesname könnte auch eine feminine semitische Nisbe *qidschit/qudschit* – ›Die zum Heiligen/Heiligtum gehörende (Göttin)‹ darstellen, was seiner Meinung nach eher unwahrscheinlich, aber nicht ausgeschlossen ist. Da das erste dieser beiden Nomen im Ortsnamen ›Qadesch‹ vorliegt, könnte es demnach sogar ›Die von Qadesch‹ bedeuten. Für letztere Theorie – die Verbindung Qedeschets zur Stadt Qadesch am Orontes – gibt es jedoch, bis auf die grammatikalischen, keine weiteren Belege.

---

[870] Meyer und auch Leibovich waren der Meinung, dass durchaus ein Zusammenhang bestehen könnte. Dies wies aber bereits Stadelmann zurück, da der Name der Göttin Qadesch kein Denominativum der Stadt sein könne; vgl. dazu LEIBOVICH 1961, 23 f. und STADELMANN 1967, 110; der Ortsname Qadesch, korrekt eigentlich Qidsch – die Doppelkonsonanz wird im Hebräischen aufgesprengt >qadesch – bedeutet ›Heiligtum‹, entspricht also der arabischen Bezeichnung al-Quds, die beide unterschiedlich vokalisierte Ableitungen derselben Wurzel sind; ersteres eine ›qitl‹, letzteres eine ›qutl‹-Nominalform; zu den ägyptischen Schreibungen des Ortsnamens s. HOCH 1994, 306 (Nr. 441); Rainey hat die folgenden Schreibweisen des Städtenamens zusammengestellt: ^{uru}qí-id-ša (EA 162:22); ^{uru}qí-id-ši (EA 151:60); ^{kur}qì-id-ši (EA 189:11); ^{uru}qì-is-sà (EA 197:27,32); ^{uru}qí-in-sà (EA 54:22, 27; EA 174:12); ^{kur}qí-in-sà (EA 175:10; EA 176:10; EA 363:10), s. RAINEY 1971, 143, Anm. 75.

[871] Ich möchte an dieser Stelle Thomas Schneider recht herzlich danken, der mich in einer E-Mail vom 02.03.2010 an seinen Ideen zu diesem Problem teilhaben ließ. Die folgenden Ausführungen gehen zum größten Teil auf diese Vorschläge zurück.

5.1.2 EXKURS 1: DAS HEILIGE UND DAS NUMINOSE – ZUM WESEN DES HEILIGEN

In diesem Exkurs soll versucht werden, eine kurze Darstellung dessen zu geben, was mit dem Wort ›heilig‹ ausgesagt werden kann. Da jeder Mensch kulturell geprägt ist, werden unterschiedliche Dinge mit dem ›Heiligen‹ assoziiert, deswegen wird im Folgenden erläutert, was dieses Prinzip, unabhängig von eben jener »kulturellen Bedingtheit des Blicks«[872], an Aspekten einschließen kann. Geht man von einer Übersetzung der Qedeschet als ›die Heilige‹ aus, wäre zu hinterfragen, welche Beziehung zwischen der Bedeutung des Wortes und der Göttin existieren könnte.

Was kann man etwa aus der Differenzierung des Heiligen in ein *mysterium tremendum* und ein *mysterium fascinans* für das Wesen der Göttin ableiten? Was hat das Heilige schließlich für einen ›Sitz im Leben‹, wenn man dies so ausdrücken kann? Warum wurde eine Göttin nach einem ›Prinzip‹ benannt und wurde dies eigentlich von den Ägyptern auch als solches verstanden oder waren sich lediglich die syro-palästinensischen Verehrer der Göttin darüber im Klaren?

Ich werde mich hauptsächlich auf die Werke Ottos (Das Heilige) und Eliades (Das Heilige und das Profane) beziehen, die trotz ihrer Erscheinungsjahre (1917 und 1956) nicht an Aktualität verloren haben und noch heute als Standardwerke zu diesem Thema angesehen werden können.[873]

Nach Otto setzt sich das Heilige aus zwei wesentlichen Elementen zusammen: dem *mysterium tremendum* und dem *mysterium fascinans*. Zunächst geht er jedoch auf den Begriff des Mysteriums ein: »Dieses selbe aber, nämlich das religiös Mysteriöse, das echte Mirum, ist, um es vielleicht am treffendsten auszudrücken, das ›*Ganz andere*‹, [...], das Fremde und Befremdende, das aus dem Bereiche des Gewohnten, Verstandenen und Vertrautem und darum ›Heimlichen‹ überhaupt Herausfallende [...].«[874] Dieses ›Ganz andere‹ wiederum zeichnet sich durch den benannten ›Doppelcharakter‹ aus, dem *tremendum* und dem *fascinans*. Unter *mysterium tremendum*

---

[872] STARK 2006, 49 f.

[873] OTTO 1917 (2004); ELIADE 1956 (1998).

[874] OTTO 1917 (2004), 31.

versteht Otto das Schaudern und das Grauen, welche eben nicht gewöhnlicher Furcht entsprechen, sondern ein ›Sich-Erregen‹ und ein ›Wittern des Mysteriösen‹ in der ›rohen Form des ›Unheimlichen‹ sind.[875] Das *mysterium fascinans* hingegen definiert er als etwas ›Anziehendes, Bestrickendes, Faszinierendes‹, was von eben jener überweltlichen ›Gestalt‹ ausgehen kann.[876] Dieser Doppelcharakter macht laut Otto das Wesen des Heiligen aus: »[...] und in diesem zugleich unendlichen Schaudervollen und unendlich Wundervollen hat das Mysterium seinen eigenen positiven Doppel-Inhalt.«[877] Diese Mysterien machen aber nur den irrationalen Bestandteil des ›vollkommen Heiligen‹ aus. Der rationale Aspekt wird über den *homo religiosus* – als Teil des ›Profanen‹ – und die ›Ideen gesellschaftlicher und individueller Ideale des Verbindlichen, Rechtlichen und Guten‹ in das Wesen des Heiligen hineingetragen.[878] Anhand eines Schaubildes lässt sich das komplexe ›Wesen des Heiligen‹ und sein ›Sitz im Leben‹ illustrieren (SCHAUBILD 3).

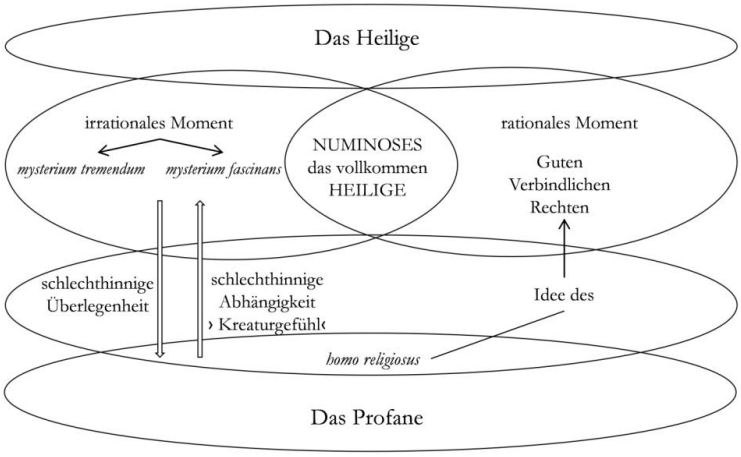


Schaubild 3: Das Heilige und das Profane

[875] OTTO 1917 (2004), 15–17.

[876] OTTO 1917 (2004), 42.

[877] OTTO 1917 (2004), 56.

[878] OTTO 1917 (2004), 137; der *homo religiosus* bleibt sich stets des Abhängigkeitsgefühls bewusst; vgl. dazu OTTO 1917 (2004), 10–12.

Eliades Ansatz setzt sich eher mit dem ›Sitz im Leben‹ des Heiligen auseinander, indem er zunächst von der Unterscheidung heilig vs. profan ausgeht.[879] Das Heilige müsse als eine Kraft verstanden werden, die eine Realität in der Welt besitzt: »Heilige Kraft heißt Realität, Ewigkeit und Wirkungskraft in einem.«[880] »[...] wo sich das Heilige im Raum manifestiert, enthüllt sich das Reale, gelangt die Welt zur Existenz.«[881] »Die Welt lässt sich insofern als Welt, als Kosmos erfahren, als sie sich als heilige Welt offenbart.«[882] »Natürlich handelt es sich um heilige Realitäten, denn das Heilige ist das Reale *par excellence*. Was der Sphäre des Profanen angehört, hat am Sein nicht teil, [...]«[883] Was das Verhältnis des *homo religiosus* zum Heiligen angeht, geht Eliade davon aus, dass dieser, unabhängig von einer speziellen Zeit und einem speziellen Raum, an die Existenz des Heiligen glaubt, die die Welt transzendiert, aber auch an ihr Dasein in der Realität. Da die Schöpfung und die Welt unmittelbar mit dem Heiligen/den Göttern zusammenhängen, haben diese automatisch Teil an der realen Welt. Die profane und die heilige Welt sind so eng miteinander verknüpft, dass diese kaum trennbar erscheinen.[884]

Interessanterweise ist es gerade der von Otto ausgeführte Doppelcharakter des Heiligen, der in der Göttin Qedeschet zum Ausdruck kommt. Es ist nicht nur so, dass der Name der Göttin – die Heilige – sich auf dieses Wesen der Göttin beziehen kann, sondern auch ihre Darstellung, die im ikonologischen Kapitel aufgearbeitet wurde. Wie könnte man ein *mysterium tremendum* besser dar-

---

[879] ELIADE 1956 (1998), 14; diese Unterscheidung bleibt stets wesentlich, auch bei aktuellen Publikationen zur Analyse und Definition von Heiligkeit, so etwa aus der Quadro Bibel, Die vier großen Übersetzungen auf CD-ROM: RIENECKER – MAIER 2008, s. v. ›Heiligkeit‹: »Heilig (hebr. qadosch, griech. hagios) bezeichnet etwas vom Gewöhnlichen getrenntes oder ausgeschiedenes; geweiht, unverletzlich; abgegrenzt vom Kreaturhaften bei deutlichem Wesensunterschied. Ferner bezeichnet es den Besitz einer das Irdische überragenden Macht, die aber durch bestimmte Verbindung mit dem Heiligkeitsträger auch von Menschen erlangt werden kann [...].«

[880] ELIADE 1956 (1998), 15.

[881] ELIADE 1956 (1998), 58.

[882] ELIADE 1956 (1998), 59.

[883] ELIADE 1956 (1998), 85.

[884] ELIADE 1956 (1998), 174 f.

stellen als durch die Attributierung mit Löwen und Schlangen? Und was könnte anziehender und faszinierender sein als eine nackte und schöne Frauengestalt (mit Blumen usw.), die Macht über diese furchterregenden Tiere innehat?[885] Warum die Göttin nun so genannt wurde, ist heute kaum noch feststellbar. Die Tatsache, dass viele Gottheiten *qdš* als Epitheton tragen konnten, spricht dafür, dass Gottheiten generell mit dem ›Heiligen‹ verbunden wurden und es anscheinend die Möglichkeit gab, auch eine einzelne Gottheit mit diesem Namen zu bezeichnen.[886] Allerdings muss hier nach wie vor bemerkt werden, dass nicht eindeutig belegt ist, ob die wirkliche Bedeutung des Namens in Ägypten, wo er nun ausschließlich belegt ist, überhaupt verstanden wurde. Nichtsdestotrotz hilft die Aufschlüsselung des Numinosen in die verschiedenen Mysterien dem Verständnis dieser vermeintlich ambivalenten Gottesgestalt.

5.1.3 EXKURS 2: DIE BIBLISCHEN QEDESCHEN – HEILIGE ODER HUREN?

Eine leicht vorzunehmende Assoziationskette verknüpft die Göttin schnell mit den biblischen Qedeschen und das nicht nur wegen des nahezu gleichen Namens, sondern auch, weil von den Qedeschen angenommen wird, dass diese mit der ›Kultprostitution‹ zusammenhängen. Die Göttin Qedeschet weist durch ihre Nacktheit und verschiedene andere Aspekte (u. a. ihre Attribute) in eine ähnliche Richtung, nämlich in den Bereich der Erotik und ›Liebe‹.[887] Bevor eine mögliche Verbindung hergestellt werden kann, soll ein Blick auf den gesamten Themenbereich geworfen werden. Es ist an ers-

---

[885] So schreibt z. B. Wilhelm Busch in der »Kritik des Herzens 26«: »Jedoch ein Weib, ein unverhülltes Weib, Da wird dir's doch ganz anders, alter Junge. Bewundrung zieht sich durch den ganzen Leib und greift mit Wonneschreck an Herz und Lunge.« Ich danke Othmar Keel für diesen Hinweis.

[886] Der früheste Beleg für den Titel ›Der Heilige Israels‹ für Jhwh ist bei Jesaja belegt: Jes 1,4. 5,19.24. 30,11 f. 15. 31,1; s. dazu KEEL – KÜCHLER 2007, §444.

[887] Obgleich die biblischen Qedeschen erst in der hebräischen Bibel eindeutig belegt sind, und diese Schriftquelle frühestens in das 8. – 7. Jh. v. Chr. zu datieren ist, scheinen die Qedeschen einer älteren Tradition von Kultangestellten zu entspringen, die erst ab der Zeit Joseias verfolgt wurden; deshalb ist auch der Versuch einer Verbindung zur wesentlich früher belegten Göttin Qedeschet bzw. zum ›Qedeschet–Typ‹ legitim.

ter Stelle zu betonen, dass es nicht der Sinn dieses kleinen Kapitels sein kann, eine ausführliche religionsgeschichtliche und v. a. exegetische Analyse und Interpretation vorzulegen. Dennoch sollte über diesen Weg mit Überblickscharakter festzustellen sein, inwieweit und ob die Göttin Qedeschet mit den biblischen Qedeschen und Pendants aus der altorientalischen Welt in Verbindung gesetzt werden könnte.

Die Thematik der ›Kultprostitution‹ ist ein weitreichendes eigenes Forschungsgebiet, welches hier innerhalb dieses Exkurses nur gestreift werden soll.[888] Frevel setzt richtigerweise mit der Klarstellung der unterschiedlichsten Begrifflichkeiten an, die sich mit dem Themenbereich der ›Kultprostitution‹ auseinandersetzten. So macht er einen definitorischen Unterschied zwischen den Begriffen ›profane Prostitution‹, ›sakrale Prostitution‹, ›Kultprostitution‹ und ›Tempelprostitution‹, die hier kurz wiedergegeben werden soll.[889]

- → profane Prostitution: Eine sexuelle Dienstleistung, die mithilfe des eigenen Körpers sexuelle Bedürfnisse anderer gegen Entgelt befriedigt (gilt für männliche, weibliche, homo-/heterosexuelle, einmalige, gelegentliche/dauerhafte, institutionell gebundene/organisierte oder ungebundene Prostitution).
- → sakrale Prostitution: Der sexuelle Akt wird in einer Verbindung mit dem Sakralen gesehen, d. h. die Prostitution wird in weiterem Sinne kultisch-verehrend konnotiert, was aber nicht heißt, dass diese zugleich institutionell angebunden oder von einem Kultzentrum aus organisiert ist. Die Grenze zwischen profaner und sakraler Prostitution kann fließend sein.
- → Kultprostitution: Der/die Prostituierte ist institutionell angebunden und die sexuelle Handlung wird als kultische Handlung verstanden, indem der Handelnde z. B. mit der Gottheit identifiziert wird; somit wird dieser zum Kultfunktionär (Priester) offizieller Riten; die Motivation liegt hier nicht in der Befriedigung se-

[888] s. dazu v. a. das Kapitel »Das Problem der Kultprostitution« in: FREVEL 1995 und STARK 2006 (alle Kapitel). Zur Kritik an STARK 2006 s. besonders FREVEL 2007.

[889] FREVEL 1995, 632 f.

xueller Bedürfnisse, sondern in der Verehrung der Gottheit und der damit verbunden Erwartungen an eben diese.

→ Tempelprostitution: Am Kultzentrum (z. B. im Tempelumfeld) organisierte Prostitution, die aber nicht kultisch eingebunden ist und nicht einem kultischen Zweck dient; sie ist somit mehr mit der profanen Prostitution vergleichbar, da sie in erster Linie der Befriedigung sexueller Bedürfnisse und dem Gelderwerb dient; der Erlös der Handlungen kam in der Regel der Tempelwirtschaft zugute.

Auch Stark hat die verschiedenen Belege zusammengetragen, kritisch ausgewertet und ist sich stets des ›kulturellen Bedingtheit des Blicks‹ bewusst geblieben.[890] Die klassischen Übersetzungsversuche der Qedeschen mit Tempeldirne, Kultprostituierte usw. können ihrer Meinung nach nicht gehalten werden.[891] Vielmehr entspringt diese Bezeichnung einer langen Tradition unkritischer Übernahmen der Interpretationen der religiös-kultischen Zustände in Palästina durch die hebräische Bibel und antike Autoren, die sich bis zur konservativen Anthropologie Frazers über die Jahrtausende verfestigte.[892] In der aktuellen Diskussion um dieses Thema werden auch heute noch unterschiedliche Ansätze vertreten, die Stark in drei Varianten unterteilt: 1. eine modifizierte Befürwortung der Kultprostitution, 2. eine ablehnende Haltung aufgrund der Kritik an der Überlieferung antiker Autoren und der Auswertung altorientalischen Materials und schließlich 3. eine Art Kompromiss, in dem eine institutionalisierte Prostitution an Tempeln ausgeschlossen wird, eine Betätigung in diesem Bereich durch die Kultangestellten aber in Betracht gezogen wird.[893] Maul etwa spricht sich dafür aus, dass der Kultdienst und die Betätigung als Prostituierte – soweit es der Fall war – getrennt betrachtet werden müssen.[894] Nach eingehender Betrachtung der Belege aus dem Vorderen Orient kommen Frevel und Stark zu dem Schluss, dass kein eindeutiger Hinweis auf

[890] STARK 2006, 49–52.

[891] STARK 2006, 2; FREVEL 1995, 639, Anm. 285.

[892] Hdt. Hist. I, 199; FRAZER 1907–1915; kritisch dazu STARK 2006, 29–34.

[893] STARK 2006, 25.

[894] MAUL 1992, 159–171.

Kultprostitution existiert.[895] Frevel ist jedoch der Meinung, dass, obwohl es wohl keine kultisch eingebaute Prostitution gab, eine im geringeren Ausmaß am Tempel organisierte aber durchaus existiert haben könnte.[896]

Einen Gegenpol zur klassischen Lehrmeinung bilden die Vertreter der feministischen Theologie, die in den Qedeschen Frauen sehen, die selbstbestimmt und unabhängig ihre Sexualität ausgelebt haben und die deswegen nicht unbedingt Prostituierte gewesen sind.[897] Die Autoren sehen in der Bezeichnung ›Kultprostituierte‹ eine Herabwürdigung der weiblichen Macht und Selbstbestimmung.[898] Aber auch jene Sichtweise muss kritisch hinterfragt werden, denn darin kann auch eine ›Romantisierung‹ gesehen werden, die dazu führen könnte, dass mögliche Ausbeutung weiblicher Sexualität nicht gesehen wird.[899] Die aus dieser Richtung entsprungene Genderforschung entfernt sich von einer Deutung der selbstbestimmten sexuellen Freiheit der Frauen und entwickelte sich hin zu einer Betrachtung sozialer Rollen und einer auch möglichen metaphorischen Interpretation des Begriffes Prostitution oder Hurerei.[900] Um sich dem Gegenstand der Kultprostitution in Verbindung mit dem Phänomen der Hurerei methodisch sinnvoll zu nähern, konzentriert sich Stark auf eine klare Definition, deren Ergebnisse hier kurz zitiert werden sollen:

»Prostitution ist Angebot und Ausübung sexueller Handlungen gegen materielle (meist finanzielle) Vorteilnahme, wobei die Bindung zwischen den Beteiligten in der Regel zeitlich auf die vereinbarte Handlung befristet ist. Die anbietende Person wird Prostituierte/r genannt.«[901]

»Hurerei bezeichnet nicht-eheliche sexuelle Beziehungen mit geringem gesellschaftlichem Ansehen bzw. unter gesellschaftlicher Ächtung. Die beteiligten Personen können Hure bzw. Hurer ge-

---

[895] FREVEL 1995, 640 f.; STARK 2006, 27. 29.

[896] FREVEL 1995, 735.

[897] STARK 2006, 43–46 mit Bezug auf WEILER 1984; ULSHÖFER 1995, 63–70; SCHULTE 1992, 255–262; SCHROER 1989, 89–207.

[898] WEILER 1984, 212.

[899] Nach STARK 2006, 45 und JOST 1994, 135.

[900] Dazu auch STARK 2006, 217 f.

[901] STARK 2006, 57.

nannt werden. Überdies wird der Begriff Hurerei diffamierend verwendet und kann in metaphorischer Übertragung allgemein untreues Verhalten bezeichnen.«[902]

Der letzte Aspekt der Definition von Hurerei ist von besonderer Wichtigkeit, da dieser in den meisten Fällen übersehen wird. Eine differenzierte Betrachtung ist auch dort ratsam, wo von Sexualität und Erotik im Allgemeinen in der Verbindung mit ›religiösen Systemen‹ gesprochen wird.[903] So kann nicht ohne Weiteres von einer sexuellen Verbindung zwischen Gottheiten in einem speziellen Kult darauf geschlossen werden, dass die entsprechenden Kultangestellten dieses Vorgehen imitiert und tatsächlich ausgeführt haben.[904] Und wenn dies doch der Fall war, muss nicht zwingend davon ausgegangen werden, dass die sexuelle Handlung den rituellen Handlungen zugeschlagen werden kann. Es besteht die Möglichkeit, dass diese Tätigkeiten dem profanen ›Geld‹erwerb zuzurechnen sind, dessen Einkünfte der Person selbst oder den Tempelfinanzen zugutekamen.[905]

Abgesehen von allgemeinen Definitionen und forschungshistorischen Betrachtungen sind auch Parallelen interessant, die im außerbiblischen, altorientalischen Raum zu finden sind.[906] Als semantische Varianten gelten die in ugaritischen Keilschrifttexten vorkommenden ***qdšm***, die babylonischen *qadištu*-Frauen und selbstverständlich das in der Götterwelt auftauchende ***qdš.t***. Die ***qdšm*** in Ugarit bezeichnen ausschließlich männliche Kultangestellte, deren Aufgaben und Funktionen aufgrund der schlechten Beleglage kaum zu rekonstruieren sind. Lediglich ein Beispiel zeigt einen Zusammenhang zwischen dieser Männergruppe und dem Singen im kultischen Kontext – innerhalb eines Mond- und Sonnenfestes

---

[902] STARK 2006, 60.

[903] STARK 2006, 67 f.

[904] STARK 2006, 67 f.

[905] Zu den unterschiedlichen Definitionen s. weiter oben und das Kapitel »Kultprostitution als ökonomischer Faktor« in: STARK 2006, 69.

[906] STARK 2006, 70–97; wobei hier lediglich die sprachlichen und nicht die thematischen oder soziologisch motivierten zu betrachten sein werden. Thematisch: Vergleiche mit archäologischem Material um die religiöse Bedeutung und die kultische Inszenierung der Sexualität zu verstehen. Soziologisch: Unterschiede von Lebensformen und Aufgaben weiblicher Kultfunktionäre.

– auf. Sie scheinen eine Art untergeordnete Gruppe kultischer Bediensteter gewesen zu sein, die hierarchisch möglicherweise unter den ›eigentlichen‹ Priestern, aber über der Gruppe der Handwerker stehen.[907] Die *qadištu*-Frauen werden in den babylonischen Urkunden als Frauengruppe bezeichnet und können nach mythischen und nichtmythischen Texten in den Kontext des Gebärens gesetzt werden.[908] In sozialer Hinsicht scheinen sie meist unverheiratet gewesen zu sein und waren anscheinend nicht mehr an den väterlichen Haushalt angeschlossen. Nichtsdestotrotz gibt es Belege für verheiratete *qadištu*-Frauen.[909] Obgleich sie im Zusammenhang mit gering angesehenen Frauengruppen genannt werden, die sich durchaus prostituiert haben können, ist daraus nicht zwingend zu schließen, dass sie ebenso dieser Tätigkeit nachgegangen sind.[910] Mittelassyrische Texte erwähnen diese Frauengruppe außerdem im Zusammenhang mit Reinigungsritualen und Opfergaben.[911] Schlussendlich ist ***qdš(.t)***, neben der Eigenbezeichnung der hier behandelten Göttin, auch in anderen Kontexten innerhalb der Götterwelt vertreten. So wird diese Bezeichnung im Plural als Epitheton von Göttergruppen oder als Majestätsplural genutzt; als Singular hingegen wird der prinzipielle ›heilige Aspekt‹ der entsprechenden Gottheit herausgestellt.[912] Keiner dieser, im Götterkontext vorkommenden, Belege stellt eine Verbindung zu kultischer Prostitution her. Darüber hinaus existiert keine eindeutige Quelle für das Ausüben profaner Prostitution, wobei dies sicher auch nicht ausgeschlossen werden kann.[913]

Die biblischen Qedeschen kommen als maskuline und feminine Formen in verschiedenen Kontexten der hebräischen Bibel vor und zwar als *qadeš*, *qedešah* oder *qedešim* und *qedešot* als substantivierte Form des Nomens *qodæš* (vok. *qodašim*).[914] Dazu gehören die

---

[907] STARK 2006, 71; dazu KTU 4.36 2; 4.38 2; 4.126 7; 4.752 5.

[908] s. dazu z. B. den Atramchasis-Mythos, Tafel I, I; s. KOTTSIEPER 1991, 320–347.

[909] HALLO 1997–2002, Bd. II, 347, §181, 412, §22 f.

[910] STARK 2006, 73 (naditu, ištaritu, harmitu, kulmašitu).

[911] STARK 2006, 72 und Mayer I. Gruber 1986, 139 f.

[912] VAN DER TOORN – VAN KOPPEN 1999, 415. 718 f., s. v. ›Holy One‹.

[913] s. auch STARK 2006, 92–96.

[914] STARK 2006, 99.

Stellen in Gen 38,21 (zweimal); Gen 38,22; Dtn 23,18 (zweimal); 1Kön 14,24; 15,12; 22,47; 2Kön 23,7; Hos 4,14; Hos 12,1 (unsicher); Hi 36,14.[915] Neben Heiligen und Opfer- und Kultgegenständen können mit *qdš* generell Menschen bezeichnet werden, die in irgendeiner Weise mit dem kultischen Geschehen in Verbindung stehen.[916] Eine durchgehend negative Konnotation durchzieht die hebräische Bibel, wenn von weiblichen oder männlichen Qedeschen die Rede ist.[917] Die männlichen Qedeschen sind ausschließlich in den Königsbüchern belegt. Diese werden als zu vernichtende Gruppe angesehen, was darin begründet liegt, dass sie offensichtlich zu den Kultdienern gehörten, die nicht der Jhwh-Verehrung, sondern dem Kult anderer Gottheiten zuzuordnen sind.[918] Frevel bezeichnet diese als »nicht-priesterliches Tempelpersonal [...], das durch eine Weihung dem Tempeldienst verpflichtet wurde.«[919] Es scheint folglich, dass in der Bibel nicht das ›Problem‹ der Qedeschen an sich besprochen wurde, sondern lediglich die Tatsache, dass jene Kultfunktionäre auszumerzen sind, die nicht neben dem offiziellen Jhwh-Kult geduldet werden konnten.[920] Eine Verbindung zu etwaiger ›Kultprostitution‹ besteht nicht eindeutig.

Die Analyse der weiblichen Qedeschen allerdings, muss vielschichtiger erfolgen. Zunächst fällt auf, dass diese scheinbar mit dem Begriff *zônāh* in Zusammenhang gebracht werden, was soviel heißt wie ›huren‹. Nach eingehender Betrachtung fällt jedoch auf, dass die weiblichen Qedeschen, wie auch ihre männlichen Partner, eindeutig in kultischen Kontexten genannt werden – allerdings auch hier als zu vernichtende Größen.[921] Es gibt keine Belege, in denen die Qedeschen mit den *zônāh* (Huren) gleichgesetzt werden, auch dann nicht, wenn es der Kontext erfordern würde.[922] Stark hat

---

[915] Zu weiteren diskutierbaren Belegen s. FREVEL 2007 5 f.

[916] Wesen in der Umgebung Jhwhs z. B. in Sach 14,5. Ps 89,8. Hi 5,1. Hi 15,15; dazu auch STARK 2006, 100.

[917] STARK 2006, 100, 114.

[918] STARK 2006, 131. 149.; gegensätzlich dazu FREVEL 1995, 735, der durchaus eine Verbindung zwischen den Qedeschen und dem Jhwh-Kult sehen mag.

[919] FREVEL 1995, 642. 735.

[920] STARK 2006, 146.

[921] STARK 2006, 203.

[922] So gehen weder Jeremia noch Ezechiel in ihrem ausführlichen Bericht

detailliert herausgearbeitet, dass die Terminologie *zônāh* lediglich auf untreues Verhalten anspielt und zwar in Bezug auf den ›einzigen Gott Jhwh‹. So ist diese Bezeichnung nur als ›rhetorisches Argument‹ und als metaphorische Nutzung zu sehen, die die Qedeschen nicht mit der Prostitution verbindet, sondern lediglich kultisches Fehlverhalten – Verehrung anderer Gottheiten außer Jhwh – mit dem sexuellen Fehlverhalten – außereheliche sexuelle Betätigungen – vergleicht.[923] Diese metaphorische Bedeutung des Hurereimotivs führte zu einer semantischen Verschiebung der Bedeutung des Begriffes Qedesche.[924] Stark erklärt dies damit, dass prinzipiell eher Frauen mit der Hurerei verbunden wurden und so eine Gleichsetzung von Qedesche und Hure nahe lag.[925] Dieses Missverständnis wurde von späten Bibelniederschriften über die griechische Überlieferung des Herodot bis in die heutige Zeit tradiert. Nicht zu vernachlässigen ist ein Hinweis Frevels der das diametrale Gegenüberstehen von *znh* ›Unzucht treiben‹ im Sinne von ›fremde Götter verehren‹ und der ›Heiligkeit‹ anmerkt.[926]

Es stellt sich schließlich die Frage, inwieweit die Qedeschen, die *qadištu*-Frauen oder auch die ***qdšm*** in einem Zusammenhang mit der Göttin Qedeschet gesehen werden können. Nachdem es eher ausgeschlossen werden kann, dass die biblischen Qedeschen der Prostitution im kultischen Kontext nachgegangen sind, ist auch die anfangs genannte Assoziationskette hinfällig. Die einzige Gemeinsamkeit, die festgestellt werden kann, ist, dass alle – die Göttin, die Qedeschen, die *qadištu*-Frauen oder die ***qdšm*** – aus der Wurzel ***qdš*** abzuleiten sind. Damit wird lediglich der Bezug aller zu einem kultischen oder religiösen Kontext vermittelt, der in Form eines Kultangestellten oder aber auch als Weiterentwicklung eines göttlichen Epithetons zu einer eigenständigen Gottheit vorliegen konnte.[927] Beachtet man die Transfergeschichte, ist festzustellen,

---

über die Prostitution auf die Qedeschen ein, sodass Stark davon ausgeht, dass ihnen das Phänomen der ›kultischen Prostitution‹ nicht bekannt war; vgl. dazu STARK 2006, 216.

[923] STARK 2006, 203, 205 f. 218.

[924] Kritisch dazu FREVEL 2007, 7 f.

[925] STARK 2006, 206. 218.

[926] FREVEL 2007, 7.

[927] Zu ***qdš***, auch als Epitheton des El oder als Bezeichnung für Jhwh, s. VAN

dass die Figurinen weiblicher Gottheiten zunächst im palästinensischen Bereich beheimatet waren, bevor der ikonografische Typ nach Ägypten transferiert wurde.[928] Es besteht die Möglichkeit, dass nicht nur große Gottheiten, wie El, Jhwh oder auch Aschera und Ischtar mit dem Epitheton *qdš* versehen wurden, sondern eben auch jene Figürchen auf diese Art be- und umschrieben wurden. Ein Name, der vielleicht auch ›heiliges Figürchen‹, ›Heiligenfigürchen‹, einfach ›Heilige‹ oder auch ›Numinose‹ bedeutet haben mag. Im realen Kontext wurden diese möglicherweise den ägyptischen Ausländern als ›unsere Heilige‹ – ›unsere Qedesche(t)‹ vermittelt, was die Ägypter als Eigennamen aufgefasst haben. Man muss zudem beachten, dass es aus ägyptischer Sicht nicht möglich ist, dass ein Gott existiert, der keinen eigenen Namen hat. Sicherlich sind diese Bemerkungen etwas spekulativ, böten aber in jedem Fall eine denkbare Lösung für das Entstehen einer Gottheit in Ägypten, die unter diesem Namen in Syrien-Palästina nicht bekannt ist und war.

5.1.4 ZUSAMMENFASSUNG 3

Zunächst scheint deutlich geworden zu sein, dass das eigentliche Wort, nach der Sichtung einiger akkadischer, ugaritischer und hebräischer Parallelen, aus dem semitischen Sprachraum stammt und auf die Wurzel *qdš* zurückgeht. Eine Übersetzung des Göttinnennamens mit ›die Heilige‹ erscheint legitim. Ob es sich bei der Göttin um eine Personifikation des Heiligen handelt, ist hingegen fraglich. M. E. bestehen hierfür zu wenige Belege, die diese Vermutung stützen können, zumal viele andere Gottheiten, wie El oder auch Jhwh ebenso mit diesem Adjektiv bezeichnet werden konnten. Es scheint durch diese Bezeichnung lediglich eine Zugehörigkeit zum ›göttlichen‹ Bereich festgestellt zu werden.

Obgleich die Göttin Qedeschet keine Personifikation des Heiligen gewesen zu sein scheint, half die Analyse der Heiligen ›an sich‹ dennoch, das ambivalente Wesen der Gottheit zu fassen. Wie bereits in der ikonologischen Betrachtung festgestellt werden konnte, zeichnet sich die Göttin durch ein ambivalentes Wesen aus, das

---

DER TOORN – VAN KOPPEN 1999, 416, s. v. ›Holy One‹.

[928] s. LAHN 2005, 222 f.

durchaus den Mysterien des Heiligen – dem *mysterium tremendum* und dem *mysterium fascinans* – entsprechen könnte. Der Löwe und die Schlangen als Symbol des *tremendums*, die Nacktheit der Göttin und die Blumen als bildlicher Ausdruck des *tremendums* und *fascinans*` scheint eine schlüssige Annahme zu sein. Wie der Exkurs über die biblischen Qedeschen gezeigt hat, kann ein Zusammenhang der Qedeschen, der Göttin Qedeschet und anderer vorderasiatischer Parallelen zu kultischer Prostitution ausgeschlossen werden. Es konnte lediglich festgestellt werden, dass ein Bezug aller zu kultischen Kontexten besteht.

Sicher ist, dass in Ägypten *Qdš.t* als Eigenname der hier behandelten Göttin aufgefasst wurde, was für den vorderasiatischen Bereich unsicher ist. Eine kaum zu beantwortende Frage ist, ob die Ägypter den Inhalt des Wortes verstanden haben können, da sie eigene Bezeichnungen für das Umschreiben der Heiligkeit besessen haben. Wie schon am Ende des Exkurses 2 erwähnt, besteht die Möglichkeit, dass der ikonografische Typ der ›Nackten Göttin‹ im syro-palästinensischen Bereich von den Einheimischen einfach als ›Heiligenfigürchen‹, ›unsere Heilige‹ o. ä. bezeichnet wurde, was dann als ›*Qdš.t*‹ in den ägyptischen Raum übertragen wurde und dort zu einem Eigennamen wurde.

5.2 EPITHETA

Die Epitheta, die nahezu jede Gottheit begleiten, dienen nicht nur als schmückendes Beiwerk, sondern beziehen sich in der Regel auf ausgewählte Aspekte, die sich auf die unterschiedlichsten Bereiche beziehen könnten. Kuhlmann unterteilt diese in die drei am häufigsten auftauchenden Komplexe: in die kulttopografischen, eigenschaftsbezogenen oder ikonografischen Hinweise.[929] Bezeichnungen, wie *nb* (Herr), *ḥqꜣ* (Herrscher), *ḥrj-tp* (Oberhaupt) oder auch *ḫntj* (an der Spitze) und *ḥrj-ib* (›in‹ als im Tempel mitverehrt) in Kombination mit einem Kultort oder einer Stadt sprechen dafür, dass die Gottheit an eben jenem Ort entweder in die Kulthandlungen für den entsprechenden Ortsgott eingebettet war oder möglicherweise auch eine eigene Kultstätte hatte.[930] Es bestehen zahl-

[929] KUHLMANN 1977b, 683 f.

[930] KEES 1977, 172 f.; *nb* WB II, 227.5; *ḥqꜣ* WB III, 170.23–172.7; *ḥrj-tp* WB

reiche Beispiele, welche die Götter mit ihren Ursprungsorten in Verbindung setzen.[931]

Auch die Eigenschaften und Funktionen könnten mit diesen Beinamen ausgedrückt werden, wie die Bezeichnungen *nb ᶜnḫ* (Herr des Lebens), *nfr ḥr* (mit gnädigem Blick) oder *jrj pt tꜣ* (Schöpfer des Himmels und der Erde) zeigen.[932] Die ikonografische Gestaltung der Götterfigur hat sich ebenso in den Epitheta niedergeschlagen. So wird Min mit *fꜣj-ᶜ* (mit erhobenem Arm) oder *wr qꜣ šwty f-ᶜ ḥtp ḥr-ḫt* (mit hoher Doppelfeder, der auf einer Terrasse steht) tituliert. Hier ist zu sehen, dass sogar die Art der Krone in die Bezeichnung der Beinamen aufgenommen wurde.[933] Ein weiterer Komplex sind die Epitheta, die in gewisser Form an die Königstitulatur angelehnt sind und so bestimmte Herrschaftsansprüche herausstellen und den Gott als König bezeichnen: *nswt bjtj, nswt tꜣ.wy, nswt šmᶜ, nswt nsw.jw, nswt nṯr.w* oder auch *nsw.t ᶜnḫ.w nswt ntjw jm* (König der Beiden Länder, König Oberägyptens, König aller Könige, König der Götter oder König aller Lebenden und Toten).[934] In den meisten Göttertitulaturen tauchen Wendungen auf, die mit dem Wort *nb/nb.t* oder ähnlichen Titelanfängen, wie die bereits benannten *ḥqꜣ, ḥrj-tp, ḫntj,* gebildet werden. Diese werden dann den Göttern als Kombination von z. B. *nb/nb.t pt* (Herr/Herrin des Himmels), *nb/nb.t tꜣ.wy* (Herr/Herrin der Beiden Länder), *nb ᶜnḫ.w* (Herr der Lebenden), *nb r ḏr* (Herr des Alls) zugewiesen.[935]

Die Kategorisierung, die in der Regel bei den Epitheta vorgenommen wird, schafft es lediglich, sich dem Phänomen der altägyptischen Welt der Namen und Beinamen anzunähern, die in ihrer Komplexität kaum auflösbar erscheint. Nicht nur der Gottes-

---

III, 140; *ḫntj* WB III, 305.9–306.2; *ḥrj-ib* WB III, 136 f.

[931] KEES 1977, 175 f.

[932] KUHLMANN 1977b, 683, Anm. 6–9; *nb ᶜnḫ* WB II, 228.IIIa; *nfr ḥr* WB II, 255.7; *jrj pt tꜣ* WB I, 103 f.; KEES 1977, 172 f.

[933] Zu *fꜣj-ᶜ* WB I, 57 s. v. ›Min‹ und HASSAN 1928, 142 f; zu *Mnw wr qꜣ šwty f-ᶜ ḥtp ḥr-ḫt* s. KAT. 14.

[934] Zu *nswt bjtj*, WB II, 331, 5; *nswt šmꜣ* WB II, 327.14; *nsw.t nsw.jw* WB II, 328.7; *nswt nṯr.w* WB II, 328.13; *nsw.t ᶜnḫ.w nswt ntjw jm* WB II, 328, 9–10.

[935] KUHLMANN 1977d, 716 f; *nb/nb.t pt* WB II, 227.9; *nb tꜣ.wy* WB II, 227.12; *nb ᶜnḫ.w* WB II, 227.8; *nb r ḏr* WB II, 230.15.

name selbst, von denen uns sicher nicht alle überliefert sind, sondern auch die Beinamen zeigen uns Aspekte der einen Gottheit und lassen uns Verbindungen zu anderen aufspüren, die mit selbigen Epitheta versehen wurden.[936] Eine einzelne Gottheit konnte mit einer Vielzahl von nahezu frei wählbaren Titeln bezeichnet werden, die dem Beter oder Stifter in dem speziellen Kontext der eigenen Verehrung als geeignet erschien, die Aspekte, auf die es ihm ankam, auszudrücken. Das heißt aber nicht, dass es sich bei den Beinamen um eine willkürliche Auswahl handelte, die dem entsprechenden Gott ohne tieferen Sinn verliehen wurde. Vielmehr entsprach dieser einem Teil der kultischen oder mythologischen Wirklichkeit, die vom Stifter in dieser Gottheit gesehen wurde.[937] Der Beiname ist also, wie auch der Name, selbst ein Aspekt, in der eine vielseitige Gottheit erfahrbar gemacht werden konnte. All diese Möglichkeiten, die Gottheiten auf diese Weise näher zu spezifizieren, entspringen dem Wunsch, sich den einzelnen Gottheiten nicht nur über ihre Namen, sondern eben auch über ihre Beinamen anzunähern. Die Bedeutungen, die sich darüber hinaus aus den Epitheta erschließen, die andere Götternamen enthalten, sind in den meisten Fällen recht speziell und werden daher getrennt behandelt.[938]

5.2.1 BELEGLAGE UND KATEGORISIERUNG

Die 16 Epitheta der Qedeschet (TABELLE 17) finden sich, wie auch der Name, ausschließlich auf den ägyptischen Belegen und dort auf lediglich vier Objektgattungen: auf Stelen der 19. Dynastie aus Deir el-Medina und Memphis, auf einem Papyrus der 19./20. Dynastie und innerhalb der, aus der 18. Dynastie stammenden, Statuen- und Schaleninschriften.[939] So kann man die Epitheta in drei grobe Bereiche einteilen:[940] die allgemeinen Eigenschaften bzw. die Funkti-

[936] HORNUNG 2008, 89 f.

[937] HORNUNG 2008, 89.

[938] s. das Kapitel »Name und Epitheta als Indikatoren«.

[939] Zum Papyrus s. KAT. 30 und zu Statuen- und Schaleninschriften s. KAT. 1. 2; Titel in Auszügen auch bei CORNELIUS 2004, 83 f. und TAZAWA 2009, 135 f.

[940] Bereits in meinem Artikel in den SAK (LAHN 2005, 208) habe ich eine Kategorisierung vorgeschlagen, die sich von der klassischen Sortierung unterscheidet indem Sie die einzelnen Beinamen näher spezifiziert und sie in einen Gesamtzu-

on[941], die Göttertitulatur[942] und schließlich die Verbindung zu anderen Gottheiten[943]:

Bereich	Übersetzung	Titel	Beleg
I.			
Eigenschaften/ Funktionen	Göttliche	*nṯr.t*	KAT. 13 a–c
	Zauberreiche (Große der Hekau)	*wr.t ḥkꜣ.w*	KAT. 1. 9
II.			
Göttertitulatur			
Herrschaft allgemein	Gebieterin aller Götter	*ḥnw.t nṯr.w nb.w*	KAT. 1. 13a–c. 16.
Herrschaft auf kosmischer Ebene	Herrin des Himmels	*nb.t p.t*	KAT. 1. 9. 13 a–c. 14. 16
	Herrin der Sterne am Himmel	*nb.t sbꜣ.w nw p.t*	KAT. 2.
	Gebieterin der Sterne	*ḥnw.t sbꜣ.w*	KAT. 9.
Herrschaft auf Erden	Gebieterin der Beiden Länder	*ḥnw.t tꜣ.wy*	KAT. 13 a–c.
	Herrin der Beiden Länder	*nb.t tꜣ.wy*	KAT. 13 a–c

sammenhang stellt.

[941] *nṯr.t* WB II, 364.21/22; *wr.t ḥkꜣ.w* WB I, 328.3 c.

[942] *ḥnw.t nṯr.w nb.w* WB III, 107.13; *nb.t p.t* WB II, 227.9; *ḥnw.t tꜣ.wy* WB III, 107.22; *nb.t tꜣ.wy* WB II, 232.a.b; *nb.t sbꜣ.w nw p.t* LGG IV, 126 (Hathor); *ḥnw.t sbꜣ.w* kein Eintrag im WB).

[943] *mrr.t n(t) Ptḥ* LGG III, 347f.; *sꜣ.t ꜣs.t* WB III, 411.11; *irj.t R^{c}* I, 105.9; *mrr.t n(t) R^{c}* WB II, 100.12; *ir.t n(t) R^{c}* WB I, 107.7; *Wḏꜣ.t n(t) Jtmw* WB I, 402.1; *ꜥn.t* WB I, 206.6; LGG II, 174; *ꜥsṯr.t* WB I, 227.3.

III.			
Verbindungen zu Gottheiten			
Verbindung allgemein	Geliebte des Ptah	*mrr.t n(t) Ptḥ*	KAT. 3.
Genealogie	Tochter der Isis	*sꜣ.t ỉs.t*	KAT. 13 a–c.
Synkretismus	Qedeschet-Anat-Astarte	*Qdš.t ᶜn.t ᶜs̱tr.t*	KAT. 11.
Augensagen	Tochter des Re	*šrj.t Rᶜ Rᶜ*	KAT. 13 a–c.
	Geliebte des Re	*mrr.t n(t) Rᶜ*	KAT. 13 a–c.
	Auge des Re	*ir.t n(t) Rᶜ*	KAT. 16.
	Udjatauge des Atum	*Wḏꜣ.t n(t) Jtmw*	KAT. 13 a–c.

Tabelle 7: Epitheta der Qedeschet 1

Die letzte Kategorie, d. h. die Verbindung der Qedeschet zu anderen Gottheiten über ihre Epitheta, soll an dieser Stelle in ihrer Deutungsebene zunächst zurückgestellt werden. Diese Beinamen beziehen sich nämlich nicht auf die eigentlichen Grundeigenschaften, sondern betten sie in z. T. komplizierte religiöse Zusammenhänge ein. Die Deutung dieser Beziehungen wird folglich unter dem Kapitel »Name und Epitheta als Indikatoren« behandelt.

5.2.2 KONTEXTUALISIERUNG (OHNE GÖTTERNAMEN-EPITHETA)

Der allgemeine Gebrauch von *nṯr* ist äußerst vielseitig, beschreibt aber in erster Linie einen beliebigen Gott, soweit er ohne weitere Definition angeführt wird.[944]

Das Epitheton *ntr.t*, was im Zusammenhang mit Qedeschet am besten mit ›die Göttliche‹ übersetzt werden sollte, bezieht sich

[944] HORNUNG 2008, 54.

auf eine Eigenschaft, die für eine Gottheit nicht überraschend ist.[945] Das Epitheton muss aber nicht zwingend eine Gottheit beschreiben, sondern kann auch Dinge der Natur, wie Tiere, Steine u. ä., auf diese Weise zu benennen, um sie von der Welt der ›Lebenden‹ abzugrenzen.[946] Nur in sehr wenigen Fällen kann der König als ›göttlich‹ umschrieben werden, obgleich er in vielen anderen Titeln als vollkommener Gott bezeichnet werden kann.[947] Hornung beschreibt das ›göttlich sein‹ als eine Art ›den Menschen spürbare Ausstrahlung‹, die eben nicht nur von den Göttern, sondern auch von deren Manifestationen ausgehen konnte und sie so als ›göttliche Wesenheiten‹ auszeichnete.[948] Das Göttlichsein oder das Göttliche ist daher auch kein abstrakter Begriff, der unabhängig betrachtet wurde, sondern war in jedem Fall mit einer Göttergestalt, egal welcher Ausformung, verbunden. Obgleich der Titel *nṯr.t* theoretisch mit jeder Göttin verbunden werden konnte, taucht dieser vornehmlich als Beiname der Göttin Isis auf.[949] Im Zusammenhang mit der Göttin Qedeschet wird also nicht nur auf eine allen Gottheiten gegebene Ausstrahlung angespielt, sondern zudem eine Verbindung zur ›größeren‹ Göttin Isis gezogen, mit der sie auch über das Epitheton *sꜣ.t ỉs.t* verbunden ist.[950]

Das Epitheton *wrt.t ḥkꜣ.w* (Zauberreiche/Große des Hekau) ist als Eigenschaft und Funktion zu verstehen.[951] Die Göttin hat nicht nur die Macht über die *ḥkꜣ* genannte Macht/Kraft/Potenz, sondern auch die Möglichkeit diese in Form schützenden und übelabwehrenden Wirkens anzuwenden.[952] Prinzipiell bezeichnet aber *wrt.t ḥkꜣ.w* eine Eigenschaft, die vor allem weiblichen Gott-

---

[945] WB II 364.21/22; das Epitheton mit ›heilig‹ zu übersetzten und es als Pendant zu ›göttlich‹ zu sehen, erscheint mir fragwürdig.

[946] HORNUNG 2008, 60; WB II. 364.11–14.

[947] Dazu HORNUNG 2008, 60.

[948] HORNUNG 2008, 60.

[949] HORNUNG 2008, 59 f.

[950] s. dazu auch das Kapitel »Qedeschet als Tochter der Isis?«.

[951] WB I, 328.3 c; LGG II, 493 f.

[952] Die Macht *ḥkꜣ* konnte auch Altäre wirkmächtig machen; dazu ESCHWEILER 1994, 232–239, Anm. 27; allerdings ist diese Kraft in der Hauptsache mit einer Aktionsfähigkeit verknüpft worden, z. B. in magischen Handlungen, dazu ESCHWEILER 1994, 237.

heiten gegeben ist.[953] Ab dem Alten Reich ist dieses Epitheton durch die ganze pharaonische Zeit als nähere Bezeichnung für die ägyptischen Kronen genutzt worden, was sowohl die oberägyptische, die unterägyptische als auch beide zusammen einschließen konnte.[954] Allerdings hat der Beiname ›Zauberreiche‹ ebenso einen engen Bezug zum königlichen Uräus, der in der Funktion als Stirnschlange dem Sonnenauge gleichgesetzt ist und deswegen als Tochter des Sonnengottes bezeichnet werden kann.[955] Aber nicht nur der Uräus als Sonnenauge kann mit diesem Titel versehen sein, sondern auch sein prinzipielles Gegenstück, das Horusauge.[956] Aufgrund der Verbindung Sonnenauge – *wrt.t ḥkꜣ.w* werden viele andere Göttinnen, die den Titel als Sonnenauge führen, auch mit diesem genannten Epitheton versehen.[957] Ab der Zeit des Neuen Reiches wird dieser Beiname in den unterschiedlichsten Kombinationen verwendet: als Epitheton von löwengestaltigen Göttinnen, wie Sachmet oder Pachet und die mit ihnen korrelierenden Mut, Buto und Meresger aber auch zur Bezeichnung eines Kultgerätes beim Mundöffnungsritual oder eines Halskragens.[958] Aus diesem Epitheton ist zudem eine eigene Gottheit entstanden, die allerdings nur recht dürftig und ausschließlich im Neuen Reich belegt ist.[959] Bedeutend im Zusammenhang mit der Göttin Qedeschet ist, dass dieser Titel im Neuen Reich und in der Spätzeit am häufigsten mit der Göttin Hathor, aber auch mit Isis, vor allem in ihrer Rolle als Heilerin von Krankheiten, verknüpft ist.[960]

Als Fazit kann festgestellt werden, dass Qedeschet, abgesehen von der für alle Gottheiten typischen Macht über die ›Potenz‹, über das Epitheton ›Zauberreiche‹ ein weiteres Mal – nach dem Beinamen *nṯr.t* – an die Göttin Isis, in ihrer Funktion als Heilerin, angelehnt wird. Weiterhin lässt sich eine Verbindung zu den Göttinnen herstellen, die als Sonnenauge bezeichnet werden, darunter auch

---

[953] KUHLMANN 1977a, 679 f.
[954] NEBE 1986, 1221.
[955] BONNET 1952k, 848.
[956] NEBE 1986, 1221.
[957] BONNET 1952k, 848.
[958] WB I, 328.
[959] NEBE 1986, 1221 f.
[960] NEBE 1986, 1221; BERGMAN 1980, 191.

die Göttin Hathor, die auf vielfache Weise mit Qedeschet in Verbindung zu bringen ist. Den Titel *ir.t* R^c trägt Qedeschet auch selbst und wird über diesen in den Mythenkreis der Augensagen eingebettet.[961]

Der nächste größere Komplex der Epitheta ist die ›Göttertitulatur‹. Diese an die Königstitulatur angelehnte Bezeichnung bezieht sich auf Herrscheraufgaben der entsprechenden Gottheit, die diese auf den verschiedenen Ebenen ausführen kann. Dazu gehören die himmlischen, urzeitlichen und mythisch-zeitlosen Funktionen.[962]

Zu Letzterem ist sicher der Titel *ḥnw.t nṯr.w nb.w* – ›Gebieterin aller Götter‹ zu zählen, der als allgemeiner Bezug zu anderen Göttern zu verstehen ist, eine Art abstrakte Macht, die sich auf andere Götter und die Menschen beziehen kann, aber nicht konkrete Herrschaftsaufgaben bezeichnet.[963] Obgleich es sich hier um einen bedeutenden Titel handelt, der v. a. auch von Hathor getragen wurde, war es anscheinend das Vorrecht des Beters, in seinem speziellen Gott den Höchsten zu sehen und diesen auch so zu bezeichnen. Diese Eigenart ist weit verbreitet gewesen und führte dazu, dass selbst ›kleine‹ Gottheiten wie Qedeschet ›Gebieter über alle Gottheiten‹ sein konnten.[964]

Die nächsten beiden Abschnitte enthalten die Titel der Göttin, die ihre Macht auf kosmischer und irdischer Ebene beschreiben. So ist sie, wie viele andere Göttinnen auch, *nb.t p.t* – ›Herrin des Himmels‹.[965] Hier scheint sich wieder ein Bezug zur Göttin Hathor herstellen zu lassen, die als Himmelsgöttin *par excellence* gilt und eben jenen Titel trägt.[966] Zahlreiche Göttinnen wie Nut, Isis, Nephtys, Tjenenet aber auch Anat und Astarte wurden als ›Herrin des Himmels‹ bezeichnet und so auch mit der Himmelsgöttin in Verbindung gesetzt. Generell ist sicher zu erwähnen, dass die Herrschaft über den Himmel, ähnlich dem bereits erwähnten Epitheton ›Göttliche‹, zu den klassischen Göttereigenschaften gehört und nahezu von jedem Gott getragen werden kann.

---

[961] s. dazu auch Kapitel »Re, Atum und die Augensagen«.

[962] KUHLMANN 1977d, 716.

[963] LGG V, 189–190.

[964] HORNUNG 2008, 250.

[965] LGG IV, 49; WB II, 227.9; B. ALTENMÜLLER 1977, 1154–1156.

[966] B. ALTENMÜLLER 1977, 1154.

Eine weitere Spezifizierung zur allgemeinen Himmelsherrschaft stellen die Beinamen *nb.t sbꜣ.w nw p.t* – ›Herrin der Sterne am Himmel‹ und *ḥnw.t sbꜣ.w* – ›Gebieterin der Sterne‹ dar. Darstellerisch sind uns die Sterne in der Umgebung der Göttin bereits in der ikonologischen Deutung auf der Stele der Takaret begegnet.[967] Wie dort bereits erwähnt, wird Qedeschet dadurch in eine übergeordnete Ebene gehoben und erhält die Macht über die kosmischen Kräfte. Es finden sich darüber hinaus Ähnlichkeiten zum Epitheton ›Gebieterin aller Götter‹, da auch die Sterne als göttliche Wesenheiten verstanden wurden.[968] Um welche Art von Sterne – Zirkumpolar- oder Nichtzirkumpolarsterne – es sich bei dem allgemeinen Begriff *sbꜣ* handelt, was für eine ausführliche Deutung von Bedeutung wäre, ist leider nicht festzustellen. Auch mit Sothis verbundene Göttinnen tragen den Titel ›Herrin der Sterne‹ oder ›Gebieterin der Sterne‹, darunter vor allem Isis (-Sothis) aber auch z. B. Neith.[969] Die Göttinnen, die mit den Sternen verbunden sind, scheinen aus einem breiten ›Pool‹ entnommen worden zu sein und sind auf diese Weise wechselseitig miteinander in Verbindung zu bringen.

Aber nicht nur die himmlische Ebene ist in den Epitheta der Göttin vertreten, sondern auch die irdische. Dieses ist an den Titeln *ḥnw.t tꜣ.wy* – ›Gebieterin der Beiden Länder‹ und *nb.t tꜣ.wy* – ›Herrin der Beiden Länder‹ zu erkennen.[970] Obgleich die Titel dem ersten Anschein nach bedeutend aussehen, ist die Situation eine ähnliche wie bei dem Epitheton ›Gebieterin aller Götter‹. Denn auch weniger bedeutende Gottheiten können diese Bezeichnung tragen.[971] Der Göttin wird mit der Titelvergabe aber dennoch eine überregionale Bedeutung gegeben, die sie – auf jeden Fall aus der Sicht des Adoranten – gleichberechtigt neben die großen Gottheiten des Landes stellt. M. E. sind die Göttinnen, die als ›Herrin der

---

[967] KAT. 3; mehr dazu im Kapitel »Das Stehen auf dem Papyrusboot und die Hintergrundgestaltung«.

[968] BEINLICH 1986, 12.

[969] BERGMAN 1980, 192; KÁKOSY 1984, 1111.

[970] *ḥnw.t tꜣ.wy* ›Gebieterin der Beiden Länder‹ WB III, 107.22; *nb.t tꜣ.wy* ›Herrin der Beiden Länder‹ WB II, 232.a–b vor allem Buto, Bastet, Hathor.

[971] KUHLMANN 1977d, 716 mit dem Beispiel der Froschgöttin als ›Herrin der Beiden Länder‹.

Beiden Länder‹ bezeichnet werden, nicht in erster Linie als mit der Königsherrschaft verbunden zu sehen.[972] Vielmehr besteht für jede Gottheit die Möglichkeit einen irdisch-herrschenden Aspekt zu vertreten. Weiterhin interessant ist, dass diese Titel ab der 11./12. Dynastie offensichtlich auch von Königinnen getragen wurden.[973]

5.2.3 ZUSAMMENFASSUNG 4

Das vorläufige Fazit (ohne Götternamen-Epitheta) kann bereits verschiedene Aspekte der Göttin, die über die erwähnten Epitheta übertragen worden sind, verdeutlichen.

Zunächst scheinen sich die Beinamen wie ›Göttliche‹ und ›Gebieterin aller Götter‹ aber auch ›Gebieterin über den Himmel und die Erde‹ (beide Länder) auf allgemeingöttliche – wesens- und herrschaftsbezogene – Eigenschaften und Funktionen zu beziehen. Diese sind keiner bestimmten Gottheit eigen und können von nahezu jedem göttlichen Wesen getragen werden. Obgleich innerhalb der bisher vorgestellten Beinamen kein anderer Gottesname erwähnt wird, konnte sich doch feststellen lassen, dass die Göttin Qedeschet über Epitheta wie ›Göttliche‹, ›Zauberreiche‹ oder auch ›Herrin der Sterne‹ mit Isis und über ›Herrin des Himmels‹ mit Hathor korreliert, mit denen diese Namen in erster Linie assoziiert wurden. Ein weiterer Aspekt, der über den Titel die ›Zauberreiche‹ (*wrt ḥkꜣ.w*) transportiert wird, nähert die Göttin nicht nur an Isis an, sondern bettet sie ein weiteres Mal in den Kontext der Augensagen ein (über die Verbindung Sonnenauge – Zauberreiche). Durch ihre Verbindung zu Isis, vor allem in ihrer Rolle als Heilerin, wird zudem ein funktionaler Aspekt der Göttin als schützende und übelabwehrende Kraft herausgestellt.

Nach einer Analyse der Korrelation mit anderen Gottheiten über die Epitheta, die im nächsten Kapitel erfolgt, sollte sich das Bild der Göttin weiter vervollständigen lassen.

---

[972] Nach B. ALTENMÜLLER 1977, 1154 f.

[973] ›Gebieterin der Beiden Länder‹ ab der 18. Dynastie auch ›Herrin der Beiden Länder‹ und ›Gebieterin des Südens und des Norden‹, s. dazu ROTH 2002, 13.

6. KORRELATION MIT ANDEREN GOTTHEITEN

Die Titel der Qedeschet können direkte Verbindungen beschreiben und Qedeschet als Geliebte, Tochter oder als Teil einer synkretistischen Verbindung bezeichnen. Sie können die Göttin auch, über den indirekten Weg, als ›Auge des Re‹ oder ›Udjat-Auge des Atum‹, in den komplexen Bereich der Augensagen einbetten. Ob sie als ›Geliebte des Ptah‹ zunächst an Sachmet als seine Partnerin angelehnt wird oder ob sich hier ein Bezug zu einem etwaigen Kultort findet, wird festzustellen sein. Gleiches gilt für ihre Position als ›Tochter der Isis‹, die im Übrigen die einzig feststellbare genealogische Verbindung zu einer anderen Gottheit ist. Es wird zu hinterfragen sein, ob die Göttin als Tochter eher als Pendant zum Horuskind zu verstehen ist oder ob sie lediglich, aufgrund funktionsähnlicher Wesenszüge, an Isis angelehnt wurde. Weiterhin ist zu untersuchen, was die Verbindung ›Qedeschet-Anat-Astarte‹ zu bedeuten hat. Handelt es sich hier wirklich um eine klassisch synkretistische Verbindung wie sie z. B. in Min-Amun-Re zu finden ist?

6.1 NAME UND EPITHETA ALS INDIKATOREN

Wie bereits angeklungen, wird Qedeschet lediglich im ägyptischen Kontext über ihre Epitheta in das Pantheon eingebunden.[974] Eine besondere Gruppe beinhaltet Beinamen, welche die Göttin direkt mit anderen Gottheiten in Verbindung bringen, indem deren Namen Bestandteil des Epithetons wurden. Dafür gibt es für den Fall der Qedeschet die folgenden, im Anschluss genauer untersuchten (Kap. 6.1.1-6.1.4), Möglichkeiten:

[974] s. Kapitel »Epitheta«.

Qedeschet-Anat-Astarte	*Qḏš.t ꜥn.t ꜥs<u>t</u>r.t*
Geliebte des Ptah	*mrr.t n(t) Ptḥ*
Geliebte des Re	*mrr.t n(t) Rꜥ*
Tochter des Re	*šrj.t Rꜥ*
Auge des Re	*ir.t n(t) Rꜥ*
Udjatauge des Atum	*W<u>ḏ</u>ꜣ.t n(t) Jtmw*
Tochter der Isis	*sꜣ.t ꜣs.t*

Tabelle 8: Epitheta der Qedeschet 2

6.1.1 DER SYNKRETISMUS QEDESCHET-ANAT-ASTARTE

Auf der Stele des Neferhotep aus Deir el-Medina ist der Darstellung der Göttin der Name Qedeschet-Anat-Astarte beigeordnet (KAT. 11).[975] Der erste Bestandteil des Namens – Qedeschet – ist auf der Höhe des Kopfes angebracht, die beiden anderen jeweils auf der Höhe der Hüfte. Bei der Darstellungsweise handelt es sich um den ikonografischen Basistyp.

Im religiösen Komplex der ägyptischen Götterwelt gibt es zahlreiche mögliche Verbindungen außerhalb der synkretistischen. Dazu gehören z. B. Epitheta, welche die entsprechende Gottheit als Tochter, Gattin, Sohn, Gefährtin, Geliebte usw. mit einer anderen in Beziehung setzten. Danneben gibt es auch Zusammenschlüsse von Götterbas und theologischen Komplexen, wie Osiris, der als Re erscheint o. ä.[976] Im Fall der besagten Stele wurde sich seitens des altägyptischen Künstlers bzw. des Auftraggebers aber für eine synkretistische Verbindung entschieden, wobei die Gründe für eine solche Entscheidung nicht mehr zu eruieren sind.[977] Inwieweit es sich hier um einen additiven Synkretismus handelt, wird festzustellen sein.[978]

---

[975] KAT. 11; zur Identifizierung des Stifters s. Kapitel »Deir el-Medina«.

[976] HORNUNG 2008, 92; zu diesen Möglichkeiten in den Epitheta der Qedeschet s. auch die folgenden drei Kapitel.

[977] Der Begriff des Synkretismus ist äußerst umstritten und wird in den unterschiedlichsten Definitionen angewandt; dennoch bin ich der Meinung, dass dieser durchaus verwendet werden kann, wenn man erläutert, auf welche der Definitionen man sich bezieht; s. dazu die folgenden Ausführungen.

[978] Additiver Synkretismus nach Berner: »[...] liegt dann vor wenn die Grenze

Die Verbindung von Gottheiten innerhalb eines Synkretismus` wird in der Regel nicht mehr als Verschmelzung betrachtet, in der die beteiligten Götter ineinander aufgingen. Man nähert sich mehr dem eigentlichen Prinzip, wenn man von einer ›Einwohnung‹ des einen in dem anderen spricht.[979] Der Synkretismus scheint eine lockere Verbindung gewesen zu sein, in der sich zwei oder mehr Gottheiten zusammengefunden haben, um in einem bestimmten Zeitraum, der länger oder kürzer sein konnte, gleichberechtigt und eigenständig nebeneinander einer bestimmten Funktion zu dienen.[980] Möglicherweise wird auch der erstgenannte Gott durch die hinzugefügten Gottheiten determiniert, ohne jedoch an Eigenständigkeit zu verlieren.[981] Diese Determinierung diente der Erweiterung um bestimmte Funktionen bzw. Fähigkeiten des entsprechend angehängten Gottes in dessen ›Wesen‹ und seiner allgemeinen Wirkung.[982] Nichtsdestotrotz handelt es sich bei dem Ergebnis eines Synkretismus` nicht um eine Art ›Doppelwesen‹, das die ›alten‹ Bestandteile ablöst, sondern vielmehr um eine Neuschöpfung, die neben den weiterhin bestehenden Gottheiten existierte.[983]

Der Synkretismus stellt die wohl älteste Form einer Götterverbindung dar. Hornung beschreibt diese ›Technik‹ als nicht-

---

und damit das Konkurrenzverhältnis zwischen verschiedenen Elementen aufgehoben wird, ohne dass eines der Elemente absorbiert wird, so dass vielmehr eine Kombination aus den vorgegebenen Elementen entsteht, die in ihrer Zusammengesetztheit leicht erkennbar ist (z. B. in einem Doppelnamen). Ein Sonderfall liegt dann vor, wenn es sich um Elemente handelt, die konträr entgegengesetzte Bedeutungen hatten; dies kann als complexio oppositorum bezeichnet werden.«; dazu s. BERNER 1978, 25; vorher bereits BERNER 1976, 59–72.

[979] Zuerst BONNET 1939, 40–52; dazu Rezension und Analyse von BAINES 1999, 181–214; s. auch OTTO 1963, 249–285, v. a. 272; HORNUNG 2008, 89–100; BONNET 1952c, 239; MORENZ 1960, 147–150; LECLANT 1975, 1–18; KURTH 1977, 175–181; DERCHAIN-URTEL 1979.

[980] HORNUNG 2008, 90.

[981] KURTH 1977, 175–181.

[982] HORNUNG 2008, 91; der Autor führt hier die Kombination verschiedener Gottheiten mit Re an, die aufgrund dieser Verbindung dem Beter als ›schöpferische‹ Götter entgegentreten; dieser Aspekt des Schöpfens wurde anscheinend in erster Linie mit Re verbunden und so den anderen Gottheiten angefügt.

[983] HORNUNG 2008, 98 und Anm. 92; SCHENKEL 1974, 275 f.

systematisch, sondern assoziativ.[984] Dies bot die Möglichkeit, Gottheiten auch dann als Komplex zu sehen, wenn diese verschiedengeschlechtlich oder verschiedengestaltig waren.[985] Darüber hinaus ist auch der Anzahl der einzelnen Elemente keine Beschränkung gesetzt, so konnte etwa ein Re-Harachte-Ptah-Sokar-Osiris entstehen, sich aber auch wieder auflösen und mit anderen und neuen Gottheiten zusammengesetzt werden.[986] Diese Kombinationsmöglichkeiten geben uns eine Idee davon, wie unbestimmt eine konkrete Gottheit gewesen sein kann und dass in einer Gottheit nicht unbedingt eine abgeschlossene Einheit gesehen wurde. Vielmehr lag in jeder Gottheit ein Grundkonzept vor, das z. B. durch Synkretismen erweitert werden konnte, je nachdem, welche Aspekte dem Anhänger als wichtig erschienen. Vielleicht kann man sich diesen Prozess als eine Art ›assoziatives Cluster‹ vorstellen, welches je nach Anhänger der Gottheit, Zeitstufe, geografischem Raum oder ähnlichen Kriterien anders ausfallen konnte. Dennoch scheint es bestimmte Regeln gegeben zu haben, die bis auf wenige Ausnahmen verhinderten, dass ungleichgeschlechtliche Paare zusammengesetzt wurden oder Gottheiten entstanden, deren mit ihnen assoziierte Hauptfunktionen sich widersprachen.[987] Prinzipiell war jede Funktionsübertragung von dem einen auf den anderen Gott möglich, solange der Empfängergott potentiell mit dieser Funktion in Zusammenhang gebracht werden konnte. Man muss immer beachten, dass diese Konstrukte nie sinnentleert gewesen sind, sondern in gewissem Sinn einen ›Sitz im kultischen Geschehen‹ besaßen oder sich ähnlich geartete Parallelen in der realen Welt finden ließen.[988]

Schenkel nähert sich dem Problem des Synkretismus` auf systematische Weise, indem er diesen an zwei unterschiedlichen Defi-

---

[984] HORNUNG 2008, 96f., Anm. 85.

[985] BONNET 1952c, 238; sehr selten wurden verschiedengeschlechtliche Zusammenfügungen gewählt.

[986] BONNET 1952c, 239.

[987] z. B. der Himmels- und Totengott; s. dazu SCHENKEL 1977, 720 f.

[988] SCHENKEL 1977, 721; Bonnet spricht von einem »inneren Wahrheitsgehalt«; vgl. BONNET 1939, 41; zudem ›boomen‹ die Synkretismen jeder Art ab dem Neuen Reich und haben uns eine Fülle von Möglichkeiten der Zusammenführung von Gottheiten hinterlassen; s. dazu SCHENKEL 1977, 723 f.

nitionen ausrichtet. Zum einen fragt er nach der Einheit und Eigenschaft des Gesamtkonstrukts – die Einheitsfrage. Zum anderen stehen die Einzelgötter im Fokus der Betrachtung und werden in ihrer Funktion innerhalb des gesamten Konstrukts untersucht – die Funktionsfrage.[989]

Bei der Einheitsfrage sind folgende Aspekte zu beachten: die zu einem Konstrukt verbundenen Gottheiten bestehen eigenständig weiter, innerhalb und außerhalb des Gefüges, jedoch während eines bestimmten Zeitabschnittes, in dem Entwicklungen festgestellt werden können. So wäre ein Teil des Ganzen, z. B. der Name oder die Erscheinungsform, Teil des anderen Parts, wie z. B. bei Amun-Re, gedeutet als ›die anfängliche Erscheinung des Amun ist Re‹. Der Synkretismus wäre auf diese Art eine sinnvolle Zusammenfügung und Ordnung der komplexen altägyptischen Götterwelt.

Bei der Funktionsfrage wird davon ausgegangen, dass die einzelnen Elemente verschiedene Funktionen vertreten, die an den, in der Regel die Kultfigur darstellenden, ersten Namen angehängt werden.[990] Im Hinblick auf den Untersuchungsgegenstand ist es sinnvoll, sich vor allem der Funktionsfrage zuzuwenden, da die Verbindung Qedeschet-Anat-Astarte einmalig auftaucht und so keine historische Entwicklung, genau dieser Kombination, untersucht werden kann.[991]

Zum eigentlichen Verständnis des Synkretismus` ist der im Jahre 1939 erschienene Beitrag von Bonnet noch heute von entscheidender Wichtigkeit, was von Baines nochmals betont wurde.[992] Der Autor stellt in der Hauptsache zwei wesentliche Punkte heraus, die die Schaffung eines Synkretismus` begünstigen. Zum einen wurde die eine oder andere Gottheit als Macht oder Numen

---

[989] SCHENKEL 1974, 276; Kritik dazu s. JUNGE 1978, 106.

[990] SCHENKEL 1974, 278.

[991] Nach Junge müsste es sich bei Qedeschet um eine festumrissene Göttin handeln: »Je weniger Konstellationen – im Grenzfall eine einzige – dem Gott zur Verfügung stehen, desto festumrissener sind seine Eigenschaften.«; vgl. JUNGE 1978, 106; ob dies so zu halten ist, wird festzustellen sein.

[992] BONNET 1939; eine Analyse und positive Wertung des Artikels für die heutige Fachwelt inklusive Übersetzung für den englischsprachigen Raum s. BAINES 1999, 199–214.

geistiger Art verstanden, die wie ein Fluidum in eine Kultstatue hinein-, aber auch wieder hinausfließen konnte.[993] Zum anderen gab es spezielle Kultfiguren, in denen die Gottheit einwohnte. So waren in allen Gottheiten jeweils alle anderen vertreten. Ein Synkretismus konnte diese Idee zum Ausdruck bringen. Dieser bot dann die Möglichkeit »[den] Gott, den man verehrt als den zu erweisen, in dem alles göttliche Sein in seiner ganzen Fülle gesammelt ist.«[994]

Nach Spiegel soll der erste Name eines Synkretismus` die Form darstellen, in der ein Gott kultisch verehrt wurde und die beigefügten Götternamen die Aspekte benennen, auf die im Kult Bezug genommen werden sollte.[995] Beim erweiterten Namen der Qedeschet scheint die Theorie zuzutreffen, da der erstgenannte Name der bildlichen Darstellung entspricht und es sich nicht zusätzlich um einen ›ikonografischen Synkretismus‹ handelt.[996]

Es stellt sich nun die Frage, was der alte Ägypter mit den Göttinnen Anat und Astarte assoziiert hat. Für welche Funktionen standen sie und was für Aufgaben sollten sie erfüllen? Die beiden Göttinnen sind über ihre gemeinsame Herkunft aus dem vorderasiatischen Bereich eng mit der Göttin Qedeschet verbunden. Im vorliegenden Fall wird möglicherweise zusätzlich eine Funktionsübertragung oder -betonung vonstattengegangen sein.

Die Göttin Anat ist, wie die meisten anderen ägyptischen und vorderasiatischen Göttinnen auch, eine vielschichtige Erscheinung, die mit mehreren Fähigkeiten ausgestattet war. In Ägypten taucht sie in der Hauptsache in einem kriegerischen Kontext auf.[997] Sie wird ikonografisch zwar manchmal unbewaffnet, in den meisten

---

[993] BONNET 1939, 43, 46 f.

[994] BONNET 1939, 51.

[995] SPIEGEL 1953, 622 f.; nach Junker war dies jedoch nicht in allen Fällen möglich; s. dazu JUNKER 1961, 131 f.; dazu auch SCHENKEL 1977, 722.

[996] Dazu auch DERCHAIN-URTEL 1979, 3. 66–69; hier auch einige interessante Anmerkungen zum Zweck eines Synkretismus, z. B. als Funktionsübertragung, die sich auf das Wirken der Gottheit selbst bezieht oder als Funktionsübertragung, welche die Gottheit zum Empfang bestimmter Handlungen legitimiert.

[997] CORNELIUS 2004, 92; CORNELIUS 2009, 1–5; s. dort auch die entsprechende Bibliografie; die Göttin taucht u. a. schon in den ägyptischen Ächtungstexten des 2. Jt. v. Chr. auf, s. dazu WINTER 1987, 543 f.

Fällen jedoch mit Waffen in den Händen gezeigt. Sie steht oder sitzt auf einem Thron, ist mit einer Atef-Krone ausgestattet und oft mit einem Trägerkleid gewandet. In ihren erhobenen Händen kann sie eine Keule oder Speer tragen, in ihrer anderen Hand oft einen Schild.[998] Ihr kriegerischer und gefährlicher Charakter findet schon in ugaritischen Texten Erwähnung, so z. B. im Baal-Epos, in dem sie als Schwester und Mitkämpferin Baals auftaucht: »Sie machte Köpfe fest an ihrem Rücken, sie band Hände an ihren Gürtel. Sie tauchte mit den Knien ins Blut der Starken, mit den Oberschenkeln ins Gerinnsel der Soldaten.«[999] In Ägypten selbst ist sie fast ausschließlich in königlichem Zusammenhang zu finden, v. a. unter Sethos I. und Ramses II., wohingegen sie in den ›einfacheren Milieus‹, wie z. B. in Deir el-Medina, keine wesentliche Rolle gespielt zu haben scheint.[1000] Ihre Aufgabe nahm sie offensichtlich als gefährliche und drohende Kriegsgöttin ein.

Die Kombination ihres Namens mit der ikonografischen Darstellung der Qedeschet ist ein singulärer Beleg. Möglicherweise soll hier einmal mehr die schützende Funktion der Göttin Qedeschet betont werden. Wie Cornelius bereits bemerkte, ist die Ikonografie der Anat eher als drohend – und somit auch beschützend – zu deuten, als dass eine Interpretation als wirklich ›zuschlagende‹ Göttin in Frage kommt.[1001]

Wie bereits erwähnt, taucht auf der Stele des Neferhotep auch der Name der Astarte auf. Die Ikonografien der Göttinnen Anat und Astarte ähneln sich so sehr, dass eine Unterscheidung in manchen Fällen kaum zu treffen ist.[1002] Auch sie erscheint mit Atef-Krone, einem Gewand bekleidet und bewaffnet. Zusätzlich zu ihrer kriegerisch-kämpferischen Funktion hat sie als Reiterin und Jägerin einen engen Bezug zu Pferden.[1003] Ein bedeutender schriftlicher Beleg in Ägypten ist der ›Astarte-Papyrus‹, in dem die Göttin eine

---

[998] s. z. B. CORNELIUS 2004, Cat. 1.1 (= KAT. 14) und 1.7 u. a.

[999] DIETRICH – LORETZ 1994, 1138, s. v. ›Baal-Zyklus‹, zitiert nach CORNELIUS 2009, 1–5; CORNELIUS 2004, 92; PRITCHARD 1969, 250.

[1000] CORNELIUS 2009, 3.

[1001] CORNELIUS 2009, 3.

[1002] CORNELIUS 2004, 85 f., 93; SCHMITT 2009; s. dort auch die bibliografischen Hinweise.

[1003] SCHMITT 2009, o. S.

Hauptrolle spielt und der einige Informationen über sie zu geben vermag.[1004] In diesem Mythos soll sie als Tochter des Ptah, sich selbst opfernd, das Meer besänftigen und so die Erde und die Menschen beschützen und retten. Auch hier wird sie als wütende und zornige Göttin beschrieben, die sich aber darüber hinaus für Land und Leute opfert und so auch direkt schützend wirkt.

Der Sinn hinter der Hinzufügung der Namen Anat und Astarte zum Namen und zur Darstellung der Göttin Qedeschet scheint evident. Es ist davon auszugehen, dass es sich bei Qedeschet um die zentrale Kultfigur handelt, der Aspekte der Göttinnen Anat und Astarte hinzugefügt wurden. Wie zu sehen war, steht bei beiden die Fähigkeit, Schutz zu spenden im Vordergrund ihres Wesens. Die beiden Göttinnennamen sollten wohl die schützende Funktion der Qedeschet betonen. Somit kann hier auch von dem, anfangs erwähnten, additiven Synkretismus gesprochen werden.[1005] Gerade durch die Wahl zweier Göttinnen, die beide mit göttlichem Schutz in Verbindung stehen, wurde diese spezielle Komponente doppelt betont.

6.1.2 GELIEBTE DES PTAH

Auf der Stele der Takaret aus der 19. Dynastie, deren Fundort leider nicht genau bestimmt werden kann, ist der Göttin das Epitheton ›Geliebte des Ptah‹ zugeordnet.[1006] In der Mehrzahl der Fälle wird dieser Beiname in Verbindung mit Sachmet gebraucht, die mit Ptah und ihrem Sohn Nefertem die memphitische Triade bildet.[1007] Aber auch andere Göttinnen wie Isis, Maat, Mut oder Menhit können mit diesem Titel versehen werden.[1008] Dies war nicht die einzige Möglichkeit, in der die Göttin Qedeschet mit Ptah zusammen auftaucht. Sie wird mit diesem z. B. auch innerhalb einer Liste von Gottheiten – v. a. verschiedene Formen des Ptah – erwähnt, von denen gesagt wird, dass sie ›die [sind, die] in der Umgebung von

---

[1004] Zum Papyrus s. BRUNNER-TRAUT 1998, 107–110; GARDINER 1932, 76–81; COLLOMBERT – COULON 2000, 193–242.

[1005] KAT. 3; BERNER 1978, 25.

[1006] Ausführliche Beleganalyse in LGG III, 347 f.; leider fehlt hier der Verweis auf Qedeschet als Trägerin dieses Titels.

[1007] LGG III, 347 Ag).

[1008] LGG III, 347 f.

Memphis sind‹ und dort ihre Heiligtümer haben.[1009] Auch die aus Memphis stammende Opferbeckenfigur trägt eine Opferformel, in der Qedeschet gleichberechtigt neben Ptah tritt.[1010] Eine andere Opferformel auf der Schale des Sennefer bringt die Göttin, neben den vorderasiatischen Gottheiten Anat, Astarte und Reschef, ein weiteres Mal mit Ptah, und zwar mit Ptah-›südlich seiner Mauer‹, dem memphitischen Ptah in Verbindung.[1011]

Was sollte mit dieser Verbindung über die Göttin gesagt werden? Dafür kommen verschiedene Ansätze in Frage; zum einen konnte eine Annäherung an die Göttin Sachmet versucht worden zu sein, die wohl die relevanteste und am besten dokumentierte ›Geliebte des Ptah‹ darstellte. M. E. ist aber davon auszugehen, dass auf einen möglichen Kultort Bezug genommen werden wollte. Die Göttin hat möglicherweise entweder ein kleines Heiligtum in Memphis besessen oder aber – was wahrscheinlicher ist – einen Gastkult im Tempel des Ptah genossen. Letzteres könnte auch erklären, warum Qedeschet in diese enge Verbindung mit Ptah tritt. Auffällig an dieser vorgestellten Konstellation ist, dass Qedeschet, im Unterschied zu den mit ihr verwandten Göttinnen Anat und Astarte, nicht in einer Tochterverbindung mit Ptah korreliert, sondern eben als dessen Geliebte auftaucht.[1012]

6.1.3 RE, ATUM UND DIE AUGENSAGEN

Die Göttin Qedeschet ist über eine Reihe von Titeln in den Mythenkreis der Augensagen eingebettet. Dazu gehört mittelbar das Epitheton ›Geliebte des Re‹ (*mr.t n(t) Rᶜ),* welches z. B. von Anukis, Maat, Nechbet oder Mut, aber vor allem von den Göttinnen Isis und Hathor getragen werden konnte.[1013] Ähnliches gilt für die Bezeichnung ›Tochter des Re‹ (*šrj.t Rᶜ)*.[1014]

[1009] s. KAT. 30, Brief der Stjka, pSallier IV, vso 1,6 f.

[1010] Opferbeckenstatue des Ptahanch, s. KAT. 1.

[1011] KAT. 2, Schale des Stallmeisters Sennefer.

[1012] Zu Anat und Astarte als Töchter des Ptah s. LGG VI, 104 und LGG VIII, 126; weiterhin ist interessant, dass Qedeschet in keiner ikonografisch ausgeformten Variante mit Ptah erscheint.

[1013] LGG III, 349, A) Bezeichnungen für Göttinnen: Qedeschet unter Ai).

[1014] LGG VII, 110 (6).

Die beiden Epitheta ›Auge des Re‹ (*ir.t n(t) Rᶜ)*[1015] und ›Udjatauge des Atum‹ (*Wḏ3.t n(t) Jtmw)*[1016] nehmen dagegen einen unmittelbaren Bezug zu den Augensagen auf. Auch sie wurden von verschiedenen Gottheiten oder göttlichen Mächten getragen; ›Auge des Re‹ z. B. von Isis, Werethekau, Mut oder von diversen Löwengöttinnen, aber vor allem von Hathor. Allerdings dient der Ausdruck auch zur Bezeichnung von Tiermächten, dem König oder Bestandteilen der Gliedervergottung.[1017] Der Titel ›Udjatauge‹ konnte die Göttinnen Isis, Hathor, Mut, Nechbet, Mehet-weret, aber auch Re selbst oder das Sonnen- oder Mondauge näher bestimmen. Prinzipiell bezeichnet es das ›heile Auge‹, Sonne oder Mond, welches auch Horusauge, Mondauge, Sonnenauge und Auge des Re genannt werden konnte.[1018] ›Udjatauge des Atum‹ hingegen, wurde anscheinend nur mit Hathor und Qedeschet in Zusammenhang gebracht.[1019]

Die Vermischungen der ›Augen‹, Sonnen- und Mondaugen, rechtes und linkes usw., in den verschiedenen Mythen macht eine Ausdeutung entsprechend schwierig. Das Sonnenauge war prinzipiell Atum zugeordnet, der es nach seinen Kindern Schu und Tefnut aussenden konnte. Aber Tefnut ist gleichzeitig auch dieses Auge und wird von Schu wiedergeholt.[1020] Die beiden Gottheiten werden auch mit zwei Clustern um die Augen herum identifiziert: Schu mit der Sonne, dem rechten Auge, dem Norden und Westen, Tefnut mit dem Mond, dem linken Auge, dem Süden und Osten.[1021] Im Mythos »Von der Vernichtung des Menschengeschlechts« wird das Sonnenauge auch mit Hathor in ihrer Verbindung mit Sachmet gleichgesetzt. Gleichzeitig beschreibt es die ›fer-

---

[1015] LGG I, 427 f.; Qedeschet unter Ar [40].

[1016] LGG II, 646 (Udjatauge generell); LGG II, 648 (Udjatauge des Atum).

[1017] Zahlreiche Göttinnen erhalten den Titel ›Auge des Re‹, aber vornehmlich ist es Hathors Titel; vgl. OTTO 1975a, 565.

[1018] MÜLLER-WINKLER 1986, 824 f.

[1019] Es befindet sich zusammen mit dem göttlichen Auge des Vorstehers der Unterwelt in der Höhle des Kastens der Geheimnisse, dazu LGG II, 648.

[1020] OTTO 1975a, 564 f; Re kann als »Auge des Re« auftreten und es aber auch aussenden.

[1021] OTTO 1975a, 566; Nechbet und Uto werden auch als rechtes und linkes Auge bezeichnet.

ne Göttin‹, die sich im Zorn entfernt hat und wieder aus der Fremde zurückgeholt werden muss.[1022]

Eine Analyse der Komplexität und Herleitung des Ursprungs der Augensagen soll an dieser Stelle ausgeklammert werden.[1023] Wie Otto bereits bemerkte, ist es »[...]unmöglich und wäre methodisch falsch, die Augensagen [...] irgendwie als ursprüngliche Einheit verstehen zu wollen. Die zahlreichen Assoziationen und Gleichsetzungen entsprechen nicht einem einheitlichen Konzept, sondern müssen als Aufsummierung verschiedener Vorstellungen und Denkprozesse verstanden werden. In der intellektuellen Möglichkeit solcher Aufsummierungen aber begreift der Ägypter die Vielfältigkeit der Erscheinungen als eine verborgene, aber entdeckbare Einheit.«[1024] So ist lediglich festzuhalten, dass Qedeschet über das Versehen mit Epitheta, wie ›Auge des Re‹ oder ›Udjatauge des Atum‹ in den komplexen Themenbereich um die Augensagen eingebettet und somit Teil des ägyptischen religiösen Systems wird. Auffällig ist, dass die Titel v. a. mit den Göttinnen Isis und Hathor in Verbindung zu bringen sind, mit denen Qedeschet schon auf andere Weise korrelierte.[1025] Da prinzipiell eher ein aggressiver Aspekt über das ›Sonnenauge‹ transportiert wurde – die ferne, gefährliche Göttin als Löwin, usw. – könnte man vermuten, dass auch in Bezug zu Qedeschet die gefährliche – und gleichzeitig schützende – Komponente betont werden sollte, die z. B. auch über das Halten von wilden Tieren und das Stehen auf dem Löwen zum Ausdruck kommt.

6.1.4 QEDESCHET ALS TOCHTER DER ISIS?

Eine familiäre Verbindung geht Qedeschet womöglich mit der Göttin Isis ein. Auf der Stele des Huy wird sie u. U. als ›Tochter der Isis‹ bezeichnet.[1026] Allerdings ist diese Inschrift nicht ganz eindeutig.

[1022] OTTO 1975a, 565, von Onuris-Schu.

[1023] s. dazu ausführlicher LOPRIENO 1995, 1038–1077 und STERNBERG-EL HOTABI 1995, 1018–1037.

[1024] OTTO 1975a, 562–567.

[1025] z. B. über die anderen Epitheta und Teile der Ikonografie; vgl. Kapitel »Der ägyptische Kontext – Die Kronensymbolik«.

[1026] KAT. 13 c (Seitenteile der Stele Louvre C86).

Die folgenden Möglichkeiten der Übersetzung bestehen:

1.
rḏi.t i3w n Mnw s3.t 3s.t di=s qrs.t nfr.t ḥr-ḫt i3w.t n k3 n s3=f mri=f Wḏ3-ms m3ʿ-ḫrw nfr m ḥtp nb im3ḫy

Lobpreis spenden dem Min; die Tochter der Isis (=Qedeschet?) sie gibt ein schönes Begräbnis nach dem Alter für den Ka seines geliebten Sohnes Wadjmose, gerechtfertigt, erfolgreich an Zufriedenheit, Herr der Versorgtheit

2.
rḏi.t i3w n Mnw s3.t 3s.t di=s(n) qrs.t nfr.t ḥr-ḫt i3w.t n k3 n s3=f mri=f Wḏ3-ms m3ʿ-ḫrw nfr m ḥtp nb im3ḫy

Lobpreis spenden dem Min und der Tochter der Isis (Qedeschet?), mögen sie geben ein schönes Begräbnis nach dem Alter für den Ka seines geliebten Sohnes Wadjmose, gerechtfertigt, erfolgreich an Zufriedenheit, Herr der Versorgtheit

3.
rḏi.t i3w n Mnw s3 3s.t di=f qrs.t nfr.t ḥr-ḫt i3w.t n k3 n s3=f mri=f Wḏ3-ms m3ʿ-ḫrw nfr m ḥtp nb im3ḫy

Lobpreis spenden dem Min, Sohn der Isis, er möge geben ein schönes Begräbnis nach dem Alter für den Ka seines geliebten Sohnes Wadjmose, gerechtfertigt, erfolgreich an Zufriedenheit, Herr der Versorgtheit

4.
rḏi.t i3w n Mnw s3 3s.t di=s(n) qrs.t nfr.t ḥr-ḫt i3w.t n k3 n s3=f mri=f Wḏ3-ms m3ʿ-ḫrw nfr m ḥtp nb im3ḫy

Lobpreis spenden dem Min, Sohn der Isis. Sie (Min und Qedeschet) mögen geben ein schönes Begräbnis nach dem Alter für den Ka seines geliebten Sohnes Wadjmose, gerechtfertigt, erfolgreich an Zufriedenheit, Herr der Versorgtheit

So kann das Epitheton *s3(.t) 3s.t* folglich auf zweierlei Weise zugeordnet werden. Entweder ist die männliche Form gemeint und der Titel bezieht sich auf den, in der Inschrift erwähnten, Gott Min (Möglichkeit 3. und 4.). Oder der weibliche Titel ›Tochter der Isis‹ ist ohne direkte göttliche Bezugsgröße in die Inschrift eingebettet

worden, bezieht sich dann aber dennoch auf die, auf der Stele dargestellte, Qedeschet (Möglichkeit 1. und 2.).

Da die restliche Inschrift eine eindeutige Bezugnahme auf die entsprechend bildlich dargestellten Gottheiten vornimmt, ist anzunehmen, dass sich der Titel ›Tochter der Isis‹ auf die einzig weibliche Gottheit auf dieser Stele – Qedeschet – bezieht. Die Göttin Qedeschet ist schon über einige andere ihrer Epitheta, wie z. B. *nṯr.t*, *wr.t ḥkꜣ.w* oder *nb.t sbꜣ.w nb.w*, mit Isis verbunden und würde als ihre Tochter eine noch engere Beziehung eingehen, die nicht nur über die gleichen Beinamen stattfinden würde.[1027]

Es besteht aber ebenso die Möglichkeit, dass sich der Titel auf den Gott Min bezieht, der ebenfalls auf der Stele abgebildet ist.[1028] Dafür spricht, dass das Epitheton ›Tochter der Isis‹ im Kontext weiblicher Gottheiten nicht belegt zu sein scheint.[1029] Somit läge der Inschrift ein Schreibfehler zugrunde und das Suffixpronomen 2.f. ›s‹ müsste zu 3.c ›sn‹ erweitert werden (*Mnw sꜣ(.t) ꜣs.t di=s(n)*) oder das Suffixpronomen 2.f. ›s‹ müsste zu einem Suffixpronomen 3.m. ›f‹ umgewandelt werden (*Mnw sꜣ ꜣs.t di=f)*. Der restliche Kontext der Stele würde beide Bezüge (nur Min oder Min und Qedeschet) zulassen: zum einen wird sich auf der Vorder- und Rückseite ausschließlich auf Qedeschet bezogen, zum anderen spricht Pendua in seiner Inschrift auf dem anderen Seitenteil der Stele lediglich Min-Amun an.

6.2 Die Triadenkonstellationen

Die offensichtlichste Beziehung, welche die Göttin Qedeschet mit anderen Gottheiten eingeht, ist über die ikonografisch ausgeformte Gruppierung innerhalb einer Triade ersichtlich.[1030] Die Götter, die mit ihr korrelieren, lassen sich in zwei Gruppen einteilen. Zunächst diejenigen, die sowohl über ihre Ikonografie als auch über ihren Namen und die entsprechenden Epitheta eindeutig zu bestimmen sind: Min und Reschef. Die andere Gruppe enthält sieben, bzw.

[1027] Nebe 1986, 1221; Bergman 1980, 191; Hornung 2008, 59 f.; Isis als Muttergottheit per se s. LGG VIII, 33; zu Horus, Sohn der Isis, s. LGG VIII, 536.

[1028] LGG VIII, 230.

[1029] Dieser Titel taucht z. B. nicht im LGG auf.

[1030] Janak 2000, 65–73; Griffiths 1992, 223–228; Griffiths 1996.

sechs Individuen, die nicht auf den ersten Blick mit bekannten ägyptischen oder vorderasiatischen Göttern in Verbindung zu bringen sind.[1031] Auch diese sollen näher betrachtet werden, da sich eine Identifikation der einzelnen Elemente einer Konstellation auf die anschließende Funktionsanalyse der Triade auswirkt.

6.2.1 »WHO`S WHO?« – EINE BESTANDSAUFNAHME

Auf fünf der 31 ägyptischen Belege taucht der Gott Min[1032] immer in der Kombination mit dem vorderasiatischen Gott Reschef auf.[1033] Min steht stets rechterhand der Göttin, die ihm immer die Blumen – und nicht die Schlangen – entgegenhält. Seine ikonografische Ausgestaltung folgt dem üblichen Schema: er wird anthropomorph, ithyphallisch, mit einem eng anliegenden weißen Gewand gezeigt, wobei Letzteres nicht auf eine Mumienform hinweist, sondern auf eine mögliche archaische ›Hermenform‹ zurückgeht.[1034] Der erhobene rechte Arm trägt stets eine Geißel, die ihn möglicherweise an Horus anlehnt.[1035] Der linke Arm, der in der zweidimensionalen Ikonografie verdeckt ist, hält üblicherweise den Phallus. Sein Haupt ist stets mit einer hohen Doppelfederkrone bedeckt. Neben seinem Götterbart trägt er einen Halskragen und auf zwei Belegen ist ein Kreuzband um seinen Oberkörper gewi-

---

[1031] Eine dieser Gottheiten ist wohl eher als König in der Rolle eines Priesters zu deuten; s. dazu weiter unten im Kapitel »»Who`s who« – Eine Bestandsaufnahme«.

[1032] Eine monografische Abhandlung über den Gott Min ist noch immer ein dringendes Desiderat der ägyptologischen Forschung; bisher wurden, wie für viele andere Gottheiten auch, nur einzelne Teilbereiche herausgegriffen und analysiert; dazu zuletzt u. a. BELLUCCIO 1995, 15–34; BELLUCCIO 1998, 25–45; CZERNY 2006, 81–85; VON ELSBERGEN 1991; EMMEL 1994, 43–46; FEDER 1998, 31–54; GOEDICKE 2002, 247–255; EL– KORDY 1984, 121–126; MCFARLANE 1990, 69–75; MCFARLANE 1995; PAVLOVA 1985, 34–44; SHOEMAKER 2002, 1–11; Czerny 2006, 81–85.

[1033] KAT. 13 a. 14. 15. 16. 17. (33 Min umgearbeitet, ursprüngliche Ikonografie nicht mehr erkennbar). 10 (Reschef rekonstruierbar).

[1034] GUNDLACH 1980, 136.

[1035] GUNDLACH 1980, 136, als Königsgottaspekt; die These Shoemakers, dass Min durch seinen erhobenen Arm auch einen aggressiven Aspekt repräsentiert, kann wohl nicht gehalten werden; s. dazu SHOEMAKER 2001, 1–11 mit Bezug auf OGDON 1985–86. 29–36.

ckelt.[1036] Der sogenannte Gottesschatten steht wie ein Rückenpfeiler hinter ihm. Desgleichen gehören der für ihn typische Garten, in dem Lattichpflanzen und Lotusblumen zu sehen sind, und die Darstellung eines Gebäudes in seine Sphäre.[1037] Der Bau, der in manchen Fällen einer Rundhütte gleicht, weist in anderen Fällen auf eine Kapelle hin. Ein flaches Podest oder eine Art Schrein bzw. Kapelle bilden die Basis, auf der die Götterfigur aufgestellt ist.[1038]

Auf fünf Belegen sind der Abbildung der Name und/oder die Epitheta beigeordnet. Dazu gehören neben der Bezeichnung *Mnw*[1039] (Min), *Mnw-Imn*[1040](Min-Amun) oder *Mnw-Imn-R*ᶜ[1041] (Min-Amun-Re), die Epitheta *wr qȝ šwty f-ᶜ ḥtp ḥr-ḫt* – ›Großer, mit hoher Doppelfeder, auf einer *ḫt*-Terrasse ruhend‹[1042], *nṯr ᶜȝ* – ›großer Gott‹[1043], *ᶜȝ pḥ.ty n s.t=f wr.t nṯr ᶜȝ* – ›mit großer Kraft, auf seinem großen Sitz, großer Gott‹[1044], *nb r nḥḥ nṯr ᶜȝ nb p.t* – ›Herr der *nḥḥ*-Ewigkeit, großer Gott, Herr des Himmels‹[1045] oder *kȝ mw.t=f nb p.t* – ›Stier seiner Mutter, Herr des Himmels‹[1046].

Min ist einer der ältesten und bekanntesten Götter des ägyptischen Pantheons, der mehrere Hauptkultorte in Ägypten besaß, darunter die Ostwüste, Koptos und Achmin aber auch Abydos, Memphis und Theben.[1047] Die Qedeschet-Stelen, die Darstellungen des Min enthalten, stammen alle – soweit bekannt – aus dem thebanischen Raum, vornehmlich aus Deir el-Medina.[1048] Die Etymologie seines Namens wie auch die Herkunft des Gottes sind trotz aller Bemühungen bisher nicht eindeutig geklärt

---

[1036] Halskragen auf den Belegen KAT. 13 a. 14. 16. 18.; Kreuzband auf den Belegen KAT. 14. 15.

[1037] Lattich und Lotus bei KAT. 13 a. 14. 16; nur Lattich bei KAT. 18.

[1038] Podest bei KAT. 13 a. 15. 16. 17; Kapelle bei KAT. 14. 18.

[1039] KAT. 14.

[1040] KAT. 13 c.

[1041] KAT. 13 a. 13 c.

[1042] KAT. 14.

[1043] KAT. 15.

[1044] KAT. 13 a.

[1045] KAT. 13 c.

[1046] KAT. 13 c.

[1047] GUNDLACH 1980, 136–140; MCFARLANE 1995, 157. 172; MCFARLANE 1990, 70; GOEDICKE 2002, Anm. 4.

[1048] Sicher für KAT. 13 a. 14. 15. 16.

worden.[1049] Die frühesten Belege des Gottes reichen bis in die Frühzeit; so ist er u. a. bereits auf der Naqada-Palette oder archaischen Statuen aus Koptos belegt.[1050] Ob sich der Gott nun aus einem mittelägyptischen Regengott hergeleitet hat oder auf eine nomadische Tradition zurückgeht, ist für die Rolle, die er schließlich im Neuen Reich spielt, zunächst nicht von zentraler Bedeutung.[1051]

Einige Aspekte in seiner Ikonografie, wie die menschlich-ithyphallische Gestalt, die Lattichpflanzen oder die tierische Verkörperung als ›weißer Stier‹[1052], wie auch die Hinweise, die sich aus den Festen herleiten lassen, die mit ihm in Zusammenhang stehen, weisen in eine Richtung, die um den Kreis Vegetation – Ernte – Regeneration – Fruchtbarkeit – Erotik – Zeugungskraft gebildet wird.[1053] So scheint z. B. das Minfest darauf abzuzielen sowohl eine weitere Ernte zu sichern als auch dem König – im übertragenden Sinne – neue Kraft zu geben.[1054] Ähnliches gilt für das ›Klettern für Min‹, welches zwar in erster Linie im Zusammenhang mit unterworfenen Völkern zu sehen ist, bei dem aber dennoch ein ›regenerativer Aspekt‹ zu erkennen ist.[1055] Die offensichtliche Funktion, die mit diesem Gott verbunden werden kann, scheint sich also um den Bereich zu formieren, der für lebenserhaltende, regenerative und möglicherweise ›potente‹ Fähigkeiten zuständig ist. Diese Funktion wird auch besonders durch das Epitheton *kȝ mw.t=f* –

[1049] BLEEKER 1956, 39; MCFARLANE 1995, 352; MCFARLANE 1990, 70; GOEDICKE 2002, 247.

[1050] RANDALL-MACIVER – MACE 1902, Tf. 8, 2.

[1051] Durch einen Bestandteil des Min-Festes, dem Errichten einer transportablen Kultstätte, kann vielleicht auf eine nichtägyptische, d. h. nomadische Ursprungsgeschichte des Gottes geschlossen werden; dazu auch BLEEKER 1956, 39.

[1052] GRAINDORGE 2003, 38–45.

[1053] Dazu auch MCFARLANE 1995, 351; MCFARLANE 1990, 69 f.; zu einer anderen Funktionsdeutung s. auch GOEDICKE 2002, 249, der die ithyphallische Gestalt des Min nicht mit Fruchtbarkeit, sondern mit dem Soldatentum und der Beschneidung zusammenbringt.

[1054] BRUNNER-TRAUT 1980b, 143.

[1055] FEDER 1998, 43; der König sorgt durch das Nachspielen mythischer Taten des Min für die Versorgung des Min-Tempels mit ausländischen Gütern, im Gegenzug sorgt der Gott für den Erhalt der königlichen Herrschaft; zur einer älteren Meinung s. HELCK 1980, 454 f.

›Stier seiner Mutter‹, welches er v. a. im thebanischen Raum in seiner synkretistischen Verbindung mit Amun-Re eingeht, hervorgehoben.[1056]

Der Gott Reschef[1057] ist auf neun der 31 ägyptischen Belege innerhalb einer Triadenkonstellation zu sehen.[1058] In fünf davon mit dem bereits genannten ägyptischen Gott Min; in vier weiteren Fällen mit jeweils einer noch zu identifizierenden Person bzw. Gottheit.[1059]

Der Gott wird immer – auf einer Standlinie, einem Podest oder einer Kapelle stehend – auf die Göttin Qedeschet ausgerichtet, dargestellt.[1060] Er kann mit einem kurzen Schurz, einem kurzen Trägergewand oder mit einem langen ›syrischen‹ Wickelgewand, mit oder ohne Schultertuch, bekleidet sein.[1061] Auf einem Beleg wurde sein Kopf mit einer gesträhnten Perücke versehen, in einem weiteren Fall ist die genaue Ausarbeitung nicht mehr zu erkennen.[1062] Auf den meisten Belegen wird das Haupt des Reschef jedoch von einer hohen, konischen Krone bedeckt.[1063] Diese kann, wie auch die Perücke, mit einem Band umgeben sein, mit welchem oft ein Gazellenkopf an der Stirnseite befestigt wurde.[1064] An seinem Kinn ist ein Spitzbart oder ein ägyptischer Götterbart zu er-

---

[1056] Zu den synkretistischen Verbindungen, die Min eingeht (Min-Amun, Min-Amun-Re oder Min-Horus) s. auch MCFARLANE 1990, 74; zum Kamutef-Prinzip und Vaterbild, s. ASSMANN 1976, 12–49 und ASSMANN 1991b, 96–137; SEYFRIED 1995, 219–231; ROBINS 1996a, 27–40.

[1057] Eine ausführliche Bibliografie, die ständig aktualisiert wird, bei CORNELIUS 2008b, 3 f.

[1058] KAT. 7. 8. 9. 13 a. 14. 15. 16. 17. 32. (18 ist eventuell zu rekonstruieren, s. dazu das Kapitel »Deir el-Medina«).

[1059] Mit Min auf KAT. 13 a. 14. 15. 16. 17; zu identifizierende Gottheiten/Personen auf KAT. 7. 8. 9. 32; vgl. dazu weiter unten.

[1060] Auf einer Bodenlinie auf KAT. 8. 9. 13 a. 15. 16. 32. 33; auf einem Podest auf KAT. 7; ›schwebend‹ auf KAT. 17; auf einer ›Kapelle‹ auf KAT. 14.

[1061] Schurz auf KAT. 15. 17. 32. 33; kurzes Trägergewand auf KAT. 7. 13 a. 14. 16.; langes Wickelgewand auf KAT. 8. 9.

[1062] Gesträhnte Perücke auf KAT. 14; nicht mehr zu erkennen auf KAT. 15.

[1063] KAT. 7. 8. 9. 13 a. 16. (17?). 32. 33; der oberägyptischen Krone ähnlich.

[1064] Gazellenkopf auf KAT. 13 a. 14. 16; auf Beleg KAT. 9 sieht die ›Silhouette‹ mehr wie ein Uräus aus; dieser kommt aber aufgrund der üblichen Reschef-Ikonografie nicht in Frage.

kennen; er kann aber auch bartlos dargestellt werden.[1065] In den Händen bzw. am Gürtel kann der Gott in wechselnden Kombinationen Speer, Keule bzw. ›Keulenaxt‹, Dolch oder Messer, Schild oder ein anch-Zeichen tragen.[1066]

Es ist an dieser Stelle hervorzuheben, dass es sich bei der Ikonografie auf den vorgestellten Belegen nur um eine von drei Möglichkeiten handelt. Diese hebt sich durch die herabhängenden Arme und das Tragen von Waffen deutlich von einem anderen, weitaus häufiger vorkommenden, ikonografischen Typ ab.[1067] Letzterer, den Cornelius als ›menacing god‹, also als einen Gott in drohender Gebärde beschreibt, zeichnet sich durch seine aktive Haltung aus.[1068] In dieser hält der Gott die Waffen, meist Schild und Speer, in den erhobenen Händen, wodurch er als Angreifender bzw. als aktiv Abwehrender zu interpretieren ist.[1069] Obgleich in den meisten Fällen allein dargestellt, ist der Gott Reschef im ›angreifenden Typus‹ nur zusammen mit den Gottheiten Ptah[1070], Horus, Herr von *Miʾm* und dem vergöttlichten Sesostris III.[1071], der Göttin Anat[1072], Astarte[1073] oder auch mit Baal[1074] gezeigt. In seinem ›friedlicheren Typus‹, also mit gesenkten Waffen, ist er neben Qedeschet lediglich mit Amun-Re und Hauron[1075] oder Amun und Seth[1076] auf

---

[1065] Bartlos bzw. nicht mehr zu erkennen auf KAT. 33. 17. 9. 32; Spitzbart auf KAT. 8 (evtl.). 14; ägyptischer Götterbart mit gebogenem Ende auf KAT. 7. 13 a. 15 (evtl.). 16.

[1066] Speer und anch-Zeichen auf KAT. 13 a. 14; Speer und Keule(naxt) auf KAT. 15. 16; Keule und Schild auf KAT. 32; Dolch am Gürtel auf KAT. 9; Speer und unidentifizierbares Objekt auf KAT. 7. 33; zur ›Keulenaxt‹ s. CORNELIUS 1994, 251; der Autor bezeichnet mit ›mace-axe‹ eine Keule, die auch über eine Klinge verfügt, wie sie z. B. bei Beleg KAT. 16 zu erkennen ist.

[1067] Dazu ausführlich CORNELIUS 1994, 23–234 und CORNELIUS 1994, 263 f. und CORNELIUS 2008b, 2.

[1068] CORNELIUS 1994, 23–234. 255–264.

[1069] Zu Letzterem s. CORNELIUS 1994, RR 27.

[1070] CORNELIUS 1994, RR1.

[1071] CORNELIUS 1994, RR27.

[1072] Zur einmaligen Kombination der Gottheiten Anat und Reschef existiert eine Stele vom Tell el-Borg; s. dazu HOFFMEIER – KITCHEN 2007, 127–136.

[1073] CORNELIUS 2008a, 2, Abb. 3.

[1074] CORNELIUS 2008b, 2 (ausschließlich in Syrien-Palästina).

[1075] CORNELIUS 1994, RR32, hier in einem Register mit Amun-Re, im unteren

einem Beleg zu finden. Inwieweit sich daraus Schlüsse auf seine Funktion schließen lassen, ist diskutabel. Neben diesen beiden Typen, die beide Waffen in ihre Ikonografie integriert haben, ist ein weiterer Typ von Interesse, der waffenlos und somit als eindeutig ›friedlich‹ bezeichnet werden kann.[1077] Dieser scheint hingegen nicht mit der Göttin Qedeschet in Verbindung gebracht worden zu sein.[1078]

Der Darstellung des Gottes ist in vier Fällen sein Name *Ršpw* beigeordnet.[1079] Der Name Reschef scheint etymologisch mit dem hebräischen Wort רֶשֶׁף zusammenzuhängen, was mit Flamme, Glut, Blitz, Pesthauch oder Seuche übersetzt werden kann.[1080] In dieser Arbeit soll die übliche, ägyptologische Vokalisation ›Reschef‹ verwendet werden, obwohl es richtigerweise Rašap heißen dürfte, wie es z. B. Stadelmann aus der ugaritischen Schreibung und der Verwendung in Personennamen aus Mari herleitet.[1081] Auch Fulco hat die semitischen und akkadischen Ursprünge untersucht und plädiert für das, in der angelsächsischen Forschung übliche, ›Rešep‹.[1082] Einige Epitheta definieren die Gottheit genauer. Dazu gehören diejenigen, die sich auf generelle göttliche Eigenschaften beziehen, wie *ḥqꜣ ꜥꜣ* – ›großer Herrscher‹[1083], *nṯr ꜥꜣ* – ›großer Gott‹[1084], *nb p.t* – ›Herr des Himmels‹[1085], aber auch Titel, die den Gott von anderen abheben, wie *ḥqꜣ psḏ.t* – ›Herrscher der Neunheit‹[1086], *nb pḥ.ty m šms.w(?) psḏ.t* – ›Herr der Kraft im Gefolge der Neunheit‹[1087] und solche die Reschef mit dem ›Ewigkeitsaspekt‹

---

der Gott Hauron.

[1076] CORNELIUS 1994, RR34, hier Reschef mit Adorant im unteren Register.

[1077] CORNELIUS 2008b, 1.3.

[1078] Allerdings ist in einigen Fällen nicht mehr genau zu erkennen, ob es sich bei dem Attribut um einen Speer oder vielleicht doch um ein Zepter handelt; vgl. z. B. KAT. 33.

[1079] KAT. 13 a. 14. 16. 17. (2 nur Inschrift).

[1080] STADELMANN 1967, 47.

[1081] STADELMANN 1967, 47; s. auch FULCO 1986, 63 f.

[1082] FULCO 1986, 63 f.

[1083] KAT. 14.

[1084] KAT. 13 a. 16.

[1085] KAT. 2. 14. 16.

[1086] KAT. 14. 16.

[1087] KAT. 13 a.

in Verbindung bringen: *nb r nḥḥ* – ›Herr bis in die Neheh-Ewigkeit‹[1088], *nb nḥḥ* – ›Herr der Neheh-Ewigkeit‹[1089], *ḥqꜣ ḏ.t* – ›Herrscher der Djet-Ewigkeit‹[1090]. Andere Epitheta, die auf den vorliegenden Belegen jedoch nicht auftauchen sind u. a. *sḏm nw.t* – ›Hörer der Gebete‹, *jw snb=k* – ›Heiler‹ oder *dj=f snb* – ›einer, der Gesundheit gibt‹, die also alle entweder auf seine heilende Kraft oder den engen Bezug zum Adoranten anspielen.[1091]

Reschef ist bereits sehr früh an vielen Orten des Vorderen Orients belegt. Dazu gehörte u. a. Ebla, wo er im 3. Jt. v. Chr. als chtonischer Gott der königlichen Nekropole mit seiner Partnerin Adamma verehrt wurde.[1092] Als Bestandteil theophorer Personennamen fand er auch in Ur, Mari Terqa und Ḫana Verwendung.[1093] In der SB scheint er eine besondere Rolle in Ugarit und Ras Ibn Hani gespielt zu haben.[1094] Die ugaritischen Texte bezeichnen ihn als Türhüter der Unterwelt, aber auch als Herr der Schlachten und Krankheiten.[1095]

In den biblischen Belegen wird der Gott als eine kosmische Kraft gesehen, die Krankheit und Tod durch Seuchen oder Pest bringen konnte.[1096] Allerdings wird er in diesen Stellen ›depotenziert‹. Zunächst taucht er lediglich als eine Jhwh begleitende Macht auf. Diese wird dann entweder bekämpft oder als quasi-Attribut für Jhwh benutzt wird, der dadurch die erst Reschef eigenen Mächte in seine Kompetenz aufnimmt.[1097] In der Bibel werden vor allem die negativen Eigenschaften benannt und die schützende und heilende Wirkung, die ihm sonst innewohnte, findet dort keine Beachtung. Auch die Gleichsetzung des Reschef mit einer Naturgewalt wird in der Bibel vorgenommen.[1098]

[1088] KAT. 13 a.
[1089] KAT. 16.
[1090] KAT. 13 a.
[1091] CORNELIUS 1994, 258.
[1092] XELLA 1999, 1325.
[1093] XELLA 1999, 1325.
[1094] XELLA 1999, 1325.
[1095] XELLA 1999, 1325.
[1096] s. dazu Hab 3,5; als Kriegsattribut s. Dtn 32,23, Ps 76,4.
[1097] FREY-ANTHES 2007, 3.4 Depotenzierte Götter: Reschef.
[1098] Als Blitz/Naturgewalt, s. Ps 78,48; Hi 5,7; Hhld 8,6; Sir 43,17.

Obgleich sich in Ägypten schon aus der 12. Dynastie Belege des Gottes finden lassen, ist eine eindeutige Verehrung erst im Neuen Reich zu fassen.[1099] Die frühen Zeugnisse, die in die Regierungszeit Amenophis` II. datiert werden, stellen einen Bezug zum Pharao selbst her.[1100] Dies liegt aber, laut Cornelius, nicht daran, dass die Gottheit einen königlichen Kult genossen hat – dafür taucht er zu selten auf –, sondern ist damit zu erklären, dass eine Verbindung zwischen dem reitenden bzw. Streitwagen fahrenden Gott und dem König gesehen wurde.[1101] Das Fehlen des Gottes Reschef im königlichen Kontext bzw. in dessen Kult ist mit einer Fokussierung der Pharaonen auf den Gott Baal zu erklären, der in der frühen 19. Dynastie die Rolle des Königsgottes eingenommen hat, indem er u. a. mit dem ägyptischen Gott Seth verknüpft wurde.[1102] Im Gegensatz zu den wenigen königlichen Belegen, ist die Menge an privaten Stiftungen für Reschef zahlreich, von denen die meisten aus Deir el-Medina, aber auch aus Qantir oder Memphis stammen.[1103] Die memphitischen Stelen des Reschef sind im Ptah-Tempel gefunden worden, was ihn noch näher an die Göttin Qedeschet heranrückt, die dort selbst einen Kult genossen hat.[1104] Das Gros der Belege wird – wie auch die meisten Qedeschetbelege – in die 19. oder 20. Dynastie datiert.

In der Zeit des Neuen Reiches scheint sich, im Gegensatz zur späteren biblischen Auslegung, noch die gesamte Wirkkraft des Gottes ausgedrückt zu haben. Nachdem der Gott in Ägypten eingeführt wurde, fungierte er zunächst als königlicher Kriegsgott, der oft mit Month gleichgesetzt worden ist.[1105] Diese frühe Aufgabe

---

[1099] z. B. taucht der Göttername im Personennamen des mit dem Zusatz ›Asiat‹ bezeichnetem Aper-Reschef auf; vgl. dazu pBrooklyn 35.1446, der in die Zeit Amenemhets III. oder Sobekhotep datiert wird; s. auch HAYES 1955, 87. 94.

[1100] CORNELIUS 1994, RR37; GIVEON 1980, 144.

[1101] CORNELIUS 1994, 239.

[1102] KEEL – UEHLINGER 1992, § 45; CORNELIUS 2008b, 1.

[1103] Zusammenfassend zu den Fundorten s. CORNELIUS 1994, 50 f.; zum jetzigen Zeitpunkt sind 40 ägyptische Stelen bekannt, die Reschef abbilden, von denen 23 mit dem Namen beschriftet sind, dazu CORNELIUS 2008b, 1 f.

[1104] Hier wird Qedeschet als ›Geliebte des Ptah‹ bezeichnet; der Fundort der Stelen KAT. 3 und 10 ist Memphis.

[1105] FULCO 1986, 68 (Karnak, E4); die Funktion als Kriegsgott wird auch durch Attribute, wie etwa die Keule, verstärkt, die als Anzeiger für vorderasiati-

verlor er jedoch relativ schnell und nahm rasch die Rolle eines klassischen Schutzgottes ein.[1106] Das ambivalente Wesen des Gottes – vernichtend und heilbringend bzw. schützend – bettet sich in die gängige Vorstellung von ägyptischen Gottheiten ein. So wird u. a. durch Epitheta und Textpassagen deutlich, dass die Anbetung eines ›gefährlichen‹ Gottes dazu diente, Unheil zu verhindern; dieser konnte somit eine krankheitsheilende und schützende Rolle einnehmen. Aber auch ikonografisch lässt sich diese Aufgabe fassen; so wird er nicht nur mit gefährlichen Waffen, sondern eben auch mit einem schützenden Schild dargestellt.[1107]

Obgleich sich die Gottheiten Reschef und Baal in ihrer Ikonografie ähneln – beide stehend, mit konischer Krone und bewaffnet – werden ihnen doch verschiedene Fähigkeiten zugesprochen. Während bei Reschef eher der schützende Aspekt im Vordergrund steht, ist Baal eine eher aktive Rolle im Hinblick auf Vegetation und Leben zuzusprechen.[1108] Im vorliegenden Fall der Qedeschet-Stelen ist aber davon auszugehen, dass es sich in den Fällen, bei denen der beschriebene ikonografische Typ auftaucht, um den Gott Reschef handelt. Denn immer wenn dieser Typ in Kombination mit einer Beischrift auftaucht, wird stets der Name des Reschef und nicht der des Baal genannt.[1109]

Bei sieben der Personen/Gottheiten, die nicht mit einer entsprechenden Beischrift näher bezeichnet werden, fällt eine Identifikation entsprechend schwieriger aus. Dabei handelt es sich um die folgenden Darstellungen:

---

sche Kriegsgötter gilt; dazu GIVEON 1980b, 144.

[1106] GIVEON 1980b, 144; eine Verbindung zur Fruchtbarkeit ließ sich bisher nicht feststellen; s. dazu auch LAHN 2005, 226, mit Verweis auf Stadelmann und Kritik u. a. von Fulco und Cornelius; STADELMANN 1967, 47; FULCO 1986, 69; CORNELIUS 1994, 260.

[1107] Der Schild wird auf den hier untersuchten Belegen allerdings nur einmal im MutTempelrelief des Taharqa gezeigt; s. dazu KAT. 32; vgl. auch CORNELIUS 2008b, 2.

[1108] CORNELIUS 1994, 258 und EGGLER 2010, 5 f.

[1109] Auf den Belegen KAT. 13 a. 14. 16. 17.

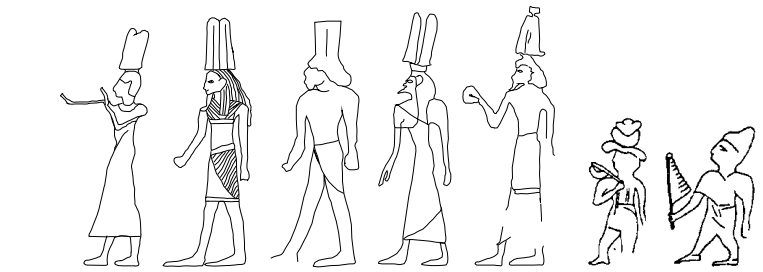


Abb. 7: Figuren innerhalb einer Triadenkonstellation

KAT. 32.

Zunächst sei hier die ›Triadenkonstellation‹ im Mut-Tempel betrachtet, die unter Taharqa angefertigt wurde. Während sowohl die mittig stehende Göttin Qedeschet als auch Reschef, der zu ihrer Rechten steht, an ihrer Ikonografie zu erkennen sind, ist eine Zuweisung des Dritten problematischer. Meist wird davon ausgegangen, dass es sich bei diesem um einen weiteren Gott handelt, der in der Regel mit Onuris(-Schu) oder Sopdu angesprochen wird.[1110] Betrachtet man jedoch den zeitlichen Kontext, zeigt der Vergleich mit der kuschitischen Königsikonografie, dass es sich bei dem Dargestellten nicht zwingend um einen Gott handeln muss.[1111] Die Doppelfederkrone ist dafür kein ausschlaggebendes Kriterium. Diese konnte in jener Epoche sowohl von Gottheiten als auch vom König selbst oder der Königin getragen werden.[1112] Ein weiterer Aspekt stellt das Kleidungsstück dar, welches die Person trägt. Es handelt sich um einen langen Schurz, der unten ausgestellt ist. Parallelen zeigen, dass dieser üblicherweise nicht von einer Gottheit, sondern vom kuschitischen König selbst getragen wurde und zwar stets in seiner Aufgabe als Priester vor verschiedenen Gottheiten.[1113] Das relevante Kriterium, das für eine Darstellung des Kö-

[1110] u. a. FAZZINI 1988, 17; LEIBOVICH 1961, 25 f.; GUNDLACH 1984, 1109; CORNELIUS 2004, 50; CORNELIUS 1994, 71; dazu bereits LAHN 2005, 228–232.

[1111] Vgl. auch Kapitel »Taharqa oder Monthemhat? Ein später Beleg aus Karnak«.

[1112] TÖRÖK 1987, Typ A XIV.

[1113] TÖRÖK 1987, Abb. 68/2. 69/11. 69/12. 70/5. 71/10. 71/11. 71/3. 71c. 71k. 71i. 71r. 71s; der König kann als Adorant vor den Göttern aber auch einen

nigs spricht, ist allerdings die eindeutig zu erkennende Adorationshaltung. Es erscheint nicht sinnvoll, einen Gott wie Onuris oder Schu in diesem Gestus hinter der Göttin Qedeschet bzw. vor Reschef zu platzieren. Aufgrund der vorgestellten Anhaltspunkte kann man davon ausgehen, dass es sich hier um den König in seiner Rolle als Priester handelt, der vor den beiden Gottheiten dargestellt wurde. Eine eindeutige Identifizierung mit Taharqa kann aufgrund der fehlenden Beischrift jedoch nicht ohne Zweifel erfolgen, da die Datierung der Plakette, auf die die Darstellung zurückgeht, durchaus älteren Datums sein könnte.[1114] Weiterhin wendet die Göttin Qedeschet dem König den Rücken zu. Sie ist ihm also nicht zugewandt, sondern steht vor ihm und ist auf den Gott Reschef ausgerichtet.[1115] Kompositionen dieser Art sind für Ägypten weniger belegt, dafür tauchen sie umso häufiger in der vorderasiatischen Ikonografie auf, indem eine Göttin niederen Rangs als Vermittlerin vor dem Adoranten steht und diesen an eine höhere Gottheit heranführt.[1116]

KAT. 7.
Eine weitere Triade findet sich auf dem Anhänger des Haremhabmen, der in das Ende der 18. Dynastie datiert werden kann.[1117] Neben der zentral dargestellten Göttin Qedeschet und der zu ihrer Linken stehenden Figur des Reschef ist noch eine weitere männliche Figur, Letzterem gegenübergestellt, zu erkennen. Diese stehende, auf die Göttin ausgerichtete Figur, steht auf einem niedrigen Podest und hält einen Stab (Zepter?) in der linken Hand. Sie ist mit einem bis zum Knie reichenden Trägergewand bekleidet, mit einem Halskragen geschmückt und auf der gesträhnten Perücke erhebt sich eine hohe Doppelfederkrone.

Die Kombination einiger ikonografischer und inschriftlicher Aspekte – vornehmlich Name und Epitheta aus anderen Kontexten –, die im Folgenden erläutert wird, weist auf eine Identifikation

---

kurzen Schurz tragen.

[1114] Vgl. dazu das Kapitel »Taharqa oder Monthemhat? Ein später Beleg aus Karnak«.

[1115] Ich danke Susanne Martinssen-von Falck für diesen Hinweis.

[1116] Zahlreiche Beispiele bei WINTER 1987, z. B. 426. Abb. 432. 433.

[1117] Zur Datierung s. Kapitel »Memphis und andere Orte im Neuen Reich«.

mit dem Gott Sopdu hin.[1118] Aufgrund der langen Einbindung dieser Gottheit in das ägyptische Pantheon sind einige Wandlungen im Laufe seiner Verehrungsgeschichte zu fassen. Während er in der Frühzeit noch falkengestaltig gezeigt wurde, ist er ab der 5. Dynastie auch in anthropomorpher Form zu finden.[1119] Zu dieser Zeit kann es vorkommen, dass er im Habitus eines Asiaten, also mit entsprechender Hautfarbe, Backenbart und ungeteilter Haartracht, ohne Strähne auf der Brust, auf den Denkmälern auftaucht. Aber bereits zu dieser Zeit ist die Mehrzahl der Belege in ägyptischer Tradition zu sehen.[1120] Eindeutiger mit Sopdu in Verbindung zu bringen sind die hohe Doppelfederkrone, die allerdings auch von vielen anderen Gottheiten getragen werden konnte, und das ›asiatische‹ Trägergewand, welche auch Bestandteile der hier vorgestellten Ikonografie sind.[1121] Der Schesemet-Gürtel, der dem Gott eigen ist, kann laut Schumacher nicht als unbedingtes Identifizierungskriterium für jenen gelten, weil dieser nicht zwingend in dessen Darstellung auftauchen muss.[1122]

Die Kultorte des Sopdu verteilen sich auf nahezu ganz Ägypten, wobei der memphitische Raum besonders hervorgehoben werden muss, da er wohl als Ursprungsgebiet dieses Gottes angesehen werden darf.[1123] Der Gott hat aber nicht nur in Ägypten Verehrung genossen, sondern auch im südlich angrenzenden Nubien, auf dem Sinai und auch in Syrien.[1124] Sollte man einen Funktions- oder Wesensbereich des Gottes nennen, ist hier sicher der kämpferische Zug herauszustellen. Als ›Herr der Fremdländer‹, ›Herr des Westens‹ und vor allem als ›Herr des Ostens‹ war er dazu befähigt, dem König bei dessen Kämpfen gegen die benachbarten Feinde zur Seite zu stehen. In Belegen der Spätzeit wird sich mehr auf den erschlagenden Gott konzentriert, indem er Epitheta wie

---

[1118] An anderer Stelle bereits erläutert, s. LAHN 2005, 228–232.

[1119] Im Totentempel des Sahure; dazu SCHUMACHER 1988, 14.

[1120] SCHUMACHER 1988, 15.

[1121] Zur Doppelfederkrone als Attribut s. SCHUMACHER 1988, 17; zum Trägergewand SCHUMACHER 1988, 84.

[1122] SCHUMACHER 1988, 17 f.

[1123] SCHUMACHER 1988, 328; LAHN 2005, 228 f.

[1124] SCHUMACHER 1988, 257–275.

›der die Asiaten schlägt‹ oder ›der die Fremdländer tötet‹ trägt.[1125] Er wirkte aber nicht nur auf realweltlicher Ebene in physischen Kämpfen, sondern auch im magischen Bereich, indem er in Zaubersprüchen angerufen wird.[1126]

Kriterien, die im Zusammenhang mit dem Anhänger von Haremhabmen für den Gott Sopdu sprechen, sind nicht nur die ikonografischen Anzeiger, wie das übliche bis zu den Knien reichende Trägergewand in Kombination mit der Doppelfederkrone, sondern auch der enge Bezug zum memphitischen Raum und dem östlichen Ausland. Bemerkt werden muss zudem, dass es sich bei dem Stifter bzw. Auftraggeber des Amuletts um einen Ausländer aus dem syro-palästinensischen Gebiet handeln könnte.[1127] Weiterhin liegt uns hier vermutlich der wohl erste Beleg einer bildlichen Darstellung der Qedeschet auf ägyptischem Boden vor.[1128] Es muss sich bei diesem Anhänger um eines der ersten Objekte handeln, auf dem versucht wurde, die Göttin in das ägyptische Pantheon einzuhängen, hier mithilfe des Gottes Sopdu, der möglicherweise auf ihre Herkunft aus dem syro-palästinensischen Gebiet Bezug nimmt.[1129] Möglich wäre aber auch, dass auf einen schützenden Aspekt angespielt werden wollte, denn kämpferische Gottheiten stellen zugleich auch schützende Gottheiten dar.[1130] Wenn diese gleichzeitig mit einer Objektgattung verknüpft werden, die von sich aus einen schützenden Charakter hat, wie im Fall des hier vorliegenden Amuletts, liegt diese Vermutung nicht zu fern.

Beachtet man nun, dass es sich um den frühesten bildlichen Beleg der Göttin handelt, der Gott Sopdu in den memphitischen

---

[1125] SCHUMACHER 1988, 311–319, mit einer Tabelle der Epitheta.

[1126] z. B. im pBerlin 3027, einem Buch der Zaubersprüche für Mutter und Kind oder auch im pLeiden 343+345, in dem u. a. auch die Göttin Qedeschet auftaucht; s. dazu KAT. 31.

[1127] Dazu mehr im Kapitel »Memphis und andere Orte im Neuen Reich«; s. auch Katalogeintrag zu KAT. 7.

[1128] Zur Datierung mehr im Kapitel »Memphis und andere Orte im Neuen Reich«.

[1129] Das heißt aber nicht, dass man Sopdu deswegen auch eine Herkunft aus diesem Raum zusprechen kann, nichtsdestotrotz war er eng mit diesem Gebiet verbunden.

[1130] s. dazu weiter oben in der Analyse des Gottes Reschef.

Bereich zu setzten ist und auch der früheste schriftliche Beleg aus Memphis stammt, kann man davon ausgehen, dass der Anhänger des Haremhabmen ebenfalls diesem Raum zuzuordnen ist.[1131]

KAT. 10.
Eine kleine Stele aus Memphis zeigt eine einmalig belegte, außergewöhnliche Konstellation, bei der man allem Anschein nach nicht von einer wirklichen Triadenkonstellation sprechen kann. In der Mitte steht die mit einer Sistrumskrone versehene Göttin Qedeschet mit erhobenen Armen. Die Attribute, die sie wohl einst in den Händen hielt, sind nicht mehr zu erkennen. Zu ihrer Linken steht ein mit einem kurzen Schurz bekleideter Mann auf einem kleinen Podest, der seine Arme herabhängen lässt. Sein Kopf ist kahl und ein kurzer asiatischer Bart befindet sich an seinem Kinn. Bei dieser Person sind keinerlei göttliche Attribute mehr zu erkennen und somit könnte sie als Privatperson respektive Adorant zu verstehen sein.[1132] Andererseits wäre die Haltung und Komposition der Figurenkonstellation ungewöhnlich, was wiederum für die Darstellung einer Gottheit sprechen würde, die aufgrund der fehlenden Attribute jedoch nicht zugeordnet werden kann.

Die Gestalt auf der anderen Seite, die, ebenfalls stehend, der zentralen Göttin zugewandt ist, trägt neben einem kurzen Schurz, einer vorderasiatischen Perücke und einem asiatischen Bart, eine hohe, zylindrische Krone, die, wie die Haar- und Barttracht, äußerst unägyptisch wirkt. Es ist anzunehmen, das die rechte Hand etwas umfasst hielt, was aufgrund des Erhaltungszustandes aber nicht mehr zu erkennen ist.

Aufgrund der angeführten ikonografischen Details handelt es sich hier eindeutig um den Typ einer vorderasiatischen Gottheit. In den meisten Fällen wird diese als eine Form des Baal(-Zaphon) interpretiert, was sich jedoch bei einer genaueren Prüfung der ikonografischen Anzeiger nicht bestätigen lässt.[1133] Lipinski fasst das

---

[1131] Frühester schriftlicher Beleg ist die Opferbeckenstatue des Ptahanch: vgl. KAT. 1.

[1132] So auch CORNELIUS 1994, 154 f. und BR 14.

[1133] CORNELIUS 1994, 154 f. aber auch SCHULMAN 1982, 81–91; Lipinski lehnt die Identifikation als Baal eindeutig ab, worin ihm sicher zuzustimmen ist, s. LIPINSKI 1996, 255.

Problem treffend zusammen: »Nothing definite can be said, instead, about the figures flanking Qudshu [...]. These steles are uninscribed and the figures are atypic.«[1134]

Bei der Suche nach ikonografischen Parallelen für diese Art der Götterdarstellung wird man leider nur bei Objekten fündig, die weitaus später zu datieren sind und somit nicht herangezogen werden können, weder als Vorläufer noch als zeitgleiche Äquivalente. Dazu gehören auch die von Cornelius angeführten Beispiele.[1135] Bei der Gottheit auf der Stele JE 25147 handelt es sich m. E. auch nicht um den Gott Baal, sondern um einen Mondgott, der durch die ihn umgebenden Mondsicheln und -scheibe relativ eindeutig bestimmt werden kann.[1136] Das macht die Identifikation des Gottes auf der hier vorgestellten Stele als Baal hinfällig, zumal diese Kopfbedeckung m. W. für diesen Gott nicht belegt ist.

Festzuhalten bleibt, dass es sich bei der Gottheit rechterhand der Göttin – obgleich nicht eindeutig identifizierbar – um einen vorderasiatischen ikonografischen Typ handelt.

KAT. 8 und 9.
Eine Stele, die von einem Mutter-Tochter-Paar namens Iniahy und Karu gestiftete wurde, zeigt neben der zentralen Göttin Qedeschet zwei weitere Gottheiten, die im syro-palästinensischen Habitus dargestellt wurden.[1137] Auf der rechten Seite steht der Gott Reschef mit dem ›syrischen Wickelgewand‹ mit Schultertuch bekleidet; seine Arme hängen herab, auf seinem Haupt erhebt sich die für ihn typische, konische Krone mit einem Gazellenkopf an der Front. An seinem Gürtel trägt er eine Waffe.[1138] Die Schlangen in der Hand der Göttin sind auf ihn ausgerichtet.

[1134] LIPINSKI 1996, 259; gemeint sind neben KAT. 10 auch KAT. 8 und KAT. 33.

[1135] CORNELIUS 1994, fig. 46. 43.

[1136] CORNELIUS 1994, fig. 46; s. dazu die Parallele bei KEEL 1994, 143. Abb. 10; auf besser erhaltenen Objekten ist zu erkennen, dass es sich bei der zylindrischen Kopfbedeckung um einen Feder-Polos handeln könnte.

[1137] KAT. 9.

[1138] Der Gazellenkopf ähnelt hier mehr einer Uräusschlange, was in diesem Kontext aber unmöglich ist; s. dazu auch LIPINSKI 1996, 255 mit Hinweis auf E. S. Bogoslovsky.

Reschef gegenüber steht eine weitere männliche Götterfigur, die ebenfalls mit dem ›syrischen Wickelgewand‹ bekleidet ist. Sie trägt einen kurzen Spitzbart, der auch bei Darstellungen nichtgöttlicher Personen eine Rolle spielt, indem die Träger dadurch als Asiaten gekennzeichnet werden. Sein Kopf wird von einer hohen Doppelfederkrone bedeckt. Wie schon beim vorhergehenden Beispiel ist eine eindeutige Zuweisung an einen bestimmten Gott nicht möglich.[1139] Es existieren keine eindeutigen Attribute, die auf den einen oder anderen Gott hinweisen könnten. In jedem Fall scheint es sich hier um eine Kombination ägyptischer und vorderasiatischer Elemente zu handeln. Während die Bekleidung und Barttracht auf einen vorderasiatischen Ursprungs hindeutet, sind die Haartracht in Form einer klassischen Götterperücke und die Doppelfederkrone eher ägyptischen Ursprungs.

Einen ähnlich gelagerten Fall haben wir bei einer weiteren Stele vorliegen, die von einem Paar gestiftet wurde, deren Namen leider nicht erhalten geblieben sind.[1140] Der Göttin Qedeschet sind wieder zwei männliche Gottheiten zugeordnet, die lange syrische Wickelgewänder tragen und die mit denen auf der Stele der Iniahy zu vergleichen sind. Bei dem Gott, der rechterhand der Göttin steht, könnte es sich aufgrund der konischen Kopfbedeckung, an der hinten Bänder befestigt sind, entweder um Reschef handeln, für den diese Krone typisch ist, oder – rein ikonografisch betrachtet – auch um Seth-Baal. Tendenziell ist aber eher an Reschef zu denken, der gewöhnlicherweise mit Qedeschet in eine Konstellation tritt.[1141]

Die Figur, die Reschef gegenüber steht, ähnelt sehr der Gottheit auf der Stele der Iniahy und Karu (KAT. 9). Neben dem Wickelgewand trägt auch diese den asiatischen Spitzbart und eine hohe Doppelfederkrone.

Betrachtet man nun diese beiden Stelen, ist die Ähnlichkeit der Kompositionen auffällig: sowohl die Aufteilung des Bildfeldes in ein Götter- und ein Menschenregister als auch die Komposition und der Aufbau der mit Qedeschet korrelierenden Gottheiten sind

---

[1139] s. KAT. 10.

[1140] s. KAT. 8.

[1141] s. dazu weiter oben in diesem Kapitel.

nahezu identisch. Man kann davon ausgehen, dass es sich bei der Gottheit mit asiatischem Spitzbart, in ein syrisches Wickelgewand eingehüllt und das Haupt mit einer hohen Doppelfederkrone bedeckt, um den Prototyp einer ›syrischen Gottheit‹ handelt. Diese Annahme äußerte Stadelmann schon im Jahre 1967.[1142] M. E. ist mit diesem ikonografischen Typ neben Qedeschet eine weitere Hybridgottheit zu fassen, die aus Elementen zweier Kulturen, der ägyptischen und der vorderasiatischen, entstanden ist. Da dieser Typ nicht mit einem eindeutigen Namen verbunden werden kann bzw. sich keiner speziellen Gottheit zuweisen lässt, ist eine Funktions- und Wesensanalyse entsprechend schwierig. Möglicherweise sollte aber auch nicht auf eine spezielle Funktion der Triadenkonstellation hingewiesen werden, wie das bei der Triade aus Qedeschet, Min und Reschef der Fall ist, sondern lediglich ein Bezug zum Herkunftsland der Göttin hergestellt werden, indem ein asiatischer Gott dargestellt wurde.[1143] Die Ähnlichkeit der beiden Stücke könnte zudem auf eine gemeinsame Provenienz hinweisen. Weiterhin ist wahrscheinlich, dass es sich hier um eine sehr frühe Darstellung der Qedeschet auf ägyptischem Boden handelt. Die Konstellation aus ihr und einer oder mehreren vorderasiatischen Gottheiten wurde später durch Min und Reschef – in sehr ägyptisierter Form – abgelöst. Beachtet man diese Aspekte, können diese Stelen wohl dem ägyptisch-palästinensischen Grenzgebiet, dem memphitischen Raum oder aber zumindest dem unterägyptischen Gebiet zugewiesen werden.

KAT. 44.
Ein bemerkenswertes Stück ist eine Plakettenmodel aus Tel Qarnayim nahe Bet-Scheans.[1144] Sie ist in vielerlei Hinsicht ungewöhnlich. Zum einen fällt die Darstellung des ›Qedeschet-Typs‹ aus dem üblichen Rahmen, indem sie eine zylindrische Hörnerkrone

---

[1142] STADELMANN 1967, 110–122; diesen Ansatz habe ich bereits 2005 aufgegriffen, s. LAHN 2005, 231 f.

[1143] Zur Funktion der Triadenkonstellation Qedeschet-Min-Reschef, s. Kapitel »Funktion der Triadenkonstellation«.

[1144] KEEL – UEHLINGER 1992, 76, Anm. 30; UEHLINGER 2008, 883; GIVEON 1986a, 7–9; SCHULMAN 1984, 74–80; BEN–ARIEH 1983, 72–77; LOUD 1939, Nr. 125.

trägt, auf einem Pferd steht und schwer zu identifizierende Attribute in den Händen hält. Darüberhinaus erkennt man zwei weitere Gottheiten an ihrer Seite. Dies ist für die Belege des ›Qedeschet-Typs‹ in Syrien-Palästina einmalig.

Auf der linken Seite der Stele ist eine wesentlich kleiner als die Göttin dargestellte, auf sie ausgerichtete, männliche Figur gezeigt (KAT. 44a). Sie ist mit einem kurzen Schurz bekleidet, in der Hand des angewinkelten, linken Arms trägt sie eine Axt und das Haupt ist mit einer Krone versehen. Diese Krone besteht aus einer Mondsichel, über der fünf Kreise schweben, die wohl Sterne darstellen sollen.[1145] Die Bodenlinie, auf dem die Figur steht, ist angedeutet und befindet sich auf Fußhöhe der Göttin.

Auf der anderen Seite steht eine weitere, der Göttin zugewandte, männliche Gestalt, die ebenfalls mit einem Schurz, aber zusätzlich mit einem Schultertuch bekleidet ist (44b). Auch auf ihrem Kopf erhebt sich eine Krone, die mit einer konischen vergleichbar ist. In der rechten Hand hält der Gott einen länglichen Gegenstand, der dem ägyptischen Schilfblatt ähnelt und der möglicherweise als Pflanze interpretiert werden kann, aber u. U. auch eine Götterfahne darstellen könnte.

Es ist keine genaue Zuweisung der beiden Gottheiten möglich. Bisher wurde die linke Figur als ein kriegerischer Gott gedeutet, wohl aufgrund der Waffe, die er in der Hand hält. Ob man diesen allerdings den ägyptischen Göttern Month oder Onuris zuweisen kann, ist zu bezweifeln.[1146] Die Krone weist eher auf einen lunar-astralen Aspekt des Gottes hin. Auch die andere Gottheit besitzt keine eindeutigen Attribute, die auf einen bestimmten Gott hinweisen könnten. Keel und Uehlinger interpretieren diesen als kanaanäischen Wettergott, Frevel als eine mögliche Form des Baal mit Pflanzenattribut.[1147] Durch die unsichere Zuweisung, gestaltet sich die Interpretation der Triade entsprechend schwierig.

[1145] UEHLINGER 2008, Abb. 7b.

[1146] s. dazu UEHLINGER 2008, 883 und KEEL – UEHLINGER 1992, 76; M. E. ist hier überhaupt keine ägyptische Ikonografie zu erkennen, deshalb möchte ich in diesen Gottheiten auch keine syro-ägyptische Mischikonografie sehen.

[1147] UEHLINGER 2008, 883; KEEL – UEHLINGER 1992, 76 mit einer Parallele aus Megiddo, dazu LOUD 1939, Nr. 125.

6.2.2 FUNKTION DER TRIADENKONSTELLATION

Wie der Bestandsaufnahme im vorigen Kapitel zu entnehmen, ist die Darstellung einer Triade aus Min, Reschef und Qedeschet ohne Frage die am häufigsten auftauchende Konstellation.[1148] Um die Funktion dieser Zusammenstellung festzustellen, ist nochmals ein kurzer Streifblick über die Funktionen der einzelnen Gottheiten notwendig, die als Teil derselben fungierten.[1149]

Qedeschet konnte bereits über die Analyse der Objektgattungen, auf denen ihre Darstellung auftaucht oder ihr Name genannt wird, in den Bereich schutzspendender und fürsorgender Gottheiten eingebettet werden.[1150] Während ihr Name nur einen Hinweis auf ihre Herkunft gab, konnte ihr Wirkungsbereich über ihre Epitheta genauer erfasst werden. So ist sie in vielfacher Weise mit den Göttinnen Isis, Hathor, Anat und Astarte verknüpft, die u. a. als heilende und schützende Gottheiten auftreten konnten.[1151] Ein wesentlich differenzierteres Bild ließ sich aus der ikonologischen Betrachtung herausarbeiten. Ihr unbekleideter Körper in der Kombination mit der frontalen Darstellung deutet auf eine Funktion im sexuell-erotischen Kontext hin, welche wohl mit einer ithyphallischen Darstellung männlicher Gottheiten verglichen werden kann.[1152] Weiterhin ist sie durch diese Art der Ikonografie an die beliebten Schutzgottheiten Bes und das Horuskind angelehnt worden, mit denen sie sich auch noch andere Attribute teilt.[1153] Wie bei den Epitheta, lassen sich auch in ihrer ikonografischen Darstellung Parallelen zur Göttin Hathor finden, z. B. bei der Wahl der Sistrumskrone oder der Krone aus Mondsichel und -scheibe. Aber nicht nur die Kronen, sondern auch ihre Attribute, wie der Lotus, der Papyrus und die Schlangen, weisen auf ihre regenerativen, verjüngenden, schöpferischen und lebensspendenden Fähigkeiten hin, die sich darüber hinaus auch immer wieder auf eine heilende, übelabwehrende und schützende Macht der Göttin zu beziehen schei-

[1148] KAT. 13 a. 14. 15. 16. 17. (18). (33).

[1149] Dazu bereits LAHN 2005, 232–236 und LAHN 2015.

[1150] s. Kapitel »Zusammenfassung 1«.

[1151] s. dazu Kapitel »Name und Epitheta als Indikatoren«.

[1152] Es ist aber darauf hinzuweisen, dass ihr Schambereich nicht eindeutig gezeigt ist, so wie dies bei diversen vorderasiatischen Typen der Fall ist.

[1153] s. Kapitel »Ikonologie – Der ägyptische Kontext«.

nen.[1154] Letzteres kommt – unabhängig von der Herkunft des Bildmotivs – vor allem durch ihr Stehen auf einem Löwen und dem Bändigen von Schlangen zum Ausdruck.

Der Gott Min ist, wie oben bereits erwähnt, eine bedeutende und multifunktionale Gottheit des ägyptischen Pantheons. Sowohl seine Epitheta, wie z. B. ›Stier seiner Mutter‹, aber noch mehr seine ikonografische Gestalt, weisen in den Bereich der Vegetation, Regeneration, Ernte, Fruchtbarkeit und Zeugungskraft, was mit einem lebenserhaltenden Zug einhergeht.[1155] In Korrelation mit Qedeschet ist auffällig, dass die Lotusblumen, die sie in der Hand hält, immer auf ihn ausgerichtet sind. Wie oben bereits erwähnt, stehen diese als Symbol für Regeneration, Schöpfung, Wieder- und Neugeburt aber auch und vor allem für eine erotische Komponente der Göttin.

Die Funktionsbereiche des Gottes Reschef sind etwas anders ausgerichtet. Zunächst spielte er eine Rolle als Kriegsgott, in der er oft mit Month gleichgesetzt wurde. Er entwickelte sich in Ägypten aber bald zu einer klassischen Schutzgottheit und erfreute sich in dieser Funktion, vor allem im thebanischen Raum, großer Beliebtheit. Die ikonografische Ausgestaltung, in welcher er in Verbindung mit Qedeschet vorkommt, lässt sich einem Zwischentyp zuordnen, der weder aktiv-kriegerisch – mit Waffen in den erhobenen Händen und angreifend – noch aktiv-friedlich – ohne jegliche Waffen – ist. In den meisten Fällen hält er seine Waffen in den gesenkten Händen. Dies ist wohl ein Zeichen dafür, dass hier seine schützende Rolle hervorgehoben werden soll, indem er nicht angreift, aber zur Abwehr bzw. zum Schutz bereitsteht. Ein weiteres Detail, welches auf diese Art von Funktion hinweist – die sich manchmal auch in eine heilende Kraft wandeln kann –, sind die Schlangen in den Händen der Qedeschet, die immer auf ihn ausgerichtet sind. Wie schon bemerkt, verdeutlichen die gepackten und somit gebändigten Reptilien in den Händen der Göttin ihre Macht als schützende Gottheit und geben uns somit auch einen Hinweis auf die Funktion des ihr beigeordneten Gottes Reschef.

[1154] s. Kapitel »Ikonologie – Der ägyptische Kontext«.

[1155] s. Kapitel »»Who`s who« – Eine Bestandsaufnahme«.

Sieht man sich nun diese Qedeschet-Min-Reschef-Triade an, stellt man fest, dass die Konstellation nicht in die üblichen Ordnungssysteme passt. Weder das ›soziale System‹, welches eine hierarchische Ordnung der Gottheiten vornimmt, noch das ›lokale System‹, welches an einem Ort verehrte Gottheiten ohne familiäre Verbindung einschließt oder das ›numerisch-genelogische System‹, das Götterpaare und -familien vereint, scheinen auf die Triade aus Qedeschet, Min und Reschef anwendbar zu sein.[1156]

Worin lag nun die Motivation eine solche Konstellation aus Gottheiten zu erschaffen? M. E. lässt sich diese nur auf einer funktionalen Ebene erklären. Die zentrale Göttin Qedeschet hat mehr oder weniger zwei große Funktionsbereiche inne. Zum einen kann sie als ›normale‹, für alle bzw. unspezifizierte Bereiche des Lebens und des Todes zuständige Schutzgottheit aufgefasst werden, zum anderen scheint sie im Bereich der Liebe/Erotik/Sexualität wirkmächtig gewesen zu sein. So erscheint die Funktion der Triadenkonstellation evident: der beigeordnete Gott Min verstärkte und veranschaulichte die sexuell-erotischen Aufgaben der Göttin, Reschef ihre schützende Komponente. Obgleich Qedeschet als primäre Kultempfängerin verstanden werden kann, ist eine Hierarchie zwischen den drei Gottheiten nicht festzustellen.

Zusätzlich erwähnenswert ist, dass diese spezielle Triade – soweit erkennbar – lokal begrenzt war. Sie taucht fast ausschließlich auf den Stelen aus Deir el-Medina auf. Lediglich zwei Stelen mit unbekannter Provenienz weisen ebenfalls diese Kombination auf. Sie sind in der Ausführung und Komposition aber so unterschiedlich, dass diese m. E. nicht mit denen aus Deir el-Medina verglichen werden können.[1157] Folglich haben wir es hier mit einer regional eingeschränkten Konstellation zu tun, die sich u. U. sogar genau dort entwickelt hat. Für die Triadenkonstellation kann darüber hinaus ein tatsächlicher ›Sitz im Leben‹ angenommen werden. Die sehr gleichartige ikonografische Ausführung könnte sich sicher auch gegenseitig beeinflusst haben, zumal die Stifter untereinander so eng verbunden waren. Auf der anderen Seite könnte man auch

[1156] An anderer Stelle ausführlicher besprochen, s. dazu LAHN 2005, 232–236 und LAHN 2015; aufgegriffen bei TAZAWA 2009, 165–167.

[1157] KAT. 18. 17.

vermuten, dass es sich bei den Bildern auf den Stelen um Abbilder einer tatsächlichen Kultgruppe handelt, die in einem Tempel Deir el-Medinas aufgestellt gewesen sein könnte.

Was die anderen beiden göttlichen Triadenkonstellationen angeht, ist eine Interpretation durch eine z. T. unsichere Zuweisung der Gottheiten und durch ihr singuläres Vorkommen schwieriger.[1158]

Die Konstellation auf dem Amulett des Haremhabmen aus Qedeschet, Reschef und Sopdu wurde bereits im vorigen Kapitel ausführlich erläutert.[1159] Festzuhalten bleibt, dass in diesem Fall zwei Möglichkeiten der Interpretation bestehen. Zum einen kann durch die Hinzufügung des asiatischen, in Ägypten schon bekannten, Gottes Reschef und des eng mit dem asiatischen Raum verknüpften Sopdu, auf Qedeschets eigene Herkunft aus dem syropalästinensischen Raum angespielt worden sein. Zum anderen können die kämpferischen und somit auch schützenden Gottheiten Reschef und Sopdu ihre Funktion als schützende Göttin unterstrichen haben.

Aufgrund der Tatsache, dass die Gottheiten auf den anderen beiden Stelen nicht genauer zu identifizieren sind, ist eine Interpretation dieser Konstellation nicht möglich.[1160] Lediglich auf der Stele der Iniahy kann man den Gott auf der rechten Seite als Reschef interpretieren, auf den dann auch – wie üblich – die Schlangen ausgerichtet sind und der somit auch hier für den Hinweis auf die schützende Kraft der Göttin stehen könnte.[1161] Aber auch hier könnte durch die Beiordnung der eindeutig als Asiaten zu erkennenden Gottheiten versucht worden sein, auf die fremdländische Herkunft der zentralen Göttin hinzuweisen.

[1158] KAT. 7. 8. 9; KAT. 10 und 32 sind für eine Analyse einer göttlichen Triadenkonstellation nicht relevant, da Qedeschet und einem weiteren Gott jeweils nur eine Privatperson beigeordnet wurde.

[1159] KAT. 7; s. Kapitel »»Who`s who« – Eine Bestandsaufnahme«.

[1160] KAT. 8. 9.

[1161] KAT. 9.

6.3 ZUSAMMENFASSUNG 5

Wie zu sehen war, korreliert Qedeschet auf zwei Arten mit anderen Gottheiten: über ihre Epitheta[1162] und ihre ikonografischen Attribute[1163] innerhalb einer Triadenkonstellation. Was kann man dadurch nun über Funktionen und Zugehörigkeiten der Qedeschet erfahren?

Zunächst wird sie über Titel wie ›Geliebte des Re‹, ›Kind/Tochter des Re‹, ›Auge des Re‹ und ›Udjatauge des Atum‹ in den Mythenkreis der Augensagen eingebettet. Diese Epitheta integrieren sie nicht nur in das ägyptische religiöse System, sondern verbinden sie auch mit anderen Gottheiten, die ebenfalls diese Titel tragen konnten, wie die ägyptischen Göttinnen Hathor und Isis. Dass sie damit automatisch auch mit deren Fähigkeiten und Eigenschaften assoziiert wurde, scheint naheliegend, zumal sie mit diesen Göttinnen auch anderweitig verknüpft wurde.

Auch bei der Wahl des sprachlichen Synkretismus` aus Qedeschet, Anat und Astarte ist ein solches Cluster festzustellen. Auf diese Art war es möglich, sowohl auf ihre vorderasiatische Herkunft als auch auf ihre Funktion als schützende Macht anzuspielen.

Diese Bezugnahme findet sich auch bei der ikonografischen Ausformung der Triade aus Qedeschet, Min und Reschef wieder. So wird über die Funktionen der ihr beigeordneten, männlichen Gottheiten auf ihre eigenen Hauptwirkungsbereiche, nämlich allgemeiner Schutz und Sexualität/Erotik/Liebe, hingewiesen.

Die Motivation, Qedeschet in ihren Beinamen als ›Geliebte des Ptah‹ zu bezeichnen, liegt wohl darin, dass hier zwar nicht der Bezug zu ihrem Ursprungsland, wohl aber zu einem ihrer Kultorte gezogen werden wollte.

Bei all diesen Möglichkeiten handelt es sich also – wie auch schon bei ihrer Gesamtikonografie – um ein assoziatives Cluster, das sicher zum Verständnis der Herkunft und Funktion einer fremden Göttin beitrug.[1164]

[1162] s. u. Punkt 1. 2. 4.

[1163] s. u. Punkt 3.

[1164] s. dazu auch ausführlich MAIER 1995.

7. DIE ANHÄNGERSCHAFT UND KULTTOPOGRAFISCHE BEMERKUNGEN

Inschriften, die Namen der Anhängerschaft enthalten, finden sich ausschließlich auf den ägyptischen Belegen, sodass lediglich in diesem Kontext genauere Informationen über die Adoranten der Göttin gewonnen werden können (Kap. 7.1). Leider ist auch hier die Mehrzahl der Objekte nicht mit einem Namen des entsprechenden Adoranten versehen. Nur 13 von insgesamt 30 ägyptischen Belegen geben uns Informationen über die Stifter selbst und z. T. auch über deren Familienmitglieder. Die folgenden prosopografischen Untersuchungen sollen somit einen Einblick in den Personenkreis geben, der die Göttin Qedeschet verehrt hat. Die Analyse der Namen, Titel und Genealogien ist erforderlich, um die Personen in das entsprechende familiäre, soziale und auch historische Umfeld einzubetten (Kap. 7.1.1, 7.1.2, 7.1.4). Einige Bemerkungen zu Besonderheiten der Stifterpersönlichkeiten, zur Phraseologie und zum Konzept der ›Persönlichen Frömmigkeit‹ sind dabei unerlässlich (Kap. 7.1.3).

Die Hinterlassenschaften aus dem Vorderen Orient sind leider nicht mit Inschriften versehen, die auf, der Wissenschaft bekannte, Personen hinweisen könnten (Kap. 7.2.). Aufgrund dessen werden sich diese Objekte weniger genau in ihr Umfeld einhängen lassen.

7.1 ADORANTEN IN ÄGYPTEN

An den Beginn der Analyse sei eine Übersicht gestellt, welche die Belege für Adoranten der Göttin Qedeschet aufführt. Sichere Fundorte existieren nur bei den sechs Stücken aus Deir el-Medina, zwei Objekten aus Memphis und einem aus Karnak. Alle anderen

können u. U. erst nach der Analyse geografisch zugeordnet werden.[1165]

Deir el-Medina				
Ḥwy	Huy	*sḏm-ᶜš m s.t mꜣᶜ.t ḥr Wꜣst*	*sḏm-ᶜš* am ›Ort der Maat‹ in Theben-West	KAT. 13 a–c[1166]
Tꜣḫꜣrw	Tacharu	*nb.t pr ḥsy.t*	Herrin des Hauses, Sängerin	KAT. 13 a–c
Nfr.t-iy.ti	Neferetiyiti			KAT. 13 a–c
Sbꜣ	Seba	*sḏm-ᶜš m s.t mꜣᶜ.t*	*sḏm-ᶜš* am ›Ort der Maat‹	KAT. 13 a–c
Dwꜣ-m-mr-s	Dua-emmeres	*nb.t pr*	Herrin des Hauses	KAT. 13 a–c
Ḥm.t-nṯr	Hemetnetjer	ohne Titel	ohne Titel	KAT. 13 a–c
Tyl	Tyl/Tal	ohne Titel	ohne Titel	KAT. 13 a–c
Pn-dwꜣ	Pendua	*bꜣk n Jmn*	Diener des Amun	KAT. 13 a–c
Wꜣḏ-ms	Wadjmose			KAT. 13 a–c
Nb-nfr	Nebnefer	ohne Titel	ohne Titel	KAT. 12
Ḥwy	Huy	ohne Titel	ohne Titel	KAT. 12
Tꜣ-ḫ(ꜣ)-r(w)	Tacharu (Tagaru)	ohne Titel	ohne Titel	KAT. 12
Nfr-ḥtp	Neferhotep	*sḏm-ᶜš m s.t mꜣᶜ.t*	*sḏm-ᶜš* am ›Ort der Maat‹	KAT. 11
Qꜣ -ḥꜣ	Qaha	*ᶜꜣ n ist*	Vorarbeiter	KAT. 14
Twy	Tuy	*nb.t pr*	Herrin des Hauses	KAT. 14
ꜣ<n>y	Any	ohne Titel	ohne Titel	KAT. 14

[1165] Zur genauen Datierung der einzelnen Objekte s. weiter unten und die entsprechenden Katalogeinträge.

[1166] Bei KAT. 13 a–c handelt es sich um drei Seiten eines Objektes (Vorderseite, Rückseite, Seitenteile).

ỉy	Ay	*sḏm-ᶜš m s.t mỉᶜ.t*	*sḏm-ᶜš* am ›Ort der Maat‹	KAT. 15
T(ỉ)-n(.t)-nṯr.w	Tanetnetjeru	*nb.t pr*	Herrin des Hauses	KAT. 15
Ḥwi	Hui	ohne Titel	ohne Titel	KAT. 15
Rᶜ-ms	Ramose	*[sš m s.t mỉᶜ.t]*	Schreiber am ›Ort der Maat‹	KAT. 16
Mwt-(m)-wjỉ	Mut(em)uja	*nb.t pr*	Herrin des Hauses	KAT. 16

Memphis				
Tỉk(ỉ)r.t	Takaret	*nb.t pr*	Herrin des Hauses	KAT. 3
Pth-ᶜnḫ	Ptahanch	*sḏm-ᶜš n wr-ḫrp-ḥmw.t Ptḥ-ms*	*sḏm-ᶜš*/Diener des Hohepriesters Ptahmose	KAT. 1
My	My	*nb.t pr*	Herrin des Hauses	KAT. 1

Unbekannte Orte				
Ini-ỉhy	Iniahy	ohne Titel	ohne Titel	KAT. 9
Kỉ-rw	Karu	ohne Titel	ohne Titel	KAT. 9

Sty-kỉ	Stjka	*šmᶜy.t n Ḥw.t-Ḥr nb.t <n> nh.t (?) rsy(.t)*	Sängerin der Hathor, Herrin der südlichen Sykomore	KAT. 30
Sḫm.t-nfr.t	Sach-metneferet	*šmᶜy.t n Jmn*	Sängerin des Amun	KAT. 30

Ḥr-m-ḥ3b-mn	Haremhab-men	*sš pr-ḥḏ n nb tỉwy*	Schreiber des Schatzhauses des Herrn der Beiden Länder	KAT. 7

Sn-nfr	Sennefer	*ḫri iḫw n nb t3.wy*	Stallmeister des Herrn der Beiden Länder	KAT. 2

Karnak				
T3-hrq(?)	Taharqa	Königs-titulatur	Königstitulatur	KAT. 32

Tabelle 9: Übersicht der Adoranten mit Namen und Titeln

In der Mehrzahl der Fälle handelt es sich bei den Titeln der Adoranten um Bezeichnungen niederer Ränge. Allerdings konnte z. B. ein Stallmeister, der ebenfalls unter den Verehrern auftaucht, durchaus eine Karriere durchlaufen, die ihn später mit hohen Offizierstiteln versah.[1167] Die Geschlechter sind gleichmäßig verteilt: insgesamt finden sich 15 weibliche und 13 männliche Namen auf den Belegen, wobei lediglich drei Belege von Frauen selbst stammen bzw. gestiftet wurden.[1168] In der Regel tauchen diese als Familienangehörige der männlichen Objektstifter auf.

Der wichtigste Fundort, in dem auch die meisten Objekte gefunden wurden, ist Deir el-Medina. Wegen der guten Erforschung des Ortes ist es möglich, die Qedeschet-Adoranten in das soziale Gefüge der Gesellschaft der Arbeitersiedlung einzuhängen. Wie zu sehen sein wird, können alle Anhänger miteinander in Verbindung gebracht werden (Kap. 7.1.1).

Aber auch Memphis ist als Fundort nicht ohne Bedeutung. Die frühesten Objekte der Göttin stammen aus diesem Gebiet, was sicher in der Lage des Ortes – nahe der Grenze zu Palästina – begründet liegt. Nicht nur Menschen, sondern auch die mittransferierten, fremden Elemente aus dem Vorderen Orient mussten diesen Ort durchqueren, um nach Theben zu gelangen (Kap. 7.1.2).

[1167] GNIRS 1996, 20 f. und Anm. 159; zu den Titeln der einzelnen Stifter s. weiter unten.

[1168] Belege KAT. 3. 9. 30.

7.1.1 DEIR EL-MEDINA

Die Arbeitersiedlung von Deir el-Medina stellt, aufgrund der gut dokumentierten Situation und der nicht überbauten Lage, einen besonderen Fundort dar. Die Besiedlungszeit von rund 400 Jahren lässt einige Bauphasen erkennen.[1169] Zunächst entstanden zwei nicht eindeutig gesicherte Besiedlungen in der Zeit vor der thutmosidischen Herrschaft, gefolgt von der ersten Hauptphase, die Thutmosis I. bis Thutmosis III. zugeschrieben wird und von einer weiteren Phase, die in die Zeit Haremhabs datiert wird.[1170] Für die Funde, welche die Göttin Qedeschet betreffen, ist lediglich die letzte Phase von Interesse, gefolgt von den An- und Umbauten der - heute noch sichtbaren - ramessidischen Zeit.[1171]

Die Haustypen folgen einem bestimmten System. Sie sind in der Regel aus hintereinanderliegenden Räumen aufgebaut, die in ihrer Größe und Anzahl variieren können. Die Häuser umfassten zwischen vier und zehn Räume mit einer Grundfläche von ca. 40-120 m², wobei der Durchschnitt bei einem 4-5 Zimmer-Haus mit rund 72 m² lag.[1172] Häufig haben sich in einer Ecke des ersten zugänglichen Raumes feste Installationen, die ›Podestkonstruktionen‹, erhalten, die als große Hausaltäre gedeutet werden.[1173] Die Szenerien auf diesen Konstruktionen können mit den Funktionen der Göttin Qedeschet in Zusammenhang gebracht werden.[1174]

Die sechs Qedeschet-Stelen aus Deir el-Medina lassen sich in drei, enger zusammengehörende, Gruppen aufteilen. Es wird festzustellen sein, inwieweit die einzelnen Gruppen miteinander in Verbindung gestanden haben können.

[1169] MESKELL 1994, 197 und MESKELL 2000, 259–275, v. a. 259–265; BONNET – VALBELLE 1975, 435.

[1170] MESKELL 1994, 198; LESKO 1994, 7.

[1171] Zur Abfolge der Phasen und zur Besiedlung Deir el-Medinas s. auch die Zusammenfassung von KLEINKE 2007, 8–16 und der Phasenplan: Farbtafel 1; ein Plan findet sich auch bei BRUYÈRE 1939, Pl. VII.

[1172] Zur Verteilung s. KLEINKE 2007, Tab.1. und zum genauen Aufbau und zur Konstruktion s. KLEINKE 2007, 13–16.

[1173] KLEINKE 2007, 25–62; WEISS 2009, 193–208; s. dazu ausführlicher Kapitel »Altäre«.

[1174] Auf beiden tauchen z. B. Bese, nackte Frauen und Pflanzen auf; s. dazu auch Anm. 1173.

7.1.1.1 GRUPPE 1: HUY, NEBNEFER, NEFERHOTEP

Auf den ersten drei Stelen lassen sich die insgesamt elf Personen zwei Familien zuordnen, die in ihre entsprechenden Stammbäume eingehängt werden können:

1. Stele Louvre C86[1175]:
Huy, Tacharu, Neferetiyti, Seba, Duaemmeres, Hemetnetjer, Meritira,Wadjmose, Pendua

2. Stele Moskau GM II 5614[1176]:
Nebnefer, Huy, Tacharu (Tagaru)

3. Stele Winchester[1177]:
Neferhotep

Für Huy und seine Familie kann also neben der Stele Louvre C86 ein weiteres Objekt herangezogen werden, nämlich die Stele Moskau GM II 5614, die beide verschiedene Verwandtschaftsverhältnisse benennen. Eventuell kann auch die Stele des Neferhotep (Stele Winchester) integriert werden (s.u.).

Folgende Informationen sind an diesen drei Belegen abzulesen: [1178]

1. Stele Louvre C86[1179]:
Das obere Register der Frontseite der Stele zeigt die Göttin Qedeschet in einer Triade mit Min und Reschef, das untere Register zwei sich gegenübersitzende Männer, die durch mehrere Kolumnen voneinander getrennt sind.[1180]

Auf der Vorderseite der Louvre-Stele lesen wir das Folgende:

[1175] KAT. 13 a–c.

[1176] KAT. 12.

[1177] KAT. 11.

[1178] Auf den Stelen sind z. T. relativ umfangreiche Inschriften angebracht; an dieser Stelle sind zunächst nur die Passagen von Interesse, die sich auf Personennamen, Verwandtschaftsverhältnisse und Berufsbezeichnungen beziehen; zum Rest s. die entsprechenden Katalogeinträge.

[1179] KAT. 13 a–c.

[1180] s. dazu KAT. 13 a.

in sḏm-ᶜš m s.t mɜᶜ.t ḥr Wɜst Ḥwy mɜᶜ-ḫrw sɜ Sbɜ mɜᶜ-ḫrw msi n nb.t pr Nfr.t-iy.ti mɜᶜ.t-ḫrw
in sɜ=f mri=f sḏm-ᶜš m s.t mɜᶜ.t Sbɜ mɜᶜ-ḫrw ḫr nṯr ᶜɜ

seitens des *sḏm-ᶜš* am ›Ort der Maat‹ in Theben-West, Huy, gerechtfertigt, Sohn (des) Seba, gerechtfertigt, geboren von der Herrin des Hauses Neferetiyiti, gerechtfertigt
seitens seines geliebten Sohnes, *sḏm-ᶜš* am ›Ort der Maat‹ Seba, gerechtfertigt beim großen Gott

Auf der Rückseite knieen sich, in den zwei oberen der drei Register, jeweils zwei Frauen gegenüber, im unteren Register ist lediglich eine Frau zu sehen, die nach rechts blickt. Kolumnen umgeben die Darstellung.[1181]

Rückseite:
n kɜ n nb.t pr ḥsy.t nt Tɜ-ḥɜ-rw mɜᶜ.t-ḫrw
n kɜ n sɜ.t=s nb.t pr Dwɜ-m- mr-s mɜᶜ.t-ḫrw
n kɜ n sɜ.t=s Ḥm.t-nṯr mɜᶜ.t-ḫrw
n kɜ n sɜ.t= mri <.t=s>Tyl mɜᶜ.t-ḫrw
n kɜ n sḏm-ᶜš m s.t mɜᶜ.t Ḥwy mɜᶜ-ḫrw sɜ Sbɜ mɜᶜ-ḫrw sɜ.t=f mri.t=f Nfr.t-iyi.ti mɜᶜ.t-ḫrw

für den Ka der Herrin des Hauses, der Sängerin Tacharu, gerechtfertigt
für den Ka ihrer Tochter, der Herrin des Hauses Duaemmeres
für den Ka ihrer Tochter Hemetnetjer, gerechtfertigt
für den Ka ihrer geliebten Tochter Tyl, gerechtfertigt
für den Ka des *sḏm-ᶜš* am ›Ort der Maat‹ Huy, gerechtfertigt, Sohn des Seba, gerechtfertigt, seine geliebte Tochter Neferetiyiti, gerechtfertigt

Die beiden Seitenteile sind gleich gestaltet: je zwei Kolumnen befinden sich über jeweils einer stehenden, männlichen Person im Adorationsgestus.

Seitenteile von vorne links/vorne rechts:
in bɜk n Jmn Pn-dwɜ mɜᶜ-ḫr.w ḫr nṯr ᶜɜ

[1181] s. KAT. 13 b.

n kꜣ n sꜣ=f mri=f Wꜣḏ-ms mꜣᶜ-ḫrw

seitens des Dieners des Amun Pendua, gerechtfertigt beim großen Gott
für den Ka seines geliebten Sohnes Wadjmose, gerechtfertigt

2. Stele Moskau GM II 5614[1182]:
Auf der Stele aus Moskau zeigt das obere Register ein, die Göttin Qedeschet anbetendes, nicht näher durch eine Inschrift identifizierbares, Paar. Im unteren Register sind von links nach rechts erst drei männliche, dann zwei weibliche Personen im knienden Adorationsgestus zu erkennen. Die folgende Inschrift bezieht sich auf die erste und dritte männliche und die erste weibliche Person. Die Namen der anderen sind nicht mehr erhalten.

sꜣ[=f] Nb-nfr [...]ᶜ mꜣᶜ-ḫrw Ḥwy Tꜣ-ḥ(ꜣ)-r(w) [...]

[sein] Sohn Nebnefer [...] gerechtfertigt. Huy, Ta-charu, [...]

3. Stele Winchester[1183]:
Auf der Stele Winchester sind keine Adoranten zu erkennen. In der Mitte der Stele wird lediglich die Göttin Qedeschet selbst abgebildet. Der Name des Stifters geht aus einer Inschriftenzeile am rechten Bildrand der Stele hervor:

iri.n sḏm-ᶜš m s.t mꜣᶜ.t Nfr-ḥtp mꜣᶜ-ḫrw

gemacht von dem *sḏm-ᶜš* am ›Ort der Maat‹, Neferhotep, gerechtfertigt

Aus den beiden ersten Belegen (Louvre und Moskau) ergeben sich nun folgende Namen: Huy (iv)[1184], Sohn des Seba (ii) und der

[1182] KAT. 12.

[1183] KAT. 11; Zum außergewöhnlichen Namen auf diesem Objekt s. das Kapitel »Der Synkretismus Qedeschet-Anat-Astarte«.

[1184] Die römischen Zahlen in Klammern beziehen sich auf die Ordnung von DAVIES 1999; Huy (iv) ist Besitzer von TT 339; s. dazu PM I:1, 406 f.; BRUYÈRE 1924, 76 f.; BRUYÈRE 1926, 51–61; BRUYÈRE 1928, 120–122. fig. 82; DAVIES 1999, 10, Anm. 108; die Familie (Seba (ii), Huy, Tacharu, Iyinefertiyi, Kar, Tenro (Tochter Taweret)) ist auf Stele Neuchâtel No. 12 Ég. No. 238 belegt; s. dazu LETELLIER

Neferetiyiti, sein Sohn Seba (iii)[1185], sein Sohn Wadjmose[1186], seine Frau Tacharu[1187], die Töchter Duaemmeres[1188], Hemetnetjer[1189], Tyl[1190], Neferetiyiti, eine weitere männliche Person (Pendua (i)), weiterhin einen Sohn Nebnefer und zwei weitere nicht identifizierbare Personen.[1191] Davon ausgehend, dass es sich bei der Dame Tagaru der Moskauer Stele um eine Verschreibung handelt (von Tagaru zu Tacharu), kann ein Stammbaum rekonstruiert werden, der die Personen in eine Familie einhängt.[1192]

1975, 150 f.

[1185] Heirat mit Iyineferet, die auf der Stele Neuchâtel No. 12 Ég. No. 238 als ›seine Schwester Iyineferet‹ verzeichnet ist, jedoch ist sie eher die Frau seines Sohnes Seba (iii); dazu LETELLIER 1975, 157 und DAVIES 1999, 11.

[1186] Belege zu Wadjmose zusammen mit seinem Bruder Seba, z. B. als ›Arbeiter für die Herrin der Beiden Länder‹ bezeichnet: *sḏm-ꜥš n nb tꜣ.wy* auf der Stele Turin No. 50030 (inkl. Kartusche Ramses` II., Hathor) und als Sohn des Huy und der Tacharu auf der Stele Turin No. 50077; vgl. TOSI–ROCCATI 1972, 62 f. und 116 f.

[1187] Huy und Tacharu mit Sohn Wadjmose auf der Stele Turin 50077 (s. Anm. 1186); Huy, Tacharu und die Tochter Neferetiyity auf der Stele BM 446, dazu BIERBRIER 1993, pl. 40 f; evtl. Heirat mit Iyineferet, vgl. dazu JANSSEN 1975, 292; Iyi von o.DM 225 entspricht Iyi als Witwe des Huy, datiert nach Jahr 16 Ramses` III., dazu DAVIES 1999, 10. 141. 214 und TOIVARI-VIITALA 2001, 43. 88 (inklusive einer Liste der Männer mit zwei Frauen); LETELLIER 1975, 157 (Stele Neuchâtel No. 12); zu den Ostraca aus Deir el-Medina s. auch <http://www.leidenuniv.nl/nino/dmd/dmd.html> (Deir el-Medina Database) und <http://dem-online.gwi.uni-muenchen.de/> (Deir el-Medine online) [08.06.2015].

[1188] BM 446, dazu BIERBRIER 1993, pl. 40 f.

[1189] Hemetnetjer = Frau des Harnefer(?); trauernde Hemetnetjer mit Tochter Iy auf Stele des Neferabu = BM 150+1754; vgl. dazu JAMES 1970, pl. XXX.

[1190] Verheiratet mit Pendua (i), Sohn des Qen (ii), der auch auf der Stele Neuchâtel No. 12 vertreten ist, s. LETELLIER 1975, 150 f.

[1191] Die Kombination Pendua, Wadjmose, Huy, Seba und Any als Arbeitskollegen auch auf dem Ostrakon oDeM 706, dazu GRANDET 2000 = Documents de fouilles 39, 1–3. 13. 105–106 und GRANDET 2000, 121–127, v. a. 122; zu o.BM 5634 s. ČERNÝ 1946, 22 f. pl. LXXXIII und LXXXIV; BIERBRIER 1982, 54. fig. 34; DAVIES 1997, 309–334; DEMARÉE 2002, 18. pl. 25–26; GRANDET 2000, 26–31; KRI III, 515–525.

[1192] APPENDIX TAF. 1: Stammbaum des Huy 1; auch auf einem anderen Beleg (BM 446) wird die Kombination Huy, Sohn des Seba und der Nefertiyiti, seine Schwester Tacharu und Duaemmeres genannt, s. dazu weiter unten.

Nach Davies ist es möglich, diese Familie in einen weit umfangreicheren familiären Kontext einzubinden.[1193] Erleichternd kam hinzu, dass neben den recht häufig belegten Namen, wie Seba oder Neferetiyiti, Personen mit selteneren Namen wie Tacharu oder Tyl/Tal in Erscheinung treten.[1194] Dadurch lässt sich die Familie des Huy in eine ausführliche Genealogie einhängen, die sich aus der Kombination dreier Stammbäume generiert, die Davies erarbeitet hat.[1195] Es soll darauf verzichtet werden, jede einzelne Person zu besprechen. Der Fokus soll auf die eigentliche Kernfamilie gerichtet werden, die, trotz Eliminierung entfernterer Verwandter, dennoch umfangreich bleibt.[1196]

Man erkennt neben den Großmüttern des Huy (Kar (i) und Tenro (i))[1197], den Vater Seba (ii) und die Mutter Neferetiyiti (i), drei Geschwister (Iyineferet (ii), Amenemone (i)[1198] und Djoserka (i)[1199]), neben den bereits genannten Kindern des Huy die Tochter Baketmin (ii) (nicht auf der Stele Louvre C 86 zu sehen), die Schwiegertöchter Iyemwaw (ii), Iyineferet, die Schwiegersöhne Ipuy (i) und Pendua (i/iv)[1200], seine 13 Enkel Iyernutef (ii), Amenophis (viii), Iamemheb (i), Merymose (i), Wernuro (ii), Nefersecheru (i), Nebnacht (i), Anuy (iii), Huy (xv), Huy (xiv), Tentub (i), Amenemone, Nebnefer (iii)[1201] und sogar einen Urenkel (Pamerihu

---

[1193] DAVIES 1999, chart 6. 13. 14.

[1194] Bei Tyl könnte es sich um einen semitischen Namen handeln.

[1195] APPENDIX TAF. 2: Stammbaum des Huy 2.

[1196] APPENDIX TAF. 2: Stammbaum des Huy 2.

[1197] Kar und Tenro auf der Stele Neuchâtel No. 12 Ég. No. 238.

[1198] Stele Turin No. 50030, vgl. TOSI–ROCCATI 1972, 62 f.; Stele Neuchâtel No. 12 (dort Amenemone als Bruder Huys), s. LETELLIER 1975, 150 f.

[1199] Djoserka zusammen mit Huy auf Stele Turin No. 50022, s. TOSI – ROCCATI 1972, 55 f.

[1200] Gleichberechtigt neben dem Sohn des Huy Wadjmose auf einem Seitenteil der Stele C 86; s. DAVIES 1999, 11; für Pendua finden sich eine Reihe weiterer Belege; er ist der Sohn der Henutmehyt und des Qen (ii), der im ›Tal der Könige‹ als Bildhauer (sᶜnḫ) WB IV, 47.14–16 tätig war, dazu DAVIES 1999, 65. 176 f.; Davies nimmt an, dass es sich bei diesem Pendua auch um den Neffen des Nachtamun handelt, der im Grab TT 335 beigesetzt wurde, dazu DAVIES 1999, 65, Anm. 35.

[1201] Sohn des Wadjmose und der Iyemwaw. Nebnefer ist wohl nach seinem Großvater mütterlicherseits benannt, dazu o.DM 621, vso. 7, 9, 10, s. DAVIES

(i)). Folglich ist hier eine Großfamilie bekannt, die sich über sechs Generationen erstreckt. Nimmt man für eine Generation einen Zeitraum von etwa 20-25 Jahren an, deckt dieser Stammbaum eine Zeitspanne von ca. 120-150 Jahren ab. Die Familie ist somit von der Regierungszeit Haremhabs bis zum Ende der 19. Dynastie bzw. dem Anfang der 20. Dynastie (ca. 1319-1190 v. Chr.) belegt. Auf der Moskauer Stele GM II 5614 wird Huy wahrscheinlich als junger Mann dargestellt und auch hier taucht schon entweder seine spätere Frau Tacharu auf oder er ist zu diesem Zeitpunkt bereits mit ihr verheiratet.[1202] Weiterhin ist ein ›Sohn‹ Nebnefer und eine nicht identifizierbare junge Frau und ein junger Mann zu erkennen. Über dem Register der Kinder steht das, die Göttin Qedeschet anbetende, Paar. Es bestehen mehrere Möglichkeiten, die Personen auf dieser Stele zuzuordnen:

Die erste Möglichkeit:[1203]

Auf dem oberen Register könnten die Eltern des Huy (iv), nämlich Seba (ii) und Neferetiyiti (i), zu sehen sein, die, zusammen mit ihrem Sohn Huy (iv), der Schwiegertochter Tacharu (i), einem Sohn namens Nebnefer und einem weiteren Geschwisterpaar, evtl. Amenemone (i) oder Djoserka (i) und Iyineferti (ii), dargestellt wurden. Demnach wäre anzunehmen, dass Huy (iv) den Kult für die Göttin Qedeschet fortsetzte, den er in seiner Kindheit/Jugend kennengelernt hatte, indem er ihr als Erwachsener ebenfalls eine Stele stiftete (Louvre C86). Auf dieser zeigt er sich mit seiner Frau, seinen sechs Kindern und seinem Schwiegersohn Pendua. Die Frage, ob seine Tochter Baketmin aus Platzmangel nicht einbezogen wurde oder vielleicht noch nicht geboren war, muss unbeantwortet bleiben. Sicher ließe sich so die Moskauer Stele zeitlich vor der Louvre-Stele einordnen. Um die Stelen absolut chronologisch

---

1999, 217. 234 f. und SAUNERON 1959 (= Documents de fouilles 13, 14, 15) pl. 31. 31a; GRANDET 2000, 76–77. 213; KRI III, 528 f.; seinen ›Arbeitszeitraum‹ setzt Davies wegen folgender Ostraka zwischen Jahr 3 des Amenemesse und Jahr 2 des Siptah an: o.CGC 25782, rto. 2–3 und o.CGC 25521, vso. 4–5, dazu ČERNÝ 1927, 184–200; HELCK 2002, 170–171. 174–175; KRI IV, 397–402; COLLIER 2004, 36–37, 155.

[1202] Kat. 12; gesetzt den Fall, dass es sich tatsächlich um eine Verschreibung handelt, s. dazu auch weiter unten.

[1203] APPENDIX TAF. 3.

einbinden zu können, muss eine Vielzahl weiterer Belege herangezogen werden.[1204] Für Seba (iii) und Wadjmose (i), die Söhne des Huy, lassen sich Belege bis in das 40. Jahr Ramses` II. finden.[1205] Huy selbst ist in der frühen 19. Dynastie dokumentiert.[1206] Auch die Frauen und Geschwister sind auf gleichzeitigen schriftlichen Belegen zu finden.[1207] Dadurch, dass Seba (iii) und sein Bruder Wadjmose in der ersten Hälfte der Regierungszeit Ramses` II. (bis Jahr 40) tätig waren, lässt sich die Geburt ihres Großvaters Seba (ii), des Vaters Huys, etwa in die Zeit Haremhabs setzen.[1208]

Die zweite Möglichkeit:[1209]

Möglicherweise handelt es sich bei dem, die Göttin anbetenden, Paar aber auch um Neferhotep (i) und seine Frau Iyemwaw (i), die mit ihrem Sohn Nebnefer (i) und (dem Sohn der vielleicht befreundeten Familie) Huy (iv), seiner Frau Tacharu und weiteren Kindern dargestellt wurden.[1210] Bei den nicht identifizierten Kindern könnte es sich um einige der Geschwister des Nebnefer (i) Tuia (i), Turo (i), Mose (iii) oder Nachy (i) handeln. Bei der zweiten weiblichen Person, hinter Tacharu sitzend, vielleicht um die Frau des Nebnefer (i), Iyi (i). Die enge Verbindung zwischen der Familie des Neferhotep und der Familie des Huy lässt sich auch ein weiteres Mal belegen: der Sohn des Huy (iv), Wadjmose (i), ist nämlich durch seine Heirat mit Iyemwaw (ii), der Tochter des Nebnefer (i) und der Enkelin des Neferhotep (i), an diese Familie angebunden, wie andere Belege zeigen.[1211]

[1204] Familie des Seba, dazu LETELLIER 1975, 150–163; Datierung Seba (ii): Geburt zur Zeit des Haremhab oder früher; Huy: Aktivitäten in der frühen 19. Dynastie, s. dazu DEMARÉE 1983, 130; weitere Belege für Huy, s. DAVIES 1999, 8. 11. 46. 89. 194.

[1205] Für die Brüder: o.BM 5634, rto. 7.

[1206] DEMARÉE 1983, 130; Huy zusammen mit Wadjmose auf der Stele Turin 50030, die eine Kartusche Ramses II. enthält, s. TOSI – ROCCATI 1972, 62.

[1207] BM 446.

[1208] DAVIES 1999, 11; daher kann die Stele Moskau (KAT. 12) frühestens während der Regierungszeit Haremhabs, möglicherweise aber auch unter Ramses I. oder Sethos I. gestiftet worden sein.

[1209] APPENDIX TAF. 4.

[1210] s. dazu APPENDIX TAF. 6: Verbindung der Familie des Huy mit der des Neferhotep (i).

[1211] Stele BM 267: Wadjmose mit anderen Kollegen auf einer Stele des Neb-

Die dritte Möglichkeit:[1212]
Die Moskauer Stele könnte aber auch Nebnefer (i) und Iyi (i) als Stelenstifter mit ihrem Sohn Nebnefer (ii), den Freunden Huy und Tacharu und anderen Kinder des Paares im unteren Register zeigen.

Die Stele Winchester, die ebenfalls der Göttin Qedeschet gestiftet wurde, erwähnt einen Neferhotep[1213]:

iri.n sḏm-ᶜš m s.t mɜᶜ.t Nfr-ḥtp mɜᶜ-ḫrw

gemacht von dem *sḏm-ᶜš* am ›Ort der Maat‹, Neferhotep, gerechtfertigt

Da nun, wie aufgezeigt, eine Verbindung zwischen den genannten Familien besteht, kann es sich bei diesem Neferhotep m. E. eigentlich nur um Neferhotep (i)[1214], den möglichen Stifter der Moskauer Stele, bzw. des Vaters des Nebnefer (i) oder seinen Enkel Neferhotep (ii), den Sohn Nebnefers (i), handeln.[1215]

Für die Moskauer Stele gäbe es demnach drei mögliche Zuordnungen: Entweder sind Huy und seine Frau Tacharu auf der Stele des, wohl befreundeten, Paares Neferhotep (i) und der Iyemwaw (i), gleichberechtigt neben deren eigenen Kindern zu sehen sind *oder* Nebnefer (i) ist auf der Stele des, wohl auch befreundeten, Paares Seba (ii) und der Neferetiyiti (i) im Kreise derer eigenen Kindern und Schwiegertochter (Huy, Tacharu, ...) gezeigt *oder* Huy und Tacharu tauchen auf der Stele ihrer Freunde Nebnefer (i) und Iyi (i) im Kreise derer eigenen Kinder auf.[1216]

---

nefer (i).

[1212] APPENDIX TAF. 5.

[1213] KAT. 11, ohne die Darstellung der Stifterperson.

[1214] Neferhotep (i) ist durch eine Grabdarstellung auch mit dem Schreiber Ramose verbunden; s. dazu weiter unten.

[1215] APPENDIX TAF. 6; Neferhotep (i) ist in die Regierungszeit des Haremhab bis Jahr 5 Ramses` II., Neferhotep (ii) zwischen das Jahr 40 Ramses` II. und das Jahr 1 des Sethos I. zu datieren; zur genaueren Identifizierung s. weiter unten im Kapitel »Zwischenzusammenfassung Deir el-Medina«.

[1216] Bei diesem Nebnefer könnte es sich auch um Nebnefer (iii), den Enkel des Huy (iv) und den Sohn Wadjmoses, handeln, was aber aufgrund der größeren Zeitspanne eher unwahrscheinlich ist; zu diesem Nebnefer s. auch o.Leiden F

Ein weiterer Zusammenhang ließ sich über das Grab des Huy aufspüren. So sind in diesem, wie später noch zu sehen sein wird, Objekte eines Pasched gefunden worden.[1217] Bei diesem könnte es sich, aufgrund der genannten engen Verbindung der Familien, um den Bruder der Iyemwaw (ii) und somit den Schwager des Wadjmose (i) und Sohn des Nebnefer (i), namentlich Pasched (iv), handeln.

Bei den Familienmitgliedern sind die folgenden Titel belegt:[1218]

Ḥwy	Huy	*sḏm-ᶜš m s.t mꜣᶜ.t ḥr Wꜣst*	*sḏm-ᶜš* am ›Ort der Maat‹ in Theben-West
Tꜣḫꜣrw	Tacharu	*nb.t pr ḥsy.t*	Herrin des Hauses, Sängerin
Nfr.t-iy.ti	Neferetiyiti	ohne Titel	ohne Titel
Sbꜣ	Seba	*sḏm-ᶜš m s.t mꜣᶜ.t*	*sḏm-ᶜš* am ›Ort der Maat‹
Dwꜣ-m-mr-s	Duaemmeres	*nb.t pr*	Herrin des Hauses
Ḥm.t-nṯr	Hemetnetjer	ohne Titel	ohne Titel
Tyl	Tyl/Tal	ohne Titel	ohne Titel
Pn-dwꜣ	Pendua	*bꜣk n Jmn [sḏm-ᶜš m s.t mꜣᶜ.t]*	Diener des Amun [*sḏm-ᶜš* am ›Ort der Maat‹]
Wḏꜣ-ms	Wadjmose	ohne Titel	ohne Titel
Nb-nfr	Nebnefer	ohne Titel	ohne Titel
Ḥwy	Huy	ohne Titel	ohne Titel
Tꜣ-ḫ(ꜣ)-r(w)	Tacharu (Tagaru)	ohne Titel	ohne Titel
Nfr-ḥtp	Neferhotep	*sḏm-ᶜš m s.t mꜣᶜ.t*	*sḏm-ᶜš* am ›Ort der Maat‹

Tabelle 10: Namen- und Titelübersicht der Stele Louvre C86 (Kat. 11–13, 3)

2000/1.2, in: DEMARÉE 2000, 79–87. 80. 84. 86 und COLLIER 2004, 83 f. 160.

[1217] s. dazu weiter unten.

[1218] Zur Schwierigkeit, anhand der Titel einen sozialen Status festmachen zu können s. NEUNERT 2009.

Die Titel der Familienmitglieder sind üblich für die Bewohner Deir el-Medinas. Huy und sein Sohn Seba waren ›Arbeiter‹ in der Nekropole Theben-West: *sḏm-ᶜš m s.t mᶾᶜ.t [ḥr Wᶾst]*.[1219]

Der Titel *sḏm-ᶜš*, mit der wörtlichen Bedeutung ›der auf den Ruf hört‹ (WB IV, 389) bezeichnet das Amt eines Angestellten in der thebanischen Totenstadt, daher auch der Zusatz *m s.t mᶾᶜ.t [ḥr Wᶾst]* am ›Ort der Maat [in Theben-West]‹.[1220] Diese Berufsbezeichnung ist des Öfteren in der Familie des Huy zu finden, so bei seinem Sohn Wadjmose, seinem Enkel Nebnefer (Sohn des Wadjmose) und auch bei seinem Großenkel Pamerihu. Der Titel *sḏm-ᶜš*, gemeinhin als ›Arbeiter‹ übersetzt, ist laut Bommas aber kein streng sozio-ökonomischer Titel, da er nicht an bestimmte Berufssparten gebunden ist, sondern Personen aus verschiedenen Berufsgruppen bezeichnen konnte, die z. B. auch als Kultausübende tätig sein konnten.[1221] Menschen, die den Titel *sḏm-ᶜš* trugen, wurden demzufolge nicht mit normalen Dienern gleichgesetzt.[1222] Bogoslowski spricht sich dafür aus, dass es sich bei dem Titel um eine allgemeine Abhängigkeitsbezeichnung der Person gegenüber seines ›Betriebes/Dienstherrn‹ handelt.[1223] Diese Abhängigkeit – ausgedrückt durch den Titel *sḏm-ᶜš* – konnte mit verschiedenen Ergänzungen spezifiziert werden und zwar in der Reihenfolge:

1. *sḏm-ᶜš:* allgemeine Abhängigkeitsbezeichnung,
2. des (*n*): Amt, Titel des Hofbesitzers/Dienstherrn,
3. Name des Herrn,
4. Name des ›Arbeiters‹.[1224]

Dabei konnten die Bestandteile 2 und/oder 3 auch weggelassen werden. Auf diese Weise war es möglich, verschiedene Schwerpunkte zu setzten. Bei den vorliegenden Beispielen aus Deir

---

[1219] ČERNÝ 1936, 200; DAVIES 1999, 7. 65; BOGOSLOVSKY 1974, 81–89 und BOGOSLOVSKY 1979.

[1220] Zu *s.t mᶾᶜ.t* im Allgemeinen s. ČERNÝ 1973, 29–67; auch zu übersetzen als ›Diener an der Nekropole‹ s. dazu Lemma-Nummer 853364 in der Datenbank Thesaurus Linguae Aegyptiae.

[1221] BOMMAS 1995, 1–9, besonders Graffito IV j).

[1222] Zur Abgrenzung der *sḏm-ᶜš* zu z. B. den *bᶾk* s. KESSLER 1994, 375–388.

[1223] BOGOSLOWSKI 1977, 93.

[1224] BOGOSLOWSKI 1977, 93 f.

el-Medina ist nie der Dienstherr genannt worden, sondern stets der Arbeitsplatz ›Ort der Maat‹. Daraus kann man schließen, dass es im Falle dieser Personen nicht relevant war, für welchen König sie jeweils tätig waren, sondern lediglich, dass sie ihre Arbeit im ›Tal der Könige‹ verrichteten.[1225]

Neben *sḏm-ᶜš* sind in der Familie auch Bildhauer vertreten (Ipuy, Gatte der Duaemmeres sowie Iyernutef und Anuy, Söhne der Duaemmeres und des Ipuy).

Die Gattin des Huy, Tacharu trägt den, für eine verheiratete Frau üblichen, Titel *nb.t pr*.[1226] Auffällig ist, dass nur eine der Töchter (Duaemmeres) gleichfalls diesen Titel inne hat. Sie ist auf der Stele im gleichen Register wie ihre Mutter dargestellt. Eine Erklärung dafür wäre, dass sie zum Zeitpunkt der Stelenstiftung schon mit Ipuy verheiratet war und eines oder mehrere ihrer neun Kinder hatte und sich somit diesen Titel bereits ›verdient‹ hatte. Die anderen Töchter scheinen dagegen noch unverheiratet zu sein, Baketmin war – wie bereits erwähnt – möglicherweise noch nicht geboren. Tacharu, die Frau des Huy, trägt zusätzlich den Titel einer *ḥsy.t* (Sängerin).[1227] Der Schwiegersohn des Huy, Pendua, ist auf der vorgestellten Stele mit dem Titel ›Diener des Amun‹ versehen.[1228] In Deir el-Medina ist ein Tempel des Amun belegt, daher ist es möglich, dass er in diesem seinen Dienst verrichtet hat. Neben dieser speziellen Aufgabe scheint er auch als normaler ›Arbeiter‹ tätig gewesen zu sein.[1229]

Auch das Grab des Huy liefert Informationen über ihn und seine Familie.[1230] So fanden sich dort Teile einer gewöhnlichen Grabausstattung wie Uschebtis (198 Exemplare), dekorierte Wandverputzfragmente mit Götterdarstellungen (Anubis, Osiris, Hathor,

---

[1225] Im Übrigen konnte ein *sḏm-ᶜš* auch eigene *sḏm-ᶜš* besitzen, s. BOGOSLOWSKI 1977, 95; zusammenfassend s. auch ADROM 2005, 6, Anm. 26.

[1226] TOIVARI-VIITALA 2001, 15–17, zu sn.t 29 f.; dort auch Informationen zu Partnerwahl, Heirat, Scheidung usw.; FAZZINI 1997, 2 f.. 8 f.

[1227] s. auch KAT. 30, die Sängerin der Hathor, Stjka, dazu auch FANTECHI – ZINGARELLI 2001, 27–35.

[1228] KAT. 13 c; WB I, 429.18; der Tempel des Amun diente in Deir el-Medina auch als Gefängnis; dazu MCDOWELL 1990, 192.

[1229] O.BM 5634 rto. 1; Literaturhinweise s. weiter oben.

[1230] TT 339.

Ptah), Darstellungen der Grabbesitzer, Möbel, Sargfragmente (mit Namensinschrift des Huy und der Tacharu), Keramik, Anhänger usw.[1231] Auf dem Türsturz sind die Namen des Huy und seines Sohnes Wadjmose zu finden.[1232]

Des Weiteren scheint das Grab nicht nur für Huy und seine Familie, sondern auch für einen gewissen Pasched ausgestattet worden zu sein, da dort viele Objekte gefunden wurden, die mit seinem Namen beschriftet sind. Bruyère ging 1923/1924 noch davon aus, dass es sich bei Tacharu um die Frau des Pasched handele. Diese Annahme dürfte aber durch die vorliegende Untersuchung widerlegt worden sein.[1233] Tacharu ist eindeutig die Gattin des Huy. Ein Bewohner Deir el-Medinas, der in Frage käme, ist der bereits erwähnte Pasched (iv), der Bruder der Iyemwaw (i), die wiederum mit Wadjmose, dem Sohn des Huy verheiratet war.[1234] Das heißt, Tacharu wäre nicht die Frau des Pasched, sondern vielmehr die Schwiegermutter seiner Schwester. Die Frage, warum sich Tacharu zusammen mit Pasched hat darstellen lassen – namentlich auf einer Uschebtibox – muss unbeantwortet bleiben, lässt sich aber wahrscheinlich aus der gezeigten engen Verbindung der zwei Familien ableiten.[1235]

Weiterhin wurde in diesem Grab eine Kalksteinstatuette gefunden, die eine Inschrift mit dem Namen des Qaha trägt. Ob es sich hier um den gleichen Qaha handelt, wie den auf der Stele BM 191 (s. u.) dargestellten, die ebenfalls der Qedeschet gestiftet wurde, ist fraglich, aber nicht auszuschließen.[1236]

7.1.1.2 GRUPPE 2: QAHA, AIA

Auf zwei weiteren Stelen aus Deir el-Medina sind insgesamt sechs Personen gezeigt, die wieder einer bestimmten Familie zugeordnet werden können:

[1231] s. dazu vor allem BRUYÈRE 1926, pl. V.

[1232] BRUYÈRE 1926, 51.

[1233] DAVIES 1999, Anm. 108.

[1234] s. dazu DAVIES 1999, chart 6.

[1235] APPENDIX TAF. 7; Uschebtibox abgebildet bei BRUYÈRE 1926, fig. 36.

[1236] Text s. BRUYÈRE 1924, Nr. 4. 77; s. auch KAT. 14, Stele des Qaha.

4. Stele BM 191[1237]: Qaha (i), Tuy (i), An(u)y (i)
5. Stele BM 355[1238]: Ay(Aia), Tannetnetjeru, Hui(sic!)

4. Stele BM 191[1239]:
Das obere Register der Stele BM 191 zeigt die Triade Qedeschet-Min-Reschef. Im unteren Register sieht man ein Adorantenpaar mit ihrem Kind, das vor einem gefüllten Opfertisch steht, welcher vor der Göttin Anat steht. Anat sitzt auf einem Thron und hält Speer und Schild in der rechten sowie eine Keule in der linken Hand. Über und zwischen den Personen ist folgendes vermerkt[1240]:

in ꜥ3 n ist Q3-ḥ3 m3ꜥ-ḫrw sn<.t>=f nb.t pr Twy m3ꜥ.t-ḫrw s3=f 3<n>y m3ꜥ-ḫrw

seitens des Vorarbeiters Qaha, gerechtfertigt, seine Schwester, die Hausherrin Tuy, gerechtfertigt, sein Sohn Any, gerechtfertigt

Dieser Beleg nennt nun also die Namen Qaha, Tuy und An(u)y. Diese Namen lassen sich aufgrund dieser speziellen Kombination relativ unproblematisch einer bestimmten Familie zuweisen und zwar der Großfamilie des Qaha (i) selbst.[1241]

Dem von Davies entwickelten Stammbaum lassen sich folgende Informationen entnehmen: neben seinen Vorfahren, die sich bis in die dritte Generation (Urgroßeltern) zurückverfolgen lassen, steht Qaha (i) mit seiner Frau Tuy (i)[1242] am Anfang einer Familie, die sich über 12 Generationen bis an das Ende der 20. Dynastie mit den Personen Qenna (ii) und Hori (iv) belegen lässt.[1243] Seine unmittelbare Familie besteht zunächst aus seinen sieben Geschwistern[1244]: den Schwestern Mutemuja (iv) und Tachat (ii) und den

[1237] KAT. 14.
[1238] KAT. 15.
[1239] KAT. 14.
[1240] Nur Inschriftenzeilen mit Namensnennungen.
[1241] DAVIES 1999, 12–30. chart 3; zur ›Kernfamilie‹ s. weiter unten und APPENDIX TAF. 8.
[1242] Zu *sn.t* s. TOIVARI-VIITALA 2001, 29 f.
[1243] DAVIES 1999, chart 3. 22. 29 f.; ČERNÝ 2001, 311; pTurin 2053. 2018. 1914.
[1244] s. APPENDIX TAF. 8.

Brüdern Aia (i), Hay (ii), Huynefer (ii/iv), Paherypedjet (ii) und einer weiteren nicht identifizierten Person.[1245] Weiterhin sind seine sechs Söhne: Merwaset (i), Anuy (i), Khaemope (i)(?), Anhurkhawy (i), Kharu (i) und Huynefer (i) und seine fünf Töchter Sitmehyt (i), Henutneferet (ii), Tentamentet (i), Tamehyt (i) und Naay (i)[1246] belegt.

Qꜣ -ḥꜣ	Qaha	*ꜥꜣ n ist*	Vorarbeiter
Twy	Tuy	*nb.t pr*	Herrin des Hauses
ꜣ<n>y	An(u)y	*(idnw n nb tꜣ.wy [m s.t mꜥꜣ.t])*[1247]	Verwalter des Herrn der Beiden Länder [am ›Ort der Maat‹]

Tabelle 11: Namen und Titel auf Stele BM 191 (KAT. 14)

Wie aus dem Titel auf der vorliegenden Stele und weiteren Belegen aus dem Grabkontext zu ersehen ist, hat Qaha (i) während der Zeit Ramses` II. als Vorarbeiter der ›linken Seite‹ in Deir el-Medina bzw. im ›Tal der Könige‹ gearbeitet.[1248] Er hat mit seiner Familie ein großes Haus aus der 18. Dynastie in Deir el-Medina bewohnt, das sich ihm heute zuweisen lässt (Haus N.E. VIII).[1249]

Von besonderem Interesse ist hierbei auch sein Sohn Anuy, der als einziger der Kinder auf der Stele für die Göttin Qedeschet auftaucht. Davies geht davon aus, dass es sich bei ihm um den ältesten Sohn handelt, der seinem Vater jedoch nicht in seinem Amt nachfolgte, sondern als *idnw n nb tꜣ.wy [m s.t mꜥꜣ.t]* – ›Verwalter des Herrn der Beiden Länder [am ›Ort der Maat‹]‹ und *sḏm-ꜥš m s.t mꜣꜥ.t - sḏm-ꜥš* am ›Ort der Maat‹ in der letzten Hälfte der Regierungszeit Ramses` II. tätig war.[1250] Das Amt des Vaters wurde von seinem Bruder Anhurkhawy (i) übernommen.[1251]

[1245] DAVIES 1999, 13, Anm. 139–147.

[1246] DAVIES 1999, 13; BRUYÈRE 1926, 43. 251–53. fig. 128 f.

[1247] Der Titel des An(u)y ist nicht auf der Stele vorhanden, lässt sich doch aufgrund weiterer Belege ergänzen; s. dazu weiter unten.

[1248] Qaha (i) besaß das Grab TT 360, dazu PM I, 1, 424; BRUYÈRE 1930, 86–88. pl. 33 f.; s. auch DAVIES 1999, 279; zur genauen Amtsperiode s. weiter unten.

[1249] BRUYÈRE 1939, 43. 251–253. fig. 126. 129. pl. 33. 34; zum Titel *ꜥꜣ n is.t*. WB I, 127.18.

[1250] Titel in TT 360, dazu DAVIES 1999, 15 f. (zur Datierung des o.Turin N.

5. BM 355[1252]:

Bei dem Stifter der Stele BM 355 könnte es sich um den Bruder des auf der Stele BM 191 (s. o.) benannten Qaha mit Namen Aia (i) handeln, auf der er mit seiner Frau Tanetnetjeru und seinem Sohn Hui zu sehen ist.[1253] Unter dem Götterregister mit Qedeschet, Min und Reschef sind die Eltern im knienden Adorationsgestus, der Sohn hinter ihnen stehend gezeigt.[1254] Dort ist in vier bis fünf Kolumnen folgendes bemerkt:

iri.n sḏm-ᶜš m s.t mȝᶜ.t ȝy
nb.t pr T(ȝ)-n(.t)-nṯr.w
sȝ=f mr.j=f Ḥwi

gemacht von dem *sḏm-ᶜš* am ›Ort der Maat‹, Ay
Herrin des Hauses Tanetnetjeru
sein geliebter Sohn Hui

Leider ist dies ein Beleg dieser Familie, den Davies nicht in seine Untersuchungen integriert hat. Die Titelzusammenstellung reiht sich in die der anderen Stelenstifter ein:[1255]

ȝy	Ay/Aia	*sḏm-ᶜš m s.t mȝᶜ.t*	*sḏm-ᶜš* am ›Ort der Maat‹
T(ȝ)-n(.t)-nṯr.w	Tanetnetjeru	*nb.t pr*	Herrin des Hauses
Ḥwi	Hui	ohne Titel	ohne Titel

Tabelle 12: Namen und Titel auf Stele BM 355 (KAT. 15)

Wie schon bei der Familie des Huy, lässt sich auch bei der des Qaha (i) eine Verbindung zur Familie des Nebnefer (i) und Nefer-

57062, vso.1); LÓPEZ 1978, 36. pl. 39–39a. 40–40a; ALLAM 1973, pl. 64–65; ALLAM 1981, 197–204; KRI III, 524–526; HELCK 2002, 74; *idnw* WB I, 154.7.

[1251] BIERBRIER 1975, 37; ČERNÝ 1973, 298; zu TT 299 s. PM I, 380.

[1252] Kat. 15.

[1253] KAT. 15; sollte es sich nicht um seinen leiblichen Sohn Huy handeln, käme noch sein Neffe Huy (iii/vi/vii/ix), der Sohn seiner Schwester Huynefer (ii/iv), in Frage.

[1254] s. KAT. 15.

[1255] Zu den Titeln s. weiter oben unter den Titeln der Familie des Huy.

hotep (ii) nachweisen. Eine Statue von Qaha (i) und seiner Frau Tuy (i) fand sich im Hof des Grabes Neferhoteps (ii), der wie vorher sein Vater Nebnefer (i) und Qaha (i) selbst das Amt des Aufsehers bekleidete. Er war allerdings für die andere, die ›rechte Seite‹, zuständig.[1256] Auch auf dem Ostrakon o.CGC 25802 sind Qaha (i) und Nebnefer (i) zusammen erwähnt, sodass die beiden sozusagen direkte und gleichberechtigte Kollegen waren, die in der Zeit zwischen dem Regierungsbeginn Ramses` II. (Jahr 5 für Nebnefer (i), unsicher für Qaha) und dem 4. Jahrzehnt seiner Regierungszeit (Jahr 30/40 für Nebnefer (i), Jahr 38 für Qaha (i)) ihr Amt verrichtet haben.[1257]

Es sind also Verknüpfungspunkte der Familien untereinander (und zu Ramose (i) s. u.) zu finden, sowie ein Hinweis auf gemeinsam ausgeübte Tätigkeiten im Rahmen des *qnbt*-Rates.[1258] Der *qnbt*-Rat stellte eine obere Gerichtsbarkeit dar, die Streitfälle zwischen den Bewohnern Deir el-Medinas schlichten sollte, wenn diese nicht mehr in der Lage waren ihre Auseinandersetzungen mit Hilfe der ›Dorfobersten‹ zu regeln. Die Mitglieder dieses Rates (*srw n qnbt*)[1259] traten in ständig wechselnder Besetzung zusammen, um Recht zu sprechen. Generell jedoch gehörten die Vorarbeiter der Arbeitertruppen, einige der untergeordneten Handwerker der entsprechenden Truppe und weitere Personen wie z. B. der Polizeichef und der Schreiber des Wesirs dazu.[1260]

[1256] DAVIES 1999, 14. 33. 279: Tables: Chronology of the Foremen; Neferhotep (ii) ist für das Jahr 66 Ramses` II., Jahr 2 Merenptahs, Jahr 1, 3, 4 Amenmesses, Jahr 1 Sethos` II. belegt; dazu und über die Umstände seines Todes: DAVIES 1999, 33, Anm. 415–420.

[1257] ČERNÝ 1973, 76; DAVIES 1999, 279: Tables: Chronology of the Foremen.

[1258] Zu Ramose (i) s. weiter unten; zum qnbt–Rat s. MCDOWELL 1990, 143–179; Any, Sohn des Qaha (i) zusammen mit Ramose, Huy (x) und Neferhotep (ii) auf o.CGC 25573, I:2, dazu DAVIES 1999, 33 (Jahr 40 Ramses` II.); Qaha und Ramose (i) genannt in Grab TT 10 (Kasa (i) und Penbuy (i)) und TT 2 (Khabekhnet).

[1259] z. B. Qaha (i) mit Nebnefer (iii), Sohn des Wadjmose auf o.Cairo 25556, J.72465, pBerlin 10460, 12, pTurin 2021 2,9.

[1260] MCDOWELL 1990, 143.

Ramose (i), der nun zusammen mit den, der Göttin Qedeschet stiftenden, Personen Qaha (i) und Neferhotep (ii)[1261] auftaucht und so indirekt auch mit Huy in Verbindung zu bringen ist, hat seinerseits ebenfalls eine Qedeschetstele gestiftet:

7.1.1.3 GRUPPE 3: RAMOSE

Eine weitere Stele lässt sich also mit den anderen beiden Gruppen aus Deir el-Medina in Zusammenhang bringen:

6. Stele Turin 1601: [1262] Ramose, Mutemuja

6. Stele Turin 1601[1263]:
Auf der Turiner Stele ist im oberen Register die Göttin Qedeschet in einer Triade mit Min und Reschef zu sehen, im unteren Register knien eine männliche und eine weibliche Person (Ramose und Mutemuja) im Adorationsgestus. Zwischen den beiden Personen ist das Folgende bemerkt:

[...] [sš m s.t mꜣᶜ.t] Rᶜ-ms mꜣᶜ-ḫrw
sn.t=f m[ri.t]=f nb.t pr ḥsy{n}<.t> Mwt[m]-wjꜣ [mꜣᶜ.t-]ḫrw ḫr nṯr ᶜꜣ

[...] [Schreiber am ›Ort der Maat‹] Ramose, gerechtfertigt
seine geliebte Schwester, die Herrin des Hauses, die Gesegnete Mut[-em]-uja, gerechtfertigt beim großen Gott

Ramose (i) lässt sich, wie vorher schon Qaha, recht unproblematisch in die Gesellschaft von Deir el-Medina einhängen, denn er ist auf zahlreichen Dokumenten belegt.[1264] Seine Frau Mut(em)uja trägt den üblichen Titel ›Herrin des Hauses‹, Ramose ist jedoch der einzige Schreiber, der unter den Adoranten der Qedeschet zu finden ist:

[1261] Zu Neferhotep (ii) s. weiter oben.
[1262] KAT. 16.
[1263] Kat. 16
[1264] DAVIES 1999, 79–83.

Rᶜ-ms	Ramose	*sš m s.t mꜣᶜ.t*	Schreiber am ›Ort der Maat‹
Mwt<m>-wjꜣ	Mut(em)uja	*nb.t pr*	Herrin des Hauses

TABELLE 13: Namen und Titel auf Stele Turin 1601 (KAT. 16)

Seine Berufstätigkeit in Deir el-Medina und im ›Tal der Könige‹ lässt sich in der Zeit zwischen den Jahren 5 und 38 der Regierungszeit Ramses` II. nachweisen.[1265] Der Wesir Paser, als Verantwortlicher für die Siedlung Deir el-Medina, scheint den jungen Schreiber protegiert zu haben und ermöglichte ihm eine Karriere bis hin zu einem Schatzmeister des Tempels Thutmosis` IV.[1266] Es existieren einige Belege, die die Freundschaft oder Zusammenarbeit dieser beiden Personen zeigen: so sind sie zusammen im *ḫnw* des Hathor-Tempels dargestellt und auf einer stelophoren Statue des Ramose in eben jenem Bezirk (Cairo J.72000).[1267] Aber Ramose (i) ist nicht nur im Kontext mit seinem Mentor und dem Herrscher Ramses II. gezeigt, sondern ebenso in zahlreichen Gräbern seiner Arbeitskollegen und Freunde.[1268] In diesem Zusammenhang ist er zusammen mit dem Wesir Paser und Ramses II. zu sehen.[1269]

Ramose (i) hat drei eigene Gräber errichtet: TT 7, TT 212 und TT 250.[1270] Davies geht davon aus, dass es sich bei TT 250 nicht um sein eigenes Grab handelt, sondern aufgrund der Dekoration um eines, das für die weiblichen Angestellten angefertigt wurde. In diesem sind in der Hauptsache weibliche Mumien dargestellt, die in

---

[1265] O.CGC 25671 (Jahr 5, 3. Monat der Achet-Jahreszeit, Tag 10); Jahr 38 auf o.CGC 25809, rto.4; dazu HELCK 2002, 64 f.; KRI III, 514.

[1266] Stele Bankes No. 4; dazu ČERNÝ 1958, No. 4.

[1267] BRUYÈRE 1924, 42. 56 f. pl.12. 35. no.115; zum ḫnw s. auch WB III, 368.17–370.14.

[1268] So z. B. in TT 336, Grab des Neferronpet; in TT 219, Grab des Nebenmaat; in TT 10, Grab des Penbuy (i) und Kasa (i); in TT 4 und im Grab des Qen (ii).

[1269] TT 4: PM I:1, 11; TT 10: PM I:1 21; TT 336: PM I:1, 404; TT 219: PM I:1, 321.

[1270] TT 7: PM I:1, 15f; TT 212: PM I:1, 309; TT 250: PM I:1, 336.

den meisten Fällen als Dienerinnen bezeichnet werden.[1271] Neben diesen weiblichen Personen, dem Grabbesitzer selbst und seiner Frau, sind hier interessanterweise – neben einer Reihe anderer Bekannter – auch der Vorarbeiter Neferhotep (i), seine Frau Iyemwaw (i) (Eltern des Nebnefer (i)) und deren Sohn Nebnefer (i) dargestellt, deren Familie bereits Verbindungen zur Familie des Huy und zu der Familie des Qaha aufwiesen.[1272] TT 7 hingegen scheint tatsächlich das eigentliche Grab für den Schreiber gewesen zu sein. Er ist hier zusammen mit seiner Frau Mutemuja, seinen Eltern aber auch mit dem Wesir Paser und dem König Ramses II. dargestellt.[1273]

Über sein außerberufliches Leben sind die Belege eher rar. Im Kontext der Qedeschet-Verehrung ist von Interesse, dass keine Belege dafür existieren, dass das Paar leibliche Kinder hatte.[1274] Bemühungen darum werden möglicherweise nicht nur durch Opfergaben, wie Votivphalli u. ä., mit den entsprechenden Inschriften reflektiert, die das Paar dem Tempel der Hathor übergab, sondern auch im Stiften einer Qedeschet-Stele.[1275] Allerdings scheint das Paar einen Sohn namens Qenherchepeschef, Sohn des Panacht, adoptiert zu haben.[1276]

Die Frau Ramoses, Mutemuja (i), war vermutlich jünger als ihr Mann. Denn Mutemuja steht mit Ipuy (i), dem Mann der Tochter Huys (iv), Duamemmeres, in einem Nichten-Onkel-Verhältnis.[1277] Da eine Gleichzeitigkeit des Ramose (i) mit Huy (iv) festgestellt werden konnte, steht Ramose (i) zu seiner Frau sozusagen in ihrer ›Großelterngeneration‹. Dieser Abstand ließe sich etwas verringern, wenn man die Anzahl der Geschwister von Mutemujas Mutter und ihrem Bruder Ipuy (i) mit einbezieht, der durchaus dazu führen könnte, dass zwischen diesen beiden Geschwistern 20–25 Jahre

---

[1271] Davies 1999, 83.

[1272] s. oben.

[1273] PM I:1, 16.

[1274] DAVIES 1999, 81.

[1275] Vgl. Kapitel »Zusammenfassung 1« und »Zusammenfassung 2«.

[1276] DAVIES 1999, 81 f.; Opfertafel Louvre E.13998: »Der Schreiber am ›Ort der Maat‹ Ramose, gerechtfertigt, sein Sohn, der Schreiber Qenhirkhopsef, sein Vater war Panacht.«

[1277] APPENDIX TAF. 9.

liegen. Das hieße aber dennoch, dass sich in etwa ein Generationsabstand zwischen Ramose (i) und Mutemuja (i) befunden haben muss.

7.1.1.4 ZUSAMMENFASSUNG DEIR EL-MEDINA

Die Stifter aus Deir el-Medina können auf unterschiedliche Art und Weise miteinander verbunden sein, so über eine Gleichzeitigkeit der Lebensdaten, eine familiäre Verknüpfung oder über eine gemeinsam verrichtete Arbeit als Kollegen.[1278]

Es war möglich, genaue chronologische Ergebnisse zu erzielen:

KAT. 12 Moskau GM II 5614	Seba (ii) und Neferet-iyiti (i)	ca. Regierungszeit Haremhab bis in die Regierungszeit Ramses II.
	Neferhotep (i) und Iyemwaw (i)	Haremhab bis Jahr 5 Ramses` II.
KAT. 13 a–c Louvre C86	Huy (iv)	frühe 19. Dynastie bis in die mittlere Regierungszeit Ramses II.
KAT. 14 BM 191	Qaha (i)	Anfang der Regierungszeit Ramses` II. bis mind. Jahr 38 Ramses` II.
KAT. 15 BM 355	Ay	Bruder des Qaha, also ca. gleiche Zeitspanne: Regierungszeit Ramses` II.
KAT. 16 Turin 50066	Ramose (i)	Jahr 5 bis Jahr 38 Ramses` II.
KAT. 11 Winchester	Neferhotep (i) ODER	Haremhab bis Jahr 5 Ramses` II.
	Neferhotep (ii)	Jahr 40 Ramses` II. bis mind. Jahr 1 Sethos` II.

Tabelle 14: Chronologische Reihenfolge der Stelenstiftungen aus Deir el-Medina

[1278] Es wird sich hier nur auf die Stelenstifter und nicht auf sämtliche Familienmitglieder konzentriert; zu diesen s. weiter oben im Kapitel.

Aus dieser Aufstellung kann bereits eine ungefähre Reihenfolge der Stiftungen der Stelen ermittelt werden. Die Stele Moskau GM II 5614 scheint vor den anderen angefertigt worden zu sein, da auf dieser Huy, Tacharu und Nebnefer als ›jüngere Menschen‹ unter dem wahrscheinlich aus der Elterngeneration stammenden Paar Seba (ii) und Neferetiyiti (i) oder Neferhotep (i) und Iyemwaw (i) zu sehen sind.[1279] Die Stelen des Huy (iv), Qaha (i), Ay und Ramose (i) sind sicher in die erste Hälfte der Regierungszeit Ramses II. zu setzten, da die Stifter der entsprechenden Objekte bis in diese Zeit belegt sind (bis ca. Jahr 38).

Für die Stele des Neferhotep bestehen zwei Möglichkeiten der Zuordnung.[1280] Es wurde gezeigt, dass es sich bei diesem Neferhotep entweder um Neferhotep (i) oder Neferhotep (ii) handeln kann, da beide zu einer Familie gehören und mit den Mitgliedern der Familie des Huy (iv) in Verbindung zu bringen sind. Handelt es sich um den älteren der beiden, ist die Stele in die Zeit zwischen der Regierungszeit Haremhabs und dem Jahr 5 Ramses` II. zu datieren und ist in etwa zeitgleich zur Moskauer Stele zu sehen.[1281] Geht man von der bereits erläuterten Möglichkeit aus, dass auf der Moskauer Stele das Paar Neferhotep (i) mit seiner Frau Iyemwaw (i) gezeigt wird, hieße dies, dass Neferhotep (i) zwei Stelen für die Göttin Qedeschet gestiftet hat. Die Stele könnte aber auch – wie bereits erläutert – seinem Enkel Neferhotep (ii) zugeschrieben werden, die dann in etwa der zweiten Hälfte der Regierungszeit Ramses` II. zuzuordnen wäre.[1282]

Familiäre Zusammenhänge sind auf vielfältige Weise belegt. Es bestehen, neben verschiedenen Variationen der Zusammensetzung der Mitglieder einer Familie, auch enge Verbindungen zwischen der Familie des Huy (iv) und der des Nebnefer (i). So ist Neferhotep (ii) der Bruder der Schwiegertochter des Huy (iv), Iyemwaw (ii), und wechselseitig ist Nebnefer (i) der Schwiegervater des Sohnes des Huy, Wadjmose (i). Die Verbindung zu Neferhotep (i) läge eine Generation weiter zurück, als Großvater der Iyemwaw

[1279] KAT. 12.

[1280] KAT. 11.

[1281] KAT. 12.

[1282] Zum Einfluss der Ikonografie auf die Datierung s. weiter unten in diesem Kapitel.

(ii). Ein weiterer Bruder der Schwiegertochter des Huy, Iyemwaw (ii), ist der, im Grab des Huy (iv) belegte, Pasched (iv). Die beiden Stelenstifter Qaha (i) und Ay (Aja (i)) scheinen Brüder gewesen zu sein. Eine Statue des Qaha (i) selbst wiederum, taucht im Grab des Neferhotep (ii) auf und im Grab des Ramose (i) sind die Großeltern des Neferhotep (ii), nämlich Neferhotep (i) und Iyemwaw (i) belegt. Weiterhin konnte gezeigt werden, dass Ramoses (i) Frau Mutemuja die Nichte von Huys (iv) angeheirateter Tochter Duaemmeres ist.

Ebenso existieren Belege, die sowohl die beiden als Kollegen verbundene Vorarbeiter Qaha (i) und Neferhotep (ii) zeigen als auch die gleichzeitige Betätigung des Qaha (i) und des Ramose (i) innerhalb des *qnbt*-Rates.[1283]

Wie aus den Titeln der Stifter zu ersehen war, kann das berufliche Spektrum der Qedeschetverehrer breit gefasst gewesen sein. Obgleich sich bereits abzuzeichnen scheint, dass die Adoranten in den meisten Fällen zur ›normalen‹ Arbeiterschaft, inklusive deren Vorarbeiter, gehört haben. Sie waren zum einen als einfache Diener im Tempel oder als Sängerinnen tätig, zum anderen ist auch ein Schreiber belegt, der bis zum Schatzmeister des Tempels, in diesem Fall Thutmosis` IV., aufgestiegen ist.

Ein Blick auf die Ikonografie könnte dazu beitragen, die bereits ermittelte Gleichzeitigkeit der Stelen zu bestätigen. Zunächst ist zu bemerken, dass auf zwei von sechs Stelen keine Triaden abgebildet werden, dazu gehören die wahrscheinlich am ältesten zu datierenden Objekte, die beide Neferhotep (i) zugeschrieben werden könnten.[1284] Die unsichere Zuweisung der Stele Winchester (KAT. 11) auf den älteren Neferhotep (i) statt (ii), die durch die Betrachtung der Inschrift entstand, kann, mit einiger Vorsicht, mit Hilfe der ikonografischen Analyse beseitigt werden. Die offensichtliche Ähnlichkeit der beiden Darstellungen (Stele Winchester und Moskau KAT. 11 und 12) äußert sich nicht nur in dem ›Nichtvorhandensein‹ der Triadenkonstellation, sondern auch in der Ausgestaltung der Figuren: Qedeschet ist mit Kreuzband verziert, ein T-förmiges Podest befindet sich unter der Krone.

[1283] APPENDIX TAF. 10.

[1284] KAT. 11. 12.

Alle anderen Stelen sind in ihrer Ausführung ebenfalls auffallend ähnlich. Zunächst ist immer die gleiche Figurenkonstellation dargestellt: Qedeschet steht zentral, Min auf der linken, Reschef auf der rechten Seite, aber auch kleinere Details, wie die Größe der Figuren zueinander, die Kleidung der Gottheiten, der Garten des Min, die Attribute des Reschef, die Gehrichtung des Löwen und die Art der Krone, stimmen in mindestens zwei Fällen überein.[1285] Eine zerstörte Stele aus Deir el-Medina ohne Inschrift scheint ebenfalls in diesen ikonografischen Kontext zu passen und lässt sich sicher auf dieselbe Art rekonstruieren.[1286] Es muss betont werden, dass alle anderen Triadenkonstellationen des gesamten Belegmaterials, die aus den unterschiedlichsten Gebieten stammen, auf eine handwerklich und künstlerisch andere Art und Weise angefertigt worden sind. Es handelt sich bei diesem Bildthema und -motiv also nicht um eine klassische, überregional übliche Triadendarstellung, sondern scheint eine spezielle Schöpfung (eines oder mehrerer Künstler(s)) aus dem Raum Deir el-Medinas zu sein.[1287]

Ob die behandelten Stelen nun in den Kontext der anfangs beschriebenen Altarkonstruktionen gehören, ist möglich, schlussendlich aber nicht eindeutig nachweisbar, da keine der Stelen *in situ* gefunden worden ist. Dennoch stimmen die Dekorationen der Altäre mit den Funktionen der Qedeschet überein, wie etwa allgemeiner Schutz, ein Schutz für das Liebesleben bzw. die Erotik usw. Diese Altäre scheinen hier einen sakralen Raum in einer profanen

---

[1285] Die Größe der einzelnen Figuren und Figurenkonstellation: So erkennt man nur bei KAT. 14 Min und Reschef auf einem Podest stehend; Löwe auf KAT. 13 a und KAT. 16 (groß und detailliert); Löwe auf KAT. 14 und KAT. 15 (klein und nicht detailliert); Reschef mit Speer und anch-Zeichen auf KAT. 14 und KAT. 13 a; Reschef mit Speer und Keule auf KAT. 15 und KAT. 16; Reschef mit konischer Krone auf KAT. 13 a und KAT. 16; Reschef mit Perücke auf KAT. 14 und 15; Löwe schreitet immer nach rechts; wenn die Krone sichtbar ist, besteht sie aus Mondsichel mit Scheibe.

[1286] KAT. 18; es ist nur Min auf der linken Seite und ein Teil von Qedeschet in der Mitte zu erkennen; die Ausführung ist den anderen aus Deir el-Medina aber so ähnlich, dass auf der anderen Seite sicher Reschef zu rekonstruieren ist; bei der Stele KAT. 19 scheint es sich eher um ein Bildhauerstück zu handeln, das mehrfach zerbrochen ist.

[1287] Dazu mehr im Kapitel »Funktion der Triadenkonstellation«.

Umgebung markiert zu haben, in dem diverse Stelen aufgestellt gewesen sein könnten.

7.1.2 MEMPHIS UND ANDERE ORTE IM NEUEN REICH

Weitaus weniger Belege der Göttin Qedeschet stammen von Orten außerhalb des thebanischen Raumes. Eine Zuordnung zum memphitischen Gebiet (Kap. 7.1.2.1) konnte – wenn auch nicht immer eindeutig – bei drei Belegen festgestellt werden (Kap. 7.1.2.1.1 - Kap. 7.1.2.1.3). Zwei weitere Objekte sind geografisch nicht zuzuweisen, geben aber eine Reihe wertvoller Informationen über die Stifteridentitäten preis (Kap. 7.1.2.2).

7.1.2.1 MEMPHIS

Neben Deir el-Medina gab es auch in Memphis eine Anhängerschaft der Göttin Qedeschet. Bedauerlicherweise ist diese Siedlung nicht annähernd so gut dokumentiert, was u. a. an der teilweisen Überbauung durch das heutige Dorf Mit Rahina liegt.[1288]

Memphis hat als Residenzstadt durch die gesamte ägyptische Geschichte eine wichtige Rolle gespielt, wobei an dieser Stelle nicht die politischen, sondern die religiösen Inhalte von Interesse sind.[1289] In der Hauptsache wird Memphis mit der Triade Ptah, Sachmet und Nefertem in Verbindung gebracht, deren vorherrschender Kultort diese Stadt gewesen ist. Ptah war als Gott der Handwerker aber auch in seiner Funktion als Schöpfergott tätig (mit Sia und Hu – Herz und Ausspruch).[1290] Dass Qedeschet als ›Geliebte des Ptah‹ betitelt wurde und sich somit in den Kreis derjenigen eingegliedert hat, die in Memphis einen Kult genossen haben, wurde bereits erwähnt.[1291]

[1288] Die Siedlung liegt z. T. aber auch unter dem Nilschlamm begraben, s. dazu BAINES – MALEK 1998, 134 f. 1980 b, 24–41; BADAWI 1948.

[1288] ZIVIE 1980b, 31

[1289] ZIVIE 1980b, 24–41; BADAWI 1948.

[1290] ZIVIE 1980b, 31.

[1291] s. Kapitel »Geliebte des Ptah«; Abydos als Fundort ist nur für Parallelen, die den Namen der Inihay beinhalten, eindeutig belegt, nicht aber für das vorliegende Objekt.

7.1.2.1.1 TAKARET, INIAHY UND KARU

Aus Memphis ist eine, der Göttin gestiftete Stele bekannt (Stele Berlin 21626.[1292] Qedeschet steht mittig auf einem Löwen und ist von sechs Kreisen umgeben, die Sterne darstellen sollen.[1293] Es befindet sich keine Darstellung der Stifterin auf der Stele, aber die folgende Inschriftenzeile:

[...] nb.t pr T3k(3)r.t m3ʿ.t-ḫrw

[...] Herrin des Hauses Takaret, gerechtfertig

T3k(3)r.t	Takaret	*nb.t pr*	Herrin des Hauses

Tabelle 15: Name und Titel auf Stele Berlin 21626 (KAT. 3)

Der Name der Takaret ist ungewöhnlich und selten belegt. Es scheinen unterschiedliche Schreibvarianten zu bestehen, die abwechselnd gebraucht werden konnten. So kann *T3-k3r.t* bzw. *K3r.t* identisch mit oder die volle Form von *K3j* (I, 370.21) sein, was wiederum die Formen *T3-k3j* und *T3-krj* mit einschließt.[1294] Nach Ranke bedeutet dieser Name ›die Dirne‹ oder ein ›derberes Wort‹, neben den üblichen Bezeichnungen *ḫnm.t, ms.t* u. ä.[1295]

Auf den ersten Blick wirkt die Bezeichnung als Element der Namengebung befremdlich. Es existieren jedoch viele Belege, die Personennamen mit den unterschiedlichsten Berufen in Verbindung bringen.[1296] Diese werden ursprünglich Beinamen Erwachsener gewesen sein, die in manchen Fällen an die Kinder, Enkel oder andere Mitglieder der Familie ›vererbt‹ wurden.[1297] Im Falle der

---

[1292] KAT. 3

[1293] Zur Deutung der Ikonografie s. Kapitel »Ikonologie – Der ägyptische Kontext«.

[1294] RANKE 1935; *K3j*: RANKE 1935, Teil I, 370.21; *T3–k3r.t*: RANKE 1935, Teil I, 371.5; *K3r.t* identisch mit oder volle Form von *k3j*: RANKE 1935, Teil I, 370.21; belegt in: pAnastasi 5,14, I; zu BM 349 vgl. BIERBRIER 1993, pl. 60 f.; *T3–k3j*: RANKE 1935, Teil I, 370.21; zu BM 141 vgl. JAMES 1970, pl. XIX; pHarris A5, 9; Turin 80; *T3–krj*: RANKE 1935, Teil I, 371.15; zu BM 288 s. BIERBRIER 1993, pl. 58 f.; zu Turin 213 (Grabstein), *K3rt*: RANKE 1935, Teil I, 342.15.

[1295] RANKE 1935, Teil II, Nachträge, 371.5; *ḫnm.t*: WB III, 292.16; *ms.t*: WB II, 140.10; s. auch TOIVARI-VIITALA 2001, 147, Anm. 128.

[1296] RANKE 1935, Teil II, 187 f.

[1297] RANKE 1935, Teil II, 187.

Takaret besteht allerdings auch die Möglichkeit, dass diese dem, ihr den Namen gebenden, ›Gewerbe‹ nachgegangen ist. Allerdings sind eindeutige Belege für organisierte Prostitution selten und schwierig auszulegen, aber auch nicht vollkommen auszuschließen.[1298] Die nur auf den ersten Blick herrschende Verbindung zwischen der Göttin und der Ausübung sexueller Handlungen soll hier nicht als Ausgangspunkt einer Deutung in diese Richtung genommen werden soll.[1299]

Eine weitere Stele (Stele Moskau I.1.a 5613/3177 = KAT. 9) mit unbekanntem Fundort lässt sich möglicherweise, aufgrund diverser Namensüberschneidungen der Stifterinnen in anderen Kontexten, mit der genannten in Verbindung bringen.

Auf dieser ist Qedeschet, auf einem Löwen stehend, zwischen Reschef und einer syrischen Gottheit zu sehen. Im unteren Register kniet eine weibliche Person mit erhobenen Armen vor einem Opfertisch. Hinter ihr steht ein junges Mädchen, das eine Blume im Arm hält. Über den gesamten Freiraum zwischen den Personen ist folgendes vermerkt.[1300]

Ini-ỉhy; Kỉrw

Iniahy; Karu

Ini-ỉhy	Iniahy	ohne Titel	ohne Titel
Kỉ-rw	Karu	ohne Titel	ohne Titel

Tabelle 16: Namen auf Stele Moskau I.1.a. 5613/3177 (KAT. 9)

Die beiden vorliegenden Belege geben keine weiteren Informationen über die Familien der Stifterinnen. Es existiert eine Reihe von Belegen, die mindestens einen der Namen nennen:

Stelen aus Abydos:

BM 349[1301]: Eltern des Stelenstifters*: Imn-m-ipt,* ***Ini(w)hỉy***, Stelenstifter: *Bỉk-n-Imn,* Söhne des Stelenstifters: *Wr.t-wỉḫ-*

[1298] Dazu TOIVARI–VIITALA 2001, 152 f.

[1299] s. dazu den »Exkurs 2: Die biblischen Qedeschen – Heilige oder Huren?«

[1300] Die Lesung der beiden Namen bereitet einige Schwierigkeiten, so können diese auch als *Ini-hỉy* oder *Nhy.t* und *Kr.t* gelesen werden.

[1301] BIERBRIER 1993, pl. 60 f.

sw, P3-rᶜ-m-ḥb, P3-sr, Imn-ḫᶜw, Ḥwy, Töchter des Stelenstifters: [***T3*]*-k3r.t**, Nfr.t-iry, 3s.t, Mw.t-m-Iwnw, Ḫᶜ.t-b3ḥt*

BM 288[1302]: ohne genealogische Angaben: *Ptḥ-nḫt, N3i3, Ḥwy, Iim, T3y, Mw.t-m-wsḫt, Mryt-Ptḥ, Rnw.t, B3k.t-Mw.t (i), T3-mi(.t), B3k.t-Mw.t (ii), Mwt-m-wi3, Mry.t-Ptḥ (*Sängerin des Amun*), P3-n-grw (i) (*Schreiber*), Rᶜ-ms (*Schreiber*), Ḥwy (*Amtsschreiber) *Ptḥ-ms* (Wächter*), P3-n-grw (ii), Nfr-rnpt (*Schreiber*), T3-nḥs (*Sängerin des Amun*), **T3-k3ri*** (Sängerin des Amun);

Fragmente aus Memphis:
Stelenfragment[1303]: ***Ini(w)3hyt**, Imn-m-ipt, S3ḥ-t3-nfr*

Blockfragment[1304]: ***Ini(w)-h3y(.t)**, (s3.t), Imn-m-ipt (s3), S3ḥ(.t)-nfr*

Stele BM 149, PID[1305] 2778: (***Iniwh3y***, Sängerin der Hathor der südlichen Sykomore und Ehemann *B(3)-m-ᶜ3)*

Stelenfragment: ***Ini(w)-h3y(.t)** Imn-m-ipt S3ḥ(.t)-nfr* (als *s3(.t)* bezeichnet)

Objekt aus Abydos:
BM 288: hier ist kein Stammbaum möglich, da keine genealogischen Angaben gemacht werden: *Ptḥ-nḫt, N3i3, Ḥwy, Iim, T3y, Mw.t-m-wsḫt, Mryt-Ptḥ, Rnw.t, B3k.t-Mw.t (i), T3-mi(.t), B3k.t-Mw.t (ii), Mwt-m-wi3, Mry.t-Ptḥ (*Sängerin des Amun*), P3-n-grw (i) (*Schreiber*), Rᶜ-ms (*Schreiber*), Ḥwy (*Amtsschreiber) *Ptḥ-ms* (Wächter*), P3-n-grw (ii), Nfr-rnpt (*Schreiber*), T3-nḥs (*Sängerin des Amun*), **T3-k3ri*** (Sängerin des Amun);

[1302] BIERBRIER 1993, pl. 58 f.

[1303] MARTIN 2001, F:9. pl. 26–73.

[1304] MARTIN 1985, 17.vii.

[1305] PID=Personenidentifikationsnummer nach dem Göttinger Prosopografischen Lexikon: Die nichtköniglichen Frauen des Neuen Reiches, s. http://www.frauendatenbank.de [05.03.2014]

Objekte aus Saqqara:[1306]
Stele BM 165[1307]: *P3-sr (i);* seine Kinder*: Ṯw-n-ry (+=N3š-ryt), Iity-nfrty, P3-sr (ii) (= Pypwy);* Kinder von *P3-sr (ii): Imn-w3ḥ-sw, Ry, Ptḥ-m-wi3,* ***Ini(w)h3y*** *(Nhy(t))*

Statue Berlin 2297, PID 3262 (***Iniwh3y*** und Eltern: *Ptḥ-m(3)y*, Wabpriester des Ptah und *Ḥ3t-Špst*, Sängerin des Amun, Herrin des Hauses

Stelen mit unbekanntem Fundort:
BM 141[1308]: *P3-rᶜ-m-ḥb, P3-nḥsy, Imn-Rᶜ-ḫᶜw:* seine Brüder*: Ḫnsw-ḥtp (ḥri n nbi.w), Py-i3y (w3b n Ptḥ), Pn-dw3, Twn (sš), Sw.t-ᶜ3 (nbi n Ḥw.t nbw), Ptḥ-ms (w3b nbi);* seine Mutter*: T3-mi(.t);* seine Schwestern*: Nfr.t-iry, T3-wr.t-m-ḥb, Ṯwi,* ***Ini(w)h3y****,* ***T3-k3j****, Nfr.t-iry, Sḫm.t-nfr.t;* sein Sohn*: Inj;*

SCG 34097: PID 2239, ***Ini-h3y*** und Eltern *Pi3* und *N3bw-i3,* Herrin des Hauses.[1309]

Aus diesen Angaben lassen sich die diverse Stammbäume zusammenstellen.[1310]Aber auch nach der Sichtung der Stammbäume ist noch keine eindeutige Klärung der Familienverhältnisse festzustellen, in die sich Inihay und Takaret einbetten lassen könnten. Auffällig sind jedoch einige Überschneidungen auf den Belegen

---

[1306] Der Stelenfundort des Objektes BM 165 ist unbekannt, stammt aber nach James aus der Region um Memphis und Saqqara, s. JAMES 1970, 28. pl. XXIV; genealogische Angaben aus dem Grab des Paser in Memphis sind hier mit einbezogen.

[1307] Stele BM 165, PID 2786.

[1308] JAMES 1970, pl. XIX.

[1309] *Pi3* ist möglicherweise der *Py3y* von BM 141, er ist dort allerdings der Bruder der *Ini(w)h3y*.

[1310] APPENDIX TAF. 11–13; Belege mit Nennung des einzelnen Namens ohne weitere genealogische Angaben sind die Uschebtis CG 48305 und CG 48307–48310, ohne Fundort, PID 557 (*Inih3y*), die Stele Rio de Janeiro 659 (2447) aus Abydos (?), PID 1119 (*Ini(w)h3y*), die Stele Zagreb o. Nr. aus Theben-West, PID 1214 (*In-i3-h3y*), ein Uschebti aus Neapel ohne Fundort, PID 1504 (*Iniwh3y*); s. auch http://www.frauendatenbank.de [02.03.2014]

BM 349, 288 (Abydos), 141 (unbekannter Fundort) und den Fragmenten aus Memphis. So tauchen die Personen Imenemipet und Inihay auf zwei Belegen zusammen - wohl als Paar - auf. Takaret/Takai, Paraemheb und Neferetiry sind in zwei Fällen als Geschwister zu identifizieren. Irritierend ist jedoch, dass sich unter den Geschwistern keine weiteren Zusammenhänge finden lassen.

Betrachtet man die beiden Personen Iniahy und Takaret, stehen diese auf dem Beleg BM 349 in einem Großmutter-Enkelin-Verhältnis und auf dem Beleg BM 141 in einem Schwesternverhältnis. Eine mögliche, aber spekulative Lösung ist, die beiden Familien zu verbinden, d. h. dass Tami(t) und Bakenimen als Paar zusammenzubringen wären und zwar mit ihren Kindern und möglichen ›Schwiegerkindern‹. Letzteres würde auch doppelte Namensvergebungen wie Neferetiry erklären. Des Weiteren könnte Inihay von Beleg BM 141 die Enkelin der Inihay von Beleg BM 349 sein und nach dieser benannt worden sein.

Der Beleg BM 165 aus Memphis fällt aus dem Rahmen, da hier keine genealogischen Angaben zu finden sind. Denkbar wäre, dass die Stele von einer Art Interessengemeinschaft gestiftet wurde. Einen Beleg für eine Kultgenossenschaft hat Helck in der 19. Dynastie aufgespürt, entgegen der Meinung, dass es diese Art von Zusammenschlüssen erst ab der 26. Dynastie gab.[1311]

Dennoch können die auf der Stele BM 288, die ebenfalls keine genealogischen Verbindungen erwähnt, vermerken Tami(t) und Takari/Takai in einem Mutter-Tochter-Verhältnis stehen. Die Stele BM 165 zeichnet Iniahy als Tochter des Paser und der Pypuy aus, wobei sich weder in diesem Beleg noch aus dem Grabkontext des Paser Hinweise auf eine Tochter namens Karu oder Keret nachweisen lassen.[1312]

Wie zu sehen war, ist es äußerst schwierig, die auf den Stelen der Qedeschet dargestellten Personen Inihay, Karu und Takaret in ein familiäres Umfeld einzubetten. Erschwerend kommt hinzu, dass sich, obgleich die Belege aus Memphis und Abydos stammen,

---

[1311] HELCK 1991, 233–240 entgegen der Meinung VERNUS` 1980, 848–850; Helcks Beleg ist interessanterweise das Ostrakon Turin 57062, das neben anderen Namen auch den des Any, Sohn des Qaha, erwähnt, der bereits weiter oben besprochen wurde.

[1312] Grab des Paser in: MARTIN 1985, 17.

mehrere Personen der gezeigten Familien überschneiden obwohl die Namen ungewöhnlich und selten belegt sind.

7.1.2.1.2 STJKA UND SACHMETNEFERET

Der Name der Qedeschet innerhalb einer Anrufung an die Götter ist lediglich einmal innerhalb eines Briefes belegt (pSallier 4, vso. 1,6f. = KAT. 30). Über die Verfasserin und die Empfängerin ist folgendes bekannt.

Im Briefkopf:

šmᶜy.t n Ḥw.t-Ḥr nb.t <n> nh.t (?) rsy(.t) Sty-kꜣ rn=s ḥr nḏ-ḥr.t n šmᶜy.t n Jmn Sḫm.t-nfr.t nty m niw.t rsj
ḥm.t n wᶜb ḥꜣt Imn ḫrj-ḥb [...] ᶜꜣ n Wꜣs.t Imn-m-ḥꜣ.t m ᶜnḫ wḏꜣ snb m ḥs.t Imn-Rᶜ nsw.t nṯr.w, [...]

Sängerin der Hathor, Herrin der südlichen Sykomore, Stjka ihr Name, grüßt die Sängerin des Amun Sachmetneferet, die sich in der südlichen Stadt befindet (und fragt nach ihrem Befinden), die Frau des Wab-Priesters und (großen) Cherihebs in Theben Amenemhet (in LHG), gelobt bei Amun-Re, den Königen und Göttern, [...]

Stj-kꜣ	Stjka	*šmᶜy.t n Ḥw.t-Ḥr nb.t <n> nh.t (?) rsy(.t)*	Sängerin der Hathor, Herrin der südlichen Sykomore
Sḫm.t-nfr.t	Sachmetneferet	*šmᶜy.t n Jmn*	Sängerin des Amun

Tabelle 17: Namen und Titel auf pSallier IV, vso. 1,6 (KAT. 30)

Da in der genannten Anrufung an die Götter diejenigen aus Memphis genannt werden (›Götter, die in Pi-Ptah <sind>‹), ist davon auszugehen, dass der Brief von dort losgesandt wurde. Weiterhin wird im ›Adresskopf‹ die Empfängerin des Briefes, Sachmetneferet, genannt und als Frau des Priesters Amenemhet bezeichnet, der seinen Dienst in Theben verrichtet. Damit ist also sowohl der Name der Verfasserin, ihr Heimatort als auch Zielperson und -ort bekannt. Für die, wohl in Theben beheimatete, Sachmetneferet existieren einige Namensnennungen auf Spitzamphoren, Uschebtis, Statuen, Stelen und Ostraka. Möglicherweise ist jedoch nicht immer die gleiche Person gemeint.

→ 2 Spitzamphoren ohne Fundort (CG 3713+3714) aus der 19. Dynastie, PID 208[1313]
→ Stele ohne Fundort (Museum München) aus der 18. Dynastie, PID 921[1314]
→ BM 141, ohne Fundort, PID 2754[1315]
→ *Gruppenstatue aus Naga el-Mescheich (CG 1093) aus der 19. Dynastie, PID 348[1316]*
→ *Stele aus Memphis, Serapeum (Louvre) aus der 19. Dynastie, Ramses II, Jahr 30, PID 1176[1317]*
→ Ostrakon evtl. aus DeM, Ende 19. Dyn./Regierungszeit Siptah, oLeiden F.2000/1.2[1318]
→ Ostrakon evtl. aus DeM, Ramses III, Jahr 27, oUC 39622[1319]

Sachmetneferet und ihr Mann Amenemhet scheinen, sicher aufgrund ihres Berufes, nicht in Deir el-Medina beheimatet gewesen zu sein.[1320] Auch die Belege mit den PID 348 und 1176 (*kursiv*) sind wegen ihres Fundortes, der nicht Theben ist, auszuschließen. Von den oben genannten Belegen bleiben so die bereits analysierte Stele BM 141, eine weitere Stele aus der 18. Dynastie (Stele München) und die zwei Spitzamphoren (CG 3713+3714) aus der 19. Dynastie. Die letzten beiden helfen bei einer Einordnung der Sachmetneferet in einen familiären Kontext nicht weiter, da weder genealogische Angaben auf diesen Objekten verzeichnet sind, noch ein sicherer Fundort zugewiesen werden kann. Eine interessante,

---

[1313] PID=Personenidentifikationsnummer nach dem Göttinger Prosopografischen Lexikon: Die nichtköniglichen Frauen des Neuen Reiches, s. <http://www.frauendatenbank.de/> [02.03.2014]; PID 208, Kairo CG 3713; s. VON BISSING 1902, 34 f.

[1314] LANGE – SCHÄFER 1908, 18, Nr. 14.

[1315] s. weiter oben und JAMES 1970, pl. XIX.

[1316] BORCHARDT 1911, CG 1093.

[1317] POSENER – VERCOUTTER 1968, 8, Nr. 8.

[1318] DEMARÉE 2000, 79–87; s. auch <http://www.leidenuniv.nl/nino/dmd/dmd.html/> [02.03.2014].

[1319] DEMARÉE 1982, 101–108.

[1320] Davies erwähnt den Namen der Sachmetneferet und den des Amenemhet nicht in der Kombination mit eben jener Frau, s. DAVIES 1999, 285 (Amenemheb (i)–(ix)).

wenn auch nur theoretische, Möglichkeit wäre, die Empfängerin des Briefes mit derjenigen auf der Stele BM 141 verzeichneten Sachmetneferet gleichzusetzen, die somit die Schwester einer *Iniwhꜣy* und *Tꜣ-kꜣy* wäre, die den Personen der Moskauer Stele (Moskau I.1.a. 5613/3177) entsprechen könnten.[1321]

Der Name der Stjka ist dagegen nur in dem hier besprochenen Zusammenhang belegt, was eine Einordnung der Person nahezu unmöglich macht.[1322]

Weiterhin ist zu bemerken, dass die drei hier behandelten Frauen – Stjka, Iniahy und Takaret – die einzigen belegten weiblichen Stifterinnen von Qedeschetobjekten sind. Prinzipiell sind generell wesentlich weniger Objekte bekannt, die einen Bezug zu weiblichen Personen haben oder von diesen gestiftet wurden. So kann z. B. Toivari-Viitala in ihrer Arbeit über die Frauen Deir el-Medinas auf Material zurückgreifen, dass nur zu 10% von weiblichen Personen gestiftet wurde oder Bezug zu ihnen hat.[1323]

7.1.2.1.3 PTAHANCH

Ptahanch (Kat-Nr. 31) ist ebenso, wie Takaret und Iniahy/Karu, im memphitischen Raum zu verorten.[1324] Wildung datiert die Opferbeckenfigur mit einer Inschriftenzeile aufgrund stilistischer Merkmale in die Zeit Amenophis III.[1325] Diese enthält die folgenden Informationen:

[1321] Moskauer Stele, s. KAT. 9.

[1322] s. RANKE 1935, Teil II (Nachtrag), 317.8. Ranke transkribiert den Namen folgendermaßen: *Stj-...-kꜣ.w*). Der Einfachheit halber soll aber die Transkription *Stj-kꜣ* beibehalten werden; die Bedeutung des Namens, evtl. zusammengesetzt aus *sti* – strahlen und *kꜣ.w* – die Kas?

[1323] TOIVARI–VIITALA 2001, 11, Anm. 116; s. dazu auch <http://www.frauendatenbank.de/> [02.03.2014] (Göttinger Prosopografisches Lexikon).

[1324] Dazu v. a. WILDUNG 1985, 17–38; vorher schon MADSEN 1904, 115 und BERGMANN 1886, 196; s. auch HELCK 1958, 301 f. (441/14); Helck äußert sich zwar nicht zu Ptahanch selbst, aber zu dessen Vorgesetzten Ptahmose, der ab dem Jahr 10 Amenophis` III. belegt ist; s. auch RANKE 1935, Teil I, 138.20 und Teil II, 282.10, 220, 358.

[1325] WILDUNG 1985, 18.

Auf dem oberen Beckenrand:
[...] n kꜣ n sḏm-ᶜš n wr-ḫrp-ḥmw.t Ptḥ-ms ḥrj šmᶜ.w Ptḥ Ptḥ-ᶜnḫ [...]
n kꜣ n gr mꜣᶜ nfr bit sḏm-ᶜš n wr-ḫrp-ḥmw.t Ptḥ-ms Pth-ᶜnḫ

für den Ka des Dieners des Hohepriesters Ptahmose und Obersänger des Ptah, Ptahanch
für den Ka des wahren Schweigers mit vollkommenen Charakter[1326], den Diener des Hohepriesters Ptahmose, Ptahanch

An der Frontseite des Beckens:
[...] di=s ᶜnḫ wḏꜣ snb ḥr spd m ḥw.t-Ptḥ n kꜣ n sḏm-ᶜš Ptḥ-ᶜnḫ
n kꜣ n sḏm-ᶜs n wr-ḫrp-ḥmw.t Ptḥ-ms Ptḥ-ᶜnḫ
[...]in nb.t pr ḥsw.t n Qdš(.t) My

[...] damit sie Leben, Heil, Gesundheit und Aufmerksamkeit im Tempel des Ptah gebe für den Ka des Dieners Ptahanch
für den Ka des Dieners des Hohepriesters Ptahmose, Ptahanch
[...] durch die Hausherrin My, Gesegnete der Qedeschet

Ptḥ-ᶜnḫ	Ptahanch	*sḏm-ᶜš n wr-ḫrp-ḥmw.t Ptḥ-ms ḥrj šmᶜ.w Ptḥ*	Diener des Hohepriesters Ptahmose, Obersänger des Ptah
My (Mᶜjꜣ)	My (Maja)	*nb.t pr*	Herrin des Hauses

Tabelle 18: Namen und Titel auf der Opferbeckenfigur (KAT. 1)

Dieser Belegt weist wichtige Informationen auf: den Namen des Stifters Ptananch, die Titel ›Diener des Hohepriesters Ptahmose‹ und ›Obersänger des Pstah‹ und den Namen seiner Frau My (Maja).

Wildung und Maystre führen für Ptahanch insgesamt drei weitere Belege an:[1327]

[1326] Zu dem Ausdruck ›wahrer Schweiger mit vollkommenem Charakter‹ s. auch Kapitel »Qedeschet im Kontext der ›Persönliche Frömmigkeit‹?«.

[1327] WILDUNG 1985, 19; MAYSTRE 1992, Nr. 59. 60. 61, hier wird der Beleg

→ Würfelhocker des Ptahanch im Szépmüvészeti Múzeum Budapest, Inv.-Nr. 51.2164[1328]
→ Stele (pyramidenförmig) aus Saqqara im Museo Archaeologico Florenz, Inv.-Nr. 2537[1329]
→ Stelophor/Hockerstatue im Kestner Museum Hannover, Inv.-Nr. 2946[1330]

Der Würfelhocker Budapest 51.2164 ist an der Vorder- und Rückseite mit einer Inschrift versehen, die u. a. den folgenden Inhalt hat:

[...] n kȝ n ḥrj-šmˁ.w n pr Ptḥ wbȝ (wdpw) n wr-ḫrp.w-ḥm.w Ptḥ-ms Ptḥ-ˁnḫ [...]
[...] n kȝ n gr(.w) mȝˁ nfr bit ḥrj-šmˁ.w Ptḥ-ˁnḫ

für den Ka des Obersängers am Ptah-Tempel, Diener des Hohepriesers Ptahmose, Ptahanch
für den Ka des wahren Schweigers mit vollkommenem Charakter, den Obersänger Ptahanch

Auf der pyramidalen Grabstele Florenz 2537 ist auf der Vorderseite der verstorbene Hohepriester Ptahmose zu sehen, der auf einem Thron sitzt, einen Stab in der linken und ein Zepter in der rechten Hand hält.[1331] Vor ihm steht Ptahanch mit den, dem Hohepriester zugedachten, Opfergaben. Die Inschrift enthält folgende Informationen über den Stifter:

[...] ḥrj-šmˁ.w n Ptḥ [...] ḫn.w n wr-ḫrp.w-ḥm.w Ptḥ-ms Ptḥ-ˁnḫ

---

aus Hannover nicht erwähnt.

[1328] VARGA 1976, 41 f. Abb. 24; LASZLO 1981, No. 56–57. 3–16. Abb. 1–5; mit der Titulatur ›Obermusiker des Ptah-Tempels, Diener des Hohepriesters Ptahmose‹.

[1329] BOSTICCO 1965, 41 f. no. 34; mit der Titulatur ›Diener des Hohepriesters Ptahmose, Obermusiker des Ptah-Tempels‹.

[1330] CRAMER 1936, 91 f. Tf. 6; mit der Titulatur ›Obermusiker des Ptah-Tempels‹.

[1331] Der verstorbene Hohepriester wird als *Wsir sm wr-ḫrp.w-ḥm.w mȝˁ-ḫr.w*, also als Osiris, Sem-Priester und gerechtfertigt bezeichnet.

[...]sn.t=f mr.t=f nb.t pr Mᶜiꜣ mꜣᶜ.t ḫr.w // sn.t=s(?) nb.t pr Rnw.t

[...] Obersänger des Ptah, Diener des Hohepriesters Ptahmose, Ptahanch
[...] seine geliebte Frau (Schwester), Herrin des Hauses Maja, gerechtfertigt // ihre(?) Schwester, Herrin des Hauses Renut

Der Stelophor Hannover 2946 stellt eine hockende männliche Figur dar, die eine Stele mit sieben Inschriftenzeilen vor sich hält:

ḥrj-šmᶜ.w n pr Ptḥ mꜣᶜ.t ḫr.w ḏd=f [...] n ḥm n Ptḥ
sꜣ n ḥm.t rsj inb=f ḥrj-šmᶜ.w Ptḥ-ᶜnḫ mꜣᶜ.t-ḫr.w imꜣḫy m ḥw.t-kꜣ-Ptḥ ḫr nṯr ᶜꜣ nb wꜣst

der Obersänger des Ptah, gerechtfertigt, er sagt [gebt Opfer...] dem Diener des Ptah
Sohn der Dienerin ›südlich seiner Mauer‹[1332], der Obersänger Ptahanch, gerechtfertigt, verklärt in Memphis durch den großen Gott, Herr des Westens

Die insgesamt vier Belege scheinen zunächst sicherzustellen, dass Ptahanch als ›Obersänger des Ptah‹ im Tempel des nämlichen Gottes in Memphis und als Diener des dortigen Hohepriesters Ptahmose tätig gewesen ist. Der Würfelhocker aus Budapest gibt uns bezüglich der familiären Verbindungen keine weiteren Informationen, die nicht auch schon auf der Opferbeckenfigur erwähnt werden.[1333] Auf der Grabstele Florenz 2537 jedoch, die seinem Vorgesetzten Ptahmose gewidmet ist, werden die Namen zweier Frauen genannt, die als ›Schwestern‹ bezeichnet werden. Die Herrin des Hauses Maja wird als ›seine Schwester‹ bezeichnet und somit ist davon auszugehen, dass es sich hier um die Frau des Ptahanch handelt. Auf dem anderen Seitenteil hingegen wird eine weitere dargestellte weibliche Figur als ›ihre Schwester‹ bezeichnet, was sich m. E. nur auf die einzige andere Frau auf diesem Objekt, nämlich die genannte Maja, beziehen kann. Es kann sich bei der

[1332] Eigenname und memphitischer Name des Ptah (südlich seiner Mauer).

[1333] Alle anderen Informationen zu Inschriften, Komposition, Größe, u. s. w. bei LASZLO 1981, 3–16.

zweiten Frau mit Namen Renut also um die Schwester der Maja handeln.[1334]

Zunächst scheint es nicht schlüssig, dass auf der Opferbeckenfigur die Frau des Ptahanch als ›Mi‹ bezeichnet ist und es sich so möglicherweise nicht um die gleichen Personen handelt.[1335] Laszlo löst das Problem dahingehend, dass er die beiden unterschiedlichen Namen Maja und Mi auf einen ursprünglich ausländischen, womöglich syrischen, Namen zurückführt, der dann im Ägyptischen auf zwei verschiedene Weisen umschrieben werden konnte.[1336] Er geht in seiner Argumentation weiter, indem er der Mutter Majas (als Schwester des Ptahanch) und Ptahanchs einen vorderasiatischen Ursprung zuweist und sie innerhalb einer syro-ägyptischen Familie sieht.[1337]

Der einzige Beleg, der die Mutter des Ptahanch erwähnt, ist der Stelophor aus Hannover. Auf diesem wird Ptahanch als Sohn der Dienerin ›Die, die südlich seiner Mauer ist‹ (Resjinebef) bezeichnet. Die möglichen Stammbäume, die sich daraus entwickeln lassen, besitzen leider nur bescheidene Ausmaße.[1338] Die anfangs vorgeschlagene Datierung der Opferbeckenfigur in die Zeit Amenophis` III. lässt sich durch die anderen Belege verfestigen. So setzt Laszlo das Budapester Stück aufgrund stilistischer und grammatikalischer Kriterien in die gleiche Zeit.[1339] Auch Maystre datiert Ptahanch in die Zeit des Hohepriesters Ptahmose III., der von Amenophis III. erwählt worden ist.[1340] Somit ist nicht nur die ungefähre Lebenszeit des Ptahanch bekannt, sondern auch der entsprechende Hohepriester, dessen Name unter den Hohepriestern des

---

[1334] Der Begriff ›Schwester‹ wird recht weit gebraucht und kann die Ehefrau, leibliche Schwester, Schwägerin o. ä. bezeichnen.

[1335] KAT. 1.

[1336] LASZLO 1981, 9.

[1337] Mit der Begründung des typisch ägyptischen Namens Ptahanch und des ausländischen Namens Maja postuliert er einen ägyptischen Vater und eine syrische Mutter, was so einfach jedoch nicht zu beweisen sein dürfte.

[1338] APPENDIX TAF. 14.

[1339] LASZLO 1981, 11.

[1340] MAYSTRE 1992, 134. 136.

Ptah in Memphis während des Neuen Reiches nicht weniger als vier Mal vorkommt.[1341]

Folglich handelt es sich bei der Opferbeckenfigur des Ptahanch um den frühesten Beleg, der den Namen der Qedeschet enthält. Dies ist besonders von Bedeutung, wenn man die Kombination mit dem höchstwahrscheinlichen Fundort Memphis betrachtet. Diese Umstände sind vor allem für die Transfergeschichte der Göttin relevant. Geht man davon aus, dass sich zunächst der Basistyp der Göttin über die ägyptisch-vorderasiatische Grenze bewegt hat, war Memphis sicher ein geeigneter Ort, an dem sich der Typ weiterentwickeln konnte.[1342]

7.1.2.2 ANDERE ORTE

Zwei Belege, welche die Namen von Stiftern enthalten, sind geografisch nicht eindeutig zuweisbar. Dennoch könnte aufgrund der frühen Datierung der beiden Stücke – in die Zeit Haremhabs – davon ausgegangen werden, dass auch diese dem ägypto-palästinensischen Grenzgebiet zugewiesen werden können.[1343]

7.1.2.2.1 HAREMHABMEN

Die genauen Fundumstände des Anhängers eines gewissen Haremhabmen (KAT. 7) sind nicht bekannt. In der Inschrift, die auf der Rückseite des Anhängers angebracht ist, finden sich keine genealogischen Angaben, die den Stifter in einen familiären Kontext einbinden könnten. Ob er aus dem militärischen Umfeld rekrutiert wurde, wie es in dieser Zeit üblich war, mag dahingestellt bleiben.[1344] In jedem Fall scheint es keinen weiteren Beleg für ihn zu geben und doch können einige Informationen aus seinem Namen und seinem Titel gezogen werden:

[1341] Zu den einzelnen Hohepriestern s. auch MAYSTRE 1992, 127–162, Kapitel IX.

[1342] Dazu später im Kapitel »Schlussbetrachtungen«.

[1343] Diese Theorie basiert auf der Analyse des frühesten gesicherten Beleges der Qedeschet (KAT. 1) und der Beachtung einer möglichen Transfergeschichte, die im ägypto-palästinensischen Gebiet ihren Ursprung genommen hat, s. dazu Kapitel »Schlussbetrachtungen«; spätere Belege sind meist im oberägyptischen Gebiet zu verorten; vgl. dazu Kapitel »Deir el-Medina«.

[1344] Dazu GNIRS 1996, 172; zum Schatzhaus auch GNIRS 1996, 166. 169.

iri n ḥsy n nṯr nfr sš pr-ḥḏ n nb t3.wy Ḥr-m-ḥ3b-mn

gemacht von dem ›Gesegneten des guten Gottes‹, Schreiber des Schatzhauses des Herrn der beiden Länder, Haremhabmen

Ḥr-m-ḥ3b-mn	Haremhabmen	*sš pr-ḥḏ*	Schreiber des Schatzhauses

Tabelle 19: Name und Titel auf Anhänger Athen 559 (KAT. 7)

Ab der 18. Dynastie wurde Ausländern, nachdem sie einen höheren Status, z. B. innerhalb des Palastes, erlangt haben, vom König ein neuer Name gegeben, der als Ersatz für den eigenen, fremdländischen Namen gebraucht wurde.[1345] Dieser wurde zunächst (18. Dynastie) mit dem Bestandteil *ḥqꜣ*, wie z. B. bei den Personen *Ḥqꜣ-ršw* oder *Ḥqꜣ-r-nḥḥ*, ab der Ramessidenzeit mit dem Namen des jeweiligen Herrschers gebildet.[1346] Ein ähnlicher Fall, der dem hier behandelten *Ḥr-m-ḥꜣb-mn* gleicht, ist der Baumeister *Bnjꜣ*, der zu einem *Pꜣ-ḥqꜣ-mn* ›umgetauft‹ wurde.[1347] Ein Textfragment erklärt diesen Umstand bzw. die Tradition folgendermaßen: »[er erhielt] einen Namen, den seine Majestät gesagt hatte, obwohl er bereits den Namen eines niederen Sklaven trug«.[1348] Auch ein biblischer Beleg gibt darüber Auskunft: »Und der Pharao sprach zu Josef: Ich bin der Pharao, aber ohne deinen Willen soll niemand seine Hand oder seinen Fuß regen in ganz Ägyptenland. Und er nannte ihn Zafenat-Paneach und gab ihm zur Frau Asenat, die Tochter Potiferas, des Priesters zu On.«[1349] Der Königsname als Bestandteil eines Eigennamens ist, wie bereits erwähnt, vermehrt erst in der 19. Dynastie üblich, doch mag es sich in diesem Fall bereits um einen Vorläufer aus der unmittelbar vorangehenden Zeit des Haremhab handeln.[1350] Die vom König ver-

[1345] Zur Erwählung der Beamten durch den König, s. GUKSCH 1994, 31–33; HELCK 1958, 273.

[1346] HELCK 1958, 273.

[1347] Grab TT 343; vgl. Urk IV, 1468 f.

[1348] VON RAD 1962–1965, 60. Abb. 4–5.

[1349] Gen 41:44, 45.

[1350] In Einzelfällen auch schon im Alten und Mittleren Reich belegt, z. B. in den Namen Chufu-anch oder Sesostris-anch.

liehenen Hofnamen drücken nach Helck die Abhängigkeit der Namensinhaber vom Pharao aus.[1351] Es scheint dennoch einige wenige Ägypter gegeben zu haben, deren Eigennamen mit dem des Herrschers gebildet wurden.[1352]

Es ist also möglich, dass Haremhabmen ausländischer Herkunft war und durchaus für den Transfer eines Kulturelements verantwortlich gewesen sein könnte. Für die fremdländische Herkunft würde auch die Wahl der Triadenkonstellation auf der Vorderseite des Anhängers mit den Gottheiten Qedeschet, Reschef und dem, mit einem ›syrischen‹ Trägergewand bekleideten, Gott Sopdu sprechen.[1353] Bei den späteren Belegen aus der 19. Dynastie ist die Figur des vorderasiatisch anmutenden Gottes in fast allen Fällen durch Min ersetzt.[1354]

Wie schon bei der Opferbeckenfigur des Ptahanch handelt es sich bei diesem Anhänger um einen relativ früh zu datierenden Beleg der Qedeschet in Ägypten. Dieser wäre dann das älteste bildliche Zeugnis der Göttin, sollte die Lebenszeit des Stifters in die Regierungszeit des, im Namen enthaltenen, Herrschers Haremhab fallen. Die mögliche ausländische Herkunft des Schreibers des Schatzhauses Haremhabmen wirft somit einen interessanten Blick auf die Personen, die zur Verbreitung der Göttin Qedeschet beigetragen haben können.

Als Schreiber des Schatzhauses des ›Herrn der Beiden Länder‹ gehörte Haremhabmen zu einer von zwei großen Verwaltungen der Landesprodukte Ägyptens.[1355] Die beiden Schatzhäuser, von denen jeweils eines einer Landeshälfte zugewiesen war, waren vornehmlich für die Verwaltung der hereinkommenden und hinausgehenden Produkte zuständig, die als Steuereinnahmen aus dem In- und Ausland beigebracht wurden. Auf der anderen Seite nahmen sie aber auch eine verteilende Rolle ein, indem dort etwa Handwerker ihr Material oder Staatsbedienstete ihre Kleidung, Nahrungsmittel,

---

[1351] HELCK 1958, 273.

[1352] So z. B. *Rᶜ-ms-sw-nḫt, Nb-mȝᶜ.t-Rᶜ-nḫt, Mn-mȝᶜ.t-Rᶜ-nḫt*; dazu HELCK 1958, 273.

[1353] Zur Identifikation des Gottes s. das Kapitel »»Who`s who« – Eine Bestandsaufnahme«.

[1354] s. die Belege aus Deir el-Medina.

[1355] Zum Schatzhaus s. HELCK 1958, 182–191.

usw. beziehen konnten. Darüber hinaus überwachte das Schatzhaus die Ausgabe von Siegeln, Rangabzeichen und Ehrengold sowie die Ausstattung des königlichen Grabes.[1356] Aufgrund dieses Spektrums an Aufgaben waren viele Schreiber in dieser Verwaltungseinheit beschäftigt. Diese wiederum konnten ihre Dienste in den unterschiedlichsten Bereichen leisten, so etwa bei der Beaufsichtigung von Arbeiten in den Steinbrüchen, bei der Steuereintreibung, innerhalb der Rohstoffproduktion, die ebenfalls an das Schatzhaus angegliedert war oder auch als Leiter kleinerer Expeditionen.[1357] Sollte Haremhabmen ausländische Wurzeln gehabt haben, ist die letzte Aufgabe besonders von Bedeutung, da er dafür aufgrund besonderer Kenntnisse von Sprache und Geografie prädestiniert gewesen wäre.

7.1.2.2.2 SENNEFER

Wie auch schon bei der Inschrift der Opferbeckenfigur des Ptahanch ist der Name der Qedeschet auf der ›Schale Redford‹ in eine Opferformel integriert, die an die Gottheiten Ptah, Astarte, Anat und Reschef gerichtet ist.[1358] Innerhalb dieser Formel wird der Name des Sennefer genannt, zu welchem die folgende Information gegeben werden:

> *ḥꜣt-sp 16 ḥr ḥm=n nb tꜣ.wy Ḥr-m-hꜣb pꜣ ḥqꜣ ḫft ḥsy.t tp.t nt nḫt(.w) m šꜣᶜ m Kpni nfr.yt r pꜣ tꜣ n pꜣ wr ḫsy n qrqmš*
> *[...]*
> *n kꜣ n ḥri iḫw n nb tꜣ.wy Sn-nfr wḥm ᶜnḫ*
>
> Regierungsjahr 16 unter seiner Majestät, Herr der Beiden Länder Haremhab, der Herrscher, während seines siegreichen Auszuges von Byblos bis zum Land des elenden Fürsten von Karkemisch
> [...]
> für den Ka des Stallmeisters des Herrn der Beiden Länder Sennefer, Wiederholer des Lebens

---

[1356] HELCK 1958, 188.

[1357] HELCK 1958, 189.

[1358] KAT. 2; zur Opferformel s. auch Kapitel »Statue«; zur Diskussion über die Authentizität der Schale s. Kapitel »Schale«.

Sn-nfr	Sennefer	*ḥri iḫw n nb tȝ.wy*	Stallmeister des Herrn der Beiden Länder

Tabelle 20: Name und Titel auf der ›Schale Redford‹ (KAT. 2)

Wie aus der Inschrift zu erkennen ist, werden auch hier keine genealogischen Bemerkungen zum Stifter gemacht. Auch der im Neuen Reich häufig belegte Name Sennefer hilft bei der Einordnung der genannten Person nicht weiter.[1359] Um sich diesem Stallmeister zu nähern, ist es hilfreich, sich vor der Betrachtung des Titels den historischen Kontext genauer anzusehen. Auf der Schale wird ein exaktes Datum genannt: das Jahr eines Feldzuges Haremhabs in dessen 16. Jahr.[1360] Obgleich es für diesen Feldzug bzw. dieses Regierungsjahr anscheinend keine weiteren Belege gibt, passt dieser Aspekt der ›Außenpolitik‹ laut Gnirs in das Regierungskonzept seiner Zeit.[1361] Ebenfalls nicht unbedeutend ist, dass Haremhab in seiner militärischen Führungsposition für die Registrierung der ›Kriegsbeute‹, inklusive Gefangener und zwangsdeportierter Ausländer und deren Arbeitseinsatz in Ägypten, zuständig war. In Haremhabs militärischen und paramilitärischen Aktivitäten im Ausland, die sich auch in der Wahl der Titel, wie ›Kriegsbegleiter des Königs‹ niederschlugen, sieht Gnirs bereits einen Hinweis auf den kommenden Feldzug nach Syrien-Palästina, auf den in dieser Schaleninschrift möglicherweise angespielt wird.[1362] Darüber hinaus nahm er aber auch die Rolle eines diplomatischen Vermittlers zwischen den ausländischen Gesandten und dem König ein.[1363] Sicher

[1359] Aus der Zeit des Neuen Reiches sind mehrere Sennefers bekannt, die aber in keinem Fall mit dem hier genannten Stallmeister in Verbindung gebracht werden können, s. RANKE 1935, Teil I, 309.5.

[1360] Zur Regierungsdauer Haremhabs s. weiter oben das Kapitel »Schale« und SCHULMAN 1978, 46 f.; HELCK 1992, 64; Helck bezeichnet die Schale ohne Begründung als Fälschung und vernachlässigt so das 16. Jahr in seinen Ausführungen; zum Feldzug auch REDFORD 1983, 370 f., der Autor geht davon aus, dass es sich bei der Schale um ein Original handelt; selbst wenn es sich um eine Fälschung handeln sollte, ginge die Inschrift dennoch auf ein Original zurück; zuletzt VAN DIJK 2008, 198, Anm. 21.

[1361] GNIRS 1996, 116, Anm. 639.

[1362] GNIRS 1996, 46.

[1363] GNIRS 1996, 45; zur Außenpolitik Haremhabs s. GNIRS 1989, 83–110, v. a. 98 f.

ist es nicht zu weit hergeholt, den Stallmeister Sennefer in diesen historischen Kontext zu setzten.

Der Beruf des Stallmeisters des ›Herrn der Beiden Länder‹ ist schon ab der 1. Hälfte der 18. Dynastie in einen militärischen Kontext zu setzten und unterscheidet sich so von der vorherigen Zeit, in der dieser Titel auch ein Verwaltungsamt bezeichnete.[1364] An Sennefers Titel ist eindeutig abzulesen, dass es sich bei ihm um den königlichen Stallmeister handelt und er nicht bei höheren Beamten des Staates in Beschäftigung stand, die bereits ab der 19. Dynastie eigene Stallmeister besitzen konnten.[1365] Aufgrund der Titelabfolgen anderer Vertreter dieses Berufes, in denen oft Bezug auf ihre Stellung als Offizier genommen wird, setzt Gnirs diese im neuen Militärsystem an.[1366] Als Angehörige der Streitwagentruppe war es ihnen aber auch möglich, im Laufe ihrer Berufszeit in den Staatsdienst oder die Palastverwaltung zu wechseln.[1367]

7.1.2.3 ZUSAMMENFASSUNG MEMPHIS UND ANDERE ORTE IM NEUEN REICH

Im Gegensatz zu den Stiftern aus Deir el-Medina, war es bei den Belegen aus Memphis und jenen, die geografische nicht zugeordnet werden können, nahezu unmöglich, weitere Informationen über die einzelnen Individuen zu gewinnen. Obgleich diverse Namensüberschneidungen auf anderen Objekten gefunden werden konnten, halfen diese nicht weiter, etwaige Genealogien zu entwickeln oder die einzelnen Personen zeitlich genauer einzuhängen. Eine Ausnahme stellt der ›Diener des Hohepriesters Ptahmose‹ Ptahanch dar, der in die Zeit Amenophis` III. datiert werden konnte. Interessanterweise ließ sich bei einzelnen Stiftern eine Verbindung zum syro-palästinensischen Ausland herstellen. So könnte die Frau des Ptahanch, Mj/Maja, ausländischer Herkunft gewesen sein. Ähnliches gilt für den Schreiber des Schatzhauses Haremhabmen und möglicherweise sogar für den Stallmeister Sennefer.

[1364] GNIRS 1996, 20; auch HELCK 1958, 150.

[1365] GNIRS 1996, 20.

[1366] GNIRS 1996, 20.

[1367] GNIRS 1996, 21.

7.1.3 QEDESCHET IM KONTEXT DER ›PERSÖNLICHEN FRÖMMIGKEIT‹?

Neben den Stifteridentitäten, deren Familienangehörigen und den Verbindungen zwischen den Adoranten ist auch die Phraseologie der entsprechenden Inschriften von inhaltlichem Interesse. Obwohl in den meisten Fällen eher dürftig beschrieben, ist es dennoch möglich, die Redewendungen in drei Kategorien einzuteilen.[1368]

→ Aktionen für die Göttin seitens der Adoranten
→ Bitten der Adoranten
→ ›Eigenschaften‹ der Betenden

1. Aktionen für die Göttin seitens der Adoranten[1369]
a) *rdi.t iꜣw n* – Lobpreis spenden der NN[1370]
b) *sn tꜣ n* – Erde küssen (vor)[1371]
c) *iri.n* – gestiftet (von)[1372]

2. Bitten der Adoranten (möge sie veranlassen …)[1373]
a) *di=s ꜥnḫ wḏꜣ snb n kꜣ n NN*
möge sie Leben, Heil, Gesundheit geben dem Ka des/der NN[1374]

b) *di=s ꜥnḫ nfr smꜣ n snb n kꜣ NN*
möge sie ein schönes Leben geben, verbunden mit Gesundheit für den Ka des NN[1375]

[1368] Zu den Namen der Stifter und den Wendungen, die sich auf die Gottheiten beziehen, s. die entsprechenden Kapitel und Katalogeinträge.

[1369] s. auch ASSMANN 1999, Parallelen aus Deir el-Medina: ›Lobpreis spenden‹: 148, 6,1,3. 149,1,3. 150,1. 152,1,3. 153,9. 154,1. 155,1. 156,1,3. 157,1,3. 158,1,9. 159,1,4. 160,1. 161,1,3. 163,19. 164,1. 165,1. 166,1. 168,1. ›Erde küssen‹: 148,8. 149,2. 155,4. 156,2. 157,2. 158,3. 159,2. 160,3. 161,2. 164,2. 166,2. 168,2.

[1370] KAT. 1. 13 b. 13 c. 14.

[1371] KAT. 1. 13 b. 13 c. 14.

[1372] KAT. 11. 15.

[1373] Zu ›Leben, Heil, Gesundheit‹, vgl. ASSMANN 1999, 150,6. 157,10. 158,11. 162,10,11. 165,10. 168,8; zum ›schönen Begräbnis‹, s. 158, 12. 163,12.

[1374] KAT. 2. 13 b.

[1375] KAT. 1. 13 b.

c) *di=s rn=i mn m rꜣ-pr=s n kꜣ n NN*
damit sie gebe, ›Mein Name dauert in ihrem Heiligtum‹, für den Ka des NN[1376]

d) *di=s qrs.t nfr.t ḥr-ḫt iꜣw.t smꜣ-tꜣ m smy.t ḥsy ḥr imntt wr.t nt Wꜣst n kꜣ n NN*
möge sie ein schönes Begräbnis geben nach dem Alter, ein Begrabenwerden in der ›Wüste‹, Gelobtwerden im großen Westen von Theben für den Ka des NN[1377]

e) *di=ṯ mꜣ{ꜣ} nfr.wt m-di*
möge sie veranlassen, dass ich die Schönheiten sehe täglich[1378]

f) di=s ḥs.wt=s n wnn tp tꜣ rꜣ=I wḏꜣ ḥᶜ rnpi n kꜣ n NN
damit sie veranlasse ›mein Mund ist wohlbehalten und mein Leib jung‹ für den Ka des NN[1379]

3. ›Eigenschaften‹ der Betenden[1380]
a) *mꜣᶜ.t-ḫrw*
gerechtfertigt[1381]

b) *mꜣᶜ-ḫrw ḫr nṯr ᶜ*
gerechtfertigt beim großen Gott[1382]

c) *iri.t ḥr mw=s*
›auf ihrem Wasser handeln‹[1383]

d) *wḥm ᶜnḫ*
Wiederholer des Lebens[1384]

[1376] KAT. 13 b.
[1377] KAT. 13 b. 13 c.
[1378] KAT. 13 b.
[1379] KAT. 1.
[1380] Zu ›auf ihrem Wasser handeln‹, s. ASSMANN 1999, 163,12; zu ›Wiederholer des Lebens‹: 162,14.
[1381] KAT. 3. 11. 12. 14. 13 a–c. 16.
[1382] KAT. 13 a. 13 c. 16.
[1383] KAT. 13 b.

e) *gr m3ᶜ nfr bit*
wahrer Schweiger mit vollkommenem Charakter[1385]

f) *ḥsy(.t) (n nṯr nfr)*
Gesegnete(r) (des guten Gottes)[1386]

Neben den Aktionen, die von den Adoranten ausgehen, wie z. B. ›Lobpreis spenden‹ oder ›Erde küssen‹, bringen die Phrasen zum Ausdruck, dass man für ›glückliche‹ Zustände, sowohl im Diesseits als auch im Jenseits, bat. Assmann hat bereits analysiert, was unter Glück (Bezug zum Diesseits) und Seligkeit (Bezug zum Jenseits) verstanden wurde.[1387] So sind Wünsche wie Leben, Heil, Gesundheit auf das irdische und Macht, Rechtfertigung und Verklärtheit auf das jenseitige Glück bezogen.[1388] »Das Glück hat, wenn man es denn als Zustand verstehen will, den Charakter eines Ausnahmezustandes«[1389] und wurde als Ergebnis einer gelungenen Beziehung verstanden.[1390] Neben dem konnektiven Glück, d. h. in zwischenmenschlichen Beziehungen und dem Glück als Gunst durch den König, soll hier die dritte Variante, nämlich das Glück, das als Lohn für die Frömmigkeit von den Götter gegeben wird, besonders hervorgehoben werden. Glück zu erlangen, in dem die Hinwendung und Unterwerfung unter einen persönlichen, eigens erwählten, Gott erfolgte, kennzeichnet besonders die Ramessidenzeit und wird als ›Persönliche Frömmigkeit‹ bezeichnet.[1391]

[1384] KAT. 2.

[1385] KAT. 1.

[1386] KAT. 7. 16. 30.

[1387] ASSMANN 1994, 15–57.

[1388] ASSMANN 1994, 30 f.

[1389] ASSMANN 1994, 18.

[1390] ASSMANN 1994, 32.

[1391] Zur Kritik an diesem Modell s. weiter unten; die Thematik wird auch bei TAZAWA 2009, 151 kurz gestreift. Eine neuere, ausführliche Untersuchung hat v. a. Luiselli vorgelegt: LUISELLI 2011a, 37–50; LUISELLI 2011b und LUISELLI 2012; s. a. WEISS 2011. Einen kulturübergreifenden Überblick gibt der Tagungsband FRIESE *et al.* 2011.

Der heute fast selbstverständliche Gebrauch des Begriffes basiert auf den Forschungen von Erman und Breasted Anfang des 20. Jhs.[1392] Beide Autoren beschreiben die ›Persönliche Frömmigkeit‹ bzw. ›Personal Piety‹ als eine, auf einer inneren Haltung beruhende Beziehung, die der Einzelne mit seinem Gott aufnehmen konnte.[1393] Dieser Definition folgend, beschäftigten sich einige Forscher mit der Bestimmung und Anwendungsmöglichkeit dieses Begriffs.[1394]

Die umfassendste Analyse, Deutung und Anwendung ist sicher von Assmann erarbeitet worden.[1395] Er hat herausgestellt, dass es sich bei der ›Persönlichen Frömmigkeit‹ weder um lokale Religionsformen im Gegensatz zur ›Staatsreligion‹ noch um häusliche oder individuelle Kulte im Gegensatz zur priesterlichen Tempelreligion oder um eine Volksreligion im Unterschied zu einer ›Oberschichtenreligion‹ handelt.[1396] Vielmehr ist ein tiefgreifender Wandel in der Gott-Mensch-Beziehung zu verzeichnen, die der Autor über den Verlauf der Geschichte in drei Stadien einteilt: Im ersten Stadium, in der Zeit des Alten Reiches, ist das Ideal ein königsgeleiteter Mensch, der seine Taten vollbringt, in dem aber das Herz des Königs als führendes Organ die zentrale Rolle spielt.[1397] Im zweiten Stadium, während des Mittleren Reiches, vollzieht sich eine Ver-

---

[1392] ERMAN 1911, 1086–1110; BREASTED 1912.

[1393] ERMAN 1911, 1086 f.; BREASTED 1912, 349.

[1394] BRUNNER 1975, 56–65; GUGLIELMI 1991, 116–127; GUGLIELMI–DITTMAR 1992, 119–142; Guglielmi und Dittmar schlagen eine dreistufige Begrifflichkeit vor: 1. Laienfrömmigkeit (als Alternative zum bisherigen ›Volksglauben‹, 2. persönliche Frömmigkeit (klein geschrieben) als Bezeichnung einer persönlichen Hinwendung zu Gott, welche auf Gegenseitigkeit beruht und 3. die Persönliche Frömmigkeit (groß geschrieben) als Gattungsbezeichnung verwendet (in der Kombination mit der Bezeichnung für die Gebete auf den Votivstelen aus Deir el-Medina, die die Sündhaftigkeit des Beters, die Erfahrung des göttlichen *bȝ.w*, der Gnade und der Einlösung des Gelübdes zum Inhalt haben; s. auch LUISELLI 2007, 157–182; POSENER 1975, 195–210; TRAUNECKER 1979, 22–31; GUNN 1916, 81–94; s. besonders den Tagungsband FRIESE – GREVE – KLEIBL – LAHN (2011).

[1395] ASSMANN 1999; ASSMANN 1983; ASSMANN 1996; ASSMANN 1984, 258–268, v. a. 265; ASSMANN 1978, 22–50; Assmann folgend auch GNIRS 2003, 175–199.

[1396] Überzeugendste Gesamtdarstellung in ASSMANN 1997, 17.

[1397] ASSMANN 1997–1998, 19.

schiebung in das Innere, und zwar in das Herz des Menschen, was in einer Reihe von Biographien und literarischen Texten seinen Ausdruck findet.[1398] Von nun an soll dem König (als Vertreter vor den Göttern) nicht nur loyal gefolgt werden, vielmehr wird Wert auf die Motivation jedes Einzelnen gelegt und darauf, dass man gewissermaßen ›mit dem Herzen dabei ist‹.[1399] Die Neuerung, die sich im Neuen Reich vollzogen hat, ist, dass nun ›Gott‹ die leitende Rolle im Herzen der Menschen einnimmt, was durch Ausdrücke wie ›sich Gott ins Herz geben‹ verdeutlicht wird.[1400] Den Ursprung für diese Bewegung sieht Assmann in der Institution des Festes.[1401] Erst zu diesem Zeitpunkt war es den meisten Menschen möglich, am religiösen Geschehen teilzunehmen. Feste bzw. Festprozessionen (z. B. beim ›Schönen Fest vom Wüstental‹) ermöglichten es den Gläubigen, einen direkten Kontakt zu den Göttern (bzw. zu deren Kultfiguren) aufzunehmen. Sie bildeten so den Ausgangspunkt einer neuen Gott-Mensch-Beziehung.

Mit Ausdrücken wie ›möge sie ein schönes Begräbnis geben nach dem Alter, ein Begrabenwerden in der ›Wüste‹, Gelobtwerden im großen Westen von Theben‹ wird die Gottheit zum Herr bzw. der Herrin des Begräbnisses. Dies war zuvordie Aufgabe des Königs gewesen. Es scheint nun, dass diese Rolle nicht nur der Stadtgott einnehmen konnte, sondern jede beliebige andere Gottheit auch.[1402] Der Wandel von einer Königs- hin zur einer Gottesloyalität wird auch in Fomeln wie ›die, die auf ihrem Wasser (das der Göttin) handelt‹ ausgedrückt, indem man sich durch diese Aussage als ›loyaler Diener‹ seines Gottes zu erkennen gibt. Die Phrase ›wahrer Schweiger mit vollkommenen Charakter‹ deutet nicht nur auf eine Loyalität dem Gott gegenüber hin, sondern wird zu einer ›Zentraltugend‹.[1403] Es bezeichnet die Unterordnung des Einzelnen, der ganz auf den Willen des Gottes vertraut, ›sich in die Hand des Gottes setzt‹ und der sich den Schutz, der von jenem ausgeht, erhofft. Somit ist der Fromme in einer direkten Art an den

---

[1398] ASSMANN 1997–1998, 19.

[1399] ASSMANN 1997–1998, 19; LICHTHEIM 1988, 129–134.

[1400] ASSMANN 1997–1998, 18 f.

[1401] ASSMANN 1997–1998, 21 f.; dazu auch KUCHAREK 2000, 77–80.

[1402] Zum Stadtgott als Herr des Begräbnisses, s. ASSMANN 1997–1998, 23.

[1403] ASSMANN 1997–1998, 26; MORENZ 1964, 109–112.

Gott gebunden, was sich auf das gesamte Verhältnis auswirkt. Wo Unglücksfälle jeglicher Art vorher in einen schicksalshaften Kontext gesetzt wurden, in den ›Außenbereich der Kontingenz‹[1404], der mit einer Nichtexistenz, Chaos oder Isfet verknüpft wurde, wird nun eine Verbindung zwischen ›dem, was geschieht‹ und der eigenen Biographie gezogen.[1405] Unglücksfälle gehen nun auf ein schuldhaftes Handeln zurück, das vom Gott bestraft wird. Folgende Textpassage mag diese Vorstellung verdeutlichen:[1406]

»Denn das heißt nicht etwa, daß der, der handelt, für einen handelt, der selbst nicht handelt. Es bedeutet (vielmehr), daß Re handelt im Himmel und den Handelnden sieht. Er belohnt die Tat dem, der sie vollbracht hat.«

So ist der Tun-Ergehen-Zusammenhang, wie Assmann es ausdrückt, für den Ägypter religiös lesbar. Im eigenen Schicksal ist somit Gottesnähe erlebbar und nicht mehr im Außenbereich der Erfahrbarkeit angesiedelt.[1407]

Die ›Persönliche Frömmigkeit‹, die anscheinend individuell von jedem einzelnen Mitglied der ägyptischen Gesellschaft für sich konzipiert werden konnte, führte aber nicht zu einem Macht- oder Einflussverlust der offiziellen Priesterschaft im ›Staatskult‹. Vielmehr stellte sie eine Ergänzung dar, die den einzelnen Individuen eine Möglichkeit bot, direkter mit der Götterwelt in Verbindung zu treten. So entstand zu dem ›indirekten Götterkult‹ der ›direkte Götterkult‹. Der Einzelne konnte auf diese Weise die vermittelnde Instanz vor der Götterwelt, in Form des Königs oder der Priester, überspringen und den direkten Weg zu seinem persönlichen Gott suchen und finden.

Eine Kritik am Konzept der ›Persönlichen Frömmigkeit‹ wurde bereits im Jahre 1964 von Fecht mit Bezug auf Breasted geleistet.[1408] Dieser machte darauf aufmerksam, dass ein Wandel, wie er sich mit aller Wahrscheinlichkeit im Neuen Reich vollzogen hat, nicht mit einem einfachen Schlagwort bezeichnet werden sollte, um die Komplexität dieser religiösen Strömung nicht zu unterschätzen.

[1404] ASSMANN 1997–1998, 32.

[1405] ASSMANN 1997–1998, 32 f.

[1406] Berlin 24195; zitiert nach ASSMANN 1997–1998, 34.

[1407] ASSMANN 1997–1998, 34 f. 37 f.

[1408] FECHT 1965, 11, Anm. 7.

In neuerer Zeit wurde die Kritik an diesem Konzept u. a. von Morgan und Fitzenreiter aufgenommen.[1409] Letzterer stellt nochmals fest, dass keine einheitliche Definition der ›Persönlichen Frömmigkeit‹ im wissenschaftlichen Diskurs existiert. Zusätzlich ist die Bezugnahme auf einen speziellen geografischen Raum (vornehmlich Theben) und eine eingeschränkte Zeitepoche (hohes und spätes Neues Reich), aus der die ›Zeugnisse der Persönlichen Frömmigkeit‹ stammen, relativ eingeschränkt. Somit können diese Belege weder auf das ganze Land noch auf alle Bevölkerungsschichten übertragen werden.[1410] Auch Morgan setzt ihre Kritik an den Kriterien für eine Definition an, die sie in den bisherigen Forschungen als nicht konsequent betrachtet.[1411] So herrscht keine Einigkeit darüber, wer die Träger der ›Persönlichen Frömmigkeit‹ waren. Von der in der älteren Forschung vertretenen Meinung, es handle sich hierbei um ›das niedere Volk‹, wurde mit der Zeit Abstand genommen, da die Belege in der Mehrzahl von schriftkundigen Handwerkern und Beamten gestiftet wurden.[1412] Auch die gängige Textinterpretation wird von Morgan in Frage gestellt. So wird implizit stets eine innere Haltung des Stifters in den Texten zugrunde gelegt, was jedoch keineswegs mit Sicherheit belegt werden kann.[1413] Ebenfalls umstritten sind die Ursachen, die zu einer Strömung dieser Art führen konnten. Wo u. a. Assmann einen Auslöser in Echnatons Politik sieht, die den Einzelnen traumatisiert und zu einer neuen Einstellung geführt hat, nimmt Morgan Bezug auf einen möglichen gesellschaftlichen Wandel.[1414] Dieser habe sich u. a. in der Art der Texte niedergeschlagen, in denen auch ›einfachere‹ Milieus ihrer religiösen Gesinnung Ausdruck verschaffen konnten.[1415] Eine berechtigte Kritik setzt bei der bisherigen

---

[1409] MORGAN 2004, v. a. 55–66; MORGAN 2006, 333–352; FITZENREITER 2004, 19–53, v. a. 46 f.

[1410] FITZENREITER 2004, 46 f.

[1411] MORGAN 2004, 58–63.

[1412] MORGAN 2006, 342 f.; zur älteren Meinung s. ERMAN 1911, 1108; BREASTED 1912, 349.

[1413] MORGAN 2004, 59; ausführlicher zu dieser Thematik s. ADROM 2005, 1–28.

[1414] ASSMANN 1984, 258–267; MORGAN 2004, 60 f.

[1415] MORGAN 2004, 61.

Auswahl und Interpretation der Texte an. So stellt sie fest, dass die Texte, die gemeinhin der ›Persönlichen Frömmigkeit‹ zugewiesen werden, eben nicht einen individuellen Charakter haben, sondern sich, wie auch die offiziellen Texte, bestimmter festgelegter Formulierungen und Wendungen bedienen, die durchaus Vorläufer in der Zeit des Alten und Mittleren Reiches haben.[1416] Die Beschreibung der religiösen Situation zu Anfang des Neuen Reiches als ein ›buntes Mosaik religiöser Äußerungsformen‹ ist recht treffend und kommt der Realität möglicherweise näher als die, aus einer Konzentration auf eine kleine Auswahl von Texten entstandene, Bezeichnung ›Persönliche Frömmigkeit‹.[1417]

Eine weitere Kritik am Konzept und ein alternatives, innovatives Erklärungsmodell hat Adrom mit Verweis auf Baines und Kessler vorgestellt.[1418] Er setzt zunächst, wie auch schon Morgan, bei der undifferenzierten und unpräzisen Definition des Begriffes an und deckt die Zirkelschlüsse auf, die sich zwischen der Betrachtung der Ikonografie, der Analyse der Objektgattungen und der Auswertung der Texte ergeben haben und die sich in einem Kreislauf der Selbstbestätigung zu verlieren drohen.[1419] Längst überfällig, mahnt der Autor die fehlende Kontextbetrachtung einzelner Objekte in einem religiösen Rahmen bzw. in ein ›sinnstiftendes System‹ an.[1420] Prinzipiell werden drei größere Bereiche herausgestellt, in die er die Kultstele des Neferabu – als Fallbeispiel – einordnet: den sozialen Kontext, die Bedeutung der Sprechmuster und Pragmatik bei der Analyse des Steleninhaltes und schließlich eine ritual-

---

[1416] MORGAN 2004, 61–63; MORGAN 2006, 342; dazu auch PINCH 1993, 356 f.

[1417] MORGAN 2004, 64; unverständlich ist das Fazit, welches Morgan aus ihrer Untersuchung zieht; nachdem sie deutlich dargestellt hat, wie wenig die bisherigen Kriterien, welche die ›Persönliche Frömmigkeit‹ beschreiben, die eigentlichen Belege fassen, wendet sie diese trotzdem auf ihr Belegmaterial an; es wäre sicher angemessener gewesen, auf diesen Ausdruck, wenigstens in ihrer eigentlichen Auswertung, ganz zu verzichten.

[1418] ADROM 2005, 1–28, mit Verweis auf BAINES 1991; BAINES 1987, 79–98; KESSLER 1998, 161–188; KESSLER 1999, 173–221; KESSLER 2001, 161–206; KESSLER 2001, 139–186; KESSLER 2000b, 168–184.

[1419] ADROM 2005, 2 f., Anm. 11.

[1420] ADROM 2005, 4.

theoretische Verknüpfung mit eben jenen Inhalten.[1421] Für die vorliegende Analyse ist das Hervorheben des ›Nicht-Individuellen‹ in Adroms Untersuchung von besonderer Wichtigkeit. So betrachtet er den Stifter der Kultstele nicht als ›Privatperson‹, sondern sieht ihn in seiner institutionellen Rolle als ›Akteur im Staatskult‹. Das heißt: der Stifter übermittelt auf der Stele nicht seine persönlichen Vorlieben, sondern wirkt als ›autorisiertes Institutionsmitglied‹, in diesem Fall als *sḏm-ᶜš,* in einem bestimmten architektonischen Rahmen (Kapelle, Tempel, usw.).[1422] Die amtlich-offizielle Funktion kann, laut Adrom, ikonografisch und sprachlich ausgedrückt werden. So deuten bestimmte Arten von Installationen, wie Opferständer, Libations- und Speiseopfer auf einen feierlichen und somit institutionellen Rahmen.[1423] Gleiches gilt seiner Meinung nach für bestimmte Phrasen, wie *rdj.t iꜣ.w* oder *sn-tꜣ* (Lobpreis spenden/Erde küssen), die in einem festgesetzten, offiziellen Kontext verortet werden sollten.[1424] Was die Wahl des ›persönlichen Gottes‹ anbelangt, verweist Adrom auf die Anbindung des Individuums in sein sozio-ökonomisches Umfeld. Kessler beschreibt dies treffend folgendermaßen: »Die Bindung des einfachen Menschen an einen der irdischen Schutzgötter (...) war keine Angelegenheit des Glaubens, sondern der korporativen Zugehörigkeit zu einer Berufsgruppe, zum Haushalt eines hohen Beamten (und Geheimnisträgers) oder zu bestimmten Militäreinheiten. Die rechtsverbindliche Einschreibung einer Person und seiner Nachkommen an einen Gott bedeutete in vielen Fällen Zwang, verbunden mit

---

[1421] ADROM 2005, 1–28: Sozialer Kontext (›Institution‹ – Begriffsbestimmung, Institutionelle Rolle versus Individuum, Institutionelle Bindung von Gottheit und Ort); Sprechmuster und Pragmatik (Außersprachliche (rituelle) Äußerungen und ihre sakrale Wirklichkeit; Sprechmuster und soziale Funktion); Ritualtheorie (Rituelle und liturgische Ordnung); die Anrufung des Nfr-ᶜbw als ritueller Sprechakt mit Analyse der Abfolge der Situationen).

[1422] ADROM 2005, 6 f.; zum Titel sḏm-ᶜš s. auch weiter unten (Huy) und im Kapitel »Deir el-Medina«.

[1423] ADROM 2005, 7.

[1424] Adrom belegt diese These mit einem parallelen Gebrauch dieser Formeln an den Türgewänden des Neuen Reiches; aus diesen ginge hervor, dass der jeweilige Besitzer dadurch sozioökonomisch an eine Institution (Gott oder König) angebunden ist, dazu ADROM 2005, 7 f.

Dienstleistungen für die göttliche Institution (...).«[1425] M. E. wird durch diese Sichtweise der ›Sitz im Leben‹ besser erfasst, als in den bisherigen Forschungen.[1426] Eine umfassende Deutung einer Steleninschrift lässt sich kaum losgelöst vom geografischen, sozialen oder familiären Umfeld erreichen. Auch die recht festgelegten Phrasen ordnet Adrom dem institutionellen Feld zu und trennt sie so von der Alltags- und Normsprache ab.[1427] Dennoch sind und müssen diese Sprechmuster von den Anwesenden dekodierbar und somit verständlich gewesen sein. Ein problematischer Aspekt ist die Zitathaftigkeit ägyptischer Kultstelen, d. h. dass z. B. nur der Name des Stifters aufgeführt werden musste »um den ganzen Gehalt (Ausführung eines kompletten Rituals) zu transportieren«.[1428] Diese Praxis erschwert die Rekonstruktion und die Ausdeutung, z. B. einer Steleninschrift, erheblich.[1429] Adrom kann die Stele des Neferabu, nach Analyse des Inhaltes, in einem rituellen Kontext verorten. Inwieweit dies mit den Qedeschetbelegen möglich sein könnte, soll an drei Fallbeispielen festgestellt werden: an der Stele des Huy, der Opferbeckenfigur des Ptahanch und der Schale des Sennefer.[1430]

[1425] Zitiert nach ADROM 2005, 9.

[1426] Zu einem innovativen und interdisziplinären Ansatz siehe die Publikation zur Tagung »Persönliche Frömmigkeit‹ – Funktion und Bedeutung individueller Gotteskontakte im interdisziplinären Dialog‹ in: FRIESE *et al.* 2011

[1427] ADROM 2005, 11 f.

[1428] ADROM 2005, 15, Anm. 64: ein Petitionsritual bestehend aus 1. einleitendem Opfervorgang, 2. Gruppenteilnahme, 3. nächtlichem Geschehen, 4. morgendlichem Erscheinen der Gottheit, 5. Ausgabe der Antworten an die Festteilnehmer, dazu v. a. KESSLER 2001, 148.

[1429] Adrom führt hier auch die Bestandteile eines Rituals auf, die anscheinend nie in Stelentexte aufgenommen worden sind; dazu gehören der genaue Zeitpunkt, der konkrete Inhalt der vor die Gottheit gebrachten Petition, das Erscheinen des Gottes am Morgen oder die beantworteten Petitionen; vgl. ADROM 2005, 15.

[1430] Kapitel 7.1.3.1; die Inschriften der anderen Objekte sind zu kurz, als dass man einen Kontext feststellen könnte.

7.1.3.1 HUY, PTAHANCH, SENNEFER: DREI FALLBEISPIELE UND DER ›SITZ IM LEBEN‹

Die Stele des Huy ließ sich aufgrund der bereits erfolgten Untersuchung eindeutig geografischen und zeitlich einhängen.[1431] So könnte diese mit ihrem Fundort Deir el-Medina und ihrer Datierung in das Neue Reich (frühe 19. Dynastie) leicht als ›Zeugnis der Persönlichen Frömmigkeit‹ interpretiert werden.[1432] Auch der ›Beruf‹ des Huy als *sḏm-ᶜš* in der Nekropole von Theben-West würde in das gängige Schema passen, welches fast ausschließlich Objekte der Bewohner aus Deir el-Medina sichtet.[1433] Um zu einem umfassenden Ergebnis zu gelangen, soll das hier ausgewählte Fallbeispiel in all seinen Facetten untersucht werden.

Die Stele besteht zunächst aus vier Abschnitten: 1. dem beschriebenen Bildfeld mit Göttertriade auf dem oberen Teil der Vorderseite, 2. dem mit Inschrift versehenen Stifter›paar‹ Huy und Seba im unteren Teil der Vorderseite, 3. einer dreiregistrigen Hinterseite, welche die Frau und Töchter des Huy ebenfalls mit Inschrift zeigt, und schließlich 4. die beiden Seitenteile, die den Sohn und Schwiegersohn des Huy, inklusive entsprechender Texte, darstellen.[1434]

1. Der Göttertriade, die aus Qedeschet, Min und Reschef besteht, ist folgender Text zugeordnet[1435]:

> Qedeschet, Herrin des Himmels, Gebieterin aller Götter;
> Min-Amun-Re, mit großer Kraft, auf seinem großen Sitz, großer Gott

---

[1431] Zur Umschrift und weiteren Informationen s. KAT. 13 a–c.

[1432] Vgl. Kapitel »Deir el-Medina«.

[1433] Zum Titel **sḏm-ᶜš** als Sozialterminus bzw. als Beschreibung eines sozialen Abhängigkeitsverhältnisses zu einer Institution und nicht als ›Beruf‹ oder religiöser ›Funktionstitel‹ s. auch Kapitel »Deir el-Medina« und ADROM 2005, 6, Anm. 26; BOMMAS 1995, 8, Anm j; BOGOSLOWSKI 1977, 83; RÖMER 1994, 450 f.; KESSLER 1994, 375–388.

[1434] Dazu auch KAT. 13 a–c.

[1435] Umschrift s. Katalogeintrag.

Reschef, großer Gott, Herr bis in die Neheh-Ewigkeit, Herrscher der Djet-Ewigkeit, Herr der Kraft im Inneren der Neunheit

Man kann davon ausgehen, dass es sich bei der dargestellten Göttertriade nicht nur um ein bloßes ›Gedankenkonstrukt‹ handelt, welches ›aus dem Nichts‹ und als legitimes ›Bild‹ auf der Stele angebracht wurde. Folgt man dem Ansatz Adroms, muss es für die auf Kultstelen gezeigten Gottheiten einen ›Sitz im Leben‹ gegeben haben.[1436] So ist denkbar, dass es sich bei der Triade Qedeschet-Min-Reschef um eine Kultgruppe handelt, die innerhalb eines Tempels, einer Kapelle oder einer ähnlichen Architekturform aufgestellt gewesen sein könnte. Dafür spräche z. B. die, in der zweidimensionalen Darstellung des Min zu erkennende, Statuenbasis, welche auf eine aufgestellte Kultstatue hinweist.[1437] Ein Podest für die ›Qedeschetfigur‹ ist auf dieser Stele nicht zu sehen, dafür aber auf mindestens zwei anderen Belegen.[1438] Fehlende dreidimensionale Statuen der Qedeschet können also nicht dafür genutzt werden, vorhanden gewesene Kultstatuen dieser Göttin zu negieren.

2. Im unteren Teil der Vorderseite sind die beiden sich gegenüber sitzenden Stifter der Stele dargestellt. Beide befinden sich in einer knienden Adorationshaltung mit erhobenen Händen. Die Inschrift identifiziert diese genauer:

seitens des *sḏm-ᶜš* am ›Ort der Maat‹ in Theben-West, Huy, gerechtfertigt, Sohn (des) Seba, gerechtfertigt[1439], geboren von der Herrin des Hauses Neferetiyti;

[1436] Leider geht Adrom in seiner Untersuchung der Stele des Neferabu nicht genauer auf das Bildfeld ein, s. ADROM 2005, 26 (hier nur die Textpassage).

[1437] Ganz eindeutig ist auch ein Podest bei den, Qedeschet begleitenden, Gottheiten auf dem Anhänger des Haremhabmen (KAT. 7) zu erkennen.

[1438] Podestkonstruktion z. B. bei der Stele KAT. 5. 12.

[1439] *mᶜ3-ḫrw* (WB 2, 15.1–21) mit der wörtlichen Übersetzung ›wahr an Stimme‹ bezeichnet jemanden, dessen Wort (vor Gericht) als richtig befunden wurde und der somit als ›ehrlich‹ und ›gerecht‹ und als ›richtig Handelnder‹, d. h. der Maat entsprechend, anzusehen ist. Der Ausdruck kann nicht nur in Zusammenhang mit lebenden Menschen (als ›Charakter‹-Beschreibung oder als Wunsch für eine zukünftige Seligkeit im Totenreich), sondern auch im Zusammenhang mit Toten (als Erfolgreiche nach dem Totengericht) und Göttern

seitens seines geliebten Sohnes, *sḏm-ꜥš* am ›Ort der Maat‹ Seba, gerechtfertigt beim großen Gott;

Zunächst kann man bereits an der Haltung der beiden Adoranten eine Handlung ablesen, die durchaus einen realen ›Sitz im Leben‹ gehabt haben kann. Geht man nun, wie oben bemerkt, von einer dreidimensionalen Kultgruppe aus, die in einer Kapelle o. ä. aufgestellt wurde, sind Aktionen der Adoranten vor dieser Gruppe vorstellbar.[1440] Parallelen zeigen diese möglichen Aktionen noch etwas deutlicher.[1441] Inwieweit diese Aktivitäten einer bestimmten Ritualhandlung zugewiesen werden können, ist schwer festzustellen, da aus dem Text keine weiteren Angaben über Ort oder Zeit hervorgehen.[1442] Die Übersetzung der Phrase *in sḏm-ꜥš m s.t mꜣꜥ.t ḥr imnt Wꜣst Ḥwy mꜣꜥ-ḫrw* mit ›seitens‹ [...] Huy ist nur behelfsmäßig und lässt die Frage offen, auf welche Handlung sich dieses beziehen könnte. Möglichkeiten wären eine fehlende *rdi.t iꜣw*-Formel, also ›Lobpreis spenden ...‹ oder eine Stifterbemerkung wie *jri (i)n Ḥwy*, ›gestiftet von Huy‹, oder aber *in* übersetzt im Kontext einer Hervorhebung des Subjekts als ›Huy (dieser und kein anderer), ...‹ ohne den Bezug zu einer konkreten Handlung.[1443]

3. Der Text, der auf der Rückseite des Objektes angebracht ist, bezieht sich auf die fünf dargestellten Frauen (Gattin und Töchter des Huy):

> Lobpreis spenden der Qedeschet, Herrin des Himmels, Gebieterin aller Götter, möge sie Leben, Heil, Gesundheit geben dem Ka der Herrin des Hauses, der Sängerin Tacharu, gerechtfertigt;

---

verwendet werden, s. u. a. ASSMANN 2003, 160.

[1440] Direkt als Handelnder oder über einen institutionellen ›Vermittler‹.

[1441] z. B. auf der Stele des Seba (iii) oder Neferhotep (i) auf KAT. 12 oder auf der Stele einer nicht benannten Stifterin, vgl. KAT. 5; bei diesen beiden Stelen ist das Adorantenpaar bzw. die Adorantin direkt vor der Göttin, im gleichen Register, gezeigt; bei den fünf anderen Stelen (KAT. 8. 9. 14. 15. 16) sind die Adoranten, wie auch Huy und sein Sohn Seba, im unteren Register zu sehen.

[1442] Eine tatsächliche Zeitangabe ist auf Texten der Kultstelen generell nicht vorhanden, dazu ADROM 2005, 16 f.

[1443] ›Gestiftet von‹, s. WB I, 89.5.

Lobpreis spenden der Herrin des Himmels, Erde küssen für die Herrin der beiden Länder, möge sie ein schönes Leben geben, verbunden mit Gesundheit für den Ka ihrer Tochter, der Herrin des Hauses Duaemmeres, gerechtfertigt;

Lobpreis spenden der Qedeschet, der Göttlichen[1444] und die Erde küssen für die Gebieterin der beiden Länder, damit sie schönes Leben gebe für die, die ›auf ihrem Wasser handelt‹, für den Ka ihrer Tochter Hemetnetjer, gerechtfertigt;

Lobpreis spenden dem Kind/der Tochter des Re, Erde küssen für die Gebieterin der Götter, damit sie gebe ›Mein Name dauert in ihrem Heiligtum‹, für den Ka ihrer geliebten Tochter Tyl, gerechtfertigt;

Lobpreis spenden der Herrin beider Länder, Erde küssen für die Gebieterin der Götter, möge sie ein schönes Begräbnis geben nach dem Alter, ein Begrabenwerden in der ›Wüste‹, der Gelobten im großen Westen von Theben für den Ka des *sḏm-ꜥš* am ›Ort der Maat‹ Huy, gerechtfertigt, Sohn des Seba, gerechtfertigt, seine geliebte Tochter Neferetiyiti, gerechtfertigt, sie sagt: »Gegrüßt seiest du, Geliebte des Re, Udjatauge des Atum, möge sie veranlassen, dass ich die Schönheiten sehe, täglich«;

Die fünf Frauen sind ikonografisch und sprachlich in einen, wie Adrom es ausdrückt, ›feierlichen‹ und somit institutionellen Rahmen zu setzen,[1445] da sie alle in kniender Körperhaltung zu sehen und jeweils mit einem Salbkegel geschmückt sind. Drei von ihnen halten Opfergegenstände erhoben, die anderen beiden sind im eindeutigen Adorationsgestus (mit erhobenen Händen) gezeigt. Dies deutet alles auf einen konkreten Handlungsrahmen hin und eben nicht auf ein ›sinnentleertes‹ Darstellungsschema. Neben der relativ eindeutigen Ikonografie veranschaulicht auch die Inschrift

[1444] ›Göttliche (*nṯr.t*) könnte u. U. auch als ›Gotteshand‹ (*ḏr.t nṯr.t*) gelesen werden, s. dazu KAT. 13 b.

[1445] s. oben und ADROM 2005, 7.

diesen Rahmen. Die Formeln *rdi.t iȝw* und *sn tȝ* können einen rituellen Sprechakt kennzeichnen, der die ›Herr-Diener- bzw. Gott-Mensch-Konstellation‹ verdeutlicht.[1446] Durch eine festgelegte Phraseologie ist es den Einzelnen also nicht überlassen, ›individuelle‹ Formulierungen zu entwickeln und auf ihren ›persönlichen‹ Objekten zu verschriftlichen. Vielmehr sind diese als Mitglieder der Gesellschaft (Ägyptens generell und Deir el-Medinas im Speziellen) an bestimmte Wendungen für bestimmte Kontexte gebunden.[1447] Ob sich daraus auch eine institutionelle Rolle des Betreffenden ableiten lässt, wie es Adrom postuliert, ist im vorliegenden Fall fraglich. Den Stiftern der Stele auf der Vorderseite sind diese Formeln nämlich nicht beigeordnet, sondern nur den ›Mithandelnden‹ auf der Rückseite der Stele.[1448] Wer von diesen nun als ›Haupthandelnder‹ in einem bestimmten Ritual angesehen werden kann, ob jeder diese Rolle einnehmen konnte oder ob die Sprechrollen aufgeteilt wurden, ist kaum festzustellen. Ein weiterer Aspekt der Steleninschrift könnte auf einen performativen Sprechakt innerhalb eines Rituals hinweisen, nämlich das, der Tochter des Huy Neferetiyiti beigeordnete, *ḏd st[...],* also ›sie sagt [...]‹. Dieser eindeutig markierte Sprechakt könnte einen ›Sitz im Leben‹ gehabt haben.

Die Bitten, die an die Göttin gerichtet werden, beziehen sich, wie oben bereits bemerkt, auf Wünsche für das Dies- und Jenseits. Sie folgen aber auch den üblichen Phrasen, wie ›Leben, Heil, Gesundheit‹, ›ein schönes Leben geben, verbunden mit Gesundheit‹, ›möge sie veranlassen, dass ich die Schönheiten sehe, täglich‹ oder eben ›ein schönes Begräbnis nach dem Alter, ein Begrabenwerden in der ›Wüste‹, Gelobtwerden im großen Westen von Theben‹. Eine für die Positionierung der oben vorausgesetzten Kultgruppe nicht unwichtige Wendung ist das, der Tochter Tyl zugeordnete, *di=s rn=i mn m rȝ-pr=s* – sie gebe, [dass] ›Mein Name dauert in ihrem Heiligtum‹, wobei das hier genannte *rȝ-pr* auch als Tempelbezirk, Verehrungsstätte, Kultstätte, Kultraum oder Kultkapelle übersetzt werden kann.[1449] Abgesehen von den

[1446] ADROM 2005, 7 f. 17 f.

[1447] ADROM 2005, 8, Anm. 35.

[1448] Auch auf den Seitenteilen der Stele.

[1449] WB II, 397.6 f.

möglichen Übersetzungsvarianten ist jedoch deutlich geworden, dass die Göttin Qedeschet, in welcher Form auch immer, einen ›Kultraum‹ in Deir el-Medina besessen haben muss. Ob sie diesen mit oder ohne die ihr beigeordneten Gottheiten eingenommen hat, ist nicht eindeutig zu klären.

4. Auf den beiden Seitenteilen ist jeweils eine männliche Person mit entsprechender Beischrift dargestellt:

> Lobpreis spenden dem Min-Amun, Erde küssen vor dem Herr der *nḥḥ*-Ewigkeit, seitens des Dieners des Amun Pendua, gerechtfertigt beim großen Gott, Herr des Himmels (von vorne links)
>
> Lobpreis spenden dem Min; der Sohn der Isis, sie (Min und Qedeschet) geben ein schönes Begräbnis nach dem Alter für den Ka seines geliebten Sohnes Wadjmose, gerechtfertigt, erfolgreich an Zufriedenheit, Herr der Versorgtheit (von vorne rechts)

Die bereits erwähnten Formeln *rdi.t i3w* und *sn t3* kommen auch auf den Seitenteilen der Stele zur Verwendung. Auffällig an dieser Inschrift ist allerdings die Bezugnahme auf die Gottheiten. Während sich Huy und die fünf Adorantinnen auf die zentral angebetete Göttin Qedeschet beziehen, wendet sich Pendua, der Schwiegersohn des Huy, an den, ebenfalls in der Triade dargestellten, Gott Min-Amun. Die Motivation, sich auf jenen Gott zu beziehen, liegt möglicherweise in seiner Tätigkeit als ›Diener der Amun‹ begründet, dem sich dieser verpflichtet fühlte, und geht möglicherweise auf das damit in Zusammenhang stehende sozio-ökonomische und rechtliche Abhängigkeitsverhältnis zurück.[1450] Der Sohn des Huy Wadjmose bezieht sich in seiner Beischrift auf Min (und evtl. auch auf Qedeschet), verbunden mit den klassischen Formeln und Bitten. Verwunderlich ist, dass keiner der

[1450] s. dazu auch ADROM 2005, 9; man beachte hier aber, dass Min-Amun und nicht ›nur‹ Amun angesprochen wird, was eine entsprechende Bezugnahme aber anscheinend nicht verhinderte.

dargestellten Adoranten den Gott Reschef als Ziel der Anbetung ausgewählt hat.

Als Ergebnis ist festzuhalten, dass über die Ikonografie der Gottheiten und der Adoranten ein ›Sitz im Leben‹ der entsprechenden Stele festgestellt werden kann. Aufgrund dieser kann mit einer Kultstatuengruppe der Qedeschet-Min-Reschef-Triade im Raum Deir el-Medina gerechnet werden. Im Umfeld dieser wie auch immer gearteten Architektur sind mit großer Wahrscheinlichkeit rituelle Handlungen vollzogen worden, die mit festgelegten Phrasen verknüpft gewesen sein müssen. Über ein soziales Abhängigkeitsverhältnis mit einer Institution war der Einzelne eben nicht frei in der Wahl der angebeteten Gottheiten oder der Formulierungen. So könnten die klassischen Ausdrücke für die ›Persönliche Frömmigkeit‹ u. U. zu einer bloßen Formelhaftigkeit reduziert werden.

Dennoch bleibt bei diesem Konzept offen, wer für den Import der auf ägyptischem Boden komplett ›neuen‹ Gottheit Qedeschet verantwortlich gewesen sein könnte, wenn es dem Individuum nicht möglich war, diese selbst zu ›importieren‹.[1451]

Als zweites Fallbeispiel kann die Opferbeckenfigur des Ptahanch (KAT. 1) herangezogen werden, die sich räumlich und zeitlich in einen anderen Kontext setzen lässt.[1452] Die Statue aus der Zeit Amenophis` III., bestehend aus einer Kniefigur mit angeschlossenem Opferbecken, wurde bereits in sein entsprechendes Umfeld, und zwar das eines Tempels bzw. eines Tempelvorhofes, eingebettet.[1453] Ein Grabrelief aus der 18. Dynastie kann als Parallele herangezogen werden, welches ein Paar zeigt, das von zwei Seiten an einem solchen Opferbecken sitzt und am Opfer partizipiert. Diese Szene spielt sich im Vorhof eines Tempels ab und zeigt die Adoranten an Opferbecken knieend.[1454] Die Interpretation Wildungs lautet dahingehend, dass der Stifter des Objektes, in diesem Fall Ptahanch, über die Wahl dieser

[1451] Morgan erwähnt diese Frage, gibt aber auch keinen Lösungsvorschlag, s. MORGAN 2006, 347.

[1452] KAT. 1 und s. auch Kapitel »Statue«.

[1453] s. dazu bereits Kapitel »Statue« und WILDUNG 1985, 17–38.

[1454] Abb. bei WILDUNG 1985, Abb. 26.

Gattung am Gottesopfer teilgenommen hat und somit in eine enge Beziehung zur Gottheit getreten ist.[1455] Aber auch hier stellt sich die Frage, inwieweit die Wahl des persönlichen Gottes frei gewesen ist. Ein Blick auf die Inschrift der Figur kann möglicherweise Aufschluss darüber geben:

> ein Königsopfer und ein Opfer der Qedeschet, Herrin der Beiden Länder, damit sie dem ihre Gunst gebe, der auf der Erde weilt, damit sie veranlasse ›mein Mund ist wohlbehalten und mein Leib jung‹ für den Ka des Dieners des Hohepriesters Ptahmose und Obersänger des Ptah, Ptahanch;
>
> ein Königsopfer und ein Opfer der Qedeschet, Herrin des Himmels, Gebieterin aller Götter, damit sie ein vollkommenes Leben, verbunden mit Gesundheit gebe für den Ka des wahren Schweigers mit vollkommenen Charakter, den Diener des Hohepriesters Ptahmose, Ptahanch
>
> ein Königsopfer und ein Opfer der syrischen Astarte, Herrin des Himmels, Gebieterin der Beiden Länder, Gebieterin aller Götter
> damit sie Leben, Heil, Gesundheit und Aufmerksamkeit im Tempel des Ptah gebe für den Ka des Dieners Ptahanch für den Ka des Dieners des Hohepriesters Ptahmose, Ptahanch;

Auffällig an der Inschrift ist die häufige Wiederholung der ›Positionsbezeichnung‹ des Stifters Ptahanch. Innerhalb dieser kurzen Inschrift (3 ›Sätze‹) bezeichnet sich Ptahanch als *sḏm-ᶜš* bzw. als *sḏm-ᶜš n wr-ḫrp-ḥmw.t Ptḥ-ms*, also als ›Diener‹ bzw. ›Diener‹ des Hohepriesters (des Ptah) Ptahmose. Auf diese Art wird das bereits bei der Stele des Huy hervorgehobene sozio-ökonomische Abhängigkeitsverhältnis des ›Dieners‹ Ptahanch von seinem ›Herrn‹ Ptahmose klargestellt und betont.[1456] Offensichtlich ist aber Ptahanch nicht nur über seinen Dienstherrn an den Gott Ptah angebunden, sondern auch über eine weitere Funktion, die er als ›Obersänger des Ptah‹ einnimmt. Neben den allgemeinen Bitten um ›Leben, Heil, Gesundheit‹ usw. wird außerdem das ›berufliche Um-

[1455] WILDUNG 1985, 33 f.

[1456] s. weiter oben und zu *sḏm-ᶜš* in Kapitel »Deir el-Medina«.

feld‹ des Ptahanch mit einbezogen und zwar als Bitte *ꜥnḫ wḏꜣ snb ḥr spd m ḥw.t-Ptḥ*, also ›Leben, Heil, Gesundheit und Aufmerksamkeit im Tempel des Ptah‹. Eine (performative?) Handlung, die abgesehen von der Verortung des Objektes, aus der Inschrift abzulesen ist, wird über die Nutzung der Opferformel transportiert. Diese kann sicher als Sprechakt innerhalb eines Rituals gedacht werden und wird, wie auch die bereits erwähnte Ikonografie der Adoranten bei der Stele des Huy, nicht ›sinnentleert‹ im Raum gestanden haben.

Es stellt sich die Frage, wie die Göttin Qedeschet und auch Astarte in dieses auf Ptah ausgerichtete Konzept passen. Wie im Kapitel »Korrelation mit anderen Gottheiten« gezeigt wurde, ist Qedeschet in eine enge Verbindung mit jenem Gott zu bringen und das nicht nur über ihr Epitheton ›Geliebte des Ptah‹.[1457] Die Beziehung zum memphitischen Gott scheint aber auch nur in diesem geografischen Raum eine Rolle gespielt zu haben, was zu der Annahme führen könnte, ein Heiligtum oder einen Kultplatz der Qedeschet im Tempel des Ptah in Memphis zu vermuten. Die frühe Datierung der Opferbeckenfigur (als frühester Beleg für Qedeschet) könnte auf den eigentlichen Ursprungsort für eine Verehrung der Göttin auf ägyptischem Boden hinweisen.

Auf der Frontseite der Figur wird zusätzlich die Frau des Ptahanch inklusive ihrer ›Handlung‹ erwähnt:

> Lobpreis spenden der Zauberreichen, die Erde küssen für die Herrin des Himmels, durch die Hausherrin, Gesegnete der Qedeschet, My;

Die Phrasen ›Lobpreis spenden‹ und ›Erde küssen‹ (*rdi.t iꜣw* und *sn tꜣ)* wurden oben bereits als festgelegte Formulierungen identifiziert. Wie bei der Stele des Huy ist dieser Ausdruck lediglich der ›Mithandelnden‹ zugeordnet, die in diesem Fall nicht figürlich, sondern nur innerhalb der Inschrift genannt wird. Also ist es auch in diesem Fall fraglich, inwieweit dieser Ausdruck als Zeichen für eine institutionelle Rolle gewertet werden kann. Dennoch besteht die Möglichkeit, die Aktion *an sich* in einen realen Kontext zu stellen. Ob die Frau des Ptahanch, Mi als ›Gesegnete der

[1457] s. Kapitel »Geliebte des Ptah«.

Qedeschet‹, eine kultische Rolle in einem möglichen Heiligtum für eben jene Göttin gespielt hat, bleibt dahingestellt.

Die Schale des Sennefer kann, trotz der umstrittenen Fundumstände, an dieser Stelle aufgenommen werden.[1458] Allerdings werden in dieser Inschrift lediglich bereits besprochene Aspekte wiederholt:

> Regierungsjahr 16 unter seiner Majestät, Herr der Beiden Länder Haremhab, der Herrscher, während seines siegreichen Auszuges von Byblos bis zum Land des elenden Fürsten von Karkemisch
>
> ein Königsopfer und ein Opfer des Ptah-›Südlich-seiner-Mauer‹, Herr des Lebens der Beiden Länder, zu Astarte, Herrin des Himmels, zu Anat, Tochter des Ptah-Herr-der-Maat, zu Reschef, Herr des Himmels, zu Qedeschet, Herrin der Sterne des Himmels
> [Bitte] sie mögen LHG geben für den Ka des Stallmeisters des Herrn der Beiden Länder Sennefer, Wiederholer des Lebens

Abgesehen von der singulär vorhandenen Angabe dieses speziellen Regierungsdatums Haremhabs, wird in dieser Inschrift innerhalb einer Opferformel ein Handlungsakt beschrieben. Interessanterweise wird hier ein weiteres Mal die Verbindung zwischen Qedeschet und Ptah gezogen (ebenso zu Reschef, Astarte, Anat), was die Vermutung, einen Kultraum der Göttin im Tempel des Ptah in Memphis zu erwarten, bestätigen könnte.[1459]

Unabhängig von einem übergeordneten Konzept, lassen sich einige Ergebnisse herausstellen, welche die Anhängerschaft der Göttin Qedeschet genauer in ihr Umfeld einbetten. Obgleich die Einzigartigkeit bestimmter Ausdrücke, wie ›auf dem Wasser (der

---

[1458] KAT. 2.

[1459] Die Bezeichnung ›Ptah, ›südlich-seiner-Mauer‹‹, entspricht dem Namen des Ptah in Memphis; Memphis wurde altägyptisch als ›weiße Mauer‹ betitelt, wohl Bezug nehmend auf die weiß getünchte Lehmziegelmauer um die Palastanlage; da sich der Tempel des Ptah südlich dieser Anlage befand, entwickelte sich der entsprechende Beiname; s. dazu auch FRANKE 2007.

Gottheit) wandeln‹ oder sich als ›wahren Schweiger‹ zu bezeichnen als Ausdrücke der ›Persönlichen Frömmigkeit‹ angezweifelt werden können, ist dennoch festzustellen, dass sich in den Inschriften eine gewisse Individualität abzeichnet. Betrachtet man z. B. die Personen auf der Stele des Huy, ist festzustellen, dass sich diese unterschiedliche Bezugsgrößen ausgewählt haben. Während Huy, seine Frau und Töchter auf Qedeschet Bezug nehmen, richtet sich der Schwiegersohn Pendua als ›Diener des Amun‹ an den, ebenfalls in der Kultgruppe gezeigten, Min-Amun. Allerdings ist zu hinterfragen, ob es tatsächlich die ›freie Wahl‹ des Betreffenden war, oder ob dieser nicht vielmehr durch seine personelle Anbindung an die Institution des Amun-Tempels in der Verpflichtung stand, sich an seinen ›Dienstherrn‹ zu wenden.[1460] Der Einfluss des geografischen und sozialen Umfeldes scheint sich auch in der Opferbeckenfigur des Ptahanch wiederzuspiegeln.

Abgesehen von individuellen Ausdrücken oder vorgegebenen Phrasen, die sich aus dem sozialen und ökonomischen Umfeld des Adoranten herleiten lassen, ist ein eindeutiger ›Sitz im Leben‹ der Objekte zu ermitteln. So deuten Phrasen wie ›damit sie gebe »Mein Name dauert in ihrem Heiligtum«‹ (Stele Deir el-Medina) oder der Umstand, dass der Göttin ein Opfer über den Diener des Hohepriesters Ptahmose bzw. Obersänger des Ptah in Memphis dargebracht wird, daraufhin, dass es sowohl in Deir el-Medina als auch in Memphis einen ›Kultplatz‹ der Göttin gegeben haben muss. In welcher architektonischen Form (Tempel, Kapelle, Kultnische, o. ä.) dies nun schlußendlich geschehen ist, ist nicht mehr festzustellen. Die Ikonografie der Gottheiten weisen darüberhinaus auf eine dreidimensionale Kultfigurengruppe hin, die in der entsprechenden Architekturform aufgestellt gewesen sein kann.

Die aktiven Handlungen, die für die Gottheit stattfanden, reflektieren sich in Phrasen wie ›Lobpreis spenden‹, ›Erde küssen‹ oder die bereits erwähnte Opferformel. Auch Sprechakte kommen über die Steleninschrift zum Ausdruck: ›seine geliebte Tochter Neferetiyiti, gerechtfertigt, sie sagt: »Gegrüßt seiest du [...]«.

[1460] Man beachte hier wieder, dass Bezug auf Min-Amun und nicht Amun genommen wird; dennoch reichte wohl ein Bestandteil in einem Synkretismus aus, auf den sich bezogen werden konnte.

Untermalt werden diese Aktivitäten in ikonografischer Form, z. B. durch das Zeigen von Opfertischen, Opfergaben oder der Anhänger in entsprechender Adorationshaltung. Ob bei den hier vorliegenden Fällen allerdings ein konkretes Ritual bestimmt werden kann, ist aufgrund der Informationen, die sich aus der kurzen Inschrift ermitteln lassen, schwer zu fassen.

Nicht geklärt werden konnte jedoch, wer den Impuls für das Einführen einer (quasi)-fremden Göttin in das ägyptische Pantheon zu verantworten hatte. Gesichert ist dagegen, dass der früheste Beleg – die Opferbeckenfigur – aus Memphis stammt und der Kult für die Göttin Qedeschet vielleicht an diesem Ort seinen Ursprung genommen hat.

7.1.4 TAHARQA ODER MONTHEMHAT? EIN SPÄTER BELEG AUS KARNAK

Nur ein Beleg bettet Qedeschet, die sonst ausschließlich in einem privaten Umfeld zu finden war, in einen königlichen Kontext ein. Diese Qedeschet-Darstellung ist in die Dekoration des, in der Nähe des großen Amun-Tempels von Karnak gelegenen, Mut-Tempel integriert und wird aufgrund der dort angebrachten Kartusche in die Zeit des kuschitischen Herrschers Taharqa (690–664 v. Chr.) datiert.[1461]

Die Wand eines kleinen halb unterirdischen Raumes zeigt drei Register: im untersten ist auf der linken Seite die Göttin Mut zu erkennen, vor der ein gefüllter Opfertisch steht. Hinter diesem sind von links nach rechts zunächst der König Taharqa und dann drei Privatpersonen gezeigt. Die beiden obersten Register zeigen verschiedenes Tempelinventar, bestehend aus diversen Statuen und kleineren Kultobjekten. Im obersten Register, an der rechten Bildbegrenzung schließlich, ist eine Plakette oder Stele der Göttin Qedeschet zu erkennen.[1462]

[1461] s. KAT. 32: Kontextualisierung des Belegs und weitere Informationen; PM II, 258 (12e); zum kuschitischen Königtum s. auch TÖRÖK 1995, 203–228 und ZIBELIUS-CHEN 1997, 81–95; s. auch BLÖBAUM 2006; ARNOLD 1999, 51–61; s. auch Kapitel »Tempelrelief«; DALIBOR 2004.

[1462] Einzelheiten s. KAT. 32.

Da sich diese Szene also in einem Tempel abspielt, könnte zunächst ein rein königlicher Kontext vermutet werden. Im Register unter der Qedeschet-Darstellung steht der König Taharqa in einer Opferszene an erster Stelle vor der Göttin Mut, und taucht möglicherweise auch direkt auf dem Qedeschet-Beleg als Adorant auf.[1463] Darüber hinaus ist ein ägyptischer Tempel *per se* königlich und ›Privatleute‹ dürften im Dekorationsprogramm zumindest theoretisch nicht vorkommen.[1464] Eine Ausnahme bilden die Hohepriester, die durch ihren königsgleichen Status zugelassen werden konnten. Des Weiteren konnten vereinzelt andere, vom König eigens erwählte und hervorgehobene, Personen integriert werden.[1465] Obwohl Taharqa als erster Adorant vor der Hauptgöttin des Tempels steht, sind doch drei ›private‹ Personen gezeigt: Monthemhats Vater Nesptah, Monthemhat selbst und Monthemhats Sohn, ebenfalls mit Namen Nesptah.[1466]

Betrachtet man die anderen Wände dieser kleinen Kammer, ist festzustellen, dass sich die dort befindlichen Texte ausschließlich auf Monthemhat beziehen. Es wird darüber berichtet, wie er gegen Feinde gekämpft und welche Teile von Tempeln und Kapellen er erbaut hat, aber auch welche Arten von Kultstatuen er zahlreichen Gottheiten stiftete.[1467] Der König Taharqa hingegen wird in diesen Berichten nicht ein einziges Mal erwähnt! So macht es den Eindruck, als wäre dieser kleine Raum ausschließlich für die Belange der Familie des Monthemhat vorgesehen. Denn ohne Frage hatte

---

[1463] Zu Letzterem s. Kapitel »»Who`s who« – Eine Bestandsaufnahme«.

[1464] ARNOLD 1992, 47–49; GUNDLACH 1986, 407–411.

[1465] So erscheint z. B. Senenmut mit der Erlaubnis Hatschepsuts an mindestens 60 Türdurchgängen ihres Königstempels, z. B. mit der folgenden Beischrift: »Lobpreis geben für Amun, die Erde küssen für den Götterherrn für Leben, Heil, Gesundheit des Königs von Ober- und Unterägypten, Maat-ka-Ra, sie lebe ewiglich, durch den Erbprinz und Graf, den Schatzmeister des Königs von Unterägypten, den Einzigen Freund, dem Vorsteher der Domänen Amuns, Senenmut gemäß der Gunst des Königs, die für diesen Diener da geschah, in dem man festmachen ließ, seinen Namen auf allen Wänden, im Gefolge des Königs, *Ḏsr ḏsrw*, und in den Tempeln der Götter von Ober- und Unterägypten. So sprach (der König)«; zitiert nach HAYES 1957, 78–90; zur Stellung der Hohepriester s. auch JANKUHN 1977, 1239–1241 und BIERBRIER 1977b, 1241–1249.

[1466] Zur Inschrift s. LECLANT 1961, 231–238.

[1467] LECLANT 1961, v. a. 202–204 und 218–220.

Monthemhat eine besondere Stellung inne, die er in der Rolle eines Bürgermeisters von Theben, Vierter Prophet des Amun und Vorstehers von Oberägypten ausgeführt hat.[1468] Seine Taten sind jedoch nicht nur aus ägyptischen Belegen bekannt; auch assyrische Texte erwähnen ihn als Prinz von Oberägypten.[1469] Diese herausragende und machtvolle Position hat ihm sicher seine Bautätigkeiten im Tempel der Mut – inklusive verschiedener Stiftungen – ermöglicht. Darüber hinaus ist die kleine Kammer nicht der einzige Beleg für Monthemhats Präsenz im Tempel. So berichten die aktuellen Ausgräber Folgendes:

»In recent seasons, the Mut Expedition has uncovered remains of at least three other private chapels related to Monthemhat and to his son Nesptah, including one built into the face of the Mut Temple's First Pylon itself – a very unusual location for a private chapel. Indeed, there seems to have been a proliferation of small chapels in the precinct beginning in Dynasty 25, including one dedicated to Nitocris, God's Wife of Amun, that was built in the Temple A's first court, opposite the scenes depicting Taharqa's divine birth.«[1470]

Wäre Monthemhat tatsächlich die zentrale Figur dieses Raumes, könnten die an den Wänden dargestellten Objekte auch die Abbilder seiner eigenen Stiftungen bzw. die seiner Familie sein, die in diesem Raum aufbewahrt wurden. Allerdings können auch Dinge gezeigt werden, die dem Tempel vom König Taharqa gestiftet wurden. Des Weiteren wäre es möglich, einen nicht mehr zu identifizierenden Stifter einer Qedeschet-Stele oder -plakette aus früherer Zeit anzunehmen, dessen Objekt im Tempelschatz überlebt hat und in der Zeit des Taharqa als ›normales Tempelinventar‹ in die Wand der Kammer geschlagen wurde.

Daher kommen prinzipiell drei Bezugsgrößen in Frage: 1. der Pharao Taharqa selbst oder 2. der Bürgermeister von Theben, Vier-

---

[1468] BIERBRIER 1977a, 203; seine Biographie in: LICHTHEIM 1988, 29; HEGAZY – WILLEITNER 1990–1991, 55–57; JOSEPHSON 2003, 39–46; s. passend dazu auch seine gigantische Grabanlage in Theben (TT34).

[1469] s. dazu LECLANT 1961, 245 f. (mit Bibliografie) und v. a. 260, Anm. 1. 266, Anm. 9.

[1470] <http://www.brooklynmuseum.org/features/mut/development.php> [01.02.2010].

ter Prophet des Amun und Vorsteher von Oberägypten Monthemhat oder 3. ein nicht namentlich erwähnter Stifter aus früherer Zeit. Die wahrscheinlichste Möglichkeit ist m. E. eine Stiftung der Plakette/Stele durch Monthemhat selbst oder seine Familie. Dafür sprechen die Konzeption des gesamten Raumes und die Ikonografie der Plakette selbst.[1471]

Dabei muss beachtet werden, dass der Raum weder öffentlich noch privat frei zugänglich gewesen sein muss. Nach Traunecker handelt es sich bei diesem, teils unterirdischen, Nebenraum des Tempels wohl nicht um eine Privatkapelle, sondern um eine Krypte.[1472] Die Inhalte des Raumes (u. a. auch die Qedeschet-Stele/das Qedeschet-Amulett), die auch auf den Wänden abgebildet wurden, sind mittels Ritualen in den Raum gebracht worden, der danach verschlossen wurde.

So ist schlussendlich festzustellen, dass es sich bei dem einzigen Qedeschetbeleg aus königlichem Kontext bei näherer Betrachtung doch um eine private Stiftung zu handeln scheint.

7.2 ADORANTEN IN VORDERASIEN

So detailliert und facettenreich die Betrachtung der Anhängerschaft in Ägypten war, so schwierig ist eine Analyse für den vorderasiatischen Bereich. Zum einen sind auf keinem der Objekte Name oder Titel der Anhänger verzeichnet, zum anderen sind die Fundumstände, die für eine Identifikation der Personen hilfreich wären, in den meisten Fällen nicht zu fassen.[1473] Gesicherte Fundkontexte, wie bestimmte Schichten (z. B. KAT. Nr. 39) oder Befunde aus der Nähe eines Grabes (z. B. KAT. 43) oder der Fund aus einem Tempel (z. B. KAT. Nr. 70), tragen ebenfalls nicht zur Identifizierung etwaiger Anhänger bei. Jedoch könnte es sich aufgrund des einfachen Materials und der schlichten Ausarbeitung der Objekte bei den Adoranten und Adorantinnen um Mitglieder einfacher gesellschaftlicher Milieus gehandelt haben.

[1471] Vgl. dazu auch die Kapitel »»Who`s who« – Eine Bestandsaufnahme« und »Tempelrelief«.

[1472] Ich danke Claude Traunecker für diesen Hinweis.

[1473] Zu den einzelnen Fundumständen s. CORNELIUS 2004, Catalogue.

7.3 ZUSAMMENFASSUNG 6 (MIT APPENDIX)

Die anfänglichen Befürchtungen, dass die vorderasiatischen Adoranten nicht zu erfassen sind, wurden bestätigt. Im Gegensatz dazu, konnten die meisten Personen auf den ägyptischen Belegen identifiziert werden. Vor allem die Texte auf den Stelen aus Deir el-Medina boten eine vielfältige Grundlage für das Einhängen der entsprechenden Individuen in ihr familiäres, soziales und historisches Umfeld. So war festzustellen, dass alle Personen, die in dieser Arbeitersiedlung Qedeschet-Stelen gestiftet haben, beruflich oder familiär miteinander verbunden waren. Aber auch hier war nicht überall eine eindeutige Identifikation möglich. So zeigt z. B. die Stele Moskau GM II 5614 im oberen Register ein Paar neben einer zerstörten Inschriftenzeile, für die drei Möglichkeiten der Zuordnung bestehen.[1474] Weiterhin konnte festgestellt werden, dass die meisten Objekte von Männern gestiftet worden sind, obgleich auf den Objekten insgesamt fast ebenso viele Frauen auftauchen. Lediglich drei Objekte wurden von Frauen selbst in Auftrag gegeben.

Zwar stammen die meisten Belege aus Deir el-Medina, die frühsten schriftlichen und bildlichen Belege auf ägyptischem Boden konnten jedoch in Memphis verortet werden. Dies ist aufgrund der Nähe zum palästinensischen Nachbarland nicht verwunderlich. So ist die Göttin – zumindest ihr Basistyp – sicher von Palästina über Memphis nach Zentral- und Oberägypten transferiert worden.

Dass Qedeschet in Ägypten nur von Personen vorderasiatischen Ursprungs verehrt wurde, ließ sich nicht verifizieren. Lediglich bei dem Stallmeister namens Haremhabmen und der Frau des Sängers des Ptah Ptahanch, Mj, könnte eine Verbindung zum syro-palästinensischen Nachbarland bestanden haben.

Das beruflich Spektrum der Anhängerschaft in Ägypten war relativ breit: es reichte von Handwerkern aus Deir el-Medina, über einen Obersänger des Ptah bis zu einem Schreiber des Schatzhauses oder einem Stallmeister des Herrn der Beiden Länder. Obgleich die Handwerker aus Deir el-Medina stets als einfache ›Arbeiter‹ bezeichnet werden, transportiert der Originaltitel *sḏm-ᶜš [m s.t mȝᶜ.t]* noch mehr Informationen. So werden die ›Arbeiter‹ über jenen Titel in ein genau spezifiziertes Abhängigkeitsverhältnis zwi-

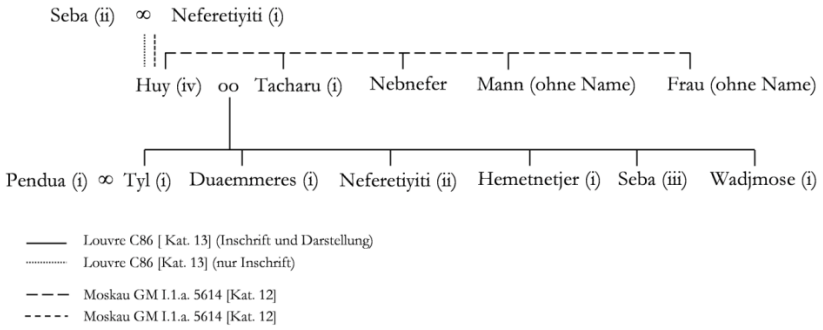
[1474] KAT. 12.

schen ihnen und ihrem Arbeitsplatz, dem ›Tal der Könige‹, gesetzt. Interessanterweise findet sich in den jeweiligen Bezeichnungen des ›Dienstherrn‹ dieser Arbeiter nie ein spezieller Königsname. Anders verhält es sich beim Obersänger Ptahanch, der den Schwerpunkt seines Titels auf seinen menschlichen Dienstherrn, den Hohepriester des Ptah in Memphis, ausrichtet.

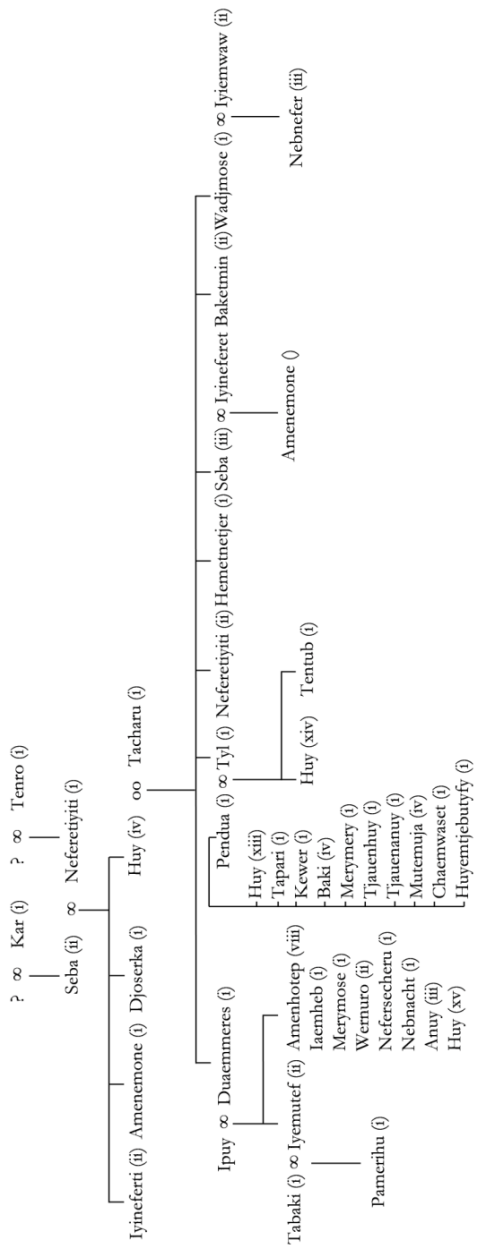
Unabhängig davon, ob man das Konzept der ›Persönlichen Frömmigkeit‹ vertritt oder nicht, ist eine gewisse Individualität auf den einzelnen Stücken zu erkennen, die z. B. über die Wahl einer bestimmten göttlichen Bezugsgröße zum Ausdruck kommt. Darüber hinaus konnten über die Texte auf den Objekten – zumindest der drei Fallstudien über Huy, Ptahanch und Sennefer – Hinweise auf kultische Aktivitäten und einen etwaigen ›Sitz im Leben‹ erkannt werden.

Der einzige Beleg der Qedeschet, der zunächst in einen königlichen Rahmen fällt – die Plaketten-/Stelendarstellung im Mut-Tempel von Karnak – konnte bei genauerer Betrachtung doch einem privaten Kontext zugeordnet werden. Das gesamte Dekorationsprogramm der Krypte spricht dafür, dass nicht der König Taharqa, sondern der Hohepriester Monthemhat für die Inhalte verantwortlich gewesen ist und diese selbst in Auftrag gegeben hat.

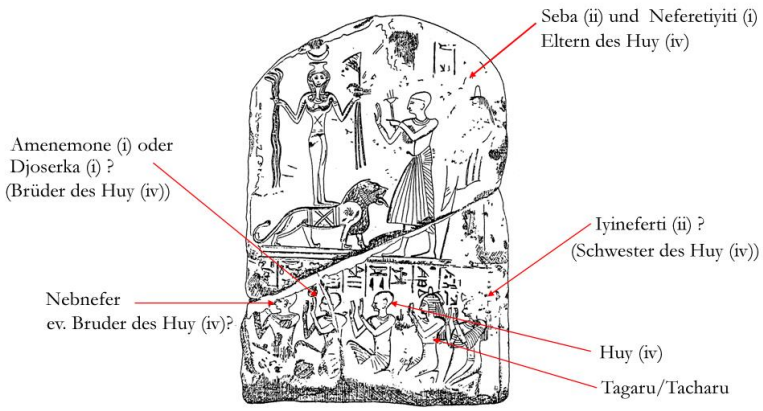
Appendix



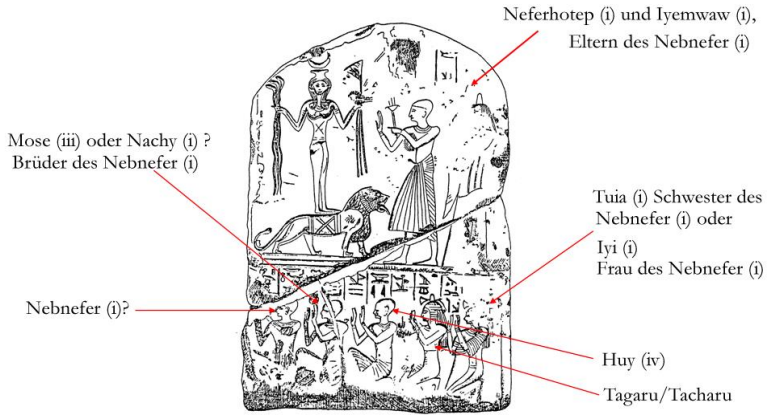
Appendix Taf. 1: Stammbaum des Huy 1



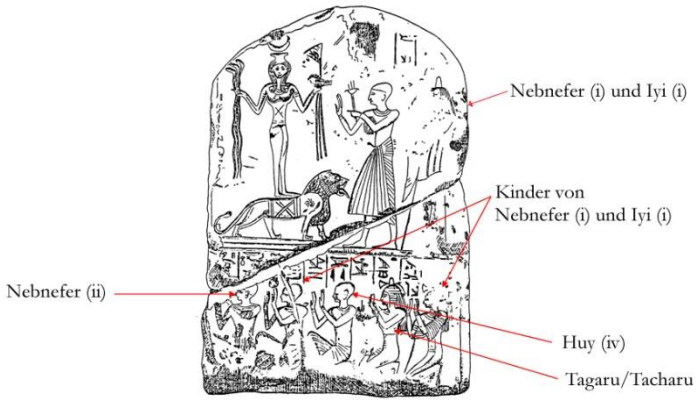
Appendix Taf. 2: Stammbaum des Huy 2



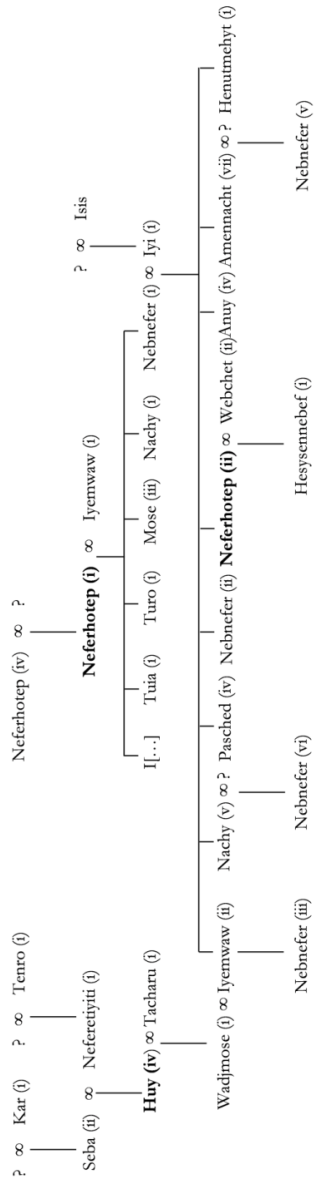
Appendix Taf. 3: Identifikation des Paares auf Stele Moskau GM II 5614 (Kat. 12) Möglichkeit 1



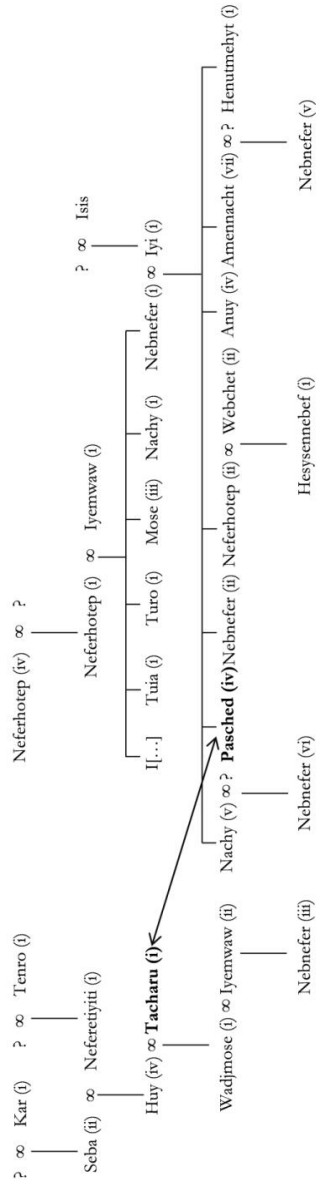
Appendix Taf. 4: Identifikation des Paares auf Stele Moskau GM II 5614 (Kat. 12) Möglichkeit 2



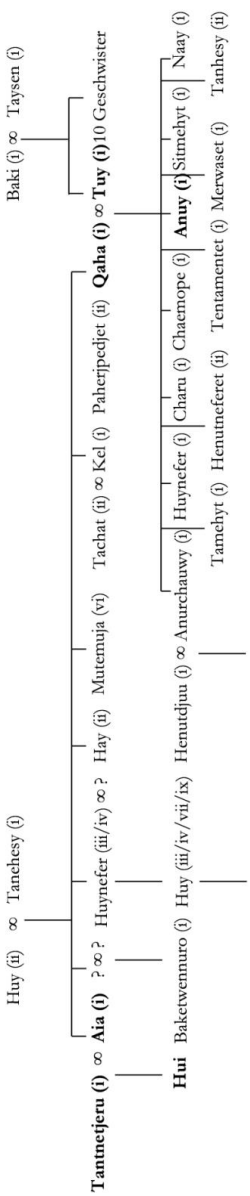
Appendix Taf. 5: Identifikation des Paares auf Stele Moskau GM II 5614 (Kat. 12) Möglichkeit 3



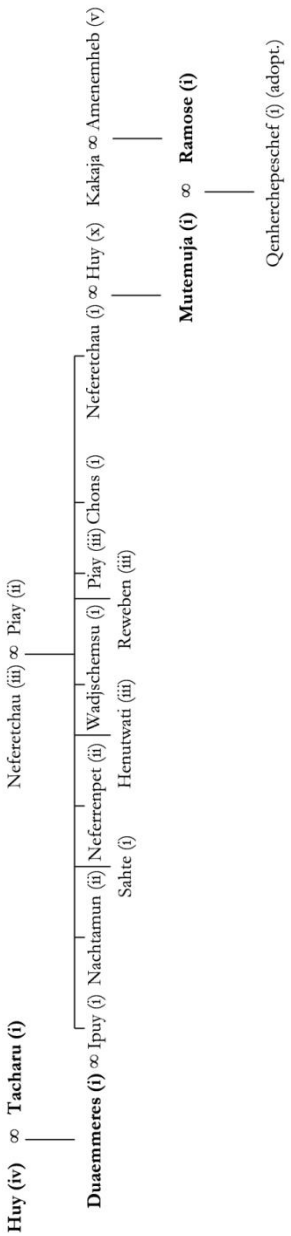
Appendix Taf. 6: Verbindung von Huys (iv) zu Neferhotep (i) und Neferhotep (ii)



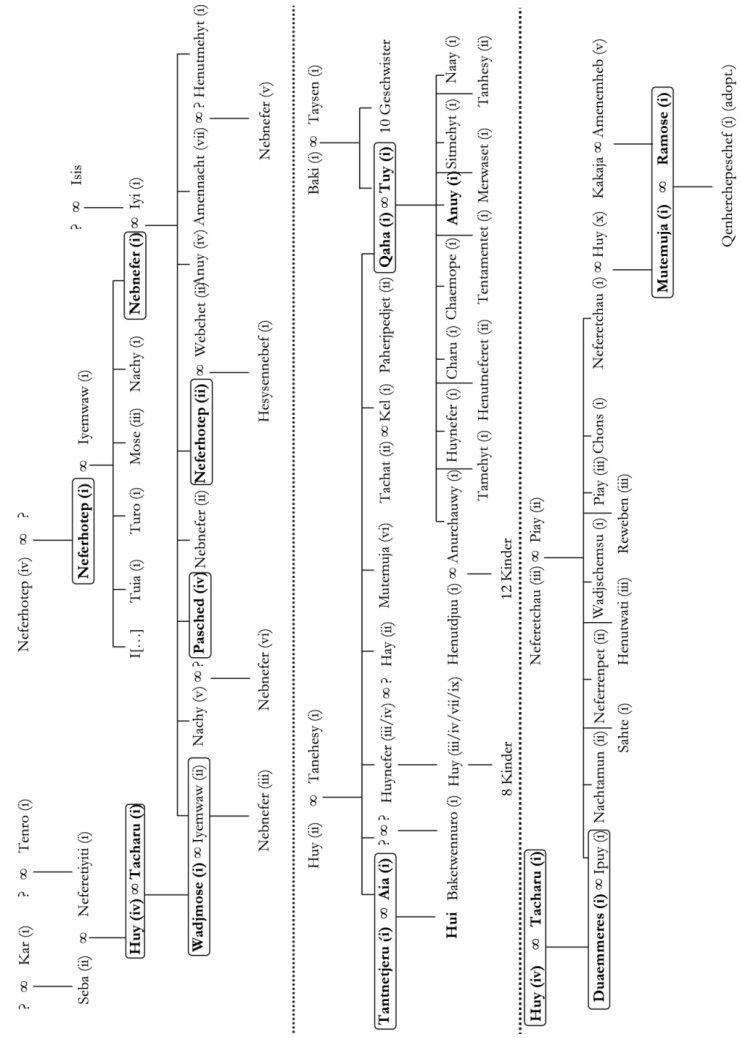
Appendix Taf. 7: Verbindung Tacharus (i) zu Pasched (iv)



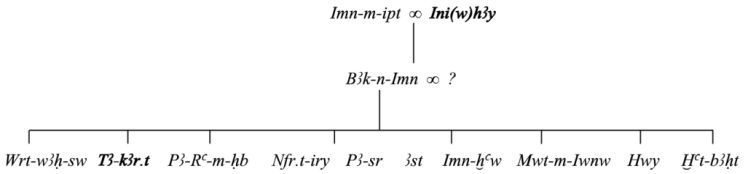
Appendix Taf. 8: Stammbaum des Qaha



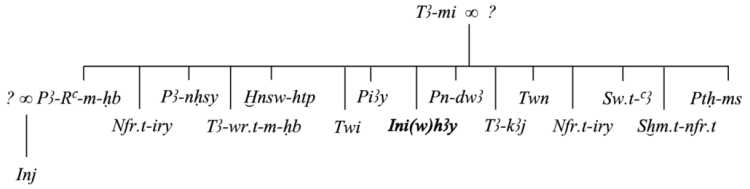
Appendix Taf. 9: Verbindung Huys (iv) zu Mutemuja (i) und Ramose (i)



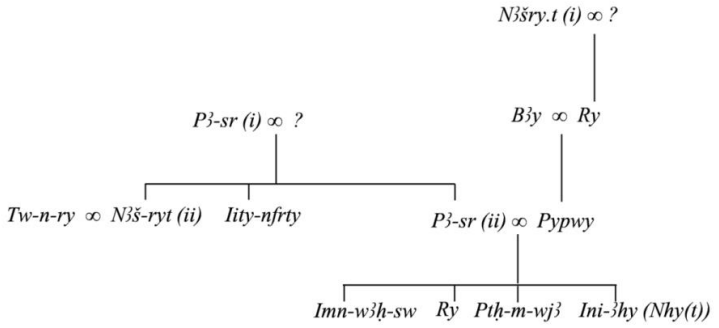
Appendix Taf. 10: Personale Verbindungen in Deir el-Medina



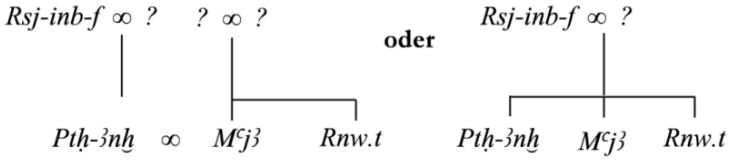
Appendix Taf. 11: Stammbaum aus BM 349



Appendix Taf. 12: Stammbaum aus BM 141



Appendix Taf. 13: Stammbaum aus BM 165



Appendix Taf. 14: mögliche Stammbäume des Ptahanch

8. SCHLUSSBETRACHTUNGEN

Jeder Wissenschaftler, der versucht, sich mit dem Wesen einer Gottheit auseinanderzusetzen, sich ihm anzunähern, »fühlt [...] sich [...] in die Welt der Elementarteilchen versetzt«.[1475] Wie in dieser Arbeit zu sehen war, ist es unbedingt notwendig, die einzelne Götterfigur in ihre Bestandteile zu zerlegen, um, in einem zweiten Schritt, die ›Elementarteilchen‹, die einzelnen ikonografischen, sprachlichen oder gesellschaftlichen Bestandteile zu untersuchen und sie in einem weiteren Schritt zu einer ›neuen‹, für den heutigen Betrachter lesbaren, Figur zusammenzusetzen.

Jeder Versuch, Gottheiten des altägyptischen oder altvorderasiatischen Raumes in ein festes Schema zu pressen, ist aufgrund ihrer Komplexität von vornherein zum Scheitern verurteilt. Vielmehr ist es geradezu ein Erkennungsmerkmal dieser Götter und Göttinnen, dass sie ein offenes System darstellen, welches nach Belieben, aber abhängig von der jeweiligen Region oder Zeitstufe, mit Hilfe von Attributen, Epitheta, usw. angereichert oder reduziert werden konnten. Ich habe dies im ikonologischen Teil der Arbeit als ›assoziatives Cluster‹ bezeichnet.

Die Ausgangssituation

Im Falle der Qedeschet stellte sich zu Beginn der Untersuchung ein schwer lösbares Problem: die Abgrenzung der ägyptischen Göttin Qedeschet von dem im vorderasiatischen Gebiet vorkommenden ›Qedeschet-Typ‹. Die Ausgangssituation war die Folgende: In Ägypten ist ein bestimmter ikonografischer Typ – eine nackte, frontale Frauenfigur, auf einem Löwen stehend – be-

[1475] HORNUNG 2008, 271.

legt, der in den meisten Fällen mit der Namensbezeichnung Qedeschet, inklusive verschiedener Epitheta, vorkommt. In Syrien-Palästina und dem restlichen Vorderen Orient hingegen ist ein nahezu identischer ikonografischer Typ belegt, der in keinem einzigen Fall näher mit einer entsprechenden Inschrift spezifiziert wurde. Die oft gestellte Frage, ob es sich bei dem im Vorderen Orient belegten ›Qedeschet-Typ‹ tatsächlich um die Göttin Qedeschet handelt, kann auch von der vorliegenden Untersuchung nicht befriedigend beantwortet werden. Die durchgeführten Analysen haben aber gezeigt, dass es sich um eine Göttin und nicht um eine menschliche Gestalt handeln muss. Die Ausdeutung der Darstellungen auf den Plaketten und Amuletten beruht in dieser Arbeit auf einem ikonografischen Vergleich mit kontemporären Stücken des gleichen Typs, die wiederum mit eindeutig göttlichen Attributen ausgestattet sind. Das Fazit dieser Untersuchung ist, dass es sich bei den Figuren aus Syrien-Palästina und Vorderasien zwar um eine Göttin handelt, diese aber nicht zwingend der ägyptischen Göttin Qedeschet entsprechen muss.

Regionalität, Ursprung und Transfergeschichte

Es ließ sich nachweisen, dass es regionale Einfärbungen in der Darstellungsweise der Göttin gibt. Der im ganzen ›fruchtbaren Halbmond‹ verbreitete Basistyp konnte je nach Region variieren: In Ägypten wurde er mit heimischen Attributen und Epitheta versehen, in Palästina entwickelte er sich im eigenen Land weiter, bezog aber auch Inspiration aus dem ägyptischen Nachbarland, und in Syrien sind Impulse aus dem nördlichen Anatolien feststellbar. In der Hauptsache spiegelt sich diese Regionalität in der Wahl bestimmter Attribute wider, wie dem ›Podesttier‹ oder den, in den Händen gehaltenen, Pflanzen und Tieren. Während auf ägyptischen Darstellungen das Stehen auf dem Löwen und das Halten von Blumen und Schlangen die Regel ist, kann die Göttin auf syropalästinensischen Belegen auch auf dem Pferd oder auf Astralsymbolen stehen. In dieser Region kann die Figur neben den klassischen Blumen auch Capriden in den Händen halten, was für den ägyptischen Raum nicht nachgewiesen werden konnte. Der anatolische Einfluss auf die Ikonografie des ›Qedeschet-Typs‹ war v. a. über spezielle Kronentypen und das Halten von Tauben fassbar.

Diese weite regionale Verteilung wirft natürlich auch die Frage nach dem eigentlichen Ursprungsgebiet der Göttin auf. Dieses ist wider Erwarten nicht so eindeutig, wie allgemein angenommen wird. Was wir mit der Göttin Qedeschet vorliegen haben, ist nicht vergleichbar mit nach Ägypten ›importierten‹ ausländischen Gottheiten, wie Anat, Astarte, Reschef, usw. Diese sind in ihrem Heimatland nämlich als solche bekannt; denn auch dort – und nicht nur in Ägypten – haben sie eine entsprechende Ikonografie und namentliche Erwähnungen. Wie oben bereits geschildert, liegt dies im Fall der Qedeschet anders.

Was für einen Ursprung – wenigstens des Basistyps – aus dem syro-palästinensischen Gebiet spricht, ist die dortige lange Tradition ›Nackter Göttinnen‹, die in zahlreichen Varianten vorkommen können. In Ägypten fehlt eine solche Tradition gänzlich. Auch der Name ›Qedeschet‹ ist eindeutig dem semitischen Sprachraum entlehnt, was auf eine Herkunft aus diesem Gebiet weisen könnte.

Wirft man einen Blick auf die chronologische Verteilung der Belege ist festzustellen, dass die ältesten, ägyptischen Zeugnisse tendenziell aus dem memphitischen Raum stammen. Die etwas späteren Objekte datieren fast alle in das Neue Reich und können im Süden des Landes – v. a. in Deir el-Medina – verortet werden. Eine feine Differenzierung der Datierung ist aber bei den meisten Belegen kaum zu treffen: das Neue Reich für Ägypten, die Spätbronzezeit II für Syrien-Palästina. Aufgrund der Gleichzeitigkeit der Belege ist der Austausch verschiedener Elemente somit im gleichen Zeitraum über die Landesgrenzen vonstatten gegangen.

Die Transfergeschichte ist also wie folgt rekonstruierbar: Der Basistyp der ›Nackten Göttin‹ ist, einer langen Tradition entspringend, aus dem syro-palästinensischen Kernland nach Ägypten transferiert worden. Dort wurde er dann nicht nur mit heimischen, dem ägyptischen Rezipienten vertrauten, Attributen ausgestattet, sondern zusätzlich mit einem ›ausländisch klingenden‹ Namen, aber auch mit klassisch ägyptischen Epitheta versehen. Gleichzeitig wirkte der in Ägypten neu entwickelte Göttinnentyp in das palästinensische Nachbarland zurück, was die z. T. ägyptisierten Darstellungen in dieser Region erklärt. Gleichzeitig wurde der Typ in Syrien-Palästina nicht nur von Ägypten her, sondern auch durch die Grenzgebiete im Nordosten und Osten beeinflusst.

Qedeschet – Eine Hybridgottheit

M. E. zeigt die geschilderte Transfergeschichte, dass wir es hier nicht mit einer – von welcher Seite auch immer – importierten Gottheit zu tun haben, sondern eine Göttin identifizieren können, die man als ›echte‹ Hybridgottheit bezeichnen kann. Hybride Identitäten zeichnen sich dadurch aus, dass sie in Gebieten kultureller Überschneidung auftreten und dort nicht still verharren, sondern stets variabel, kontextuell und wandelbar bleiben. So stellt Qedeschet – sowohl die Göttin als auch der Typ – eine hybride Form dar, die abhängig von Region oder Zeit verschiedene, charakteristische Aspekte in sich vereint, in ihrer Grundform aber stets hybrid und somit *per definitionem* wandelbar bleibt. Über das Schaffen einer solchen Identität war für die Ägypter ein Zugang zum Göttlichen möglich, der neben Synkretismen, Mischgestalten oder dem ›Import‹ ganzer Gottheiten als Möglichkeit bestand. Es ist anzunehmen, dass es sich bei Qedeschet nicht um die einzige Hybridgottheit handelt, die sich zwischen dem ägyptischen und vorderasiatischen Raum entwickelt hat. Möglicherweise tauchen selbst im Umfeld der Göttin Qedeschet schon weitere Gottheiten dieser Art auf, die einer näheren Untersuchung bedürften.[1476]

Die Anhängerschaft

Die Definition der Göttin als hybride Identität führt direkt zu der Frage, ob sie als solche selbst Identität unter ihren Verehrern gestiftet haben kann. Dies lenkt wiederum den Fokus direkt auf ihre Anhängerschaft. Auch hier ist die Beleglage aus dem Vorderen Orient problematisch. Wie schon beim Namen der Göttin, der in dieser Region nicht belegt ist, sind auch die Namen der Anhänger nicht überliefert. Wesentlich besser und differenzierter stellt sich die Lage in Ägypten dar. Das Stiften von Identität durch Gottheiten und von Zugehörigkeitsgefühlen zu Gemeinschaften, z. B. über die Mitgliedschaft in Kultgemeinschaften, kann an dieser Stelle nicht in all seinen Facetten diskutiert werden, da dies eine wesentlich differenziertere und tiefgehendere Untersuchung erfordern würde.

[1476] s. Kapitel »»Who`s who?« – Eine Bestandsaufnahme«.

Durch die Analyse der Anhängerschaft in Ägypten konnte die bisherige Meinung, Qedeschet sei dort hauptsächlich von Ausländern und/oder Frauen verehrt worden, nicht verifiziert werden. Lediglich bei zwei Belegen (Haremhabmen und Mj, die Frau des Ptahanch) konnte eine – allerdings nicht ganz eindeutige – Beziehung zum Ausland festgestellt werden. Auch die Anzahl der Stifterinnen beschränkt sich auf drei Personen: Iniahy, Takaret und die ›Verfasserin eines Briefes‹ namens Stjka. Alle anderen Objekte wurden von männlichen Personen in Auftrag gegeben.

Die Texte auf den ägyptischen Objekten geben aber nicht nur die Namen der Stifter bekannt, sondern auch deren Genealogien. Dadurch war es möglich, viele der Stifter – zumindest diejenigen aus Deir el-Medina – in ihren familiären und sozialen Rahmen einzubinden, was einen interessanten Blick auf die Gesellschaft der Arbeitersiedlung ermöglichte. So konnte festgestellt werden, dass sich die Stifter der Qedeschet-Stelen in Deir el-Medina alle gekannt haben müssen, und zwar nicht nur durch eine Gleichzeitigkeit der Lebensdaten, sondern v. a. durch eine enge familiäre und berufliche Zusammengehörigkeit. Ob diese Personen zu einer Kultgemeinschaft gehört haben, ist nicht mehr nachzuweisen, aber auch nicht auszuschließen. Der Göttin eine identitätsstiftende Wirkung zuzuschreiben, wäre m. E. spekulativ. Um diese Funktion feststellen zu können, wäre eine nähere und differenzierte Untersuchung, z. B. des ›Götterpools‹ einer Familie, erforderlich. Auch wäre in diesem Kontext zu untersuchen, wie sich die ›Wahl‹ einer Gottheit überhaupt gestaltete und inwieweit es tatsächlich eine persönliche Entscheidung war, den einen oder anderen Gott als den Seinen auszuwählen.

Funktion und Wesen der Göttin

Von der Verehrung der Göttin, z. B. in Form von Stelenstiftungen oder dem Tragen von Amuletten, versprach sich der Adorant eine damit in Zusammenhang stehende Wirkung. Wie anfangs erwähnt, handelt es sich um eine meist unzureichende Charakterisierung der Gottheit, wenn diese, wie z. B. im Fall der Qedeschet, als Schutz- und/oder Liebesgottheit bezeichnet wird. Mit dieser

Etikettierung werden lediglich spezielle Teile, »Ausschnitte der göttlichen Wirklichkeit«[1477] erfasst und bestimmt.

Obgleich die Funktion einer Gottheit nur schwer zu fassen oder präzise zu benennen ist, wurde eine Annäherung an das Wesen der Qedeschet versucht. Vor allem über die Art der Objektgattung und die Gestaltung der Ikonografie, aber auch über die formelhaften Inschriften konnten Erkenntnisse darüber gewonnen werden, was der Stifter von der Gottheit erwartete bzw. sich erhoffte.

Die Analyse und Kontextualisierung der Objektgattungen hat gezeigt, dass die behandelte Göttin bereits über die Belege, auf denen ihre Darstellung auftaucht oder ihr Name genannt wird, in den Bereich fürsorgender Schutzgottheiten eingebettet werden kann. In dieser Funktion konnte sie in verschiedenen Bereichen zum Einsatz kommen: im Dies- oder Jenseits, unterwegs oder zu Hause, in einer profanen oder sakralen Umgebung oder als Teil magischer Sprüche, als Adressatin allgemeiner Wünsche (LHG) oder spezieller Probleme (*smn*-Krankheit).

Der nur in Ägypten belegte Name Qedeschet gibt lediglich Aufschluss über ihre Herkunft und ihre Beziehung zum Göttlichen; ihre Epitheta jedoch können ihren Wirkungsbereich genauer umreißen. Über diese wird sie nicht nur in das ägyptische religiöse System integriert, sondern auch wiederholt mit den Göttinnen Isis, Hathor, Anat und Astarte in Verbindung gebracht, die selbst als heilende, übelabwehrende und schützende Mächte bekannt sind.

Die ikonologischen Betrachtungen ergänzen das differenzierte Bild der Gottheit, welches mit Hilfe der Inschriften gewonnen werden konnte. Wie bereits erwähnt, ist es »Die Stärke der Bilder [...] die simultane Darstellung mehrerer Aspekte, anders gesagt: die Darstellung der konstellativen Komplexität der Wirklichkeit«[1478] wiederzugeben. Über die Gestaltung der Ikonografie der Göttin, also den Aufbau der Figur und der Komposition der Figurenkonstellationen, wird stets ein Bezug zu ihren Funktionen bzw. ihrem Wirkungsbereich hergestellt, wobei ein einzelnes Element in Kombination mit einem weiteren auch auf verschiedene Aspekte Bezug

[1477] HORNUNG 2008, 268.

[1478] KEEL – UEHLINGER 1992, 455.

nehmen kann. Wenn die Göttin z. B. nackt, mit Lotusblumen und Schlangen in den Händen gezeigt wird, wird neben einer primären Schutzfunktion auch auf eine sexuell-erotische Komponente angespielt, die durch das frontale Zeigen zusätzlich betont wird. Die Zuhilfenahme der Frontalität als Gestaltungsmittel des Aufbaus der Göttinnenfigur verstärkt gleichzeitig ihre Wirkkraft. Die Assoziation mit einer schützenden und mit erotischen Aspekten in Zusammenhang stehenden Göttin kann in Ägypten aber auch über die Konstruktion einer bestimmten Figurenkonstellation – bestehend aus Qedeschet, Min und Reschef – hervorgerufen werden.

Diese sehr eigene Art der Ikonografie verbindet die Göttin Qedeschet und den ›Qedeschet-Typ‹ mit den populären Schutzgottheiten Bes und dem Horuskind, mit denen sie sich auch andere Attribute, wie Schlangen in den Händen oder wilde Tiere als ›Podest‹, teilt. Die engste Verbindung hat Qedeschet jedoch zur Göttin Hathor aufgenommen, was sich u. a. in ihren Epitheta, aber auch in Details der ikonografischen Gestaltung, wie z. B. der ›Hathorenperücke‹ oder der Wahl bestimmter Kronen, spiegelt. Die Kronen und ihre bereits erwähnten Attribute, wie der Lotus, der Papyrus und die Schlangen, weisen auf ihre regenerativen, verjüngenden, schöpferischen und lebensspendenden Fähigkeiten hin, die sich darüber hinaus auf eine heilende, übelabwehrende und schützende Macht der Göttin zu beziehen scheinen. Die schützende Funktion kommt – unabhängig von der Herkunft des Bildmotivs – vor allem durch ihr Stehen auf einem Löwen und dem Bändigen von Schlangen zum Ausdruck.

Der ›Sitz im Leben‹

Mit Hilfe verschiedener Textpassagen und bildlicher Darstellungen konnte der ›Sitz im Leben‹ der ägyptischen Göttin rekonstruiert werden. Bestandteile der Ikonografie und u. a. das Epitheton ›Mein Name dauert in ihrem Heiligtum‹ auf einer Stele aus Deir el-Medina deuten darauf hin, dass sie sowohl dort als auch in Memphis einen Kultplatz besessen hat. Eine genaue architektonische Form oder präzise Örtlichkeit zu bestimmen, war allerdings nicht möglich. Für Deir el-Medina kann man jedoch sogar so weit gehen, dort den Ursprung der Kultgruppe aus Qedeschet, Min und Reschef anzunehmen, die an eben jenem Kultplatz aufgestellt gewesen ist. Im Rahmen der Göttinnen-Verehrung ist zwar kein spe-

zielles Ritual nachweisbar, aber es wurden ihr zu Ehren durchaus aktive Handlungen in einem feierlichen Rahmen zelebriert.

Schlusswort

»Was er [ein Gott] eigentlich ist, bleibt verborgen, aber seine leuchtende Spur ist sichtbar, seine Reaktion mit anderen deutlich, seine Wirkung spürbar. Er ist materiell und geistig, eine Kraft und eine Gestalt, er erscheint in wechselnden Formen, die eigentlich einander ausschließen, aber wir wissen, daß da etwas *ist* und seine Wirkung entfaltet.«[1479]

Die Problematik, sich einer Gottheit anzunähern, kann wohl kaum treffender zusammengefasst werden, als Hornung dies bereits getan hat. Die vorliegende Arbeit hat versucht, die ›leuchtende Spur‹ zu erkennen, die Qedeschet in der Kultur Altägyptens hinterlassen hat, ihre Reaktionen, Wirkungen und Formen herauszufiltern, um die Essenz ihres Wesens und ihre eigene Realität in der Welt der alten Ägypter aufzuspüren.

Die hybride Identität, die sich in diesem Kontext als Erkennungsmerkmal der Göttin herauskristallisierte, reflektiert nur *eine* Möglichkeit, die sich dem Ägypter bot, sich dem Göttlichen zu nähern und einen ›individuellen‹ Zugang zu gewinnen. Diese Hybridität selbst wiederum war in sich variabel und kontextuell und konnte, je nach Region, Zeitstufe oder individuellem Kontext, verändert und erweitert werden. Dem Adoranten stand eine Palette von möglichen ›Elementarteilchen‹ in Form ikonografischer Elemente, Epitheta oder Redewendungen zur Verfügung, die aus einem weitreichenden Cluster ausgewählt werden konnten. Das Ergebnis konnte dann in das persönliche Leben eingebettet werden, um dort seine Wirkkraft zu entfalten.

[1479] HORNUNG 2008, 272.

9. KATALOG

9.1 EINFÜHRUNG

Der vorliegende Katalog teilt sich in vier geografische Bereiche auf: Ägypten (KAT. 1–33), Syrien (KAT. 34–42), Mittelpalästina (KAT. 43–47) und Südpalästina (KAT. 48–78). Darüber hinaus bezieht er in einem weiteren Abschnitt auch Objekte mit unbekanntem Fundort ein (KAT. 79–84). Den Abschluss bilden Vergleichsstücke aus dem geografisch und chronologisch angrenzenden Raum (KAT. 85–90).

Die ägyptischen Belege sind in erster Linie chronologisch sortiert; innerhalb dieser Reihenfolge ist jedoch auch die geografische Verteilung berücksichtig worden, die sich von Nord (memphitischer Raum (KAT.1–10)) bis Süd (Deir el-Medina (KAT. 11–19) und thebanischer Raum (KAT. 20–29)) zieht. Belege, die zwar zeitlich (19. – 20. Dynastie) aber nicht geografisch zuzuordnen sind, finden sich am Schluss (KAP. 30–33).

Die Objekte aus Syrien und Palästina sind aufgrund der z. T. nur ungenau durchzuführenden Datierung nicht in eine chronologische, sondern in eine geografische Reihenfolge gesetzt worden. Dabei wurde versucht, Stücke, die sich von ihrer Gattung und/oder Geografie her ähneln, gemeinsam zu gruppieren.

Die Katalogeinträge gliedern sich wie folgt:

KAT. NR. (intern)	OBJEKTGATTUNG (evtl. auch der Name des Stifters)
Abbildung	Nr. im Abbildungsteil des Katalogs
Inventarnummer	Museums- oder Grabungsinventarnummer
Material/Maße	Material; Maße in cm
Provenienz	Fundort oder -gegend oder Kunsthandel

Datierung	grobe Epoche, z. B. NR, SB oder EZ wenn möglich auch die Jahreszahlen (alle v. Chr.) und/oder die kulturelle Epoche, wie z. B. späte 18. Dynastie oder späthethitisch
Kurzbibliografie	die genauen bibliografischen Angaben finden sich im Gesamtliteraturverzeichnis
Bemerkungen	zum Objekt selbst, zu Vergleichsstücken oder zu Kapiteln, in denen das Objekt besprochen wird

9.2 ÄGYPTEN

9.2.1 Späte 18. – 19. Dynastie – Memphitischer Raum

Kat. 1	***Opferbeckenfigur des Ptahanch***
Abbildung	NR. 1
Inventarnummer	Privatsammlung Heckscher, o. Nr.
Material/Maße	grauschwarzer Gabbro; 14 x 19 x 33,5 cm
Provenienz	Memphis
Datierung	NR, 18. Dynastie, Amenophis III.
Kurzbibliografie	PM VIII, 593; BERGMAN 1886, 195 f; MADSEN 1904, 110–114; STADELMANN 1967, 100. 108. 113; WILDUNG 1985, 17–38; LGG VII, 231, Nr. 8; TAZAWA 2009, Doc. 18.
Inschrift	oberer Beckenrand: *→ ḥtp di nsw.t Qdš.t,* *→↓ nb.t tȝ.wy di=s ḫs.wt=s n wnn tp tȝ rȝ=i wḏȝ ḥᶜw=i rnpw n kȝ n sḏm-ᶜš n wr-ḫrp-ḥmw.t Ptḥ-ms ḥrj šmᶜ.w Ptḥ Ptḥ-ᶜnḫ* *← ḥtp di nsw.t Qdš.t,* *←↓ nb.t p.t ḥnw.t nṯr.w nb.w di=s ᶜnḫ nfr smȝ m snb n kȝ n gr mȝᶜ nfr bit sḏm-ᶜš n wr-ḫrp-ḥmw.t Ptḥ-ms Pth-ᶜnḫ* Frontseite des Beckens: *← ḥtp di nsw.t ᶜsṯrt ḫȝ,rȝ,<.t> nb.t p.t ḥnw.t tȝ.wy ḥnw.t nṯr.w nb.w* *←↓ di=s ᶜnḫ wḏȝ snb ḥr spd m ḥw.t-Ptḥ* *→↓ n kȝ n sḏm-ᶜš Ptḥ-ᶜnḫ n kȝ n sḏm-ᶜs n wr-ḫrp-ḥmw.t Ptḥ-ms Ptḥ-ᶜnḫ* *→↓ rdi.t iȝw n wr.t ḫkȝ.w sn tȝ <n> nb.t p.t in nb.t pr ḥsw.t n Qdš.t, My*
Übersetzung	oberer Beckenrand: ein Königsopfer und ein Opfer der Qedeschet, Herrin der Beiden Länder, damit sie dem ihre Gunst gebe, der auf der Erde weilt, damit sie

veranlasse ›mein Mund ist wohlbehalten und mein Leib jung‹ für den Ka des Dieners des Hohepriesters Ptahmose und Obersänger des Ptah, Ptahanch
ein Königsopfer und ein Opfer der Qedeschet, Herrin des Himmels, Gebieterin aller Götter, damit sie ein vollkommenes Leben, verbunden mit Gesundheit gebe für den Ka des wahren Schweigers mit vollkommenen Charakter, den Diener des Hohepriesters Ptahmose, Ptahanch

Frontseite des Beckens:
ein Königsopfer und ein Opfer der syrischen Astarte, Herrin des Himmels, Gebieterin der Beiden Länder, Gebieterin aller Götter; damit sie Leben, Heil, Gesundheit und Aufmerksamkeit im Tempel des Ptah gebe für den Ka des Dieners Ptahanch, für den Ka des Dieners des Hohepriesters Ptahmose, Ptahanch
Lobpreis spenden der Zauberreichen, die Erde küssen für die Herrin des Himmels, durch die Hausherrin Mi, Gesegnete der Qedeschet

Bemerkungen — Beim Hohepriester Ptahmose handelt es sich um Ptahmose III., der in der Zeit Amenophis III. tätig war; siehe dazu MADSEN 1904, 110–114.

Kat. 2 — ***Schale des Sennefer (sog. Schale Redford)***

Abbildung	NR. 2
Inventarnummer	o. Nr.
Material/Maße	Granit; 31 cm (d innen), 34 cm (d außen), 2,5 cm (Breite des Hieroglyphenbandes)
Provenienz	unbekannt
Datierung	NR, 18. Dynastie, Haremhab
Kurzbibliografie	REDFORD 1973a, 36–49; REDFORD 1973b, 6–23; SCHULMAN 1978, 43–48; VON BECKERATH 1978, 43–45; REDFORD 1983, 370 f.;

MURNANE 1985, 40; HELCK 1992, 63–67; VON BECKERATH 1995, 37–41; GNIRS 1996, Anm. 639; HARRIS 2007, 24–27; VAN DIJK 2008, 198, Anm. 21; LGG VII, 231, Nr. 11.

Inschrift

←↓ ḥꜣt-sp 16 ḥr ḥm=n nb tꜣ.wy Ḥr-m-ḥꜣb pꜣ ḥqꜣ ḥft ḥsy.t tp.t nt nḫt.w, m šꜣᶜ m Kpni nfr.yt r pꜣ tꜣ n pꜣ wr ḫsy n ḳrqmš ḥtp di nsw.t ḥtp di Ptḥ rsi inb=f nb ᶜnḫ tꜣ.wy ᶜsṯrt nb.t p.t ᶜn.ti sꜣ.t Ptḥ nb mꜣᶜ.t Ršpw nb p.t Qdš.t, nb.t sbꜣ.w nw p.t di=sn ᶜnḫ wḏꜣ snb n kꜣ n ḥri iḥw n nb tꜣ.wy šn-nfr wḥm ᶜnḫ

Übersetzung

Regierungsjahr 16 unter seiner Majestät, Herr der Beiden Länder Haremhab, der Herrscher, während seines siegreichen Auszuges von Byblos bis zum Land des elenden Fürsten von Karkemisch
ein Königsopfer und ein Opfer des Ptah-›Südlich-seiner-Mauer‹, Herr von Anchtaui (=Memphis), zu Astarte, Herrin des Himmels, zu Anat, Tochter des Ptah-Herr-der-Maat, zu Reschef, Herr des Himmels, zu Qedeschet, Herrin der Sterne des Himmels; sie mögen Leben, Heil und Gesundheit geben für den Ka des Stallmeisters des Herrn der Beiden Länder Sennefer, Wiederholer des Lebens

Bemerkungen

Der Standort des Stückes, welches aus dem Kunsthandel stammt, ist unbekannt. Zur Diskussion der Authentizität der Schale siehe MURNANE 1985, 40, Anm. 54 f.

Kat. 3 ***Stele der Takaret***

Abbildung NR. 3
Inventarnummer Berlin, Ägyptisches Museum, Nr. 21626
Material/Maße Kalkstein; 28 x 22 cm
Provenienz unbekannt, wohl Memphis

Datierung	NR, späte 18. – 19. Dynastie
Kurzbibliografie	ROEDER 1919, 22. 63. Fig. 26; ÄIB II, 395; ANEP no. 471; CORNELIUS 2004, 5.17; TAZAWA 2009, Doc. 9; LGG VII, 231; IPIAO 866.
Inschrift	←↓ *Qdš.t mrr.t n.t, Ptḥ* *[...] nb.t pr Tȝkȝr.t mȝ^{c}.t-ḫrw*
Übersetzung	Qedeschet, Geliebte des Ptah [...] Herrin des Hauses Takaret, gerechtfertigt

Kat. 4 ***Anonyme Stele***

Abbildung	NR. 4
Inventarnummer	Kairo, Ägyptisches Museum, Nr. JE 55316
Material/Maße	Kalkstein (?); 28 x 22 cm
Provenienz	Ehnasja el-Medina
Datierung	NR, späte 18. – 19. Dynastie (?)
Kurzbibliografie	CORNELIUS 2004, 5.18; KEEL 1992b, 240, Abb. 207.
Bemerkungen	Die Stele ist nur als schlechte Umzeichnung publiziert. In der Literatur existieren darüber hinaus keine Hinweise auf das Material.

Kat. 5 ***Anonyme Stele***

Abbildung	NR. 5
Inventarnummer	Kairo, Ägyptisches Museum, Nr. JE 26049
Material/Maße	Kalkstein; k. A.
Provenienz	unbekannt, wohl memphitischer Raum
Datierung	NR, späte 18. – 19. Dynastie
Kurzbibliografie	MÜLLER 1906, Pl. 41; ANEP no. 472; CORNELIUS 2004, 5.15.
Bemerkungen	Die ›Inschrift‹ auf der Stele besteht aus Pseudohieroglyphen und ist nicht lesbar; möglicherweise wurde sie für Illiteraten angefertigt.

Kat. 6	***Anonymer Anhänger***
Abbildung	NR. 6
Inventarnummer	Athen, Archäologisches Nationalmuseum, Nr. 944
Material/Maße	Fayence; 5,7 x 4,6 cm
Provenienz	unbekannt, wohl memphitischer Raum
Datierung	NR
Kurzbibliografie	HELCK 1971b, 464; CORNELIUS 2004, 5.19.

Kat. 7	***Anhänger des Haremhabmen***
Abbildung	NR. 7
Inventarnummer	Athen, Archäologisches Nationalmuseum Nr. 559
Material/Maße	Bronze; 10,3 x 4,3 x 0,54 cm
Provenienz	unbekannt, wohl memphitischer Raum
Datierung	NR, 18. Dynastie, Haremhab – Anfang 19. Dynastie
Kurzbibliografie	CAPART 1942, 239. Fig. 18; CORNELIUS 2004, 5.12; TAZAWA 2009, Doc. 17.
Inschrift	auf der Rückseite: *iri n ḥsy n nṯr nfr sš pr-ḥḏ n nb t3.wy Ḥr-m-ḥ3b-mn*
Übersetzung	gemacht vom ›Gelobten des guten Gottes‹, Schreiber des Schatzhauses des Herrn der beiden Länder, Haremhabmen
Bemerkungen	Der zentral dargestellten Göttin sind die Götter Reschef rechts und Sopdu links zugeordnet. Siehe dazu auch Kap. »»Who`s who« – Eine Bestandsaufnahme«.

Kat. 8	***Anonyme Stele***
Abbildung	NR. 8

Inventarnummer	Kopenhagen, Glyptothek Ny Carlsberg, Nr. 817 AEIN 313 1908 E 536
Material/Maße	Kalkstein; 20 x 14 cm
Provenienz	unbekannt, wohl memphitischer Raum
Datierung	NR, späte 18. – 19. Dynastie
Kurzbibliografie	KOEFOED-PETERSEN 1948, 37 f. Pl. 49; JØRGENSEN 1998, 290 f. no. 120; CORNELIUS 2004, 5.8; TAZAWA 2009, Doc. 15.
Bemerkungen	Der Göttin sind zwei männliche Gottheiten zugeordnet: auf dem linken Stelendrittel kann wohl der Gott Reschef identifiziert werden; die Gottheit im rechten Stelendrittel kann mit keinem bekannten Gott in Einklang gebracht werden. Siehe dazu auch Kap. »»Who`s who« – Eine Bestandsaufnahme« oder KAT. 9.

Kat. 9 ***Stele der Iniahy***

Abbildung	NR. 9
Inventarnummer	Moskau, Staatliches Museum für Bildende Künste A. S. Puschkin, Nr. I.1.a. 5613/3177
Material/Maße	Kalkstein; 21 x 15 cm
Provenienz	unbekannt, wohl memphitischer Raum
Datierung	NR, späte 18. – 19. Dynastie
Kurzbibliografie	GRIESHAMMER 1972, 45 f.; BOGOSLOVSKY 1973, 80–86; HODJASH – BERLEV 1982, 134 f. No. 75; CORNELIUS 2004, 5.7; TAZAWA 2009, Doc. 8; LGG VII, 231, Nr. 10.
Inschrift	←↓ *Qdš.t nb.t p.t wr[.t] ḥkꜣw ḥnw.t sbꜣ.w* ←↓ *Ini-ꜣhy Kꜣ-rw*
Übersetzung	Qedeschet, Herrin des Himmels, Zauberreiche, Herrin der Sterne Iniahy, Karu

Bemerkungen	Die Namen können auch Iniahay und Nehyt oder für Karu auch Keret oder [...]-*ḫ3rw* gelesen werden. Der Göttin ist auf dem rechten Stelendrittel der Gott Reschef zugeordnet. Die Gottheit im anderen Stelendrittel kann nicht zugewiesen werden. Siehe dazu auch Kap. »»Who`s who« – Eine Bestandsaufnahme«.

Kat. 10	***Anonyme Stele***
Abbildung	NR. 10
Inventarnummer	Kairo, Ägyptisches Museum, Nr. JE 45534
Material/Maße	Kalkstein; 17,5 x 13 cm
Provenienz	Memphis
Datierung	NR, späte 18. – 19. Dynastie
Kurzbibliografie	PM III 858; LIPINSKI 1996, 259; CORNELIUS 2004, 5.10; TAZAWA 2009, Doc. 2.
Bemerkungen	Der Göttin sind zwei Figuren zugeordnet, bei denen es sich möglicherweise um eine menschliche (rechtes Stelendrittel) und eine göttliche (linkes Stelendrittel), handelt. Siehe dazu auch Kap. »»Who`s who« – Eine Bestandsaufnahme«.

9.2.2 Späte 18. – 19. Dynastie, v. a. Ramses II. – Deir el-Medina

Kat. 11	***Stele des Neferhotep***
Abbildung	NR. 11
Inventarnummer	ehemals Sammlung Winchester, Nr. 830
Material/Maße	Kalkstein; 19 x 13,5 cm
Provenienz	unbekannt, wohl Deir el-Medina
Datierung	NR, 19. Dynastie, Haremhab – Ramses II. oder Ramses II. – Sethos II.
Kurzbibliografie	PM I² pt. 2, 728; ALBRIGHT 1954, 26; EDWARDS 1955, 50, Pl. 3c; FREVEL 1995, 886, Anm. 674; FREVEL 2008, 225. 227. Fig. 3;

	CORNELIUS 2004, 5.16; TAZAWA 2009, Doc. 14; IPIAO 867.
Inschrift	*↓ Qdš.t, ᶜstrt ᶜn.t* *→↓ iri.n sḏm-ᶜš m s.t mɜᶜ.t Nfr-ḥtp mɜᶜ-ḫrw*
Übersetzung	Qedeschet, Astarte, Anat gemacht vom *sedschem-asch* am ›Ort der Maat‹, Neferhotep, gerechtfertigt
Bemerkungen	Der Standort des Stückes ist heute unbekannt. Die Stele könnte Neferhotep (i), oder (ii), zugeordnet werden, ikonografisch kommt jedoch eher Neferhotep (i), in Frage; siehe dazu Kap. »Gruppe 1: Huy, Nebnefer, Neferhotep«.

Kat. 12	***Stele des Seba (ii) oder Neferhotep (i) oder Nebnefer (i)***
Abbildung	NR. 12
Inventarnummer	Moskau, Staatliches Museum für Bildende Künste A. S. Puschkin, Nr. GM I.1.a. 5614 4087
Material/Maße	Kalkstein; 47 x 34 cm
Provenienz	Deir el-Medina
Datierung	NR, späte 18. – 19. Dynastie, Haremhab – Ramses II.
Kurzbibliografie	PM I² pt. 2, 736; LEIBOVICH 1937, 81–89. Fig. 6; HODJASH – BERLEV 1982, 132, no. 47; LGG VII, 231, Nr. 9; CORNELIUS 2004, 5.14; TAZAWA 2009, Doc. 3.
Inschrift *[…]*	*sɜ[=f] Nb-nfr […]ᶜ mɜᶜ-ḫrw Ḥwy Tɜ-ḥɜ,-rw,*
Übersetzung	→↓ [sein] Sohn Nebenefer [...] gerechtfertigt. Huy, Ta-charu, [...]

Bemerkungen	Zur Identifikation der Adoranten siehe Kap. »Gruppe 1: Huy, Nebnefer, Neferhotep«.

Kat. 13 a ***Stele des Huy (iv) (Vorderseite)***

Abbildung	NR. 13A
Inventarnummer	Paris, Louvre, Nr. C86
Material/Maße	Kalkstein; 31,5 x 18,8 x 6,5 cm
Provenienz	Deir el-Medina
Datierung	NR, frühe 19. Dynastie – Ramses II. (mittlere Regierungszeit)
Kurzbibliografie	PM I, 719 f.; BOREUX 1939, 673–687; ANEP no. 474; LETELLIER 1975, 150–163; KRI III, 791–793; RITA III, 530f.; LGG VII, 231, Nr. 6; CORNELIUS 2004, 5.4; TAZAWA 2009, Doc. 7.
Inschrift	←↓ *Qdš.t, nb.t p.t ḥnw.t nṯr.w nb.w Mnw-Imn-Rᶜ ᶜ3 pḥ.ty ḥr s.t=f wr.t nṯr ᶜ3* →↓ *Ršpw nṯr ᶜ3 nb r nḥḥ ḥq3 ḏ.t nb pḥ.ty m ḫnw psḏ.t* →↓ *in sḏm-ᶜš m s.t m3ᶜ.t ḥr jmnt W3st Ḥwy m3ᶜ-ḫrw s3 Sb3 m3ᶜ-ḫrw msi n nb.t pr Nfr.t-iy.ti m3ᶜ.t-ḫrw* ←↓ *in s3=f mri=f sḏm- ᶜš m s.t m3ᶜ.t Sb3 m3ᶜ-ḫrw ḫr nṯr ᶜ3*
Übersetzung	Qedeschet, Herrin des Himmels, Gebieterin aller Götter Min-Amun-Re, mit großer Kraft, auf seinem großen Sitz, großer Gott Reschef, großer Gott, Herr bis in die Neheh-Ewigkeit, Herrscher der Djet-Ewigkeit, Herr der Kraft im Inneren der Neunheit seitens des *sedschem-asch* am ›Ort der Maat‹ in Theben-West, Huy, gerechtfertigt, Sohn des, Seba, gerechtfertigt, geboren von der Herrin des Hauses Neferet-iyti

seitens seines geliebten Sohnes, *sedschem-asch* am ›Ort der Maat‹ Seba, gerechtfertigt beim großen Gott

Bemerkungen — Zur Identifikation der Personen siehe Kap. »Gruppe 1: Huy, Nebnefer, Neferhotep«; siehe auch KAT. 13B (Rückseite der Stele) und KAT. 13C (Seitenteile der Stele).

Kat. 13 b — ***Stele des Huy (iv) (Rückseite)***

Abbildung — NR. 13B
Inventarnummer — Paris, Louvre, Nr. C86
Material/Maße — Kalkstein; 31,5 x 18,8 x 6,5 cm
Provenienz — Deir el-Medina
Datierung — NR, frühe 19. Dynastie – Ramses II. (mittlere Regierungszeit)
Kurzbibliografie — PM I, 719 f.; BOREUX 1939, 673–687; ANEP no. 474; LETELLIER 1975, 150–163; KRI III, 791–793; RITA III, 530f.; LGG VII, 231, 6; CORNELIUS 2004, 5.4; TAZAWA 2009, Doc. 7.

Inschrift —
←↓ rdi.t i3w n Qdš.t, nb.t p.t ḥnw.t nṯr.w nb.w di=s ꜥnḫ wḏ3 snb n k3 n nb.t pr ḥsy.t T3-ḥ3rw m3ꜥ.t-ḫrw
→↓ rdi.t i3w nb.t p.t sn t3 n nb[.t] t3.wy di=s ꜥnḫ nfr sm3 m snb n k3 n s3.t=s nb.t pr Dw3-m-mr-s m3ꜥ.t-ḫrw
←↓ rdi.t i3w n Qdš.t, ntr.t sn t3 n ḥnw.t t3.wy di=s ꜥnḫ nfr n iri.t ḥr mw=s n k3 n s3.t=s Ḥm.t-nṯr m3ꜥ.t-ḫrw
→↓ rdi.t i3w n šrj.t Rꜥ sn t3 n ḥnw.t nṯr.w di=s rn=i mn m r3-pr=s n k3 n s3.t=s mri<t>=s Tyl m3ꜥ.t-ḫrw
←↓ rdi.t i3w n nb.t t3.wy sn t3 ḥnw.t nṯr.w di=s qrs.t nfr.t ḥr-ḫt i3w.t sm3-t3 m smy.t ḥsy ḥr imntt wr.t nt W3st n k3 n sḏm-ꜥš m s.t m3ꜥ.t Ḥwy m3ꜥ-ḫrw s3 Sb3 m3ꜥ-ḫrw s3.t=f mri.t=f

Nfr.t-iyi.ti mꜣᶜ.t-ḫrw ḏd st inḏ ḥr=ṯ mrr.t n Rᶜ wḏꜣt n Jtmw di=ṯ mꜣ{ꜣ} nfr.wt m-di

Übersetzung

Lobpreis spenden der Qedeschet, Herrin des Himmels, Gebieterin aller Götter, möge sie Leben, Heil, Gesundheit geben dem Ka der Herrin des Hauses, der Sängerin Tacharu, gerechtfertigt

Lobpreis spenden der Herrin des Himmels, Erde küssen für die Herrin der beiden Länder, möge sie ein schönes Leben geben, verbunden mit Gesundheit für den Ka ihrer Tochter, der Herrin des Hauses Duaemmeres, gerechtfertigt

Lobpreis spenden der Qedeschet, der Göttlichen, und die Erde küssen für die Gebieterin der beiden Länder, damit sie schönes Leben gebe für die, die ›auf ihrem Wasser handelt‹, für den Ka ihrer Tochter Hemetnetjer, gerechtfertigt

Lobpreis spenden der Tochter des Re, Erde küssen für die Gebieterin der Götter, damit sie gebe ›Mein Name dauert in ihrem Heiligtum‹, für den Ka ihrer geliebten Tochter Tyl, gerechtfertigt

Lobpreis spenden der Herrin beider Länder, Erde küssen für die Gebieterin der Götter, möge sie ein schönes Begräbnis geben nach dem Alter, ein Begrabenwerden in der ›Wüste‹ der Gelobten im großen Westen von Theben für den Ka des *sedschem-asch* am ›Ort der Maat‹ Huy, gerechtfertigt, Sohn des Seba, gerechtfertigt, seine geliebte Tochter Neferetiyiti, gerechtfertigt, sie sagt: »Gegrüßt seiest du, Geliebte des Re, Udjatauge des Atum, möge sie veranlassen, dass ich die Schönheiten sehe, täglich«

Bemerkungen	Das Epitheton ›Göttliche‹ im Abschnitt 3 könnte u. U. auch als *ḏrt nṯr* ›Hand Gottes‹ gelesen werden. Zur Identifikation der Personen siehe Kap. »Gruppe 1: Huy, Nebnefer, Neferhotep«; siehe auch KAT. 13A (Vorderseite der Stele) und KAT. 13C (Seitenteile der Stele).

Kat. 13 c	***Stele des Huy (iv) (Seitenteile)***
Abbildung	NR. 13C
Inventarnummer	Paris, Louvre, Nr. C86
Material/Maße	Kalkstein; 31,5 x 18,8 x 6,5 cm
Provenienz	Deir el-Medina
Datierung	NR, frühe 19. Dynastie – Ramses II. (mittlere Regierungszeit)
Kurzbibliografie	PM I, 719 f.; BOREUX 1939, 673–687; ANEP no. 474; LETELLIER 1975, 150–163; KRI III, 791–793; RITA III, 530f.; LGG VII, 231, Nr. 6; CORNELIUS 2004, 5.4; TAZAWA 2009, Doc. 7.
Inschrift	von vorne – links: *←↓ rḏi.t iȝw n Mnw-Jmn sn tȝ n nb r nḥḥ in bȝk n Jmn Pn-dwȝ mȝᶜ-ḫr.w ḫr nṯr ᶜȝ nb p.t* von vorne – rechts: *→↓ rḏi.t iȝw n Mnw sȝ ȝs.t di=s<n> qrs.t nfr.t ḥr-ḫt iȝw.t n kȝ n sȝ=f mri=f Wȝḏ-ms mȝᶜ-ḫrw nfr m ḥtp nb imȝḫy*
Übersetzung	von vorne – links: Lobpreis spenden dem Min-Amun, Erde küssen vor dem Herr der Neheh-Ewigkeit, seitens des Dieners des Amun Pendua, gerechtfertigt beim großen Gott, Herr des Himmels von vorne – rechts:

	Lobpreis spenden dem Min, dem Sohn der Isis; sie geben ein schönes Begräbnis nach dem Alter für den Ka seines geliebten Sohnes Wadjmose, gerechtfertigt, erfolgreich an Zufriedenheit, Herr der Versorgtheit
Bemerkungen	Zur Identifikation der Personen siehe Kap. »Gruppe 1: Huy, Nebnefer, Neferhotep«; siehe auch KAT. 13A (Vorderseite der Stele) und KAT. 13B (Rückseite der Stele).

Kat. 14 ***Stele des Qaha (i)***

Abbildung	NR. 14
Inventarnummer	London, British Museum, Nr. EA 191 646,
Material/Maße	Kalkstein; 75 x 48 cm
Provenienz	Deir el-Medina
Datierung	NR, 19. Dynastie, Ramses II. (Anfang der Regierungszeit bis mindestens Jahr 38)
Kurzbibliografie	PM I², 723 c; WILKINSON 1878, III Pl. LV:1–3, LVI:1; ANET 250; ANEP no. 473; KRI III, 603.9; LGG VII, 231, 4; CORNELIUS 2004, 5.1; TAZAWA 2009, Doc. 6.
Inschrift	← *Kdš.t (sic!) nb.t p.t* ←↓ *Mnw wr qȝ-šwty f-ᶜ ḥtp ḥr-ḫt* →↓ *Špw ḥqȝ ᶜȝ nb p.t ḥqȝ psḏ.t* →↓ *ᶜn.t nb.t p.t ḥnw.t nṯr.w sȝ ᶜnḫ ḏd wȝs <nb> ḥȝ=s {nb}* ←↓ *rdi,<.t> iȝw n ᶜn.ti, sn tȝ n kȝ=k (sic !), <m> tȝ p.t in ᶜȝ n ist Qȝ-ḥȝ mȝᶜ-ḫrw sn<.t>=f nb.t pr Twy mȝᶜ.t-ḫrw sȝ=f ȝ<n>y mȝᶜ-ḫrw*
Übersetzung	K[Q]edeschet, Herrin des Himmels Min, Großer, mit hoher Doppelfeder, auf einer ḫt-Terrasse ruhend Reschef, großer Herrscher, Herr des Himmels, Herrscher der Neunheit

	Anat, Herrin des Himmels, Gebieterin der Götter, aller Schutz, Leben, Dauer und Glück sei hinter ihr Lobpreis spenden der Anat, Erde küssen für deinen (mask.!), Ka-am-Himmel seitens des Vorarbeiters Qaha, gerechtfertigt, seine Schwester, die Hausherrin Tuy, gerechtfertigt, sein Sohn Anuy, gerechtfertigt
Bemerkungen	Qaha (i), ist der Bruder des Aya; siehe dazu KAT. 15.

Kat. 15	***Stele des Aia (Aya)***
Abbildung	NR. 15
Inventarnummer	London, British Museum, Nr. EA 355 (650)
Material/Maße	Kalkstein; 27 x 18 cm
Provenienz	Deir el-Medina
Datierung	NR, 19. Dynastie, Ramses II.
Kurzbibliografie	PM I² pt. 2; BUDGE 1909, 248; JAMES 1970, 53f., Pl. XLII, 2. XLIIA, 2; CORNELIUS 2004, 5.2; TAZAWA 2009, Doc. 10.
Inschrift	↓← *[Mnw] nṯr ꜥ3* ↓ *[Qdš.t]* ↓→ *[Rš]pw nṯr ꜥ3 nb p.t* ↓→ *iri.n sḏm-ꜥš m s.t mꜣꜥ.t ꜣy[3] nb.t pr T3,-n.t,-nṯr.w sꜣ=f mr.j=f Ḥwi*
Übersetzung	[Min] großer Gott [Qedeschet] [Resch]ef, großer Gott, Herr des Himmels Gemacht von dem *sedschem-asch* am ›Ort der Maat‹, Ay[a], Herrin des Hauses Tanetnetjeru, sein geliebter Sohn Hui (sic!)
Bemerkungen	Aya ist der Bruder des Qaha (i); siehe dazu Kat. 14.

Kat. 16	***Stele des Ramose (i)***
Abbildung	NR. 16
Inventarnummer	Turin, Ägyptisches Museum, Nr. 50 066
Material/Maße	Kalkstein; 45 x 30 cm
Provenienz	Deir el-Medina
Datierung	NR, 19. Dynastie, Ramses II. (Jahr 5 bis mindestens Jahr 38)
Kurzbibliografie	PM II² pt. 2; LANZONE 1884, IV 484. Pl. CLXXXXI; BOREUX 1939, 675. Fig. 3; ANET 250b; TOSI – ROCCATI 1972, 102f. 125f. Fig. 2; KRI III, 621, 6; DONADONI-ROVERI 1988, 166f.; KEEL 1992, 208. Fig. 211; LIPINSKI 1996, 255; RITA III, 424; FREVEL 2001, 224f. Fig. 4; LGG VII, 231, Nr. 5; CORNELIUS 2004, 5.3; IPIAO 868.
Inschrift	↓→ *Qdš.t nb.t p.t ḥnw.t nṯr.w nb.w ir.t Rᶜ nn sn.wt=s*
	↓→ *Špw nṯr ᶜ3 nb p.t ḥq3 psḏ.t nb nḥḥ* ↓← *Mnw-Imn-Rᶜ k3 mw.t=f nb p.t*
	↓→ *[...] [sš m s.t m3ᶜ.t] R3-ms m3ᶜ-ḫrw sn.t=f m[ri.t]=f nb.t pr ḥsy.t nt, <Qdš.t> Mwt-m-wj3 [m3ᶜ.t-]ḫrw ḫr nṯr ᶜ3*
Übersetzung	Qedeschet, Herrin des Himmels, Gebieterin aller Götter, Auge des Re, ohne ihresgleichen Min-Amun-Re, Stier seiner Mutter, Herr des Himmels Reschef, großer Gott, Herr des Himmels, Herrscher der Neunheit, Herr der Neheh-Ewigkeit
	[...] [Schreiber am ›Ort der Maat‹] Ramose, gerechtfertigt; seine geliebte Schwester, die Herrin des Hauses, die Gelobte <der Qedeschet>, Mutemuja, gerechtfertigt beim großen Gott

Bemerkungen	Ramoses (i), Frau Mutemuja ist die Nichte der Tochter des Huy (iv), Duaemmeres; siehe dazu auch Kap. »Gruppe 3: Ramose«.

Kat. 17	***Anonyme Stele***
Abbildung	NR. 17
Inventarnummer	Wien, Kunsthistorisches Museum, Ägyptisch-orientalische Sammlung, Nr. AE INN 1012
Material/Maße	Kalkstein; 8,35 x 6,45 x 1,5 cm
Provenienz	wohl Deir el-Medina
Datierung	NR, ca. 19. Dynastie
Kurzbibliografie	VON BERGMANN 1886, 190–192; VINCENT 1928, 530. Pl. XXXV:5; ANET 250; CORNELIUS 2004, 5.5; LIPINSKI 2005, 128.
Inschrift	↓← *Qdš.t* ↓← *Mnw* ↓→ *Ršpw*
Übersetzung	Qedeschet Min Reschef
Bemerkungen	Die unvollendete Stele ist ikonografisch Deir el-Medina zuzuweisen; siehe dazu Kap. »Zusammenfassung Deir el-Medina«.

Kat. 18	***Anonymes Stelenfragment***
Abbildung	NR. 18
Inventarnummer	London, British Museum , Nr. EA 817 702
Material/Maße	Kalkstein; 44 x 34 cm
Provenienz	wohl Deir el-Medina
Datierung	NR, 19. Dynastie, Ramses II.
Kurzbibliografie	BOREUX 1939, 675; LEIBOVICH 1961, 24f. Pl. I:2; KEEL 1992, 207f.; LIPINSKI 1996, 225; CORNELIUS 2004, 5.6; TAZAWA 2009, Doc. 12.

Bemerkungen	Das Stelenfragment ist ikongrafisch Deir el-Medina zuzuweisen; siehe dazu Kap. »Zusammenfassung Deir el-Medina«. Es ist nur das linke Stelendrittel erhalten. Auf dem rechten Drittel ist sicher der Gott Reschef zu rekonstruieren.

Kat. 19	***Anonymes Stelenfragment***
Abbildung	NR. 19
Inventarnummer	London, British Museum , Nr. EA 60308 263
Material/Maße	Kalkstein; 27 x 18 cm
Provenienz	wohl Deir el-Medina
Datierung	NR, 19. Dynastie, wohl Ramses II.
Kurzbibliografie	EDWARDS 1955, 49. Pl. 4; KEEL 1992, 240. Fig. 205; CORNELIUS 2004, 5.26; TAZAWA 2009, Doc. 4.
Bemerkungen	Das Stelenfragment ist ikonografisch Deir el-Medina zuzuweisen. Die Rückseite des Fragments zeigt eine Zeichnung Ramses II., was die Datierung in seine Regierungszeit untermauert.

9.2.3 Späte 18.–20. Dynastie – Thebanischer Raum

Kat. 20	***Anonymes Altarfragment***
Abbildung	NR. 20
Inventarnummer	o. Nr.
Material/Maße	Ton; 8,2 x 12,3 x 1 cm
Provenienz	Theben-West, Gurna, Tempel Sethos I. Oberflächenfund
Datierung	wohl NR
Kurzbibliografie	HÖLSCHER 1954, 10. Anm. 48; STADELMANN 1985, 265–268; MÜLLER 2003, 99–102.

Bemerkungen	Das Stück wird von Stadelmann in die 20. – 24. (sic!) Dynastie datiert, was auf eine ungenaue Datierung Hölschers zurückgeht, der ähnliche Objekte aus Medinet Habu in diese Zeitspanne datiert. Zur genaueren Datierung siehe Kap. »Altäre«.

Kat. 21 ***Anonymer Altar***

Abbildung	NR. 21
Inventarnummer	Kairo, Ägyptisches Museum, Nr. JE 56281
Material/Maße	Ton; 24 x 22,5 cm
Provenienz	Theben-West, Asasif, Tomb 825
Datierung	wohl NR
Kurzbibliografie	STADELMANN 1985, 265–268; MÜLLER 2003, 99–102.
Bemerkungen	Zu einer möglichen Datierung siehe Kap. »Altäre«.

Kat. 22 ***Anonymer Altar***

Abbildung	NR. 22
Inventarnummer	New York, The Metropolitan Museum of Art, Nr., o. Nr.
Material/Maße	Ton; k. A.
Provenienz	Asasif, in der Nähe von TT 266 (Djar)
Datierung	wohl NR
Kurzbibliografie	WINLOCK 1932, 34. Fig. 38; MÜLLER 2003, 99–102.
Bemerkungen	Zu einer möglichen Datierung siehe Kap. »Altäre«.

Kat. 23 ***Anonymes Altarfragment***

Abbildung	NR. 23
Inventarnummer	Kairo, Ägyptisches Museum, Nr. JE 30125
Material/Maße	Ton, 15 x 21 cm

Provenienz	Oberägypten; wohl thebanischer Raum
Datierung	wohl NR
Kurzbibliografie	STADELMANN 1985, 265–268; MÜLLER 2003, 99–102.
Bemerkungen	Zu einer möglichen Datierung siehe Kap. »Altäre«.

Kat. 24 ***Anonymer Altar***

Abbildung	NR. 24
Inventarnummer	Kairo, Ägyptisches Museum, Nr. JE 30124
Material/Maße	Ton; 17 x 20 cm
Provenienz	Oberägypten, wohl thebanischer Raum
Datierung	wohl NR
Kurzbibliografie	STADELMANN 1985, 265–268; MÜLLER 2003, 99–102.
Bemerkungen	Zu einer möglichen Datierung siehe Kap. »Altäre«.

Kat. 25 ***Anonymes Altarfragment***

Abbildung	NR. 25
Inventarnummer	Hannover, Kestner Museum ,Nr. 1935.200.331
Material/Maße	Ton; 17,2 x 26,9 cm
Provenienz	wohl thebanischer Raum
Datierung	wohl NR
Kurzbibliografie	MUNRO o. J., 28. Nr. 163; MÜLLER 2003, 99–102.
Bemerkungen	Zu einer möglichen Datierung siehe Kap. »Altäre«.

Kat. 26 ***Anonymer Altar***

Abbildung	NR. 26
Inventarnummer	Chicago Oriental Institute, o. Nr.
Material/Maße	Ton; 15,5 x 24 x 12 cm

Provenienz	Medinet Habu, Wohnsiedlung
Datierung	NR, 18. – 19. Dynastie, Amenophis III. – Ramses VI.
Kurzbibliografie	HÖLSCHER 1954, 12 f. Fig. 14. Pl. 6 G 3; STADELMANN 1985, 265–268; MÜLLER 2003, 99–102.
Bemerkungen	Der Altar wurde aus mehreren Stücken zusammengesetzt und ist nur als Zeichnung publiziert. Zu einer möglichen Datierung siehe Kap. »Altäre«.

Kat. 27 ***Anonymes Altarfragment***

Abbildung	NR. 27
Inventarnummer	Chicago Oriental Institute, Nr. 14780
Material/Maße	Ton; k. A.
Provenienz	Medinet Habu, Wohnsiedlung
Datierung	NR, 18. – 19. Dynastie, Amenophis III. – Ramses VI.
Kurzbibliografie	HÖLSCHER 1954, 12 f. Pl. 6 G 3; STADELMANN 1985, 265–268; MÜLLER 2003, 99–102.
Bemerkungen	Zu einer möglichen Datierung siehe Kap. »Altäre«; Möglicherweise ein Bestandteil von KAT. 25.

Kat. 28 ***Anonymes Altarfragment***

Abbildung	NR. 28
Inventarnummer	Chicago Oriental Institute, o. Nr.
Material/Maße	Ton; k. A.
Provenienz	Medinet Habu, Wohnsiedlung
Datierung	NR, 18. – 19. Dynastie, Amenophis III. – Ramses VI.
Kurzbibliografie	HÖLSCHER 1954, 12 f. Pl. 6 G 4; STADELMANN 1985, 265–268; MÜLLER 2003, 99–102.

Bemerkungen	Zu einer möglichen Datierung siehe Kap. »Altäre«.

Kat. 29	***Anonymes Ostrakon***
Abbildung	NR. 29
Inventarnummer	Theben West, Magazin der Grabung des Ägyptologischen Seminars der Universität Basel, Ostrakon Nr. KV 18/2.318
Material/Maße	Kalkstein; 9,6 x 8 x 1,65 cm
Provenienz	Theben-West, Tal der Könige (östlich des Grabes Ramses X. KV 18), B.SH1-N.A10
Datierung	NR, 20. Dynastie, Ramses IV.
Kurzbibliografie	DORN 2005, 1–11; DORN 2009, KV 18/2.318.
Bemerkungen	Der ikonografische Typ ist nur auf diesem Ostrakon belegt. Dorn vermutet einen Zusammenhang zwischen diesem Ostrakon und einem semitischen, hieratisch geschriebenen Ostrakon »Davis 1907/08, HO« = O. CGC 25759, aus dem Bereich der Arbeiterhütten.

9.2.4 19. – 20. Dynastie – Ohne geografische Zuordnung

Kat. 30	***Brief der Stjka an Sachmetneferet***
Abbildung	NR. 30
Inventarnummer	London, British Museum , Nr. 10184 – pSallier IV vs. 1,6 f.
Material/Maße	Papyrus
Provenienz	unbekannt
Datierung	NR, 19. – 20. Dynastie
Kurzbibliograpfie	BUDGE 1923, 34. 38. Pl. 88. Pl. 128; GARDINER 1937, 88–92; HAWKINS 1941, 42. 44. 60; CAMINOS 1954, 333–370; LGG VII, 231, Nr. 3; TAZAWA 2009, Doc. 20.
Inschrift	*← šmᶜy.t n Ḥw.t-Ḥr nb.t <n> nh.t ?, rsy.t, Sty-kꜣ rn=s ḥr nḏ-ḥr.t n šmᶜy.t n Jmn Sḫm.t-*

nfr.t nty m niw.t rsj ḥm.t n wᶜb ḥ3t Imn ḫrj-ḥb …ᶜ3 n W3s.t Imn-m-ḥ3.t m ᶜnḫ wḏ3 snb m ḥs.t Imn-Rᶜ nsw.t nṯr.w, […]

vs. 1,6:
← […] n psḏ.ty imi,.t pr-Ptḥ n Bᶜr.t n Qdš n ᶜnyt <n> Bᶜr-ḏpn […]

Übersetzung

Adresszeile:
Sängerin der Hathor, Herrin der südlichen Sykomore, Stjka ihr Name, grüßt die Sängerin des Amun Sachmet-neferet, die sich in der südlichen Stadt befindet und fragt nach ihrem Befinden, die Frau des Wab-Priesters und großen, Cherihebs in Theben Amenemhet in LHG, gelobt bei Amun-Re, den Königen und Göttern, [...]

vs. 1,6:
[...] zu den beiden Neunheiten, die in Pi-Ptah sind, zu Baalat, zu Qedeschet, zu Anat, zu Baal Saphon, [...]

Bemerkungen

Die angerufenen Gottheiten:
[...] Ich sagte zu Ptah, dem Großen, südlich seiner Mauer, Herr von Anch-taui, zu Sachmet der Großen, geliebt von Ptah, zu Sachmet, die [...] zu Neb-hotep vom oberen Tor, zu Ptah des alten Tores, zu Ptah, Erhörer der Betenden, und zu den Göttern, die in Pi-Ptah sind; zu Amun-Re, Herr des Thrones der Beiden Länder, großer Widder von Peri-nefer, zu Amun des Tempels der Götter, zu den beiden Neunheiten, die in Pi-Ptah ist, zu Baal, ZU QEDESCHET, zu Anat, zu Baal Saphon, zu Sopdu von Schemat, Herrin von Anch-taui, zu Pa-ra von [...], zu Ptah, dem erhabenen Djedpfeiler, zu Chenti?, Herrin von Anch-taui, zu Ptah Chenti-Tanenet, zu Ptah, der unter seinem Bebaka-baum des ›Neb-maat-Ra-der-

sich-mit-Ptah-vereinigt«, zu Hathor, Herrin der südlichen Sykomore in ihrem Namen Met-wer, zu Sobek von Mi-wer(?), zu Thoëris des Ebenholzbaumes, zu Sachmet, Herrin von Tepeninet, zu Amun von der Lattich-Pflanze, zu Ptah, der Herr, der die Maat erhält, zu Ptah, Herr von Hemu, zu Apis in Pi-Ptah, zu Anubis der Balsamierer, der an der Spitze des göttlichen Nische ist, Herr des Heiligen Landes, zu Osiris, Herr von Rosetjau(?), zu [...] Vorarbeiter, zu Roti(?), des Westens, zu den Königen von Ober- und Unterägypten, die im Westen sind Thebens, und die die im Westen Hekaptahs sind, zu jedem Gott und jeder Göttin, die in der Umgebung Memphis ist: Magst du täglich gesund sein. [...]

Kat. 31	***Magischer Papyrus***
Abbildung	NR. 31
Inventarnummer	Leiden, Rijksmuseum van Oudheden, pLeiden I 343 + I 345 rto.
Material/Maße	Papyrus; Gesamtlänge: 495–500 cm
Provenienz	unbekannt
Datierung	NR, 19. – 20. Dynastie
Kurzbibliografie	MASSART 1954, xiii f. Pl. XX–XXIV, v.a. XXIII; LGG VII, 231, Nr. 1; TAZAWA 2009, Doc. 21.
Inschrift	XXIII x+1 – XXIV 3+x+2, *[...y]=k i[...] [..f] [...] m ḏd q[d]š.t mi pri [m][...] mn msi n mn.t m ḏd Ḥmr[q] [...]*
Übersetzung	[...] dein(?), [...] »Komm! [Komm heraus aus dem Gliedmaße von M, geboren von N!«] so spricht Qedeschet; »Komm, komm heraus [aus den Gliedmaßen] von M, geboren von N!«, so spricht Hemerek [...]

Bemerkungen	Der Papyrus Leiden 343 und 345 ist eine Sammlung von magischen Sprüchen gegen verschiedene Krankheiten, an der Stelle, an der Qedeschet erwähnt wird, ist speziell die *smn*-Krankheit erwähnt. Der Abschnitt ist nur fragmentarisch erhalten und bildet die Fortsetzung von zwei weiteren Fragmenten Pl. XXII+XXIV: XXII 1+x+1 – 1+x+2, [...] es ist das smn, welches befällt [...] von seinem Kopf zu seinem Gesicht bis zu seiner Wirbelsäule hinten [...] XXIII x+1 – XXIV 3+x+2, siehe Inschrift, [...] dein(?) [...] »Komm! [Komm heraus aus dem Gliedmaße von M, geboren von N!«] so spricht Qedeschet; »Komm, komm heraus [aus den Gliedmaßen] von M, geboren von N!«, so spricht Hemer[ek]; [...] [...] [»Komm, komm heraus!« so] spricht Sia, die aus dem Land des Re herauskommt. [»Komm, komm heraus aus den Gliedmaßen des M, geboren von N!« so spricht] Nut; »Komm, komm heraus [aus den Gliedmaßen des M, geboren von N!« so spricht ...] [...] Keim des Schen(?)

Kat. 32 — *Tempeldekoration des Taharqa oder Monthemhat*

Abbildung	NR. 32
Inventarnummer	o. Nr.
Material/Maße	Sandstein; k. A.
Provenienz	Karnak, Muttempel, Süd-Ostseite, Raum a = PM II, 258 12e,
Datierung	Spt.zt., 25. Dynastie, Taharqa

Kurzbibliografie	MARIETTE 1875, 64 f. Pl. 43; PM II, Pl. p90, Side Room I, 13. 14. 15; BENSON – GOURLAY 1899; BOREUX 1939, 676; CAPARD 1942, 239 (s. dort auch die Rezension zu BOREUX 1939, 673–687); LECLANT 1961, 23; LEIBOVICH 1961, 25 f.; FAZZINI 1980, 248–252; GOYON 1983, 47–64; FAZZINI 1988, 33; AUFRÈRE 1991, 32; KEEL 1992b, 203; CORNELIUS 1994, 58. 70.
Bemerkungen	Zur Kontextualisierung der dargestellten Plakette siehe Kap. »Tempelrelief«, und Kap. »Taharqa oder Monthemhat? Ein später Beleg aus Karnak«.

Kat. 33 ***Anonyme Stele***

Abbildung	NR. 33
Inventarnummer	Kairo, Ägyptisches Museum, Nr. JE 26048
Material/Maße	Kalkstein; k. A.
Provenienz	unbekannt
Datierung	NR, 19. Dynastie (?)
Kurzbibliografie	MÜLLER 1906, 32 f.; ANEP 470; HELCK 1971b, 452. Nr. 18; LIPINSKI 1996; CORNELIUS 1998, BR 15; CORNELIUS 2004, 5.9; TAZAWA 2009, Doc. 11 und 46 f. Doc 22.

9.3 SYRIEN

Kat. 34	***Rollsiegel***
Abbildung	NR. 34
Inventarnummer	o. Nr.
Material/Maße	k. A.; k. A.
Provenienz	Syrien
Datierung	altsyrisch (ca. 1600–1000)
Kurzbibliografie	CORNELIUS 2004, 56. Abb. 44.
Bemerkungen	Der Standort des Stückes ist unbekannt. Vergleiche auch KAT. 89 und 90 (Vergleichsstücke).

Kat. 35	***Plakette***
Abbildung	NR. 35
Inventarnummer	Antakya, Archäologisches Museum, o. Nr.
Material/Maße	Ton; k. A.
Provenienz	Alalach
Datierung	SB IIA
Kurzbibliografie	VAN LOON 1985, Pl. III, d; WINTER 1987, Fig. 291; ALEXANDER 1992, 167 f.; KEEL 1992b, 152; CORNELIUS 2004, 56. Abb. 42b.

Kat. 36	***Anhänger***
Abbildung	NR. 36
Inventarnummer	Bodrum, Museum of Underwater Archaeology, Nr. KW 703
Material/Maße	Gold; 9,1 x 4,7 x 0,2-0,9 cm
Provenienz	Türkische Küste bei Kas, Schiffswrack von Uluburun, grid square M-11
Datierung	SB II A, 1318 +/- 2 (dendrochronologische Datierung der Schiffshölzer = Fälldatum der Bäume)

Kurzbibliografie	BASS 1987, 718; BASS *et alii* 1989, 2–4. Fig. 3; FREVEL 2008, 224; GÜLCUR 1995, 461; MARINATOS 2000, 13; CORNELIUS 2004, 5.29.

Kat. 37 ***Anhänger***

Abbildung	NR. 37
Inventarnummer	Paris, Louvre, Nr. AO 14.714
Material/Maße	Gold; 5,5 cm (h)
Provenienz	Ugarit (Minet el-Beida), RS 3.185, 1931, dépôt 213
Datierung	SB I – SB IIA, 1450–1365
Kurzbibliografie	MAY 1935, 39; PARROT 1961, 72–74. Pl. IV. Fig. 39; SEIBERT 1973, Pl. 36; KEEL 1984, 43. 98. 133. Fig 20; SCHROER 1987, 38. Fig. 11; KEEL 1992b, 205. 246. Fig 218; KEEL 1998, 42. Fig. 78; BUDIN 2002, 317 f. Fig. 2; CORNELIUS 2004, 5.20; FREVEL 2008, 224 f. Fig. 5; IPIAO 859.

Kat. 38 ***Anhänger***

Abbildung	NR. 38
Inventarnummer	Jerusalem, Bible Lands Museum, Nr. 2120
Material/Maße	Gold; 8,5 cm (h)
Provenienz	Ugarit
Datierung	SB II A – B
Kurzbibliografie	CORNELIUS 1999, 244. 252. Fig. 6; CORNELIUS 2004, 5.20a.
Bemerkungen	Stammt wohl aus der gleichen Form oder vom gleichen Handwerker wie KAT. 39.

Kat. 39 ***Anhänger***

Abbildung	NR. 39
Inventarnummer	Paris, Louvre, Nr. AO 14.717
Material/Maße	Gold; 8,4 cm (h)
Provenienz	Ugarit (Minet el-Beida), RS 191 dépôt 213

Datierung	ausgehende SB I, frühe SB II, 1450–1365
Kurzbibliografie	SCHAEFFER 1939, 47 f. Fig. 9; NEGBI 1976, 99. 191. Fig. 118; KEEL 1984, 98. 178. Fig. 105; XELLA 1984, 105; WINTER 1987, 114. Fig. 41; KEEL 1992b, 205. 245. Fig. 217; CORNELIUS 2004, 5.27; IPIAO 860.
Bemerkungen	Stammt wohl aus der gleichen Form wie KAT. 38.

Kat. 40 ***Anhänger***

Abbildung	NR. 40
Inventarnummer	Aleppo, Nationalmuseum, Nr. 4575
Material/Maße	Gold; 7,3 x 4,0 cm
Provenienz	Ugarit (Minet el-Beida), dépôt 11
Datierung	SB II
Kurzbibliografie	LEIBOVICH 1942, 78. Fig. 5; NEGBI 1976, 113. 191. Fig. 128; XELLA 1984, 82; WEISS 1985, 284. 314. Nr. 130; CORNELIUS 1999, 243. 251. Fig. 3; MARINATOS 2000, 13 f. Pl. 1, 24b; CORNELIUS 2004, 5.28.

Kat. 41 ***Anhänger***

Abbildung	NR. 41
Inventarnummer	Paris, Louvre, Nr. AO 14.716
Material/Maße	Gold; 9,4 cm (h)
Provenienz	Ugarit (Minet el-Beida), dépôt 213
Datierung	SB
Kurzbibliografie	NEGBI 1976, 99. 191. Fig. 117. Pl. 54 (No. 1699); XELLA 1984, 104; WINTER 1987, 114. Fig. 43; WEIPPERT 1988, 302 f. Fig. 3, 51, 4; MARINATOS 2000, 13 f. Fig. 1, 25; CORNELIUS 2004, 5.23.

Kat. 42 ***Plakette/Architekturelement***

Abbildung	NR. 42

Inventarnummer	o. Nr.
Material/Maße	Ton: k. A.
Provenienz	Ugarit (1934) TR 73
Datierung	SB II, ca. 1365–1200
Kurzbibliografie	SCHAEFFER 1949, 212 f. Fig. 88, 16; SCHLIPPHAK 2001, 41. 71. Pl. 10, 20.7; CORNELIUS 2004, 5.62.
Bemerkungen	Der Standort des Stückes ist nicht bekannt.

9.4 MITTELPALÄSTINA

Kat. 43	***Anhänger***
Abbildung	NR. 43
Inventarnummer	o. Nr.
Material/Maße	Bronze; 8,3 cm (h)
Provenienz	Akko, Grab 3
Datierung	SB IIA – B, um 1300
Kurzbibliografie	NEGBI 1976, 100. 191. Nr. 1697; KEEL 1984, 43. 71 f. 133. Fig. 21; WINTER 1987, 113. Fig. 40; WEIPPERT 1988, 302 f. Fig. 3, 51.1; KEEL – UEHLINGER 1992, 75 f. Fig. 70; UEHLINGER 2008, 884. Fig. 6 c; FREVEL 2008, 224; CORNELIUS 2004, 5.21.
Bemerkungen	Der Standort des Stückes ist nicht bekannt. Blumen = Lilien

Kat. 44	***Plakettenmodel***
Abbildung	NR. 44
Inventarnummer	Jerusalem, Israel Antiquities Authority, Nr. 76-999
Material/Maße	Ton; 15,5 x 9,5 x 1,9 cm
Provenienz	Tel Qarnayim (Oberflächenfund)
Datierung	SB IIA – B, 14. – 13. Jh.
Kurzbibliografie	BARNETT 1978, 31; BEN-ARIEH 1983, 72–77. Pl. 8; KEEL 1984, 71. Anm. 206; KEEL 1985, 14. Anm. 28; WINTER 1987, 113. Anm. 115; KEEL 1992b, 212 f. Fig. 37; CORNELIUS 1993, 31. 44. Pl. VIII, Fig. 22; KEEL – UEHLINGER 1992, Fig. 72; KAMLAH 1993, 124. Anm. 53; FREVEL 1995, 885. 888. Nr. 682; FREVEL 2008, 224; CORNELIUS 2004, 5.13; IPIAO 870.

Kat. 45	***Dekorierte Axt***
Abbildung	NR. 45

Inventarnummer	Paris, Louvre, Nr. AO 4654
Material/Maße	Bronze; 14,2 cm (h)
Provenienz	Tel Qarnayim
Datierung	SB
Kurzbibliografie	BARRELET 1958, 27 f. Pl. I b; WINTER 1987, 468. Fig. 410; CORNELIUS 1999, 244. 247. 253. Fig. 8; CORNELIUS 2004, 5.30.
Bemerkungen	Es sind beide Seiten des Axtblattes mit Figuren dekoriert.

Kat. 46 ***Plakettenfragment***

Abbildung	NR. 46
Inventarnummer	Berlin, Vorderasiatisches Museum, Nr. 15134a
Material/Maße	Ton; 7,0 x 6,7 x 3,4 cm
Provenienz	Megiddo, ›Nordburg‹, Level 3, Raum k
Datierung	SB I – SB IIA
Kurzbibliografie	SCHUMACHER 1906, 4. 6. Fig. 6; KAMLAH 1993, 122. II, 1–2; CORNELIUS 2004, 5.45.

Kat. 47 ***Plakettenfragment***

Abbildung	NR. 47
Inventarnummer	o. Nr.
Material/Maße	Ton; 10,0 cm (h)
Provenienz	Megiddo, ›Mittelburg‹, level 3, group 1
Datierung	SB
Kurzbibliografie	WATZINGER 1929, 22. Pl. XVII a; KAMLAH 1993, 122. II, 2; CORNELIUS 2004, 5.44.
Bemerkungen	Der Standort des Stückes ist unbekannt (evtl. Berlin oder Istanbul?); Es ist unsicher, ob die beiden Stücke überhaupt zusammen gehören.

9.5 SÜDPALÄSTINA

Kat. 48	***Plakette***
Abbildung	NR. 48
Inventarnummer	Israel Antiquities Authority, Tel Aviv Institute of Archaeology, Nr. 90-266
Material/Maße	Ton; 9,0 cm (h)
Provenienz	Afek
Datierung	SB IIB
Kurzbibliografie	KOKHAVI 1990, 38. Nr. 15; XXI; CORNELIUS 2004, 5.31; KAMLAH 1993, Abb. 8, IV, 3.
Bemerkungen	Siehe auch KAT. 64 und 78 (Blumen über dem Haupt).

Kat. 49	***Plakette***
Abbildung	NR. 49
Inventarnummer	London, University College, Institute of Archaeology, Nr. 46.10/72
Material/Maße	Ton; 10,0 cm (h)
Provenienz	Jericho
Datierung	SB
Kurzbibliografie	HOLLAND 1975, 25. 107. Pl. 10, 5; CORNELIUS 2004, 5.55a.

Kat. 50	***Plakette***
Abbildung	NR. 50
Inventarnummer	Jerusalem, Rockefeller Museum, Nr. P.41
Material/Maße	Ton; 8,2 x 4,5 cm
Provenienz	Gezer, level IV,3 (D5)
Datierung	SB
Kurzbibliografie	MACALISTER 1904, 15 f. Fig. 3; MACALISTER 1912a, Fig. 498; WINTER 1987, 114. Anm. 118; KAMLAH 1993, 125. VII, 2; CORNELIUS 2004, 5.32.

Kat. 51 ***Plakettenfragment***

Abbildung	NR. 51
Inventarnummer	o. Nr.
Material/Maße	Ton; 4,5 cm (h)
Provenienz	Gezer (1969–1971), Dever: Plaque No. 907, VI.NE25.100, locus 25047, stratum 6°, surface 7.5YR
Datierung	SB oder EZ
Kurzbibliografie	DEVER 1986, 86. Pl. 58, 8; KAMLAH 1993, 111, Anm. 35. 125; CORNELIUS 2004, 5.51.
Bemerkungen	Der Standort des Stückes ist unbekannt. Es handelt sich wohl um einen spätbronzezeitlichen Streufund aus früheisenzeitlichem Kontext; dazu KAMLAH 1993, Anm. 35.

Kat. 52 ***Plakettenfragment***

Abbildung	NR. 52
Inventarnummer	Jerusalem, Rockefeller Museum, Nr. P.14
Material/Maße	Ton; 4,7 x 3,8 cm
Provenienz	Gezer
Datierung	SB
Kurzbibliografie	MACALISTER 1912a, 415; MACALISTER 1912b, Pl. CCXXI, Fig. 10; KAMLAH 1993, 125. VII, 1; CORNELIUS 2004, 5.46.
Bemerkungen	Hintergrundverzierung in Form von S- und volutenförmigen Linien auch auf den Skarabäen der gleichen Ausgrabung, siehe MACALISTER 1912b, Pl. CCIII b, 12, III und KAT. 79.

Kat. 53 ***Plakettenfragment***

Abbildung	NR. 53
Inventarnummer	Istanbul, Archaeological Museum, Nr. 5510 P.T.
Material/Maße	Ton; 5,5 x 1,6 cm
Provenienz	Gezer, level IV, ›Third Semitic‹

Datierung	SB
Kurzbibliografie	MACALISTER 1912b, Tf. CCXX. Fig. 20; KAMLAH 1993, 124. III, 3; CORNELIUS 2004, 5.49.

Kat. 54 ***Plakettenmodel***

Abbildung	NR. 54
Inventarnummer	Istanbul, Archaeological Museum, Nr. 5511 P.T.
Material/Maße	Ton; 7,8 x 1,9 cm
Provenienz	Gezer
Datierung	SB
Kurzbibliografie	MACALISTER 1912b, Tf. IXI, 16; KAMLAH 1993, 124. III, 2; CORNELIUS 2004, 5.59.

Kat. 55 ***Plakette***

Abbildung	NR. 55
Inventarnummer	Israel Antiquities Authority, Skirball Museum Hebrew, Union College, Jewish Institute of Religion, Nr. 67-434
Material/Maße	Ton; 9,0 cm (h)
Provenienz	Gezer, Excavation 1964–1966, 10YR 6/4 field II, area 4 (II.4.38), pit 4022, stratum 13 (?), No. 1000
Datierung	SB IIA
Kurzbibliografie	DEVER – LANCE – WRIGHT 1970, 57. Pl. 25 A; KAMLAH 1993, 111. Anm. 34. 122. II, 4; CORNELIUS 2004, 5.33.

Kat. 56 ***Plakettenfragment***

Abbildung	NR. 56
Inventarnummer	o. Nr.
Material/Maße	Ton; 9,5 cm (h)
Provenienz	Gezer
Datierung	SB

Kurzbibliografie	MACALISTER 1912a, 413. 415; MACALISTER 1912b, Pl. CCXX, Fig. 12; Kamlah 1993, 122. II, 3; CORNELIUS 2004, 5.47.
Bemerkungen	Der Standort des Stückes ist unbekannt.

Kat. 57 ***Plakettenfragment***

Abbildung	NR. 57
Inventarnummer	o. Nr.
Material/Maße	Ton; 5,0 cm (h)
Provenienz	Gezer, ›Fourth Semitic‹
Datierung	SB
Kurzbibliografie	MACALISTER 1912a, 413; MACALISTER 1912b, Pl. CCXX, Fig. 22; KAMLAH 1993, 125. VIII, 11; CORNELIUS 2004, 5.50.
Bemerkungen	Der Standort des Stückes ist unbekannt.

Kat. 58 ***Plakettenfragment***

Abbildung	NR. 58
Inventarnummer	o. Nr.
Material/Maße	Ton; 6,5 cm
Provenienz	Gezer, layer VI 19, southern portion
Datierung	SB
Kurzbibliografie	MACALISTER 1912a, 415; MACALISTER 1912b, Pl. CCXXI, Fig. 3; KAMLAH 1993, 124. III, 1; CORNELIUS 2004, 5.48.
Bemerkungen	Der Standort des Stückes ist unbekannt.

Kat. 59 ***Plakette***

Abbildung	NR. 59
Inventarnummer	Jerusalem, Institute of Archaeology, Hebrew University, o. Nr.
Material/Maße	Ton; 13,0 cm (h)

Provenienz	Tel Batash (Timnah Nord), 1984–1989, street debris stratum VII, area C
Datierung	SB II A
Kurzbibliografie	KELM – MAZAR 1991, 54 f. Fig. 11; KAMLAH 1993, 111. Anm. 34. 123 f. Abb. 8, III, 6; CORNELIUS 2004, 5.34.

Kat. 60 ***Plakettenfragment***

Abbildung	NR. 60
Inventarnummer	Jerusalem, Israel Museum, Nr. 68.32.156 (6)
Material/Maße	Ton; k. A.
Provenienz	Msmiye el-Kebire, südlich von Gedera
Datierung	SB
Kurzbibliografie	LEIBOVICH 1961, 30 f. Fig. 2; WINTER 1987, 113. Anm. 113; KAMLAH 1993, 124. II, 8; CORNELIUS 2004, 5.61a.

Kat. 61 ***Plakette***

Abbildung	NR. 61
Inventarnummer	Philadelphia, University Museum, Nr. 61-14-1655
Material/Maße	Ton; 9,0 x 4,0 cm
Provenienz	Bet Schemesch, 1928–1933, stratum IV, registry 463
Datierung	frühe SB IIA, ca. 1400
Kurzbibliografie	GRANT 1929, 35; KEEL 1992b, 206. 220. 246. Fig. 220; KEEL – UEHLINGER 1992, 532; KAMLAH 1993, 112. Anm. 40. 124. VI, 1; CORNELIUS 2004, 5.35; IPAO 864.
Bemerkungen	Vergleichsstücke siehe KAT. 72 und 47.

Kat. 62 ***Plakette***

Abbildung	NR. 62
Inventarnummer	Philadelphia, University Museum, Nr. 61-14-1282

Material/Maße	Ton; 4,1–4,5 cm (b)
Provenienz	Bet Schemesch, stratum IV, room 483 III: 33-5-41
Datierung	SB I – SB II
Kurzbibliografie	GRANT 1934, 36. L. XIX; KAMLAH 1993, 124. IV, 2; CORNELIUS 2004, 5.53.

Kat. 63 ***Plakettenfragment***

Abbildung	NR. 63
Inventarnummer	Philadelphia, University Museum, Nr. 61-14-1316
Material/Maße	Ton; 8,0 cm (h)
Provenienz	Bet Schemesch, stratum III, room 468 II: 33-4-553 (Haverford Excavation 1933)
Datierung	EZ I
Kurzbibliografie	GRANT 1934, 48. Pl. XIX; KAMLAH 1993, 122. II, 5; CORNELIUS 2004, 5.52.

Kat. 64 ***Plakette***

Abbildung	NR. 64
Inventarnummer	Jerusalem, Rockefeller Museum, Nr. I.8641
Material/Maße	Ton; 9,0 cm (h)
Provenienz	Bet Schemesch, 1930, zwischen Level III und V, No. 1543
Datierung	SB
Kurzbibliografie	GRANT 1931, Pl. XI (unten links); KAMLAH 1993, 124. III, 4; CORNELIUS 2004, 5.36.

Kat. 65 ***Plakette***

Abbildung	NR. 65
Inventarnummer	Jerusalem, Rockefeller Museum, Nr. P.9
Material/Maße	Ton; 6,7 x 3,7 cm
Provenienz	Tell Zafit
Datierung	SB IIA
Kurzbibliografie	BLISS – MACALISTER 1902, 136. Pl. 67. 155; TADMOR 1982a, cover; KEEL – KÜCHLER –

	UEHLINGER 1984, 838. Fig. 545; KEEL 1992b, 206. Anm. 451; KAMLAH 1993, 124. IV, 1; CORNELIUS 1999, 246 f. 255. Fig. 15 a–b; CORNELIUS 2004, 5.37.
Bemerkungen	Siehe Vergleichsstücke KAT. 47 und 78.

Kat. 66 ***Plakette***

Abbildung	NR. 66
Inventarnummer	Jerusalem, Israel Antiquities Authority, Museum Hashephela, Kfar Menachem, Nr. 94-1457
Material/Maße	Ton; 7,7 x 4,3 x 1,7 cm
Provenienz	Tel Harasim (700 m nördlich des Kibbutz Menahem, nahe Bet Schemesch, reg. No. 2069, locus 111b, stratum V, area E/3, map no. 120, auf dem Boden eines Schachtes mit Keramikfragmenten
Datierung	SB IIA – B (14. – 13. Jh.)
Kurzbibliografie	GIVEON 1991, 24. Pl. 7, 1; KEEL 1992b, 206; KEEL – UEHLINGER 1992, 76; KAMLAH 1993, 123 f. VII, 2; FREVEL 1995, 88. Anm. 673; CORNELIUS 1999, 245. 247. 254. Fig. 12; CORNELIUS 2004, 5.24; KEEL – SCHROER 2004, Kat. 107; FREVEL 2008, 244; IPIAO 863.

Kat. 67 ***Plakettenfragment***

Abbildung	NR. 67
Inventarnummer	o. Nr.
Material/Maße	Ton; 7,8 x 4,5 cm
Provenienz	Tel Harasim
Datierung	SB II
Kurzbibliografie	GIVEON 1991, Pl. 7, 3. Pl. 3; KAMLAH 1993, 123 f. VII, 3; KEEL – UEHLINGER 1992, 76; FREVEL 1995, 886. Anm. 673; CORNELIUS 2004, 5.25.
Bemerkungen	Der Standort des Stückes ist unbekannt.

Kat. 68 ***Plakettenfragment***

Abbildung	NR. 68
Inventarnummer	o. Nr.
Material/Maße	Ton; 5,0 cm (b)
Provenienz	Tell Harasim, locus 825, area D, No. 62711
Datierung	SB
Kurzbibliografie	GIVEON 1999, 30. Fig. 4, 2; CORNELIUS 2004, 5.55b.
Bemerkungen	Der Standort des Stückes ist unbekannt.

Kat. 69 ***Plakettenfragment***

Abbildung	NR. 69
Inventarnummer	o. Nr.
Material/Maße	Ton; 5,0 x 5,0 cm
Provenienz	Azekah (Tell Zakhariya)
Datierung	SB
Kurzbibliografie	BLISS – MACALISTER 1902, 136. Pl. 67, 11Z; KAMLAH 1993, 122. I, 5; CORNELIUS 2004, 5.54.
Bemerkungen	Der Standort des Stückes ist unbekannt. Es existiert nur eine sehr schlechte Umzeichnung.

Kat. 70 ***Folie***

Abbildung	NR. 70
Inventarnummer	Jerusalem, Israel Antiquities Authority, Nr. 78-1
Material/Maße	Gold (kleine Anteile Silber und Kupfer); 20,4 x 11,2 x 0,001 cm
Provenienz	Lachisch (Tell ed-Duweir), Akropolis Tempel, Kultnische (?)
Datierung	SB IIB, 1300–1150
Kurzbibliografie	CLAMER 1980, Fig. 1. Pl. 36; KEEL – KÜCHLER 1982, 916 f. Fig. 614; KEEL 1984, 71. 157.

	Fig. 63; KEEL 1985, 12; DE MONTEBELLO 1986, 118–120. Nr. 50; WINTER 1987, 113. Fig. 39 a; KEEL *et alii* 1990, 211–213. Fig. 36; KEEL – UEHLINGER 1992, 75 f. Fig. 71; CORNELIUS 1993, 31. 44. Pl. VIII, Fig. 21; KEEL 1992a, 107 f. Fig. 58; ZWICKEL 1994, 123; FREVEL 1995, 885. 888. Anm. 682; CORNELIUS 1999, 244 f. 247. 253. Fig. 10; CORNELIUS 2004, 5.22; FREVEL 2008, 224; IPIAO 869.
Bemerkungen	Siehe auch Vergleichsstück KAT. 43.

Kat. 71 ***Plakette***

Abbildung	NR. 71
Inventarnummer	London, British Museum, Nr. ANE 1980.1214.2266
Material/Maße	Ton; 8.5 cm (h)
Provenienz	Lachisch (Tell ed-Duweir), locus 4034, layer 4, pit A, field no. 6990
Datierung	SB IIB – EZ I
Kurzbibliografie	BOSSERT 1951, 85. 321. Nr. 187; TUFFNELL 1958, 90. 292. Pl. 49, 4; WINTER 1987, 113. Fig. 38; KEEL – UEHLINGER 1992, 74. Abb. 69; KAMLAH 1993, 111. Anm. 35. 123 f. Fig. 8, III, 5; UEHLINGER 1998–2001, 56 f. 60. Fig. 3; CORNELIUS 1999, 245. 253. Fig. 11; CORNELIUS 2004, 5.38; UEHLINGER 2008, 884 f. Fig. 8 a.

Kat. 72 ***Plakettenfragment***

Abbildung	NR. 72
Inventarnummer	London, British Museum, Nr. ANE 1980.1214.11951
Material/Maße	Ton; 4,5 cm (h)
Provenienz	Lachisch (Tell ed-Duweir), ›Fosse Temple‹, locus 100 Ho.
Datierung	SB

Kurzbibliografie	TUFNELL 1940, Pl. XXVIII, 6; KAMLAH 1993, 122. I, 6; CORNELIUS 2004, 5.55.

Kat. 73 ***Plakette***

Abbildung	NR. 73
Inventarnummer	Istanbul, Archaeological Museum, Nr. 2015 P.T.
Material/Maße	Ton; 10,3 x 5,8 cm
Provenienz	Tell el-Hesi, ›City III‹
Datierung	SB
Kurzbibliografie	BLISS 1894, 61. Fig. 105; BLISS – MACALISTER 1902, 136. Pl. 68, 2 H; KAMLAH 1993, 125. VIII, 10; CORNELIUS 2004, 5.39.
Bemerkungen	Siehe auch Vergleichsstück Kat. 60.

Kat. 74 ***Plakette***

Abbildung	NR. 74
Inventarnummer	Haifa, Hecht Museum, Nr. 762
Material/Maße	Ton; 12,4 x 6,6 cm
Provenienz	Hebron District
Datierung	SB II
Kurzbibliografie	TADMOR 1982, 161–163. Pl. 10. 10 a; KAMLAH 1993, 123 f. Abb. 8, II.10; CORNELIUS 2004, 5.41.

Kat. 75 ***Plakette***

Abbildung	NR. 75
Inventarnummer	o. Nr.
Material/Maße	Ton; 10,5 cm (h)
Provenienz	Tell Beit Mirsim, Stratum C
Datierung	SB I – SB II
Kurzbibliografie	ALBRIGHT 1938, 69. 122 f. Pl. 26, 5. 27, 4; SCHROER 1987a, 208 f. Fig. 12; WINTER 1987, 113. Fig. 39; KAMLAH 1993, 122. II, 6; CORNELIUS 2004, 5.40.

Bemerkungen	Standort des Stückes ist unbekannt.

Kat. 76 ***Plakettenfragment***

Abbildung	NR. 76
Inventarnummer	Jerusalem, Rockefeller Museum, Nr. I.8997
Material/Maße	Ton; 7,0 cm (h)
Provenienz	Tell Beit Mirsim, 1930, level C, No. 1408 (›sub A‹)
Datierung	SB I – SB II
Kurzbibliografie	ALBRIGHT 1938, 69. 122 f. Pl. 26, 3. 27, 2; KAMLAH 1993, 122 f. Abb. 8, I, 1; BÖHM 1990, 85. Fig. 15; CORNELIUS 2004, 5.57.
Bemerkungen	Zur Krone siehe auch KAT. 74.

Kat. 77 ***Plakettenfragment***

Abbildung	NR. 77
Inventarnummer	Jerusalem, Rockefeller Museum, Nr. I.8998
Material/Maße	Ton; 9,0 x 5,9 cm
Provenienz	Tell Beit Mirsim, 1930, level C, No. 1409
Datierung	SB I – SB II, ca. 1550–1150
Kurzbibliografie	ALBRIGHT 1938, 69. 122 f. Pl. 26, 1. 27, 1; KAMLAH 1993, 122 f. Abb. 8, I.1; CORNELIUS 2004, 5.56; KEEL – SCHROER 2004, Kat. 106.

Kat. 78 ***Plakettenfragment***

Abbildung	NR. 78
Inventarnummer	o. Nr.
Material/Maße	Ton; k. A.
Provenienz	Tell Beit Mirsim
Datierung	SB
Kurzbibliografie	ALBRIGHT 1938, Pl. 25, 1. 28, 2; CORNELIUS 2004, 64. Abb. 50; SCHLIPPHAK 2001, 41. Tf. 4, 9.1.

Bemerkungen	Der Standort des Stückes ist unbekannt.

9.6 UNBEKANNTER FUNDORT

Kat. 79	***Plakettenfragment***
Abbildung	NR. 79
Inventarnummer	Istanbul, Archaeological Museum, Nr. 5509 P.T.
Material/Maße	Ton; k. A.
Provenienz	unbekannt
Datierung	SB (?)
Kurzbibliografie	CORNELIUS 2004, 79. Pl. C.

Kat. 80	***Plakettenfragment***
Abbildung	NR. 80
Inventarnummer	Jerusalem, Rockefeller Museum, Nr. P.22
Material/Maße	Ton; 6,0 x 3,2 cm
Provenienz	unbekannt
Datierung	SB
Kurzbibliografie	VINCENT 1907, 158. Pl. III, 10; BÖHM 1990, 60. Pl. 22 c; CORNELIUS 2004, 5.60.
Bemerkungen	Zur Hintergrundgestaltung vergleiche auch KAT. 51.

Kat. 81	***Plakettenfragment***
Abbildung	NR. 81
Inventarnummer	Jerusalem, Rockefeller Museum, Nr. P.7
Material/Maße	Ton; 8,2 x 5,5 cm
Provenienz	unbekannt
Datierung	SB
Kurzbibliografie	REIFENBERG 1950, 42. Abb. 2; KAMLAH 1993, 124. III, 7; CORNELIUS 2004, 5.58.

Kat. 82 ***Plakettenfragment***

Abbildung	NR. 82
Inventarnummer	Jerusalem, Rockefeller Museum, Nr. P.29
Material/Maße	Ton; 9,3 x 4,6 cm
Provenienz	unbekannt
Datierung	SB
Kurzbibliografie	CORNELIUS 2004, 5.61.

Kat. 83 ***Plakette***

Abbildung	NR. 83
Inventarnummer	o. Nr.
Material/Maße	Ton; k. A.
Provenienz	unbekannt
Datierung	SB (?)
Kurzbibliografie	REIFENBERG 1950, 42. Abb. 1; BOSSERT 1951, 84. 321. Nr. 1088; KAMLAH 1993, 124. II, 11; CORNELIUS 2004, 5.43.
Bemerkungen	Der Standort des Stückes ist unbekannt.

Kat. 84 ***Plakette***

Abbildung	NR. 84
Inventarnummer	Jerusalem, Collection R. Braun, o. Nr.
Material/Maße	Ton; 11,0 cm (h)
Provenienz	unbekannt
Datierung	SB
Kurzbibliografie	TADMOR 1982a, Cover (oben rechts); KAMLAH 1993, Abb. 8, II, 9; CORNELIUS 2004, 5.42.

9.7 VERGLEICHSSTÜCKE

Kat. 85	***Anhänger***
Abbildung	NR. 85
Inventarnummer	o. Nr.
Material/Maße	k. A.; k. A.
Provenienz	Zinçirli
Datierung	EZ, späthethitisch
Kurzbibliografie	VON LUSCHAN 1943, 100 f. Pl. 46, I. 47, c; BÖHM 1990, 61. Fig. 11 d; CORNELIUS 2004, 57. Abb. 47.
Bemerkungen	Der Standort des Stückes ist unbekannt.

Kat. 86	***Plakettenmodel (Gussform für Bleifiguren)***
Abbildung	Nr. 86
Inventarnummer	Fribourg (Schweiz), Sammlung Bibel + Orient, Nr. VR 2000.5
Material/Maße	Serpentin; 6,0 x 4,2 x 1,1 cm
Provenienz	Kültepe, Stratum Ib
Datierung	MB IIB, althethitisch, ca. 1820–1740
Kurzbibliografie	WINTER 1987, 281. Abb. 290; SCHROER 1989, 103. Abb. 010; KEEL – STAUBLI 2001, 71. Nr. 63; KEEL – SCHROER 2001, Kat. 69; STAUBLI 2003, Fig. III c, G; CORNELIUS 2004, 56. Abb. 42a; KEEL 2010, 133.

Kat. 87	***Elfenbeintäfelchen***
Abbildung	NR. 87
Inventarnummer	o. Nr.
Material/Maße	Elfenbein; k. A.
Provenienz	Nimrud
Datierung	EZ III, neuassyrisch, ca. 9. – 7. Jh.
Kurzbibliografie	WINTER 1987, 184. Fig. 161; CORNELIUS 2004, 57. Abb. 48a.

Bemerkungen	Der Standort des Stückes ist unbekannt.

Kat. 88 ***Elfenbeintäfelchen***

Abbildung	NR. 88
Inventarnummer	o. Nr.
Material/Maße	Elfenbein; k. A.
Provenienz	Nimrud
Datierung	EZ III, neuassyrisch, ca. 9. – 7. Jh.
Kurzbibliografie	WINTER 1987, Fig. 163; CORNELIUS 2004, 57. Abb. 48 b.
Bemerkungen	Der Standort des Stückes ist unbekannt.

Kat. 89 ***Rollsiegel***

Abbildung	NR. 89
Inventarnummer	Zypern, Collège de France, Nr. A2
Material/Maße	Hämatit; k. A.
Provenienz	Zypern
Datierung	SB, um 1300
Kurzbibliografie	CORNELIUS 2004, 5.11. 48. 126; SCHROER 1987b, 2010 f. Abb. 17; IPIAO 861.
Bemerkungen	Vergleichsmaterial

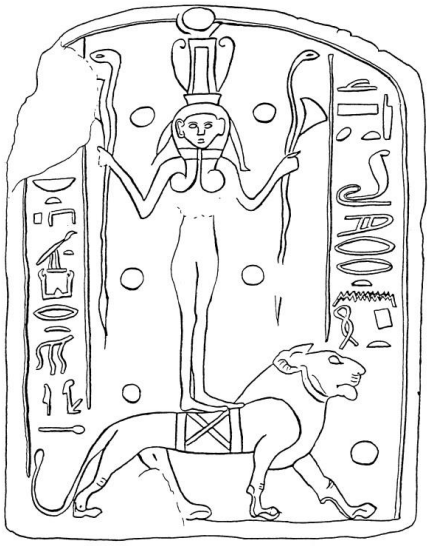
Kat. 90 ***Rollsiegel***

Abbildung	NR. 90
Inventarnummer	o. Nr.
Material/Maße	k. A.
Provenienz	unbekannt
Datierung	SB, mittelassyrisch, ca. 1600–1000
Kurzbibliografie	WINTER 1987, 175. Anm. 440. fig. 146; CORNELIUS 2004, 56.
Bemerkungen	Der Standort des Stückes ist unbekannt. Vergleichsmaterial

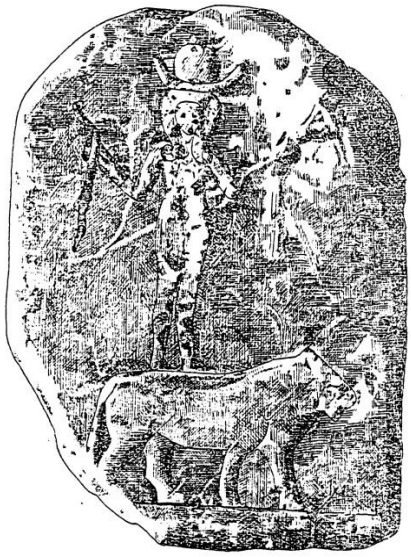
TAFELTEIL

Kat. 1

Kat. 2



Kat. 3



Kat. 4

Kat. 5

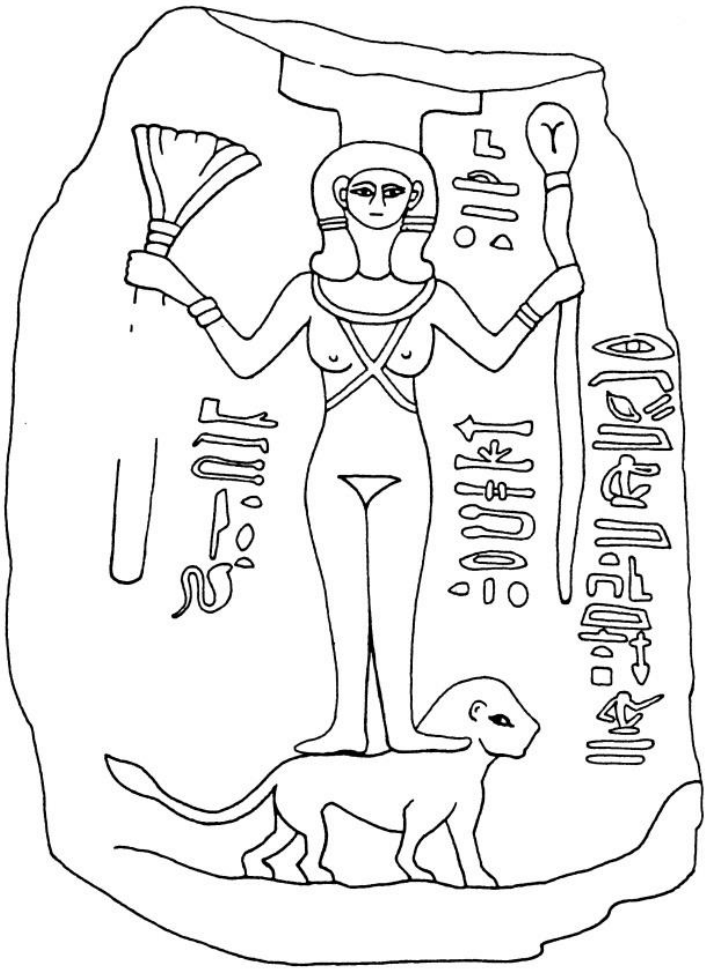
Kat. 6

Kat. 7

Kat. 8

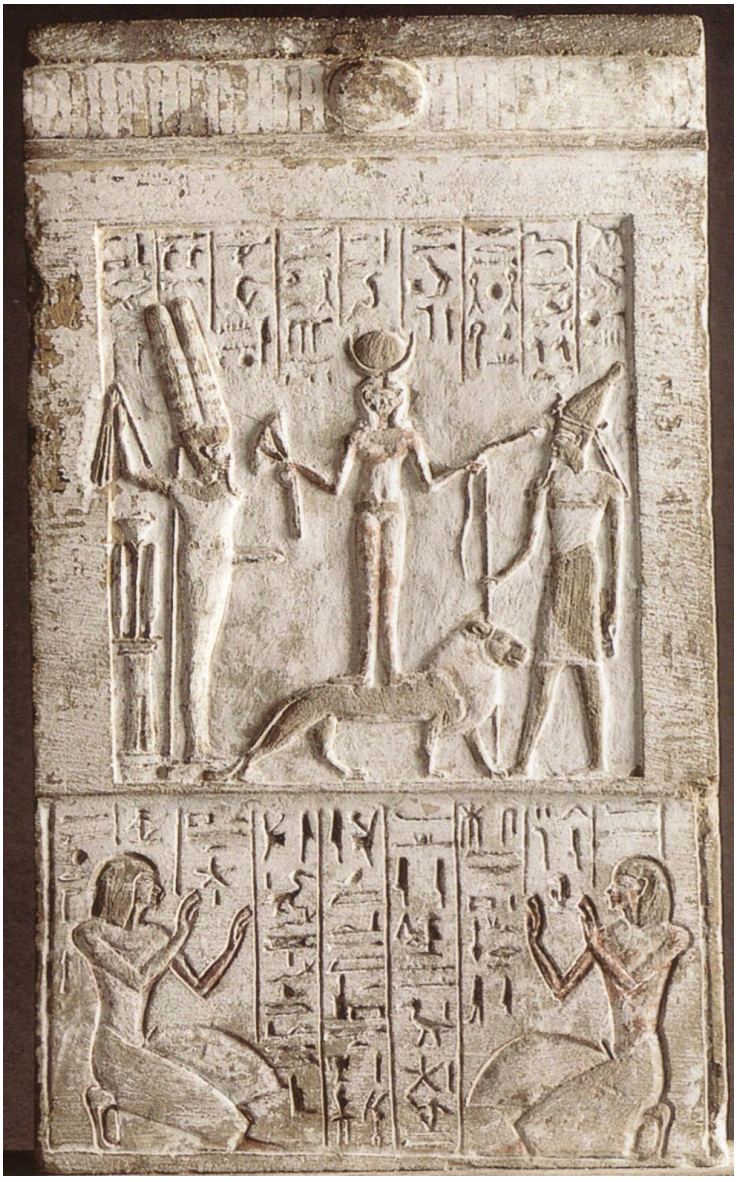
Kat. 9

Kat. 10



Kat. 11

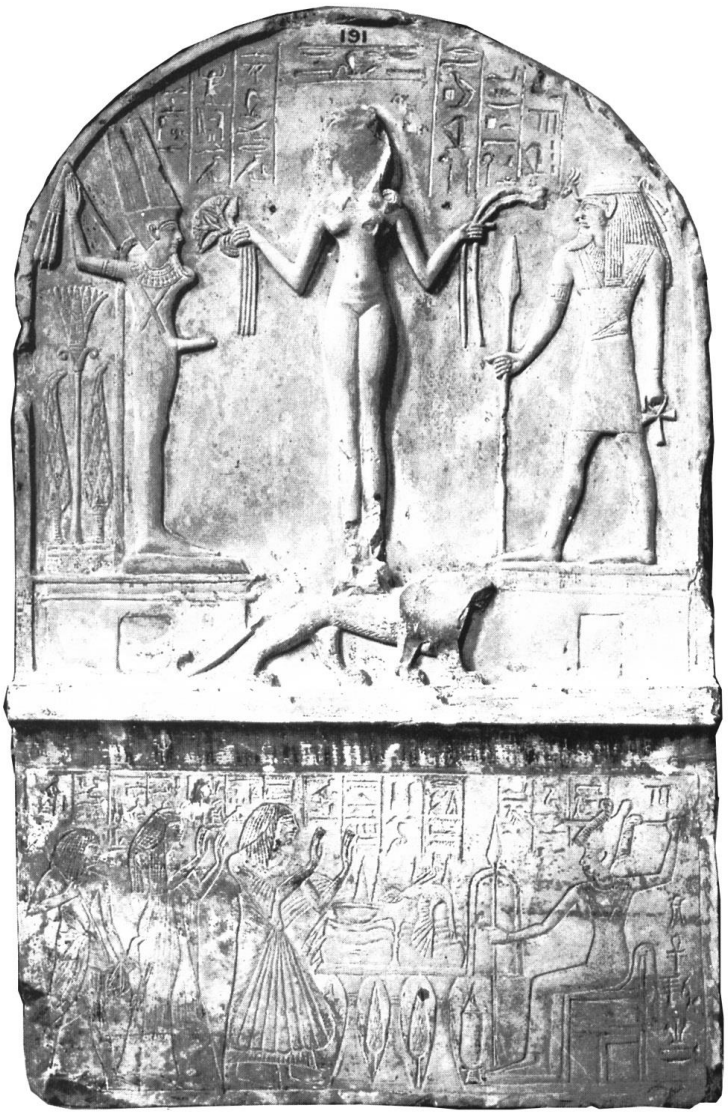
Kat. 12



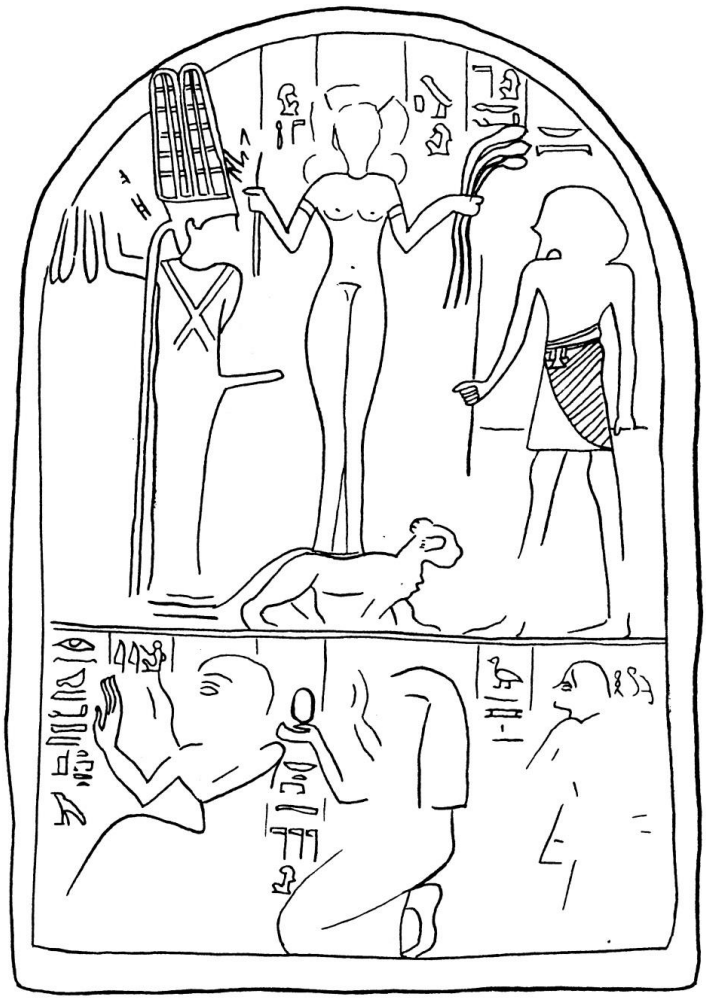
Kat. 13a

Kat. 13b

Kat. 13c



Kat. 14



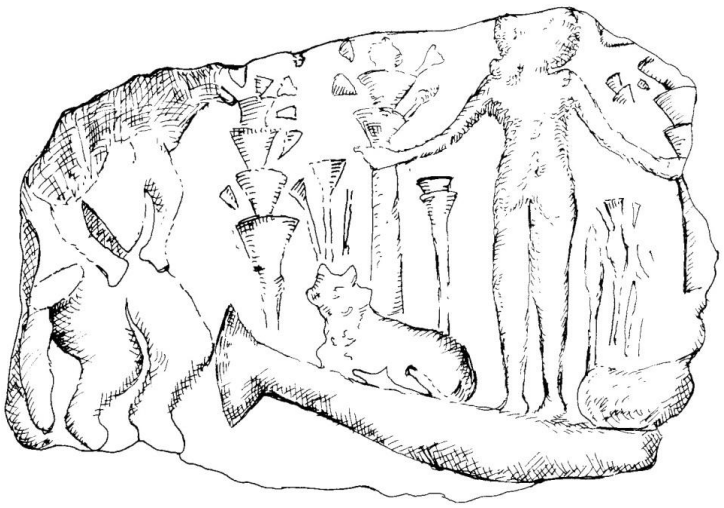
Kat. 15

Kat. 16

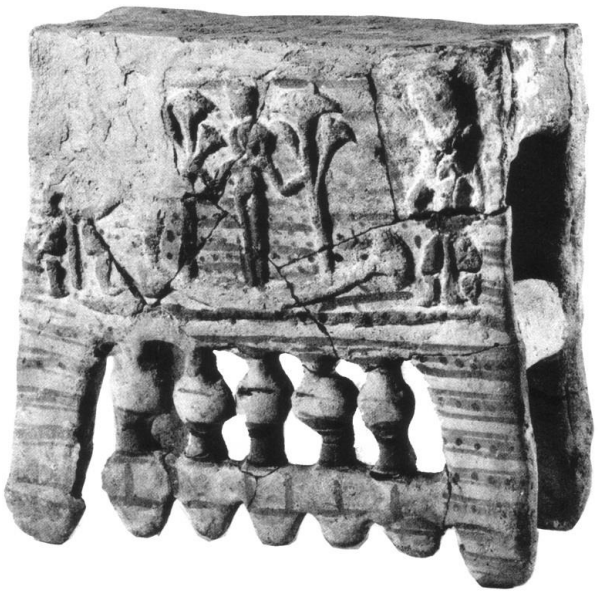
Kat. 17

Kat. 18

Kat. 19



Kat. 20



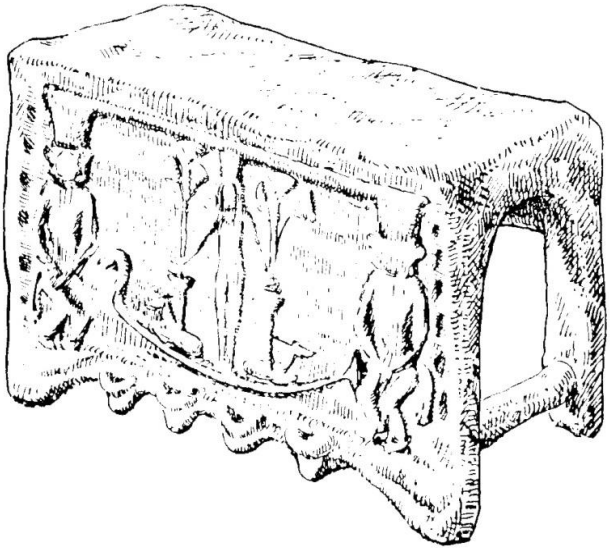
Kat. 21

Kat. 22

Kat. 23

Kat. 24

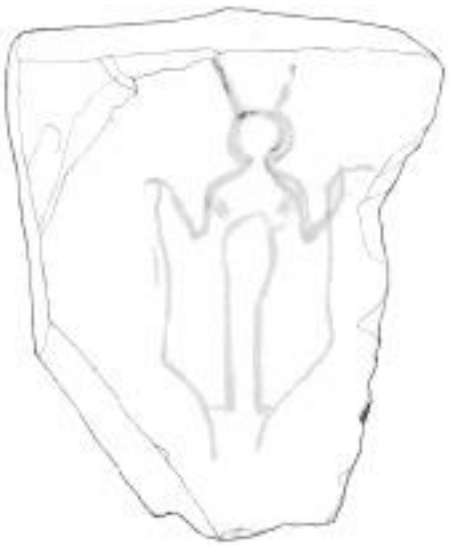
Kat. 25



Kat. 26

Kat. 27

Kat. 28



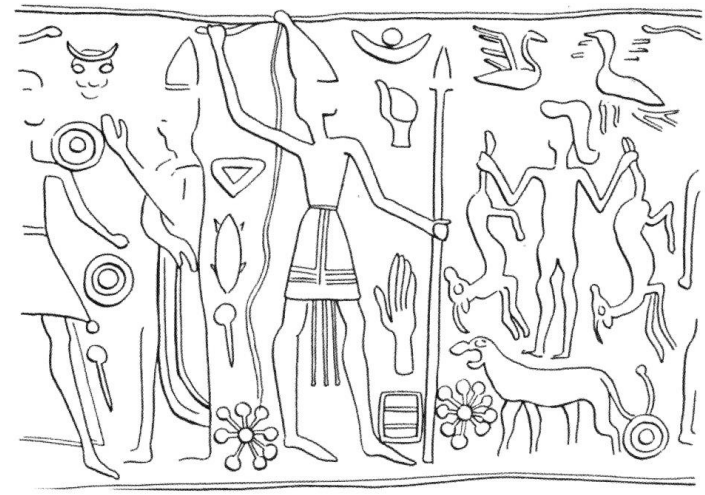
Kat. 29

Kat. 30

Kat. 31

Kat. 32

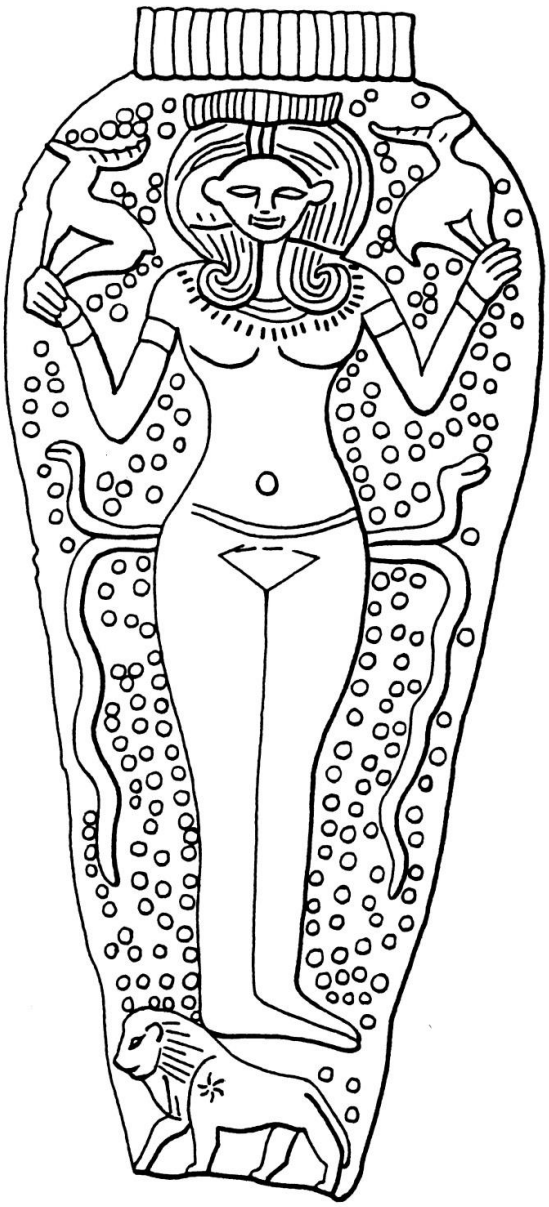
Kat. 33



Kat. 34

Kat. 35

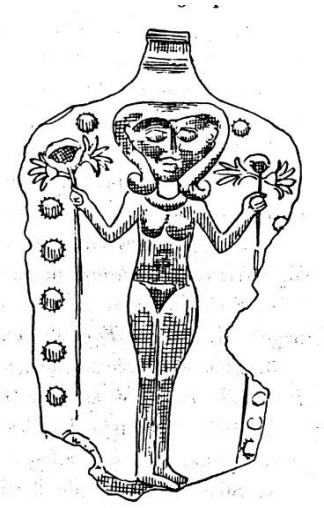
Kat. 36



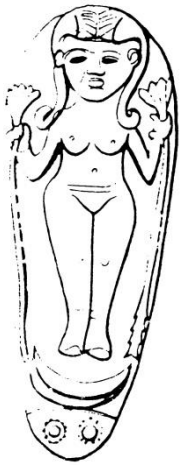
Kat. 37

Kat. 38

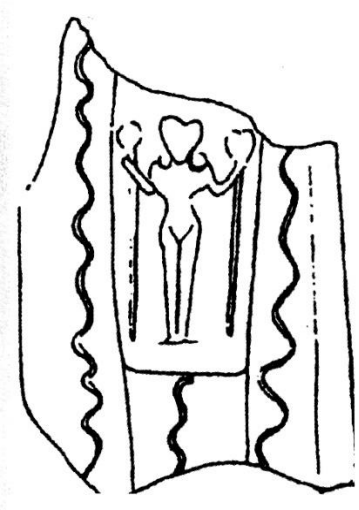
Kat. 39



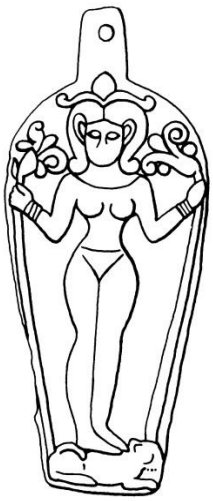
Kat. 40



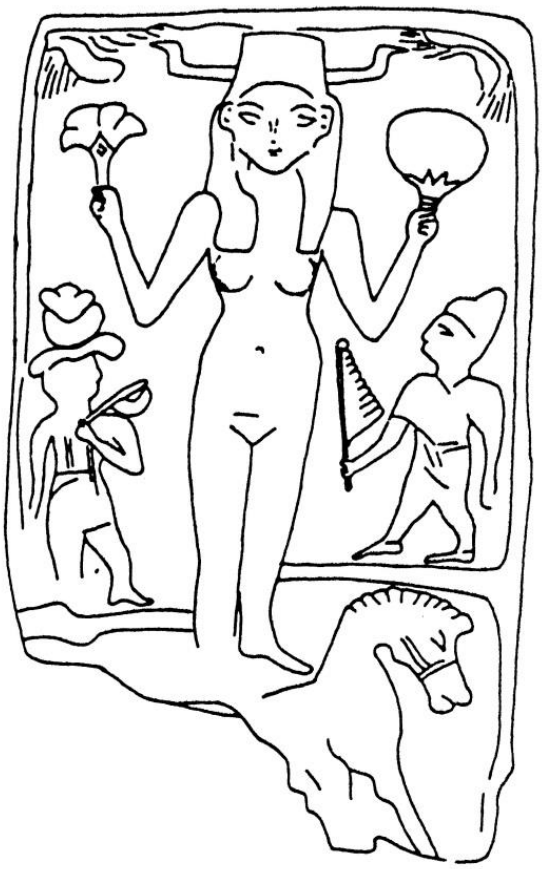
Kat. 41



Kat. 42



Kat. 43



Kat. 44

Kat. 45

Kat. 46

Kat. 47

Kat. 48

Kat. 49

Kat. 50

Kat. 51

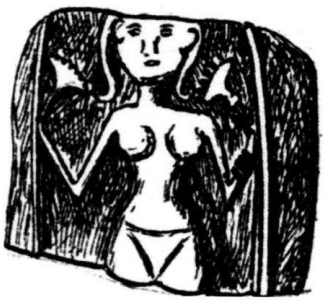
Kat. 52

Kat. 53

Kat. 54

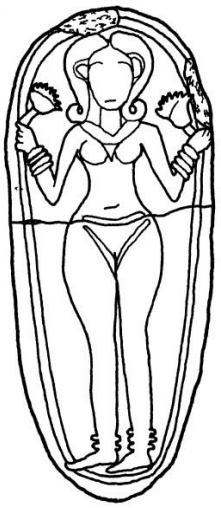
Kat. 55

Kat. 56



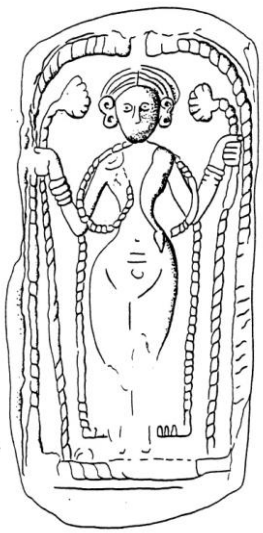
Kat. 57

Kat. 58



Kat. 59

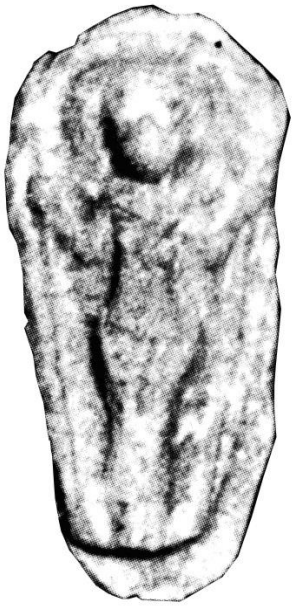
Kat. 60



Kat. 61

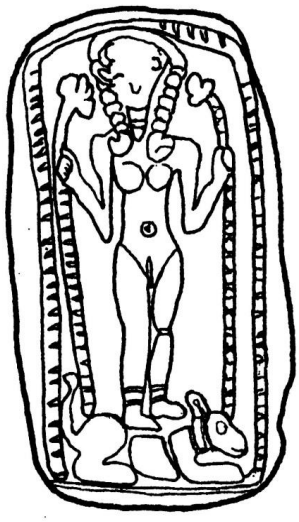
Kat. 62

Kat. 63



Kat. 64

Kat. 65

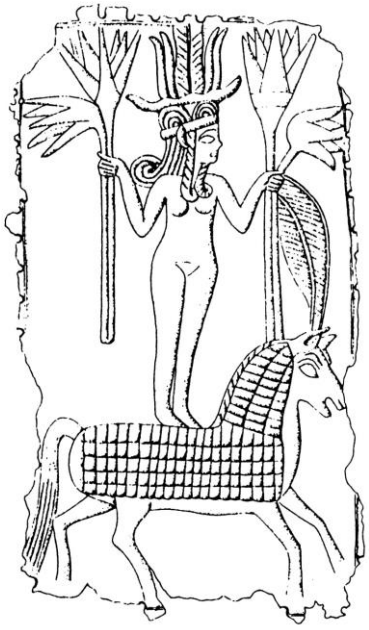


Kat. 66

Kat. 67

Kat. 68

Kat. 69

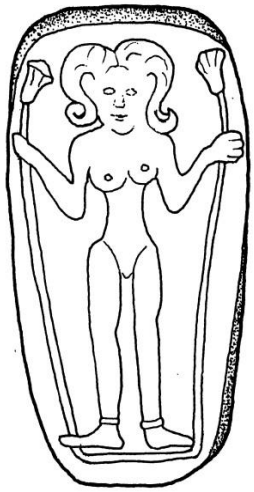


Kat. 70

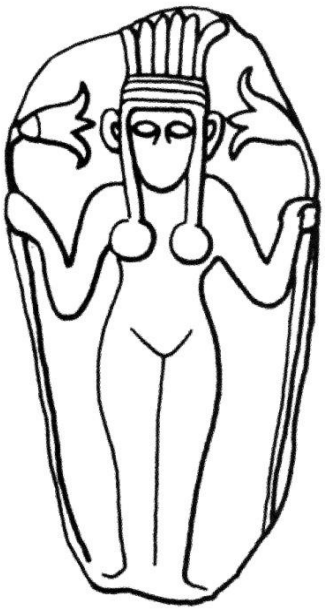
Kat. 71

Kat. 72

Kat. 73



Kat. 74



Kat. 75

Kat. 76

Kat. 77

Kat. 78

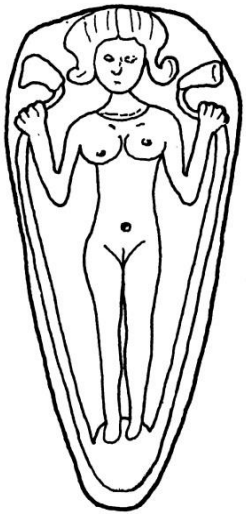
Kat. 79

Kat. 80

Kat. 81

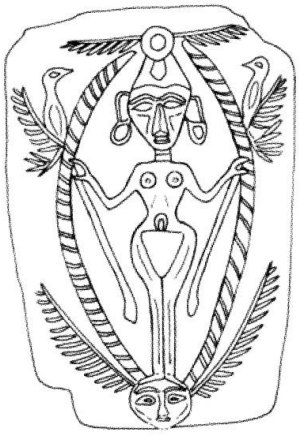
Kat. 82

Kat. 83

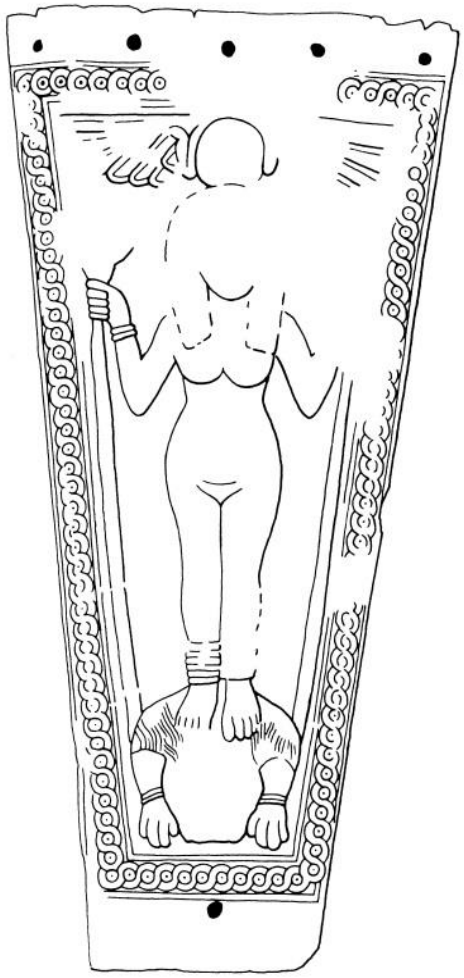


Kat. 84

Kat. 85



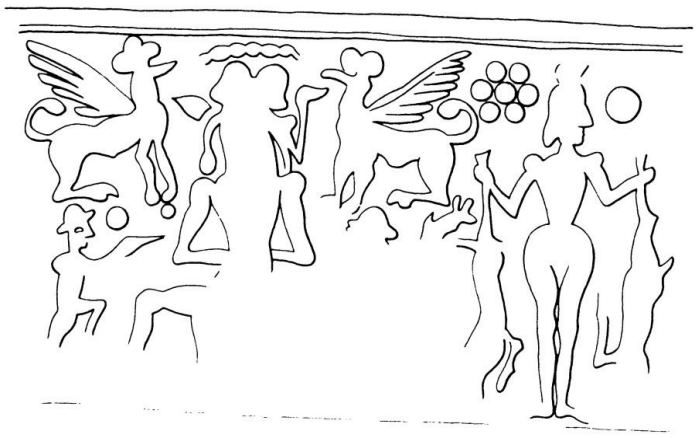
Kat. 86



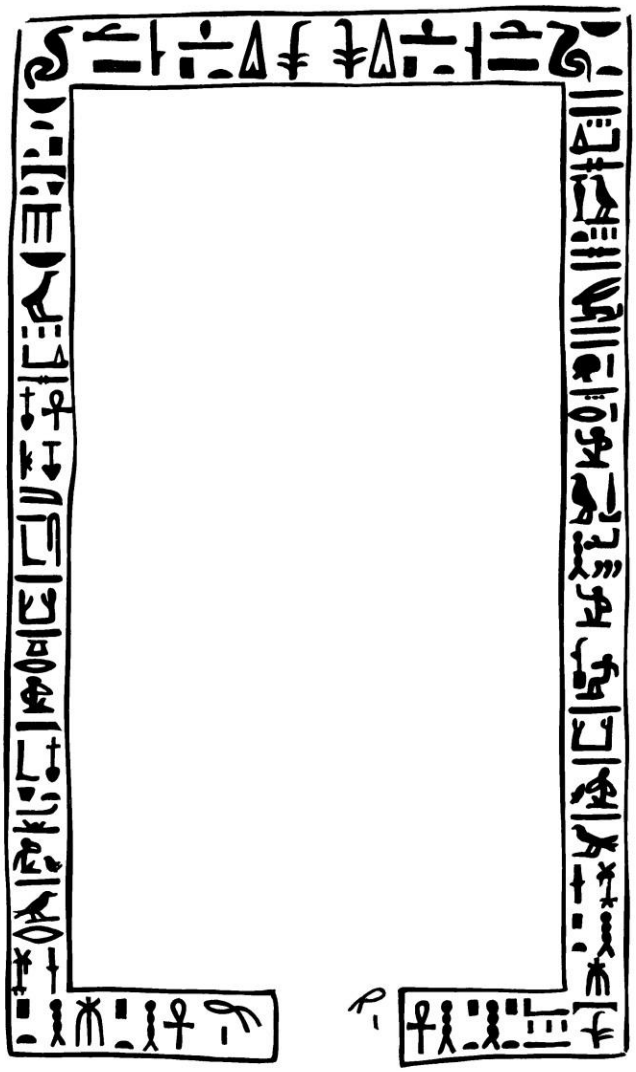
Kat. 857

Kat. 86

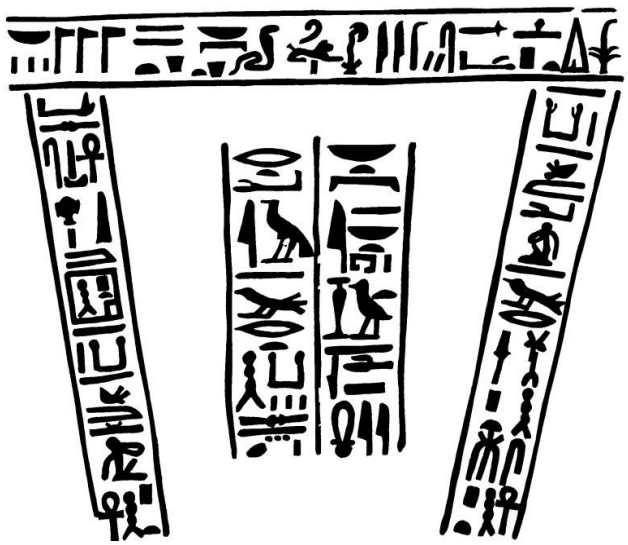
Kat. 87



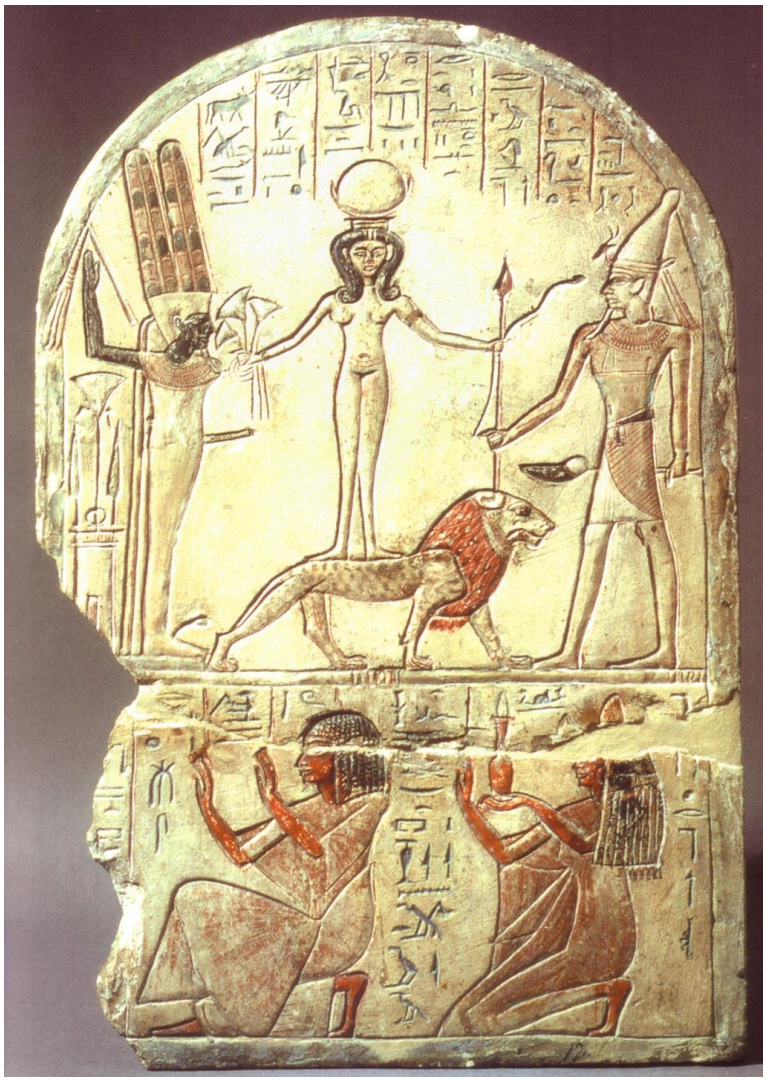
Kat. 90



Kat. 1

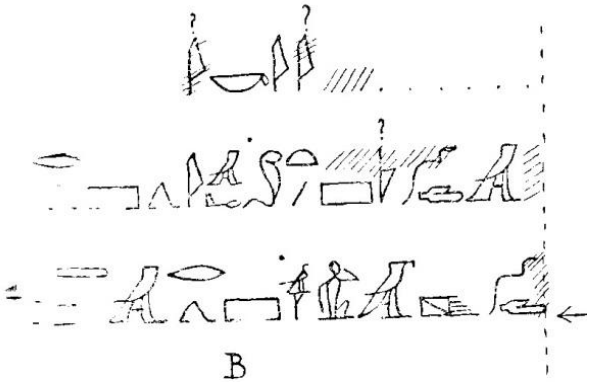


Kat. 1

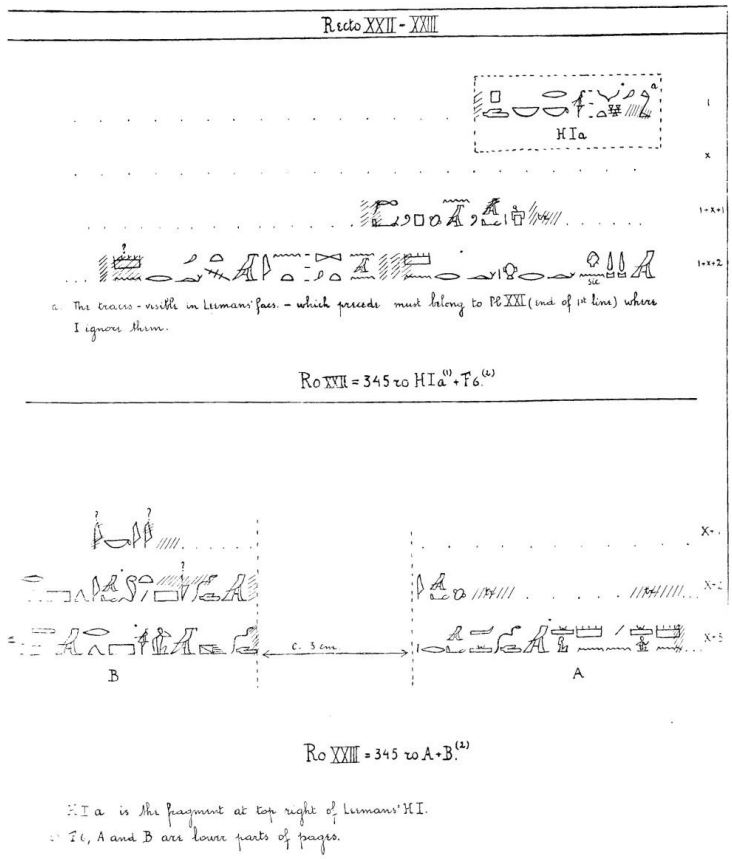


Kat. 16

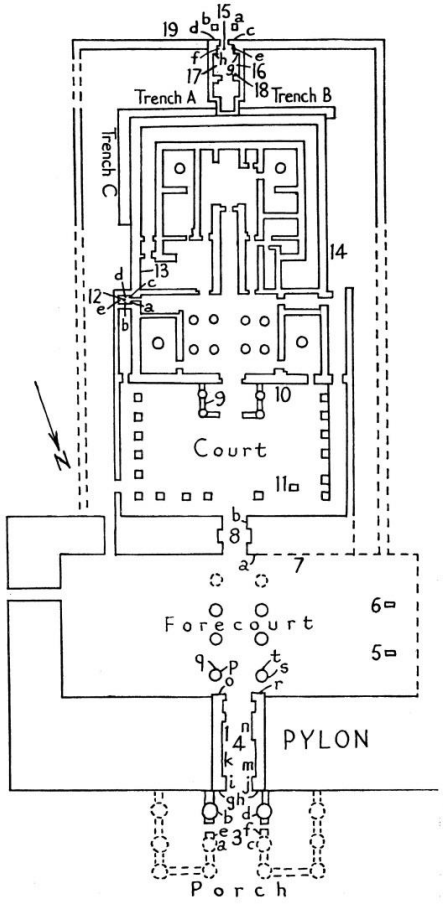
Kat. 29



Kat. 31

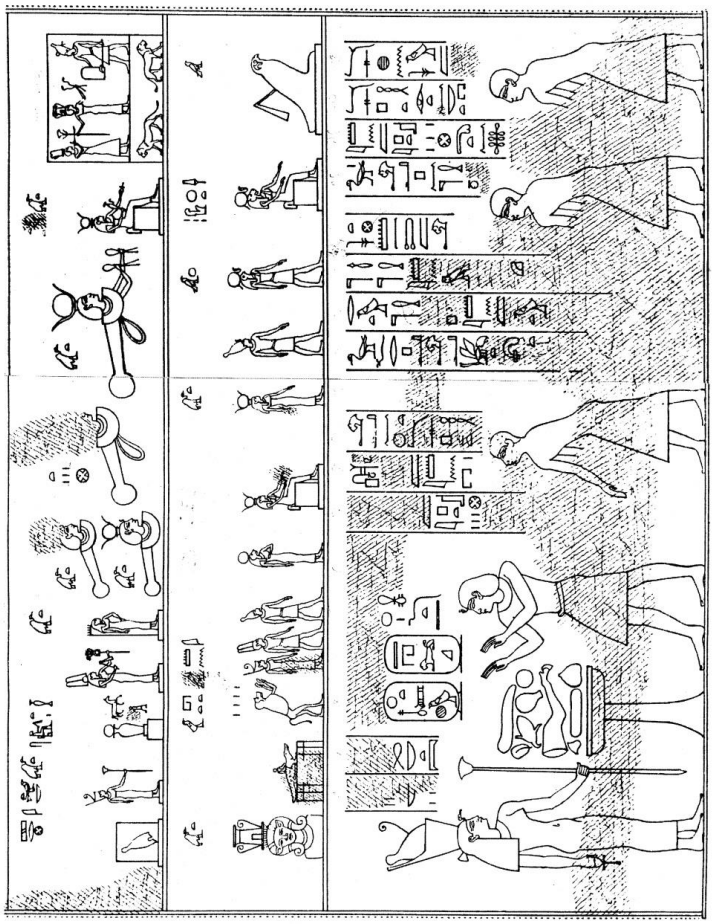

Recto XXII - XXIII
HIa
a. The traces - visible in Leemans' facs. - which precede must belong to Pl XXI (end of 1st line) where I ignore them.
Ro XXII = 345 ro HIa(1) + F6.(2)
c. 3 cm.
B
A
Ro XXIII = 345 ro A + B.(2)
HIa is the fragment at top right of Leemans' HI.
F6, A and B are lower parts of pages.

Kat. 31

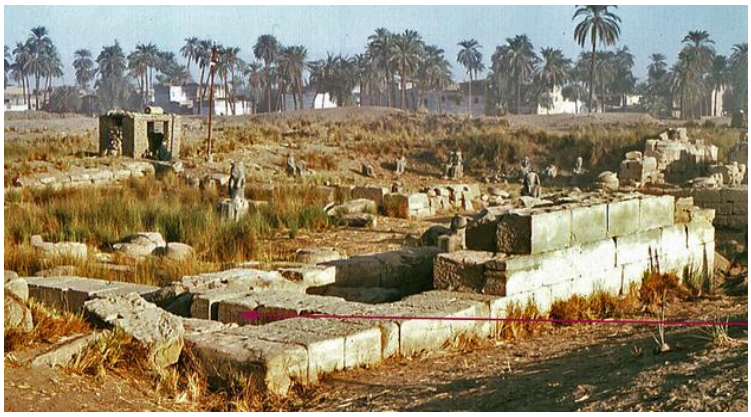


XXV. Temple of Mut. *See plan* XXIV, *p.* 255

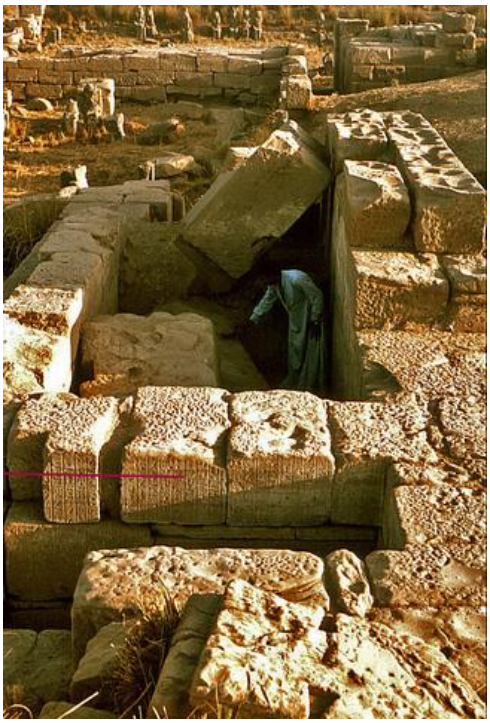
Kat. 32



Kat. 32



Kat. 32



Kat. 32

Kat. 77

Kat. 66

Kat. 8

10. LITERATURVERZEICHNIS[1480]

ABUBAKR 1937

A. M. J. Abubakr, Untersuchung über ägyptische Kronen (Glückstadt 1937).

ADROM 2005

F. Adrom, ›Der Gipfel der Frömmigkeit‹. Soziale und funktionale Überlegungen zu Kultstelen am Beispiel der Stele Turin CG 50058 des Nefer-abu, SAK 33, 2005, 1–28.

ÄIB II

G. Roder, Inschriften. Ägyptische Inschriften aus den Staatlichen Museen zu Berlin I–II (Berlin 1924).

AISTLEITNER 1967

J. Aistleitner, Wörterbuch der Ugaritischen Sprache (Berlin 1967).

ALBRIGHT 1938

W. F. Albright, The Excavation of Tell Beit Mirsim II: Bronze Age, AASOR 1 (New Haven 1938).

ALBRIGHT 1939

W. F. Albright, Astarte Plaques and Figurines from Tell Beit Mirsim, in: Mélanges Syriens offerts à René Dussaud I, Bibliothèque archéologique et historique 30 (Paris 1939) 107–120.

ALDRED 1971

C. Aldred, Die Juwelen der Pharaonen (München 1971).

[1480] Die Abkürzungen folgen den Richtlinien DAI, den Empfehlungen des Lexikons der Ägyptologie und dem Abkürzungsverzeichnis des DAI Kairo in: MDAIK 56 (2000), 397–407.

ALEXANDER 1992
R. L. Alexander, Sausga and the Hittite Ivory from Megiddo, JNES 50, 1992, 161–182.

ALLAM 1973
S. Allam, Hieratische Ostraka und Papyri aus der Ramessidenzeit. Urkunden zum Rechtsleben im alten Ägypten 1 (Tübingen 1973).

ALLAM 1981
S. Allam, Engagements matériels en faveur d`Anoukis, déesse guérisseuse. Ostracon hiératique Turin 57062, anciennement 5941, BIFAO Suppl. 81 (Le Caire 1981) 197–204.

ALTENMÜLLER 1977
LÄ II (1977) 1154–1156 s. v. Herrin des Himmels, Herrin der beiden Länder (B. Altenmüller).

ALTENMÜLLER 1965
H. Altenmüller, Die Apotropaia und die Götter Mittelägyptens. Eine typologische und religionsgeschichtliche Untersuchung der sog. Zaubermesser des Mittleren Reiches (München 1965).

ALTENMÜLLER 1975
LÄ I (1975) 720–724 s. v. Bes (H. Altenmüller).

ALTENMÜLLER 2002
H. Altenmüller, Der Himmelsaufstieg des Grabherrn. Zu den Szenen des seschesch wadsch in den Gräbern des Alten Reiches, SAK 30, 2002, 1–42.

ANDREU 2000
G. Andreu (Hrsg.), Les artistes de Pharaon. Deir el-Médineh et la Vallée des Rois (Paris 2000).

ALTHOFF 2009
E. Althoff, Kronen und Kopfputz von Königsfrauen im Neuen Reich, HÄB 29 (Hildesheim 2009).

ANDREWS – DIJK 2006
C. A. D. Andrews – J. v. Dijk (Hrsg.), Objects for Eternity: Egyptian Antiquities from the W. Arnold Meijer Collec-

tion, Allard Pierson Museum Amsterdam, Archeologisch Museum der Universiteit van Amsterdam (Mainz 2006).

ANEP
J. B. Pritchard, The Ancient Near East in Pictures. Realting to the Old Testament [2](Princeton 1969).

ANET
J. B. Pritchard, Ancient Near Eastern Text. Realting to the Old Testament [3](Princeton 1969).

ARNOLD 1992
D. Arnold, Die Tempel Ägyptens. Götterwohnungen, Kultstätten, Baudenkmäler (Zürich 1992).

ARNOLD 1999
D. Arnold, Temples of the Last Pharaohs (New York 1999).

ASSMANN 1969
J. Assmann, Liturgische Lieder an den Sonnengott, MÄS 19 (Berlin 1969).

ASSMANN 1976
J. Assmann, Das Bild des Vaters im Alten Ägypten, in: G. Bornkamm – H. G. Gadamer – J. Assmann – W. Lemke – L. Perlitt, Das Vaterbild in Mythos und Geschichte (Stuttgart 1976) 12–49.

ASSMANN 1977
J. Assmann, Fest des Augenblicks – Verheißung der Dauer. Die Kontroverse der ägyptischen Harfnerlieder, in: J. Assmann – E. Feucht – R. Grieshammer (Hrsg.), Fragen an die altägyptische Literatur, Studien zum Gedenken an Eberhard Otto (Wiesbaden 1977) 55–84.

ASSMANN 1978
J. Assmann, Eine Traumoffenbarung der Göttin Hathor. Zeugnisse ›Persönlicher Frömmigkeit‹ in thebanischen Privatgräbern der Ramessidenzeit, RdE 30, 1978, 22–50.

ASSMANN 1983
J. Assmann, Re und Amun: Die Krise des polytheistischen Weltbildes im Ägypten der 18. – 20. Dynastie, OBO 51 (Freiburg/Schweiz 1983).

ASSMANN 1984
J. Assmann, Ägypten, Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur (Stuttgart 1984).

ASSMANN 1986
J. Assmann, Viel Stil am Nil?, in: H. U. Gumbrecht – K. L. Pfeiffer (Hrsg.), Stil. Geschichten und Funktionen eines kulturwissenschaftlichen Diskurselements (Frankfurt/a. M. 1986) 519–540.

ASSMANN 1990
J. Assmann, Maat. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten (München 1990).

ASSMANN 1991a
J. Assmann, Ägyptische Hymnen und Gebete, Lieder und Gebete 2, TUAT II, 6 (Gütersloh 1991) 827–928.

ASSMANN 1991b
J. Assmann, Stein und Zeit. Mensch und Gesellschaft im Alten Ägypten (München 1991).

ASSMANN 1994
J. Assmann, Glück und Weisheit im Alten Ägypten, in: A. Bellebaum (Hrsg.), Vom guten Leben. Glücksvorstellungen in Hochkulturen (Berlin 1994) 15–57.

ASSMANN 1996
J. Assmann, Ägypten. Eine Sinngeschichte (München 1996).

ASSMANN 1997/1998
J. Assmann, Gottesbeherzigung. ›Persönliche Frömmigkeit‹ als religiöse Strömung der Ramessidenzeit, in: L`impero Ramesside, Convegno internazionale in onore di Sergio Donadoni, VicOr 1, 1997/1998, 17–43.

ASSMANN 1999
J. Assmann, Ägyptische Hymnen und Gebete, OBO Hors Série, (Freiburg/Schweiz 1999).

ASSMANN 2003
J. Assmann, Tod und Jenseits im alten Ägypten (München 2003).

ASSMANN *et al.* 1982
J. Assmann – W. Burkert – F. Stolz, Funktionen und Leistungen des Mythos, OBO 48 (Freiburg/Schweiz 1982).

AUFRÈRE 1991
S. Aufrère, L`Égypte restituée. Sites et temples de Haute Égypte 1 (Paris 1991).

AUFRERE 1995
S. Aufrère, De l`influence des luminaires sur la croissance des végétaux. A propos d`une scène de Nebhepet. Musée de Turin, Memnonia 6, 1995, 113–121.

BADAWI 1948
A. Badawi, Memphis als zweite Landeshauptstadt im Neuen Reich (Kairo 1948).

BAINES 1987
J. Baines, Practical Religion and Piety, JEA 73, 1987, 79–98.

BAINES 1991
J. Baines, Society, Morality, and Religious Practice, in: B. E. Shafer (Hrsg.), Religion in Ancient Egypt. Gods, Myths and Personal Practice (Cornell 1991) 123–200.

BAINES 1999
J. Baines, Egyptian Synkretism. Hans Bonnet`s Contribution, Orientalia 68, 1999, 181–214.

BAINES – MALEK 1998
J. Baines – M. Malek, Bildatlas der Weltkulturen. Ägypten (Augsburg 1998).

BARNETT 1957
R. D. Barnett, A Catalogue of the Nimrud Ivories (London 1957).

BARNETT 1978
R. D. Barnett, The Earliest Representations of Anath, Er-Isr 14, 1978, 28–31.

BARRELET 1958
M.-T. Barrelet, Deux déesses syro-phéniciennes sur une bronze du Louvre, Syria 35, 1958, 27–44.

BARTA 1968
W. Barta, Aufbau und Bedeutung der altägyptischen Opferformel, ÄgFo 24 (Glückstadt 1968).

BASS 1987
G. E. Bass, Oldest Known Shipwreck Reveals Splendors of the Bronze Age, National Geographic Magazine 172, 6, 1987, 693–733.

BASS *et al.* 1989
G. E. Bass – C. Pulak – D. Collon – J. Weinstein (Hrsg.), The Bronze Age Shipwreck at Ulu Burun. 1986 Campaign, AJA 93, 1989, 1–29.

VON BECKERATH 1978
J. v. Beckerath, Nochmals die Regierungsdauer des Haremhab, SAK 6, 1978, 43–45.

VON BECKERATH 1984
J. v. Beckerath, Handbuch der ägyptischen Königsnamen, MÄS 20 (München 1984).

VON BECKERATH 1995
J. v. Beckerath, Das Problem der Regierungsdauer Haremhabs, SAK 22, 1995, 37–41.

VON BECKERATH 1997
J. v. Beckerath, Chronologie des pharaonischen Ägypten. Die Zeitbestimmung der ägyptischen Geschichte von der Vorzeit bis 332 v. Chr., MÄS 46 (Mainz 1997).

VON BECKERATH 1999
J. v. Beckerath, Handbuch der ägyptischen Königsnamen, MÄS 49 (München 1999).

BEHRENS 1980
LÄ IV (1980) 292–294 s. v. Nacktheit (P. Behrens).

BEINLICH 1986
LÄ VI (1986) 11–14 s. v. Stern (H. Beinlich).

BEINLICH-SEEBER 1984
LÄ V (1984) 232–236 s. v. Renenutet (Ch. Beinlich-Seeber).

BELLION 1987
M. Bellion, Égypte ancienne: catalogue des manuscrits hiéroglyphiques et hiératiques et des dessins, sur papyrus, cuir ou tissu, publiés ou signalés (Paris 1987).

BELLUCCIO 1995
A. Belluccio, La pianta del dio Min e la sua funzione sul piano mitico-rituale, DE 31, 1995, 15–34.

BELLUCCIO 1998
A. Belluccio, Religione e Cultura: Le Statue di Min ›Medja‹ a Coptos, CRIPEL 17, 3, 1998, 25–45.

BEN-ARIEH 1983
S. Ben-Arieh, A Mould for a Goddess Plaque, IEJ 33, 1983, 72–77.

BENSON – GOURLAY 1899
M. Benson – J. Gourlay, The Temple of Mut in Asher (London 1899).

VON BERGMANN 1886
E. von Bergmann, Inschriftliche Denkmäler der Sammlung der Ägyptischen Altertümer des österreichischen Kaiserhauses, RecTrav 7, 1886, 177–196.

BERGMAN 1980
LÄ III (1980) s. v. Isis (J. Bergman) 186–203.

BERLANDINI 1980
LÄ IV (1980) 80–88 s. v. Meret (J. Berlandini).

BERNBECK 1997
R. Bernbeck, Theorien in der Archäologie (Tübingen 1997).

BERNER 1976
U. Berner, Entwurf eines heuristischen Modells zur Synkretismusforschung, GöttMisz 19, 1976, 59–72.

BERNER 1978
U. Berner, Heuristisches Modell der Synkretismus-Forschung, in: G. Wießner (Hrsg.), Synkretismusforschung. Theorie und Praxis, GOF, Grundlagen und Ergebnisse 1 (Wiesbaden 1978) 11–26.

BIERBRIER 1975
M. L. Bierbrier, The Late Kingdom in Egypt (c. 1300–664 BC) (Warminster 1975).

BIERBRIER 1977a
LÄ IV (1977) 204 s. v. Monthemhet (M. L. Bierbrier).

BIERBRIER 1977b
LÄ II (1977) 1241–1249 s. v. Hohepriester des Amun (M. L. Bierbrier).

BIERBRIER 1982
M. L. Bierbrier, The Tomb-Builders of the Pharaohs (London 1982).

BIERBRIER 1993
M. L. Bierbrier, Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae XII (London 1993).

VON BISSING 1902
F. W. von Bissing, Fayencegefäße (CG 3618–4000, 18001–18037, 18603) (Wien 1902).

BLACK – GREEN 1992
J. Black – A. Green, Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia. An Illustrated Dictionary (London 1992).

BLACKMAN 1914
A. M. Blackman, The Rock Tombs of Meir (London 1914).

BLEEKER 1956
C. J. Bleeker, Die Geburt eines Gottes (Leiden 1956).

BLISS 1894
F. J. Bliss, A Mound of Many Cities or Tell el Hesy Excavated (London 1894).

BLISS – MACALISTER 1902
F. J. Bliss – R. A. S. Macalister, Excavations in Palestine During the Years 1998–1900 (London 1902).

BLÖBAUM 2006
A. I. Blöbaum, »Denn ich bin ein König, der die Maat liebt«: Herrscherlegitimation im spätzeitlichen Ägypten. Eine vergleichende Untersuchung der Phraseologie in den offiziellen Königsinschriften vom Beginn der 25. Dynastie bis zum Ende der makedonischen Herrschaft, Aegyptiaca Monasteriensia 4 (Aachen 2006).

BOGOSLOVSKY 1973
E. S. Bogoslovsky, Monuments and Documents from Dêr el-Medîna in the Museums of the USSR, VDI 120, 2, 1973, 80–86.

BOGOSLOVSKY 1974
E. G. Bogoslovsky, Die Wortverbindung sedschemu asch in der ägyptischen Sprache während der 18. Dynastie, ZÄS 101, 1974, 81–89.

BOGOSLOWSKI 1977
E. S. Bogoslowski, Die »Auf-den-Ruf-Hörenden« in der Privatwirtschaft unter der 18. Dynastie, in: E. Endesfelder – K.-H. Priese – W.-F. Reineke – St. Wenig (Hrsg.), Ägypten und Kusch, Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orients 13 (1977) 81–95.

BÖHM 1990
St. Böhm, Die ›Nackte Göttin‹. Zur Ikonographie und Deutung unbekleideter weiblicher Figuren in der frühgriechischen Kunst (Mainz 1990).

BOMMAS 1995
M. Bommas, Ramessidische Graffiti aus Elephantine, MDAIK 51, 1995, 1–9.

BONATZ 2009
D. Bonatz, The Iconography of Religion in the Hittite, Luwian, and Aramaean Kingdoms, IDD, 1–29 (29.05.2009).

BONNET 1939
H. Bonnet, Zum Verständnis des Synkretismus, ZÄS 75, 1939, 40–52.

BONNET 1952a
RÄRG (1952) 26–31 s. v. Amulett (H. Bonnet).

BONNET 1952b
RÄRG (1952) 57–58. s. v. Atefkrone (H. Bonnet).

BONNET 1952c
RÄRG (1952) 230–247 s. v. Götterglaube (H. Bonnet).

BONNET 1952d
RÄRG (1952) 277–282 s. v. Hathor (H. Bonnet).

BONNET 1952e
RÄRG (1952) 302–304 s. v. Himmel (H. Bonnet).

BONNET 1952f
RÄRG (1952) 394–395 s. v. Kronen (H. Bonnet).

BONNET 1952g
RÄRG (1952) 427–429 s. v. Löwe (H. Bonnet).

BONNET 1952h
RÄRG (1952) 470–472 s. v. Mond (H. Bonnet).

BONNET 1952i
RÄRG (1952) 681–684 s. v. Schlange (H. Bonnet).

BONNET 1952j
RÄRG (1952) 749–751 s. v. Sterne (H. Bonnet).

BONNET 1952k
RÄRG (1952) 848 s. v. Urt-hekau (H. Bonnet).

BONNET – VALBELLE 1975
Ch. Bonnet – D. Valbelle, Le village de Deir el-Médineh, Reprise de l`Étude Archéologique, BIFAO 75, 1975, 429–446.

BORCHARDT 1911
L. Borchardt, Statuen und Statuetten von Königen und Privatleuten im Museum von Kairo. CG Nos. 1–1294 (Berlin 1911).

BOREUX 1939
Ch. Boreux, La Stèle C86 du Musée du Louvre et les stèles similaires, in: Mélanges syriens offerts à M. René Dussaud II (Paris 1939) 673–687.

BOSSERT 1951
T. Bossert, Altsyrien. Kunst und Handwerk in Cypern, Syrien, Palästina, Transjordanien und Arabien von den Anfängen bis zum völligen Aufgehen in der griechisch-römischen Kunst (Tübingen 1951).

BOSTICCO 1965
S. Bosticco, Museo Archeologico di Firenze. Stele Egiziane del Nuovo Regno (Rom 1965).

BREASTED 1912
J. H. Breasted, Development of Religion and Thought in Ancient Egypt. Lectures Delivered on the Morse Foundation at Union Theological Seminary (New York 1912).

BRUNNER 1977a
LÄ II (1977) 336–344 s. v. Fruchtbarkeit (H. Brunner).

BRUNNER 1977b
LÄ II (1977) 643–645 s. v. Götter, Fruchtbarkeits- (H. Brunner).

BRUNNER 1975
H. Brunner, Persönliche Gebete und Lieder, in: W. Beyerlin (Hrsg.), Grundrisse zum Alten Testament. Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament, ATD Ergr. 1 (Göttingen 1975) 56–65.

BRUNNER 1980
LÄ III (1980) 217 s. v. Iu-(e)s-aes (Iusas) (H. Brunner).

BRUNNER 1986
LÄ VI (1986) 1077–1081 s. v. Votivgaben (H. Brunner).

BRUNNER-TRAUT 1956
E. Brunner-Traut, Die altägyptischen Scherbenbilder (Bildostraka) der deutschen Museen und Sammlungen (Wiesbaden 1956).

BRUNNER-TRAUT 1968
E. Brunner-Traut, Ägyptische Mythen im Physiologus (zu Kapitel 26, 25 und 11), in: W. Helck (Hrsg.), Festschrift für Siegfried Schott (Wiesbaden 1968) 13–44.

BRUNNER-TRAUT 1975
LÄ I (1975) 834–837 s. v. Blume (E. Brunner-Traut).

BRUNNER-TRAUT 1980a
LÄ III (1980) 1091–1096 s. v. Lotos (E. Brunner-Traut).

BRUNNER-TRAUT 1980b
LÄ IV (1980) 141–144 s. v. Minfest (E. Brunner-Traut).

BRUNNER-TRAUT 1986
LÄ VI (1986) 1062–1067 s. v. Vorderansicht (E. Brunner-Traut).

BRUNNER-TRAUT 1990
E. Brunner-Traut, Frühformen des Erkennens am Beispiel Altägyptens (Darmstadt 1990).

BRUNNER-TRAUT 1998
E. Brunner-Traut, Altägyptische Märchen. Die Märchen der Welt (München 1998).

BRUYÈRE 1924
M. B. Bruyère, Rapport sur les Fouilles de Deir el-Médineh (1922–1924), FIFAO 1, 1. 2, 2 (Le Caire 1924).

BRUYÈRE 1926
M. B. Bruyère, Rapport sur les Fouilles de Deir el-Médineh (1924–1925), FIFAO 3, 3 (Le Caire 1926).

BRUYÈRE 1927
M. B. Bruyère, Rapport sur les Fouilles de Deir el-Médineh, (1926), FIFAO 4, 3 (Le Caire 1927).

BRUYÈRE 1928
M. B. Bruyère, Rapport sur les Fouilles de Deir el-Médineh V, (1927–1928), FIFAO 5, 2. 6, 2. 6, 3 (Le Caire 1928).

BRUYÈRE 1930
M. B. Bruyère, Rapport sur les Fouilles de Deir el-Médineh (1929–1930), FIFAO 7, 3. 8, 3 (Le Caire 1930).

BRUYÈRE 1937
M. B. Bruyère, Rapport sur les Fouilles de Deir el-Médineh (1933–1934), FIFAO 14 (Le Caire 1937).

BRUYÈRE 1937a
M. B. Bruyère, Rapport sur les Fouilles de Deir el-Médineh, (1934–1935), FIFAO 15 (Le Caire 1937).

BRUYÈRE 1939
M. B. Bruyère, Rapport sur les Fouilles de Deir el-Médineh, (1934–1935), FIFAO 16 (Le Caire 1939).

BRUYÈRE 1948a
M. B. Bruyère, Rapport sur les Fouilles de Deir el-Médineh (1931–1932), FIFAO 10, 1 (Le Caire 1948).

BRUYÈRE 1948b
M. B. Bruyère, Rapport sur les Fouilles de Deir el-Médineh (1935–1940), FIFAO 20, 1 (Le Caire 1948).

BRYCE 1998
T. R. Bryce, The Kingdom of the Hittites (Oxford 1998).

BUDDE 2000
D. Budde, Zur Symbolik der sogenannten Schulterrosette bei Löwendarstellungen, ZÄS 127, 2000, 116–135.

BUDGE 1909
E. A. W. Budge, A Guide to the Egyptian Collection in the British Museum (London 1909).

BUDGE 1923
E. A. W. Budge, Facsimiles of Egyptian Hieratic Papyri, Second Series (London 1923).

CAMINOS 1954
R. A. Caminos, Late Egyptian Miscellanies (London 1954).

CAPART 1908
J. Capart, Une liste d`amulettes, ZÄS 45, 1908, 14–21.

CAPARD 1942
J. Capard, Lettres d`Égypte, CdE 34 (17), 1942, 239.

CAPEL – MARKOE 1996
A. K. Capel – G. E. Markoe (Hrsg.), Mistress of the House – Mistress of Heaven. Women in Ancient Egypt (Cincinatti 1996).

CAUVILLE 1999
S. Cauville, Dendara II. Traduction, OLA 88 (Leuven 1999).

CAUVILLE 2001
S. Cauville, Dendara IV. Traduction, OLA 101 (Leuven 2001).

ČERNÝ 1927
J. Černý, Quelques ostraca hiératiques inédits de Thèbes au Musée du Caire, ASAE 27, 1927, 184–200.

ČERNÝ 1936
J. Černý, L`identité des serviteurs dans la place de la vérité, RdE 2, 1936, 200–209.

ČERNÝ 1946
J. Černý, Hieraticke Ostrakon, Casopis Národniho Musea Prag 115, 1946, 27–31.

ČERNÝ 1958
J. Černý, Egyptian Stelae in the Bankes Collection (Oxford 1958).

ČERNÝ 1973
J. Černý, A Community of Workmen at Thebes in the Ramesside Period, BdE 50 (1973).

CLAMER 1980
Ch. Clamer, A Gold Plaque from Tel Lachish, Tel Aviv 7, 1980, 152–162.

COLIN 1992
M.-E. Colin, Le symbolisme luni-solaire dans le Sanctuaire des Barques d`Edfou et de Dendara, in: G. M. Zaccone – T. Ricardi di Netro (Hrsg.), Atti, Sesto Congresso Internazionale di Egittologia 1 (Turin 1992) 113–118.

COLLIER 2004
M. Collier, Dating Late XIXth Dynasty Ostraca, Egyptologische Uitgaven 18 (Leiden 2004).

COLLOMBERT – COULON 2000
Ph. Collombert – L. Coulon, Les dieux contre la mer. Le début du ›papyrus d'Astarté‹ (pBN 202), BIFAO 100, 2000, 193–242.

CORNELIUS 1993
I. Cornelius, Anat and Qudshu as the ›Misstress of Animals‹. Aspects of the Iconography of the Canaanite Goddesses, Studi epigrafici e linguistici sul Vicino Oriente Antico 10, 1993, 21–45.

CORNELIUS 1994
I. Cornelius, The Iconography of the Canaanite Gods Reshep and Baal, Late Bronze Age I Periods (c 1500–1000 BC), OBO 140 (Freiburg/Schweiz 1994).

CORNELIUS 1998
I. Cornelius, The Canaanite Gods Reshef and Baal. A Rejoinder, JNSL 24 (1998) 167–177.

CORNELIUS 1999
I. Cornelius, The Goddess Qedeshet in Syro–Palestinian Iconography, JNSL 25, 2, 1999, 241–255.

CORNELIUS 2004
I. Cornelius, The Many Faces of the Goddess. The Iconography of the Syro-Palestinian Goddesses Anat, Astarte, Qedeshet, and Asherah c. 1500–1000 BCE, OBO 204 (Freiburg/Schweiz 2004).

CORNELIUS 2008a
IDD (2008) 1–7 s. v. Astarte (I. Cornelius)(09.01.08).

CORNELIUS 2008b
IDD (2008) 1–6 s. v. Reshep (I. Cornelius) (09.01.08).

CORNELIUS 2009
IDD (2008) 1–6 s. v. Anat (I. Cornelius) (25.02.2009).

CORNELIUS 2010
IDD (2010) 1–4 s. v. Mistress-of-Animals (I. Cornelius) (25.02.2010).

CORNELIUS 2011
IDD (2011) 1–4 s. v. Qudshu (I. Cornelius)(14.07.2011).

CRAMER 1936
M. Cramer, Ägyptische Denkmäler im Kestner Museum zu Hannover, ZÄS 72, 1936, 81–108.

CRYER 1995
F. H. Cryer, Chronology: Issues and problems, in: J. Sasson (Hrsg.), Civilizations of the Ancient Near East II (New York 1995) 651–664.

CZERNY 2006
E. Czerny, Die Erwähnung eines memphitischen Minkults aus Tell el-Dab`a, in: E. Czerny– I. Hein – H. Hunger – D. Melman – A. Schwab (Hrsg.), Timelines. Studies in Honour of Manfred Bietak 1, OLA 149 (Leuven 2006) 81–85.

DALIBOR 2004
K. Dalibor, Taharqo. Der kuschitische Pharao und seine Zeit (Diss. Humboldt-Universität zu Berlin 2004).

DAUMAS 1977
LÄ II (1977) 1024–1033 s. v. Hathor (F. Daumas).

DAVIES 1997
B. G. Davies, Egyptian Historical Inscriptions (Jonsered 1997).

DAVIES 1999
B. G. Davies, Who`s who at Deir el-Medina. A Prosopographic Study of the Royal Workmen`s Community, Egyptologische Uitgaven 13 (Leiden 1999).

DAY 1999
DDD (1999) 36–43 s. v. Anat (L. Day)

DDD 1999
K. van der Toorn – B. Becking – P. van der Horst (Hrsg.), Dictionary of Deities and Demons in the Bible (Leiden 1999).

DE MONTEBELLO 1986
P. de Montebello, Treasures of the Holy Land. Ancient Art from the Israel Museum (New York 1986).

DE WIT 1982
C. de Wit, Le rôle et le sens du lion dans l´Égypte ancienne (Luxor 1982).

DEFOSSEZ 1992
M. Defossez, Le lis et le lotus: histoire d`une confusion, in: Cl. Obsomer (Hrsg.), Amosiadès. Mélanges offerts au Claude Vandersleyen par ses anciens étudiants (Louvain-la-Neuve 1992) 85–90.

DELIA 1998
D. Delia, Isis, or the Moon, in: W. Clarysse – A. Schoors – H. Willems (Hrsg), Egyptian Religion. The Last Thousand Years, Studies Dedicated to the Memory of Jan Quaegebeur 1, OLA 84 (Leuven 1998) 539–550.

DEMARÉE 1982
R. J. Demarée, »Remove your Stela« (O. Petrie 21 = Hier. Ostr. 16,4), in: R. J. Demarée – J. J. Janssen (Hrsg.), Gleanings from Deir el-Medîna, Egyptologische Uitgaven 1 (Leiden, 1982) 101–108.

DEMARÉE 1983
R. J. Demarée, The *ꜣḫ-jqr-n-Rᶜ* Stelae. An Ancestor Worship in Ancient Egypt, Egyptologische Uitgaven 3 (Leiden 1983).

DEMARÉE 2000
R. J. Demarée, Ladies` Day: An Unusual Name List from the End of the XIXth Dynasty, in: R. J. Demarée – A. Egberts (Hrsg.), Deir el-Medina in the Third Millennium AD.

A Tribute to Jac. J. Janssen, Egyptologische Uitgaven 14 (Leiden 2000) 79–87.

DEMARÉE 2002
R. J. Demarée, Ramesside Ostraca (London 2002).

DERCHAIN 1962
P. Derchain, Mythes et Dieux lunaires en Égypte, in: D. Bernot *et. al* (Hrsg.), La lune. Mythes et rites, Sources Orientales V (Paris 1962) 17–69.

DERCHAIN 1975
Ph. Derchain, Le lotus, la mandragore et le perséa, CdE 50 (99/100), 1975, 65–86.

DERCHAIN-URTEL 1979
M.-Th. Derchain-Urtel, Synkretismus in ägyptischer Ikonographie. Die Göttin Tjenenet, GOF 4, 8 (Wiesbaden 1979).

DERCHAIN-URTEL 1980
LÄ III (1980) 128–137 s. v. Ikonographie (M.-Th. Derchain-Urtel).

DERCHAIN-URTEL 1991
M.-Th. Derchain-Urtel, Die Krone ... und ihre Nebenformen, Edfu. Studien zu Ikonographie, Textgestaltung, Schriftsystem, Grammatik und Baugeschichte, Die Inschriften des Tempels von Edfu, Begleithefte 1 (Wiesbaden 1991) 1–18.

DEVER *et al.* 1970
W. G. Dever – H. D. Lance – G. E. Wright, Gezer I. Preliminary Report of the 1964-1966 Seasons, Annual of the Hebrew Union College Biblical and Archaeological School in Jerusalem 1 (Jerusalem 1970).

DEVER 1986
W. G. Dever, Gezer IV. The 1969/1971 Seasons in Field VI. The ›Acropolis‹ (Jerusalem 1986).

KUNST- UND AUSSTELLUNGSHALLE DER BRD 2002
Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland GmbH (Hrsg.), Die Hethiter und ihr Reich. Das Volk der tausend Götter (Darmstadt 2002).

DIETRICH – LORETZ 1994
M. Dietrich – O. Loretz, Baal-Zyklus KTU 1.1–6, TUAT 3, 6, Mythen und Epen IV, Ugaritische Mythen und Epen (Gütersloh 1994) 1091–1253.

DONADONI-ROVERI 1988
M. Donadoni-Roveri, Das Alte Ägypten. Die religiösen Vorstellungen. Ägyptisches Museum Turin (Mailand 1988).

DORN 2005
A. Dorn, Men at Work. Zwei Ostraka aus dem Tal der Könige mit nicht-kanonischen Darstellungen von Arbeitern, MDAIK 61, 2005, 1–11.

DORN 2012
A. Dorn, Die ramessidischen Arbeiterhütten im Tal der Könige. Ein Beitrag zur altägyptischen Sozialgeschichte aufgrund von neuem Quellenmaterial aus der Mitte der 20. Dynastie, AH 23 (Basel 2012).

DRENKHAHN 1980
LÄ IV (1980) 667–670 s. v. Papyrus, -herstellung (R. Drenkhahn).

DUQUESNE 1995
T. DuQuesne, Raising the Serpent Power. Some Parallels Between Egyptian Religion and Indian Tantra, in: T. DuQuesne (Hrsg.), Hermes Aegyptiacus. Egyptological Studies for B. H. Stricker, DE Special Number 2, 1995, 53–67.

EATON-KRAUSS – GRAEFE 1985
M. Eaton-Krauss – E. Graefe, The Small Golden Shrine from the Tomb of Tutankhamun (Oxford 1985).

EDWARDS 1955
I. E. S. Edwards, A Relief of Qudshu-Astarte-Anath in the Winchester College Collection, JNES 14, 1955, 49–51.

EGGLER 2010
IDD (2010) 1–8 s. v. Baal (J. Eggler) (26.02.2010).

EGLI 1982
H. Egli, Das Schlangensymbol (Olten 1982).

ELIADE 1956 (1998)
M. Eliade, Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen (Frankfurt/a. M. 1998).

EL-KORDY 1984
Z. el-Kordy, Etablissement du pouvoir royal à Min, Dieu parèdre à Edfou, BIFAO 84, 1984, 121–126.

VON ELSBERGEN 1991
M. J. v. Elsbergen, Untersuchungen zu den Darstellungen der Minprozession im thebanischen Raum (Magisterarbeit Universität Köln 1991).

EMMEL 1994
St. Emmel, Ithyphallic Gods and Undetected Ligatures: Pan is not ›Ours‹, He is Min. Rectification of a Misreading in a Work of Shenute, GöttMisz 141, 1994, 43–46.

ERMAN 1911
A. Erman, Denksteine aus der thebanischen Gräberstadt, SPAW 49, 1911, 1086–1110.

ERMAN 2001
A. Erman, Die Religion der Alten Ägypter. Ihr Werden und Vergehen in vier Jahrtausenden (Berlin 2001).

ESCHWEILER 1994
P. Eschweiler, Bildzauber im alten Ägypten, OBO 137 (Freiburg/Schweiz 1994).

FANTECHI – ZINGARELLI 2002
S. E. Fantechi – A. P. Zingarelli, Singers and Musicians in New Kingdom Egypt, GöttMisz 186, 2002, 27–36.

FAZZINI 1980
LÄ IV (1980) 248–251 s. v. Mut–Tempel, Karnak (R. A. Fazzini).

FAZZINI 1988
R. A. Fazzini, Egypt Dynasty XXII–XXV. Iconography of Religions, Section 16 (Leiden 1988).

FAZZINI 1997
R. A. Fazzini, Mistress of the House, Mistress of Heaven. Women in Ancient Egypt, NARCE 172, 1997, 2–9.

FECHT 1965
G. Fecht, Literarische Zeugnisse zur ›Persönlichen Frömmigkeit‹ in Ägypten. Analyse der Beispiele aus den ramessidischen Schulpapyri, AHAW 1965, 1 (Heidelberg 1965).

FEDER 1998
F. Feder, Das Ritual saha ka sehen.t als Tempelfest des Gottes Min, in: R. Gundlach – M. Rochholz (Hrsg.), 4. Ägyptologische Tempeltagung. Köln 10.–12. Oktober 1996. Feste im Tempel. Akten der Ägyptologischen Tempeltagungen 2, ÄAT 33 (Wiesbaden 1998) 31–54.

FEUCHT 1977
LÄ II (1977) 917–919 s. v. Gürtel (E. Feucht).

FEUCHT 1977a
LÄ II (1977) 933–935 s. v. Halsschmuck (E. Feucht).

FINKELSTEIN – SILBERMAN 2001
I. Finkelstein – N. A. Silberman, The Bible Unearthed. Archaeology`s New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts (New York 2001).

FITZENREITER 2004
M. Fitzenreiter, Bemerkungen zur Beschreibung altägyptischer Religion: Mit einer Definition und dem Versuch ihrer Anwendung, GöttMisz 202, 2004, 19–53.

FRANKE 2007
D. Franke, Theben und Memphis. Metropolen im Alten Ägypten, Online-Publikation unter <http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/volltextserver/3384/1/Franke-1.pdf> (01.12.2007).

FREEDMAN 1961
D. N. Freedman, The Chronology of Israel and the Ancient Near East, in: G. E. Wright (Hrsg.), The Bible and the Near East. Festschrift William Foxwell Albright (London 1961) 203–228.

FREVEL 1995
Ch. Frevel, Aschera und der Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs. Beiträge zu literarischen, religionsgeschichtlichen und ikonographischen Aspekten der Ascheradiskussion, Bonner Biblische Beiträge 94, 1–94, 2 (Weinheim 1995).

FREVEL 2003
Ch. Frevel, Eisenzeitliche Kultständer als Medien in Israel-Palästina, in: H. v. Hesberg – W. Thiel (Hrsg.), Medien in der Antike. Kommunikation, Qualität und normative Wirkung, ZAKMIRA-Schriften 1 (Köln 2003) 147–202.

FREVEL 2007
Rez. zu Chr. Stark, ›Kultprostitution‹ im Alten Testament?: Die Qedeschen der hebräischen Bibel und das Motiv der Hurerei, OBO 221 (Freiburg/Schweiz 2006), Review of Biblical Literature 12, 2007,
<http://www.bookreviews.org/pdf/5674_5990.pdf>
(03.05.2013)

FREVEL 2008
NBL III (2008) 224–227 s. v. Qudschu (Ch. Frevel).

FREY-ANTHES 2007
Wibilex (2007) s. v. Dämonen/Dämonenbeschwörung (H. Frey-Anthes)
<http://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/>
(01.04.2007).

FRIESE *et al.* (2011)
W. Friese – A. Greve – K. Kleibl – K. Lahn (Hrsg.), Funktion und Bedeutung individueller Gotteskontakte im interdisziplinären Dialog, Hephaistos 28, 2011.

FULCO 1986
W. J. Fulco, The Canaanite God Rešep, AOS 8 (New Haven 1986).

FUSCALDO 1972
P. Fuscaldo, Los divinidades asiaticas en Egipto, Reshep y Qadesh au Deir el-Medina, RIHAO 1, 1972, 115–136.

GABALLA 1977
G. A. Gaballa, The Memphite Tomb-Chapel of Mose (Warminster 1977).

GAMER-WALLERT 1980
LÄ IV (1980) 658–659 s. v. Palme, Palmblätter, Palmrispe, Palmfiber (I. Gamer-Wallert).

GARDINER 1932
A. H. Gardiner, The Legend of Astarte, Bibliotheca Aegyptiaca 1 (Brüssel 1932) 76–81.

GARDINER 1937
A. H. Gardiner, Late Egyptian Miscellanies, Bibliotheca Aegyptiaca 7 (Brüssel 1937).

GATES 1984
M.-H. Gates, The Palace of Zimri-Lim at Mari, BA 47, 2, 1984, 70–87.

GAUTHIER 1925–1931
H. Gauthier, Dictionnaire des noms géographiques contenus dans les textes hiéroglyphiques 1–7 (Le Caire 1925–1931).

GERMER 2002
R. Germer, Die Heilpflanzen der Ägypter (Düsseldorf 2002).

GESENIUS 1963
W. Gesenius, Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament (Berlin 1963).

GITTON 1975
LÄ I (1975) 102–109 s. v. Ahmose Nofretere (M. Gitton).

GIVEON 1975a
LÄ I (1975) 462–471 s. v. Asiaten (R. Giveon).

GIVEON 1978
R. Giveon, The Impact of Egypt in Kanaan, OBO 20 (Freiburg/Schweiz 1978).

GIVEON 1980
LÄ IV (1980) 642–644 s. v. Palästina (R. Giveon).

GIVEON 1980a
LÄ IV (1980a) 1039–1040 s. v. Phönizien (R. Giveon).

GIVEON 1980b
R. Giveon, Resheph in Egypt, JEA 66, 1980, 144–150.

GIVEON 1986a
R. Giveon, Remarks on the Tel Qarnayim Goddess, BN 33, 1986, 7–9.

GIVEON 1986b
LÄ VI (1986) 838–842 s. v. Ugarit (R. Giveon).

GIVʿON 1991
S. Givʿon, The First Season of Excavations at Tell Harasim 1990. Preliminary Report I (Tel Aviv 1991)

GIVʿON 1999
S. Givʿon, Nahal Barqai, 1995, 68/95-G, Excavations and Surveys in Israel 19, 1999, 74.

GNIRS 1989
A. M. Gnirs, Haremhab – Ein Staatsreformator? Neue Betrachtungen zum Haremhab-Dekret, SAK 16, 1989, 83–110.

GNIRS 1996
A. M. Gnirs, Militär und Gesellschaft. Ein Beitrag zur Sozialgeschichte des Neuen Reiches, SAGA 17 (Heidelberg 1996).

GNIRS 1998
A. M. Gnirs, Die levantinische Herkunft des Schlangengottes, in: H. Guksch – D. Polz (Hrsg.), Stationen. Beiträge zur Kulturgeschichte Ägyptens, Rainer Stadelmann gewidmet (Mainz 1998) 197–210.

GNIRS 2003
A. M. Gnirs, Der Tod des Selbst: die Wandlungen der Jenseitsvorstellungen in der Ramessidenzeit, in: H. Guksch – E. Hofmann – M. Bommas (Hrsg.), Grab und Totenkult im Alten Ägypten. Festschrift Jan Assmann (München 2003) 175–199.

GOEBS 2001
The Oxford Encyclopaedia of Ancient Egypt I (2001) 321–326 s. v. Crowns (K. Goebs).

GOEDICKE 1979
H. Goedicke, Irsu, the Kharu in Papyrus Harris, WZKM 71, 1979, 1–17.

GOEDICKE 2002
H. Goedicke, Min, MDAIK 58, 2002, 247–255.

GOELET 1993
O. Goelet, Nudity in Ancient Egypt, in: Essays on Nudity in Antiquity in Memory of Otto Brendel, Source. Notes in the History of Art 12, 1993, 20–31.

GÖRG 1980
LÄ IV (1980) 1029–1030 s. v. Philister (M. Görg).

GOYON 1983
G. Goyon, Inscriptions tardives du temple de Mout à Karnak, JARCE 20, 1983, 47–64.

GRAEFE – WASSEF 1979
E. Graefe – F. M. Wassef, Eine fromme Stiftung für den Gott Osiris-der-seinen-Anhänger-in-der-Unterwelt-rettet aus dem Jahre 21 des Taharqa (670 v. Chr.), MDAIK 35, 1979, 103–118.

GRAINDORGE 2003
C. Graindorge, Vom weißen Stier des Min zu Amenemope: Metamorphosen eines Ritus, in: C. Metzner–Nebelsick (Hrsg.), Rituale in der Vorgeschichte, Antike und Gegenwart, Studien zur vorderasiatischen, prähistorischen und klassischen Archäologie, Ägyptologie, Alten Geschichte, Theologie und Religionswissenschaft. Inter-

disziplinäre Tagung 01.–02. Februar 2002 an der Freien Universität Berlin 4 (Rahden 2003) 38–45.

GRANDET 2000
P. Grandet, Catalogue des ostraca hiératiques non littéraires de Deir el Médineh VIII (Nos. 706–830), DFIFAO 39 (Le Caire 2000).

GRANDET 2000a
P. Grandet, Les ostraca documentaires de Deir el-Médineh, in: G. Andreu (Hrsg.), Les artistes de Pharaon. Deir el-Médineh et la Vallée des Rois (Paris 2000) 26–31.

GRANDET 2000b
P. Grandet, Ouvriers et ›esclaves‹ de Deir el-Medina: Quatre ostraca inédites de l`IFAO, in: R. J. Demarée – A. Egberts (Hrsg.), Deir el-Medina in the Third Millenium AD. A Tribute to Jac. J. Janssen, Egyptologische Uitgaven 14 (Leiden 2000) 121–127.

GRANT 1929
E. Grant, Beth Shemesh (Palestine). Progress of the Haverford Archaeological Expedition. A Report of the Excavations Made in 1934 (Haverford 1929).

GRANT 1931
E. Grant, Ain Shems Excavations (Palestine) 1928–1929–1930–1931 I (Haverford 1931).

GRANT 1934
E. Grant, Rumeileh Being Ain Shems Excavations (Palestine) III (Haverford 1934).

GRAPOW 1954–1958
H. Grapow, Grundriß der Medizin der Alten Ägypter V (Berlin 1954–1958).

GREEN 2001a
The Oxford Encyclopaedia of Ancient Egypt II (2001) 73–76 s. v. Hairstyles (L. Green).

GREEN 2001b
L. Green, Hand of the God: Sacred and Profane Sex in Ancient Egypt, KMT 12, 4, 2001, 54–62.

GRIESHAMMER 1972
R. Grieshammer, Vestnik Isorii 1972, GöttMisz 4, 1973, 45–49.

GRIFFITHS 1992
J. G. Griffiths, Some Egyptian Conceptual Triads, in: U. Luft (Hrsg.), The Intellectual Heritage of Egypt. Studies Presented to Laszlo Kakosy, StAeg 14 (1992) 223–228.

GRIFFITHS 1996
J. G. Griffiths, Triads and Trinity (Cardiff 1996).

GRZYMSKI 1994
K. Grzymski, A Statuette of Nefertem on a Lion, BdE 106, 1994, 109–202.

GUGLIEMI 1980
LÄ IV (1980) 670–671 s. v. Papyrusboot (W. Gugliemi).

GUGLIEMLI 1980a
LÄ IV (1980) 362–363 s. v. Nebet-hetepet (W. Gugliemli).

GUGLIELMI 1991
W. Guglielmi, Zur Bedeutung von Symbolen der Persönlichen Frömmigkeit: Die verschiedenfarbigen Ohren und das Ka-Zeichen, ZÄS 118, 1991, 116–127.

GUGLIELMI – DITTMAR 1992
W. Guglielmi – J. Dittmar, Anrufungen der persönlichen Frömmigkeit auf Gans- und Widderdarstellungen des Amun, in: I. Gamer-Wallert – W. Helck (Hrsg.), Gegengabe. Festschrift Emma Brunner-Traut (Tübingen 1992) 119–142.

GUKSCH 1994
H. Guksch, Königsdienst. Zur Selbstdarstellung der Beamten in der 18. Dynastie, SAGA 11 (Heidelberg 1994) 31–33.

GÜLCUR 1995
S. Gülcur, Das bronzezeitliche Wrack von Uluburun bei Kas, Antike Welt 26/6, 1995, 453–461.

GUNDLACH 1980
LÄ IV (1980) 136–141 s. v. Min (R. Gundlach).

GUNDLACH 1984
LÄ V (1984) 1107–1110 s. v. Sopdu (R. Gundlach)

GUNDLACH 1986
LÄ VI (1986) 407–411 s. v. Tempelrelief (R. Gundlach).

GUNDLACH 1986a
LÄ VI (1986) 494–497 s. v. Thoeris (R. Gundlach).

GUNN 1916
B. Gunn, The Religion of the Poor in Ancient Egypt, JEA 3, 1916, 81–94.

GUTBUB 1984
LÄ V (1984) 151–155 s. v. Rat-taui (A. Gutbub).

GUTEKUNST 1980
LÄ IV (1980) s. v. Nebet-hetepet 362–363 (W. Gutekunst).

GYÖRY 1992
H. Györy, Une amulette représentant Néfertoum-sur-le-lion à Budapest, in: G. M. Zaccone – T. Ricardi di Netro (Hrsg.), Atti, Sesto Congresso Internazionale di Egittologia I (Turin 1992) 233–236.

HAAS 1988
V. Haas (Hrsg.), Hurriter und Hurritisch (Konstanz 1988).

HALLO 1997–2002
W. W. Hallo (Hrsg.), The Context of Scripture (Leiden 1997–2002).

HANNIG 2000
R. Hannig, Großes Handwörterbuch Deutsch-Ägyptisch, Hannig–Lexika 3 (Mainz 2000).

HARRIS 2007
J. R. Harris, Historieforvrænging, Papyrus 27, 2, 2007, 24–27.

HASSAN 1928
S. Hassan, Hymnes religieux du Moyen Empire (Kairo 1928).

HAWKINS 1841
E. Hawkins, Select Papyri III in the Hieratic Character from the Collection of the British Museum (London 1841).

HAYES 1955
W. C. Hayes, A Papyrus of Late Middle Kingdom (Brooklyn 1955).

HAYES 1957
W. C. Hayes, Varia from the Time of Hatshepsut, MDAIK 15, 1957, 78–90.

HEGAZY – WILLEITNER 1990–1991
E. Hegazy – J. Willeitner, Montuemhat, A Man of his Time, The Journal of the Ancient Chronology Forum 4, 1990/1991, 55–57.

HELCK 1958
W. Helck, Zur Verwaltung des Mittleren und Neuen Reiches, PÄ 5 (Leiden 1958).

HELCK 1960
W. Helck, Materialien zur Wirtschaftsgeschichte des Neuen Reiches (Mainz 1960).

HELCK 1962
W. Helck, Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 3. und 2. Jahrtausend v. Chr., ÄgAb 5 (Wiesbaden 1962).

HELCK 1966
W. Helck, Zum Auftreten fremder Götter in Ägypten, OrAnt 5, 1966, 1–14.

HELCK 1968
W. Helck, Beiträge zu Syrien und Palästina in altägyptischer Zeit, AfO 22, 1968/1969, 23–26.

HELCK 1971a
W. Helck, Betrachtungen zur Großen Göttin und den mit ihr verbundenen Gottheiten (München 1971).

HELCK 1971b
W. Helck, Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 3. und 2. Jahrtausend v. Chr., ÄgAb 5 ²(Wiesbaden 1971).

HELCK 1974
W. Helck, Die altägyptischen Gaue, TAVO Beih. 5 (Wiesbaden 1974).

HELCK 1975
LÄ I (1975) 889–891 s. v. Byblos (W. Helck).

HELCK 1977
LÄ II (1977) 315–321 s. v. Fremdvölkerdarstellungen (W. Helck).

HELCK 1980
LÄ III (1980) 454–455 s. v. Klettern für Min (W. Helck).

HELCK 1980a
LÄ IV (1980) 192–196 s. v. Mond (W. Helck).

HELCK 1980b
LÄ IV (1980) 636–637 s. v. Ostrakon (W. Helck).

HELCK 1980c
LÄ IV (1980) 671–672 s. v. Papyrusraufen, Papyrusszepter (W. Helck).

HELCK 1991
W. Helck, Ein früher Beleg für eine Kultgenossenschaft?, SAK 18, 1991, 233–240.

HELCK 1992
W. Helck, Zur Chronologiediskussion über das Neue Reich, in: M. Bietak (Hrsg.), Acts of the 2nd International Colloquium on Absolute Chronology.The Bronze Age in the Eastern Mediterranean, Schloß Haindorf, Langenlois 12.–15. August 1990 = Akten des Zweiten Internationalen Kolloquiums über Absolute Chronologie, Ägypten und Levante 3 (Wien 1992) 63–67.

HELCK 2002
W. Helck, Die datierten und datierbaren Ostraka, Papyri und Graffiti von Deir el-Medineh, ÄgAb 63 (Wiesbaden 2002).

HERRMANN 1994
Ch. Herrmann, Ägyptische Amulette aus Palästina-Israel. Mit einem Ausblick auf ihre Rezeption durch das Alte Testament, OBO 138 (Freiburg/Schweiz 1994).

HINTZE 1975
LÄ I (1975) 333–335 s. v. Anuket (F. Hintze).

HOCH 1994
J. E. Hoch, Semitic Words in Egyptian Texts of the New Kingdom and Third Intermediate Period (Princeton 1994).

HODJASH–BERLEV 1982
S. Hodjash – O. Berlev, The Egyptian Relief and Stelae in the Pushkin Museum Moskow of Fine Arts (Leningrad 1982).

HOFFMEIER 1985
J. K. Hoffmeier, Sacred in the Vocabulary of Ancient Egypt, The Terms *Dsr*, With Special Reference to Dynasty I–XX, OBO 59 (Freiburg/Schweiz 1985).

HOFFMEIER – KITCHEN 2007
J. K. Hoffmeier – K. A. Kitchen, Reshep and Astarte in North Sinai: A Recently Discovered Stela from Tell el-Borg, ÄL 17, 2007, 127–136.

HOLLAND 1975
T. A. Holland, A Typological and Archaeological Study of Human and Animal Representations in Plastic Art of Palestine During the Iron Age (Diss. Oxford University 1975).

HOLLAND 1977
T. A. Holland, A Study of Palestinian Iron Age Baked Clay Figurines with Special Reference to Jerusalem, Levant 9, 1977, 121–155.

HÖLSCHER 1930/1931
U. Hölscher, Excavations at Ancient Thebes 1930–1931 (Chicago 1932).

HÖLSCHER 1954
U. Hölscher, Medinet Habu V. Post-Ramesside Remains, OIP 66, (Chicago 1954).

HÖLSCHER 2002
T. Hölscher, Klassische Archäologie: Grundwissen (Darmstadt 2002).

HÖLZL 2002
R. Hölzl, Ägyptische Opfertafeln und Kultbecken: Eine Form- und Funktionsanalyse für das Alte, Mittlere und Neue Reich, HÄB 45 (Hildesheim 2002).

HORNUNG 1982
E. Hornung, Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh, OBO 46 (Freiburg/Schweiz 1982).

HORNUNG 1992
E. Hornung, Die Unterweltsbücher der Ägypter (Zürich 1992).

HORNUNG 2005
E. Hornung, Der Eine und die Vielen. Ägyptische Gottesvorstellungen (Darmstadt 2005).

HORNUNG – STAEHLIN 1976
E. Hornung – E. Staehlin, Skarabäen und andere Siegelamulette aus Basler Sammlungen (Mainz 1976).

HOULIHAN 1996
P. F. Houlihan, Animal World of the Pharaohs (London 1996).

HROUDA 1991
B. Hrouda, Der Alte Orient. Geschichte und Kultur des alten Vorderasien (München 1991).

IDD
J. Eggler – Ch. Uehlinger (Hrsg.), Iconography of Deities and Demons in the Ancient Near East:
< http://www.religionswissenschaft.uzh.ch/idd/>

IPIAO
SCHROER 2011

Die Ikonographie Palästinas/Israels und der Alte Orient. Die Spätbronzezeit, IPIAO 3 (Freiburg/Schweiz 2011).

JAMES 1970
T. G. H. James, Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae IX (London 1970).

JANAK 2000
J. Janak, De Trinitate: An Outline of the Problem, GöttMisz 178, 2000, 65–73.

JANKUHN 1977
LÄ II (1977) 1239–1241 s. v. Hohepriester (D. Jankuhn).

JANSEN-WINKELN 1990
K. Jansen-Winkeln, Vermerke: Zum Verständnis kurzer und formelhafter Inschriften auf ägyptischen Denkmälern, MDAIK 46, 1990, 127–156.

JANSEN-WINKELN 2003
K. Jansen-Winkeln, Alara und Taharka. Zur Geschichte des nubischen Königshauses, Or 72, 2003, 141–158.

JANSSEN 1984
J. J. Janssen, A Curious Error (O.IFAO 1254), BIFAO 84, 1984, 303–306.

JANSSEN 1975
J. J. Janssen, The Rules of Legal Proceedings in the Community of Necropolis Workmen at Deir el-Medina, BiOr 31, 1975, 291–296.

JØRGENSEN 1998
M. JØRGENSEN, Catalogue Egypt II (1550–1080 BC), Ny Carlsberg Glyptotek (Copenhagen 1998).

JOSEPHSON 2003
J. A. Josephson, La période de transition à Thèbes. 663–648 av. J.-C., Egypte, Afrique et Orient 28, 2003, 39–46.

JOST 1994
R. Jost, Von ›Huren und Heiligen‹. Ein sozialgeschichtlicher Beitrag, in: H. Jahnow – E. Seifert – U. Bail (Hrsg.), Feministische Hermeneutik und Erstes Testament. Analysen und Interpretationen (Stuttgart 1994).

JUNG 1971
C. G. Jung, Symbole der Wandlung (Olten 1971).

JUNGE 1978
F. Junge, Wirklichkeit und Abbild. Zum innerägyptischen Synkretismus und zur Weltsicht der Hymnen des Neuen Reiches, in: G. Wießner (Hrsg.), Synkretismusforschung. Theorie und Praxis, GOF, Grundlagen und Ergebnisse 1 (Wiesbaden 1978) 87–108.

JUNGE 1995
F. Junge, Die Erzählung vom Streit der Götter Horus und Seth um die Herrschaft, TUAT III, 5 (Gütersloh 1995) 930–950.

JUNKER 1911
H. Junker, Der Auszug der Hathor-Tefnut aus Nubien (Berlin 1911).

JUNKER 1961
H. Junker, Die Geisteshaltung der Ägypter in der Frühzeit (Wien 1961).

KAHN 2004
D. Kahn, Taharqa, King of Kush and the Assyrians, JSSEA 31, 2004, 109–128.

KAKÓSY 1980
LÄ III (1980) 61–62 s. v. Horusstele (L. Kákosy).

KÁKOSY 1981
L. Kákosy, The Astral Snakes of the Nile, MDAIK 37, 1981, 255–260.

KÁKOSY 1984
LÄ V (1984) 1110–1117 s. v. Sothis (L. Kákosy).

KAMLAH 1993
J. Kamlah, *Tell el-Fuḫḫar* (Zarqu?) und die pflanzenhaltende Göttin in Palästina. Ergebnisse des *Zeraqōn*–Surveys 1989, ZDPV 109, 1993, 101–127.

KAMPP-SEYFRIED 1996
F. Kampp-Seyfried, Die thebanische Nekropole. Zum Wandel des Grabgedankens von der XVIII. bis zur XX. Dynastie, Theben 13 (Mainz 1996).

KAPLONY-HECKEL 1985
U. Kaplony-Heckel, Die Israel-Stele des Merenptah, TU-AT 1, Alte Folge (Gütersloh 1985) 544–552.

KARLSHAUSEN 1992
Ch. Karlshausen, Une perruque divine du Nouvel Empire: la coiffure à volants, in: C. Obsomer (Hrsg.), Amosiadès. Mélanges offerts au Claude Vandersleyen par ses anciens étudiants (Louvain-la-Neuve 1992) 153–173.

KEEL 1980
O. Keel, Das Böcklein in der Milch seiner Mutter und Verwandtes. Im Lichte eines altorientalischen Bildmotivs, OBO 33 (Freiburg/Schweiz 1980).

KEEL 1984
O. Keel, Deine Blicke sind Tauben. Zur Metaphorik des Hohen Liedes, Stuttgarter Bibelstudien 114/115 (Stuttgart 1984).

KEEL 1985
O. Keel, Bildträger aus Palästina/Israel und die besondere Bedeutung der Miniaturkunst in: O. Keel – S. Schroer (Hrsg.), Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel I, OBO 67 (Freiburg/Schweiz 1985).

KEEL *et al.* 1990
O. Keel – M. Shuval – Ch. Uehlinger (Hrsg), Studien zu Stempelsiegeln aus Palästina/Israel III, OBO 100 (Freiburg/Schweiz 1990).

KEEL 1992a
O. Keel, Das Hohelied, Zürcher Bibelkommentare (Zürich 1992).

KEEL 1992b
O. Keel, Das Recht der Bilder gesehen zu werden. Drei Fallstudien zur Methode der Interpretation altorientalischer Bilder, OBO 122 (Freiburg/Schweiz 1992).

KEEL 1994
O. Keel, Das Mondemblem von Harran auf Stelen und Siegelamuletten und der Kult der nächtlichen Gestirne bei den Aramäern, in: O. Keel (Hrsg.), Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina-Israel, OBO 135 (Freiburg/Schweiz 1994) 135–202.

KEEL 1998
O. Keel, Goddesses and Trees, New Moon and Yahweh. Ancient Near Eastern Art and the Hebrew Bible, JSOT Suppl. 261 (Sheffield 1998).

KEEL 2010
O. Keel, Gott weiblich. Eine verborgene Seite des biblischen Gottes ²(Freiburg/Schweiz 2010).

KEEL – KÜCHLER 1982
O. Keel – M. Küchler, Orte und Landschaften der Bibel II. Der Süden (Zürich 1982).

KEEL – KÜCHLER 2007
O. Keel – M. Küchler, Orte und Landschaften der Bibel I. Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus (Göttingen 2007).

KEEL *et al.* 1984
O. Keel – M. Küchler – Ch. Uehlinger, Orte und Landschaften der Bibel I. Geographisch-geschichtliche Landeskunde (Zürich 1984).

KEEL – SCHROER 2004
O. Keel – S. Schroer, Eva. Mutter alles Lebendigen. Frauen- und Göttinnenidole aus dem Alten Orient (Freiburg/Schweiz 2004).

KEEL – STAUBLI 2001
O. Keel – T. Staubli, ›Im Schatten deiner Flügel‹: Tier in der Bibel und im Alten Orient (Freiburg/Schweiz 2001).

KEEL – UEHLINGER 1992
O. Keel – Ch. Uehlinger, Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikono-

graphischer Quellen, Quastiones Disputatae 134 (Freiburg/Schweiz 1992).

KEES 1967
H. Kees, Mondsagen, ZÄS 60, 1967, 1–15.

KEES 1977
H. Kees, Der Götterglaube im alten Ägypten (Berlin 1977).

KEIMER 1947
L. Keimer, Histoires de serpents dans l`Égypte ancienne et moderne, Mémoires à l`Institut d`Égypte 50 (Kairo 1947).

KELM – MAZAR 1991
G. L. Kelm – A. Mazar, Timnah. A Biblical City in the Sorek Valley (Winona Lake 1991).

KESSLER 1986
LÄ VI (1986) 365–376 s. v. Tempelbesitz (D. Kessler).

KESSLER 1994
D. Kessler, Die Gottes-Diener in den Nekropolen-Bezirken, in: S. Allam (Hrsg.), Grund und Boden in Altägypten (Tübingen 1994) 375–388.

KESSLER 1998
D. Kessler, Dissidentenliteratur oder kultischer Hintergrund? 1: Überlegungen zum Tura-Hymnus und zum Hymnus in TT 139, SAK 25, 1998, 161–188.

KESSLER 1999
D. Kessler, Dissidentenliteratur oder kultischer Hintergrund? (Teil 2), SAK 27, 1999, 173–221.

KESSLER 2000a
D. Kessler, Die Einheit der altägyptischen Religion, in: Edith Stein Jahrbuch 6, Die Weltreligionen (Würzburg 2000) 168–169.

KESSLER 2000b
D. Kessler, Die kultische Bindung der Ba-Konzeption 1: Die Tempelbindung der Ba–Formen, SAK 28, 2000, 161–206.

KESSLER 2001
D. Kessler, Die kultische Bindung der Ba-Konzeption 2: Die Ba-Zitate auf den Kultstelen und Ostraka des Neuen Reiches, SAK 29, 2001, 139–186.

KITCHEN 1987
K. A. Kitchen, The Basics of Egyptian Chronology in Relation to the Bronze Age, in: P. Åström (Hrsg.), High, Middle or Low? Acts of an International Colloquium on Absolute Chronology held at the University of Gothenburg 20.–22. August 1987 (Göteborg 1987) 37–55.

KITCHEN 1987a
K. A. Kitchen, Lotuses and Lotuses, or ...: Poor Susan`s Older Than We Thougth, VA 3, 1987, 29–31.

KITCHEN 1996
K. A. Kitchen, The Third Intermediate Period in Egypt (1100–650 B.C.) (Warminster 1996).

KITCHEN 1997
K. A. Kitchen, The Physical Text of Merenptah's Victory Hymn (The ›Israel Stela‹), in: Papers presented in Memory of Ronald J. Williams, JSSEA 24, 1997, 71–76.

KLASENS 1975
LÄ I (1975) 232–236 s. v. Amulett (A. Klasens).

KLEINKE 2007
N. Kleinke, Female Spaces: Untersuchungen zu Gender und Archäologie im pharaonischen Ägypten, GöttMisz Beih 1 (Göttingen 2007) 49–51.

KLEINSGÜTL 1997
D. Kleinsgütl, Feliden in Altägypten, AfroPub 14 (Wien 1997).

KNUDTZON 1964
J. A. Knudtzon, Die El-Amarna–Tafeln (Aalen 1964).

KOKHAVI 1990
M. Kokhavi, Aphek in Canaan. The Egyptians Governor`s Residence and its Finds, Israel Museum Catalogue 312 (Jerusalem 1990).

KOLTSIDA 2006
A. Koltsida, Birth-Bed, Sitting Place, Erotic Corner or Domestic Altar? A Study of the so called ›Elevated Bed‹ in Deir el-Medina, SAK 35, 2006, 165–174.

KOEFOED-PETERSEN 1948
O. Koefoed-Petersen, Catalogue Generale (Kopenhagen 1948).

KÖNIG 1980
LÄ III (1980) 1080–1090 s. v. Löwe, L.-Köpfe, L.-Statuen (U. König).

KOTTSIEPER 1991
I. Kottsieper, ›Weisheitstexte‹ in aramäischer Sprache. Die Geschichte und die Sprüche des weisen Achiqar, TUAT III, 2, Weisheitstexte II, 320–347.

KRAUSS 1985
R. Krauss, Sothis- und Monddaten. Studien zur astronomischen und technischen Chronologie des Neuen Reiches, HÄB 20 (Hildesheim 1985).

KRI I–VIII
K. A. Kitchen, Ramesside Inscriptions. Translated and Annotated Translations I–VIII (Oxford 1969–1990).

KTU
Keilschriftliche Texte aus Ugarit; M. Dietrich – O. Loretz – J. Sanmartin (Hrsg.), Cuneiform Alphabetic Texts From Ugarit, Ras Ibn Hani and Other Places, ALASP 8 (Münster 1995).

KUCHAREK 2000
A. Kucharek, Die frühe Persönlichkeit im Fest: Über ein Lied in Gebel es-Silsilah, GöttMisz 176, 2000, 77–80.

KUHLMANN 1977a
LÄ II (1977) 679–683 s. v. Göttereigenschaften (K. Kuhlmann).

KUHLMANN 1977b
LÄ II (1977) 683–684 s. v. Götterepitheta (K. Kuhlmann).

KUHLMANN 1977c
LÄ II (1977) 696–705 s. v. Götternamen, -bildung, -zusammensetzung (K. Kuhlmann).

KUHLMANN 1977d
LÄ II (1977) 716–718 s. v. Göttertitulatur (K. Kuhlmann).

KÜHNERT-EGGEBRECHT 1969
E. Kühnert-Eggebrecht, Die Axt als Waffe und Werkzeug im Alten Ägypten, MÄS 15 (München 1969).

KUHOFF 1996
Biographisch-bibliographisches Lexikon XI (1996) 409–417 s. v. Taharqa (W. Kuhoff).

KURTH 1977
D. Kurth, Götter determinieren Götter, SAK 5, 1977, 175–181.

KURTH 1980
LÄ IV (1980) 535–541 s. v. Nut (D. Kurth).

LACAU 1926
P. Lacau, Suppression des noms divins dans les textes de la chambre funéraire, ASAE 26, 1926, 69–81.

LAHN 2003
K. Lahn, Qedeschet – Die ›Geburt‹ einer Göttin im Neuen Reich (Magisterarbeit Heidelberg 2003).

LAHN 2005
K. Lahn, Qedeschet. Genese einer Transfergottheit im ägyptisch-vorderasiatischen Raum, SAK 33, 2005, 201–237.

LAHN 2015
K. Lahn, Some Reflections on the Function of a Particular Triad Constellation in New Kingdom Religious Iconography, in: P. Kousoulis – N. Lazaridis, Hgg., Proceedings of the Tenth International Congress of Egyptologists, University of the Aegean, Rhodos 22-29 May 2008, Orientalia Lovaniensia Aegyptia, Leuven (Peeters Verlag) 2015. (i. Dr.)

LANGE – SCHÄFER 1908
H. O. Lange – H. Schäfer, Grab- und Denksteine des Mittleren Reiches II, Catalogue général des antiquités du Musée du Caire (Berlin 1908).

LANZONE 1884
R. V. Lanzone, Dizionario di Mitologia Egizia 1–4 (Turin 1881–1884).

LASZLO 1981
P. Laszlo, Statue de Ptahankh au Musée des Beaux-Arts, Bulletin du Musée Hongrois des Beaux-Arts 56/57, 1981, 3–16.

LAUBER 2008
St. Lauber, Zur Ikonographie der Flügelsonne, ZDPV 124, 2008, 89–106.

LECLANT 1961
J. Leclant, Montuouemhat, Quadrième Prophète d`Amon, Prince de la Ville, BE 35 (Le Caire 1961).

LECLANT 1975
J. Leclant, Points de vue récents sur le syncrétisme dans la religion de l`Égypte pharaonique, in: F. Dunand – P. Lévêque, Les syncrétisme dans les religions de l`antiquité, Études préliminaires aux Religions Orientales dans l`Empire Romain 46 (Leiden 1975) 1–18.

LEEMANS 1840
C. Leemans, Description raisonnée des monuments égyptienne du musée d`antiquités des Pays-Bas à Leyde (Leiden 1840).

LEEMANS 1842
C. Leemans, Monumens (sic!) de la religion et du culte publics et privés (Leiden 1842).

LEGRAIN 1906–1925
G. Legrain, Statues et statuettes de rois et de particuliers (CG) (Le Caire 1906–1925).

LEIBOVICH 1937
J. Leibovich, Deux stèles inédites de la déesse Qadech, BIE 19, 1937, 81–91.

LEIBOVICH 1942
J. Leibovich, Une imitation d`époque gréco-romaine d`une stèle de la déesse Qadech, ASAE 41, 1942, 77–86.

LEIBOVICH 1961
J. Leibovich, Kent et Qadech, Syria 38, 1961, 23–34.

LEITZ 1997
Ch. Leitz, Die Schlangennamen in den ägyptischen und griechischen Giftbüchern, in: Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur 6 (Stuttgart 1997).

LEMBKE – SCHMITZ 2006
K. Lembke – B. Schmitz (Hrsg.), Schönheit im Alten Ägypten. Sehnsucht nach Vollkommenheit. Ausstellungskatalog Hildesheim (Hildesheim 2006).

LEMCHE 1996
N. P. Lemche, The History of Ancient Syria and Palestine: An Overview, in: J. M. Sasson (Hrsg.), Civilizations of the Ancient Near East II (New York 1996) 1195–1218.

LESKO 1994
H. L. Lesko, Pharaoh`s Workers.The Village of Deir el-Medina (Itaca 1994).

LETELLIER 1975
B. Letellier, Autour de la stèle de Qadech: une Famille de Deir el-Medineh, RdE 27, 1975, 150–163.

LGG I–VII
Ch. Leitz (Hrsg.), Lexikon der ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen, I–VII, OLA 110–116 (Leuven 2002).

LICHTHEIM 1988
M. Lichtheim, Ancient Egyptian Autobiographies Chiefly of the Middle Kingdom, OBO 84 (Freiburg/Schweiz 1988).

VON LIEVEN 2001
A. v. Lieven, Scheiben am Himmel. Zur Bedeutung von *itn* und *itn.t*, SAK 29, 2001, 277–282.

VON LIEVEN 2004
A. v. Lieven, Das Göttliche in der Natur erkennen: Tiere, Pflanzen und Phänomene der unbelebten Natur als Manifestation des Göttlichen. Mit einer Edition der Baumliste P.Berlin 29027, ZÄS 131, 2004, 156–172.

VON LIEVEN 2007
A. v. Lieven, Grundriß des Laufes der Sterne. Das sogenannte Nutbuch, The Carlsberg Papyri 8, CNI Publications 31 (Kopenhagen 2007).

LIPINSKI 1996
E. Lipinski, Egypto-Canaanite Iconography of Reshef, Baal, Horon, and Anat, CdE 81/142, 1996, 254–262.

LIPINSKI 2005
E. Lipinski, Syro-Canaanite Goddesses in Egypt, CdE 80, 2005, 122–133.

LÓPEZ 1978
J. López, Ostraca Ieratici N. 57001–57092, Catalogo del Museo Egizio di Torino, 2nd Series 3, fasc. 1 (Milan 1978).

LOPRIENO 1995
A. Loprieno, Der demotische ›Mythos vom Sonnenauge‹, TUAT III, 5, Mythen und Epen III (Gütersloh 1995) 1038–1077.

LOUD 1939
G. Loud, The Megiddo Ivories, OIP 52 (Chicago 1939).

LUISELLI 2007
M. M. Luiselli, Religion und Literatur. Überlegungen zur Funktion der ›persönlichen Frömmigkeit‹ in der Literatur des Mittleren und Neuen Reiches, SAK 36, 2007, 157–182.

LUISELLI 2011a
M. M. Luiselli, Die ›Persönliche Frömmigkeit‹ in der Ägyptologie. Definition(en), Themen, Terminologie, Forschungsansätze, Ausblicke, in: W. Friese – A. Greve – K.

Kleibl – K. Lahn (Hrsg.), Funktion und Bedeutung individueller Gotteskontakte im interdisziplinären Dialog, Hephaistos 28, 2011, 37–50.

LUISELLI 2011b
M. M. Luiselli, Die Suche nach Gottesnähe. Untersuchungen zur Persönlichen Frömmigkeit von der Ersten Zwischenzeit bis zum Ende des Neuen Reiches, ÄAT 73 (Wiesbaden 2011).

LUISELLI 2012
M. M. Luiselli, Images of Personal Religion in Ancient Egypt: An Outline, in: M. M. Luiselli – J. Mohn – S. Gripentrog (Hrsg.), Bild und Kult: Die bildliche Dimension des Kultes im Alten Orient und in der Antike, Beiträge zur Religionsgeschichte und religiösen Zeitgeschichte 1 (Würzburg 2012), 13–39.

VON LUSCHAN 1943
F. von Luschan, Die Kleinfunde von Sendschirli (Berlin 1943).

MACALISTER 1904
R. A. S. Macalister, Sixth Quarterly Report on the Excavation of Gezer, 16. August – 16. November 1903, PEFQS, 9–26.

MACALISTER 1912a
R. A. S. Macalister, The Excavation of Gezer 1902–1905 and 1907–1909 II (London 1912).

MACALISTER 1912b
R. A. S. Macalister, The Excavation of Gezer 1902–1905 and 1907–1909 III (London 1912).

MACADAM 1949
M. F. L. Macadam, The Temples of Kawa I. The Inscriptions (London 1949).

MADSEN 1904a
H. Madsen, Aus dem Hohepriestergrab zu Memphis, ZÄS 41, 1904, 110–114.

MADSEN 1904b
H. Madsen, Zwei Inschriften in Kopenhagen, ZÄS 41, 1904, 114–116.

MAIER 1995
Ch. Maier, Die ›fremde Frau‹ in Proverbien 1–-9. Eine exegetische und sozialgeschichtliche Studie, OBO 144 (Freiburg/Schweiz 1995).

MALAISE 1976
M. Malaise, Histoire et signification de la coiffure Hathorique à plumes, SAK 4, 1976, 215–236.

MARIETTE 1870–1875
A. Mariette, Dendérah. Description générale du grand temple de cette ville (Paris 1870–1875).

MARIETTE 1871
A. Mariette, Dendérah. Description générale du grand temple de cette ville III (Paris 1871).

MARIETTE 1875
A. Mariette, Karnak. Etudes topographique avec un appendice comprenant les principaux textes hiéroglyphique (Kairo 1875).

MARINATOS 2000
N. Marinatos, The Goddess and the Warrior. The Naked Goddess and Mistress of Animals in Early Greek Religion (London 2000).

MARTIN e*t al.* 2001
G. Th. Martin – J. van Dijk – M. J. Raven – B. G. Aston – D. A. Aston – E. Strouhal – L. Horackova – H. D. Schneider – R. van Walsem – K. J. Frazer (Hrsg.), The Tomb of Three Memphite Officials. Ramose, Khay and Pabes, EES 66 (London 2001).

MARTIN 1985
G. Th. Martin, The Tomb-Chapels of Paser and Ra´ia at Saqqâra, EES 52 (London 1985).

MARTIN 1986
LÄ VI (1986) 1–6 s. v. Stele (K. Martin).

MASSART 1954
A. Massart, The Leiden Magical Papyrus I 343 + I 345, OMRO 34 (Leiden 1954).

MAUL 1992
St. Maul, *kurgarrû* und *assinnu* und ihr Stand in der babylonischen Gesellschaft, in: V. Haas (Hrsg.), Außenseiter und Randgruppen. Beiträge zu einer Sozialgeschichte des Alten Orients (Konstanz 1992) 159–171.

MAY 1935
H. G. May, Material Remains of the Megiddo Cult, OIP 26 (Chicago 1935).

MAYER I. GRUBER 1986
T. Mayer I. Gruber, Hebrew Qedešah, and Her Canaanite and Akkadian Cognates, UF 18, 1986, 133–148.

MAYSTRE 1992
Ch. Maystre, Les grands prêtres de Ptah de Memphis, OBO 113 (Freiburg/Schweiz 1992).

MCDOWELL 1990
A. G. McDowell, Jurisdiction in the Workmen`s Community of Deir el-Medina, Egyptologische Uitgaven 5 (Leiden 1990).

MCFARLANE 1990
A. McFarlane, The Cult of Min in the Third Millennium BC, BACE 1, 1990, 69–75.

MCFARLANE 1995
A. McFarlane, The God Min to the End of the Old Kingdom, Australian Centre for Egyptology Studies 3 (Sydney 1995).

MCQUEEN 1986
J. Mcqueen, The Hittites and Their Contemporaries in Asia Minor (London 1986).

MEDWB
H. v. Deines – W. Westendorf, Wörterbuch der medizinischen Texte, Grundriß der Medizin der alten Ägypter VII, 1–2 (Berlin 1961/1962).

MERLO 1997
P. Merlo, Note critiche su alcune presunte iconografie della Dea Ašera, Studi epigrafici e linguistici sul Vicino Oriente Antico XIV (Verona 1997) 43–64.

MESKELL 1994
L. Meskell, Deir el-Medina in Hyperreality: Seeking the People of Pharaonic Egypt, in: JMedA 7, 2, 1994, 193–216.

MESKELL 2000
L. Meskell, Spartial Analysis of the Deir el-Medina Settlement and Necropoleis, in: R. J. Demarée – A. Egberts (Hrsg.), Deir el-Medina in the Third Millennium AD. A Tribute to Jac. J. Janssen, Egyptologische Uitgaven 14 (Leiden 2000) 259–275.

MORAN 1987
W. L. Moran, Les lettres d`El-Amarna. Correspondance diplomatique du pharaon (Paris 1987).

MORENZ 1960
S. Morenz, Ägyptische Religion, Die Religionen der Menschheit 8 (Stuttgart 1960).

MORENZ 1964
S. Morenz, Die Heraufkunft des transzendenten Gottes in Ägypten, SSAW 109, 2 (Berlin 1964) 109–112.

MORENZ 2002/2003
S. Morenz, Der Mond: Über Königsnamen, visuelle Poesie, Metaphorik und Zeitgeist in der Mitte des 2. Jt. v. Chr., BSEG 25, 2002/2003, 121–130.

MORGAN 2004
E. E. Morgan, Untersuchungen zu den Ohrenstelen aus Deir el-Medina, ÄAT 61 (Wiesbaden 2004).

MORGAN 2006
E. E. Morgan, Einige Bemerkungen zur Thematik der Persönlichen Frömmigkeit, SAK 34, 2006, 333–352.

MÜLLER 1906
W. M Müller, Egyptological Researches. Results of a Journey in 1904 (Washington 1906).

MÜLLER 1980
LÄ IV (1980) 988–990 s. v. Perücke (Ch. Müller).

MÜLLER 1997
Ch. Müller, Das Kalksteinrelief E 6783 aus den Musée Royaux d`Art et d`Histoire in Brüssel und verwandte Frontaldarstellungen – Eine Analyse, GöttMisz 160, 1997, 69–83.

MÜLLER 1994/1995
H.-P. Müller, Heiligkeit, heilig, in: E. Jenni – C. Westermann (Hrsg.), Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament II (Gütersloh 1994/1995) 589.

MÜLLER 2003
M. Müller, Die Göttin im Boot. Eine ikonographische Untersuchung, in: T. Hofmann – A. Sturm (Hrsg.), Menschenbilder – Bildermenschen. Kunst und Kultur im Alten Ägypten. Festschrift Erika Feucht (Norderstedt 2003) 57–126.

MÜLLER 2001
M. Müller, Schönheitsideale in der ägyptischen Kunst, in: H. Györy (Hrsg.), Mélanges offerts à Edith Varga. »Le lotus qui sort de terre«, Bulletin du Musée Hongrois des Beaux-Arts Suppl. (Budapest 2001) 239–286.

MÜLLER-WINKLER 1986
LÄ VI (1986) 824–826 s. v. Udjatauge (C. Müller-Winkler).

MUNRO (O. J.)
P. Munro, Führungsblätter Kestner Museum, Ägyptische Abteilung (Hannover o. J.).

MURNANE 1985
W. J. Murnane, Road to Kadesh. A Historical Interpretation of the Battle of King Sety I. at Karnak, Studies in Ancient Oriental Civilization 42 (Chicago 1985).

MURNANE 1995
W. J. Murnane, The History of Ancient Egypt. An Overview, in: J. M. Sasson (Hrsg.), Civilizations of the Ancient Near East (New York 1995) 691–717.

MYSLIWIEC 1972
K. Mysliwiec, A propos des signes hiéroglyphiques ›her‹ et ›tep‹, ZÄS 98, 1972, 85–99.

MYSLIWIEC 1994
K. Mysliwiec, Isis-Aphrodite ›anasyrménè‹ et le culte de la déesse nue à Athribis ptolémaïque, BdE 106, 1994, 385–389.

NBL I–III 2008
M. Görg – B. Lang (Hrsg.), Neues Bibel Lexikon I–III (Düsseldorf 2008).

NEBE 1986
LÄ VI (1986) 1221–1224 s. v. Werethekau (I. Nebe).

NEGBI 1976
O. Negbi, Canaanite Gods in Metal. An Archaeological Study of Ancient Syro-Palestinian Figurines, Publications of the Institute of Archaeology, Tel Aviv University 5 (Tel Aviv 1976).

NEUNERT 2009
G. Neunert, Mein Grab, mein Esel, mein Platz in der Gesellschaft. Prestige im Alten Ägypten am Beispiel Deir el-Medine, Manetho 1 (Berlin 2010).

NIBBI 1991
A. Nibbi, The So-Called Plant of Upper Egypt, DE 19, 1991, 53–68.

NIBBI 1996
A. Nibbi, Some Remarks on the Merenptah Stela and the So-Called Name of Israel, DE 36, 1996, 79–102.

OGDON 1985/1986
J. Ogdon, Some Notes on the Iconography of Min, BES 7, 1985/1986, 29–36.

OPIFICIUS 1961
R. Opificius, Das altbabylonische Terrakottarelief, ZA Ergb. 2 (Berlin 1961).

ORCHARD 1967
J. J. Orchard, Ivories from Nimrud I, 2. Equestrian Bridal – Harness Ornaments, The British School of Archaeology in Iraq (Aberdeen 1967).

OTTO 1963
E. Otto, Altägyptischer Polytheismus. Eine Beschreibung, Saeculum 14, 1963, 249–285.

OTTO 1975a
LÄ I (1975) 562–567 s. v. Augensagen (E. Otto).

OTTO 1975b
LÄ I (1975) 923 s. v. Chensit (E. Otto).

OTTO 1917 (2004)
R. Otto, Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen (München 1917; Nachdr. München 2004).

PARROT 1961
A. Parrot, Der Louvre und die Bibel, Bibel und Archäologie 5 (Zürich 1961).

PAVLOVA 1985
O. Pavlova, Min – »Vladyka cuzezemnyx stran«, Kul`turnoe nasledie vostoka. Problemy, poiski, suzdenija (Leningrad 1985) 34–44.

PID
Personenidentifikationsnummer nach dem Göttinger Prosopographischen Lexikon: Die nichtköniglichen Frauen des Neuen Reiches: <www.frauendatenbank.de>.

PINCH 1993
G. Pinch, Votive Offerings to Hathor (Oxford 1993).

POSENER 1975
G. Posener, La piété personnelle avant l`âge amarnien, RdE 27, 1975, 195–210.

POSENER – VERCOUTTER 1968
G. Posener – J. Vercoutter, Catalogue des stèles du Sérapéum de Memphis (Paris 1968).

PREYS 2002
R. Preys, Les Agathoi Daimones de Dendera, SAK 30, 2002, 285–298.

PRITCHARD 1943
J. B. Pritchard, Palestinian Figurines in Relation to Certain Goddesses Known Through Literature, AOS 24 (New Haven 1943).

PRITCHARD 1969
J. B. Pritchard, Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament [3](Princeton 1969).

QUACK 2006
J. F. Quack, Die hieratischen und hieroglyphischen Papyri aus Tebtynis – Ein Überblick, The Carlsberg Papyri 7 (Kopenhagen 2006).

QUADRO BIBEL
F. Rienecker – G. Maier (Hrsg.), Quadro Bibel, Die vier großen Übersetzungen auf CD-ROM, Lexikon zur Bibel (Witten 2008).

QUAEGEBEUR 1991a
J. Quaegebeur, Les quatre dieux Min, in: Religion und Philosophie im Alten Ägypten. Festgabe für Philippe Derchain, OLA 39 (Leuven 1991), 253–268.

QUAEGEBEUR 1991b
J. Quaegebeur, Somtous l`enfant sur le lotus, CRIPEL 13, 1991, 113–122.

VON RAD 1962–1965
G. von Rad, Theologie des Alten Testaments (München 1962–1965).

RAINEY 1989
A. F. Rainey, A New Translation of the Amarna Letters – After 100 Years, AfO 36–37, 1989, 56–75.

RANDALL – MACIVER – MACE 1902
D. Randall-MacIver – A. C. Mace, El-Amrah and Abydos, EEF 23 (London 1902).

RANKE 1935
H. Ranke, Die altägyptischen Personennamen I–III (Glückstadt 1935).

RÄRG
H. Bonnet, Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte (Berlin 1952).

RAUSCHENBACH 2008
NBL I (2008)193–195 s. v. Astarte (B. Rauschenbach).

REDFORD 1973a
D. B. Redford, New Light on the Asiatic Campaigning of Horemheb, BASOR 211, 1973, 36–49.

REDFORD 1973b
D. B. Redford, A New Dated Inscription From the Reign of Horemhab, JSSEA 4, 1, 1973, 6–23.

REDFORD 1983
D. B. Redford, A Head-Smiting Scene from the 10th Pylon, in: M. Görg (Hrsg.), Fontes atque pontes. Eine Festgabe für Hellmut Brunner, ÄAT 5 (Wiesbaden 1983) 362–373.

REEVES 1990
N. Reeves, The Complete Tutankhamun. The King, The Tomb, The Royal Treasure (London 1990).

REIGENBERG 1950
A. Reifenberg, Ancient Hebrew Arts (New York 1950).

REYNDERS 1998
M. Reynders, Names and Types of the Egyptian Sistrum, in: Ch. Eyre (Hrsg.), Proceedings of the Seventh International Congress of Egyptologists, Cambridge 03.–09. September 1995, OLA 82 (Leuven 1998) 945–955.

RITA = KRI

ROBINS 1988
G. Robins, Ancient Egyptian Sexuality, DE 11, 1988, 61–72.

ROBINS 1996a
G. Robins, Dress, Undress, and the Representation of Fertility and Potency in New Kingdom Egyptian Art, in: N. B. Kampen (Hrsg.), Sexuality in Ancient Art (Cambridge 1996) 27–40.

ROBINS 1996b
G. Robins, The Representation of Sexual Characteristics in Amarna Art, JSSEA 23, 1996, 29–41.

ROEDER 1919
G. Roeder, Ägypter und Hethiter, AO 20 (Leipzig 1919).

RÖLLIG 2008
NBL I (2008) 101–102 s. v. Anat (W. Röllig).

ROMEO 1998
P. Romeo, Stele di Qadesh e stele di Horus, VicOr 11, 1998, 157–170.

RÖMER 1994
M. Römer, Gottes- und Priesterherrschaft, ÄAT 21 (Wiesbaden 1994).

RÖMER 1993
W. H. P. Römer, Innannas Gang zur Unterwelt, TUAT III, 3, Mythen und Epen I (sumerisch) (Gütersloh 1993) 458–494.

ROTH 2002
S. Roth, Gebieterin aller Länder. Die Rolle der königlichen Frauen in der fiktiven und realen Außenpolitik des ägyptischen Neuen Reiches, OBO 185 (Freiburg/Schweiz 2002).

RUSSMANN 1974
E. Russmann, The Representation of the King in the XXVth Dynasty (Brüssel 1974).

SABEK 2003
Y. Sabek, Die Schlangen und ihre Verehrung, IBAES 4, 2003, 137–157.

SASSON 1995
J. M. Sasson (Hrsg.), Civilizations of the Ancient Near East (New York 1995).

SATZINGER 1997
H. Satzinger, Beobachtungen zur Opferformel: Theorie und Praxis, LingAeg 5, 1997, 177–188.

SAUNERON 1959
S. Sauneron, Catalogue des ostraca hiératiques non littéraires de Deir el Médineh VI (Nos. 560–623) (Le Caire 1959).

SCHAEFFER 1939
C.-F. Schaeffer, The Cuneiforms Texts of Ras-Shamra-Ugarit, The Schweich Lectures of the British Academy 1936 (London 1939).

SCHAEFFER 1949
C.-F. Schaeffer, Ugaritica III, Mission de Ras Shamra (Paris 1949).

SCHÄFER 1903
H. Schäfer, Die altägyptischen Prunkgefäße mit aufgesetzten Randverzierungen (Leipzig 1903).

SCHENKEL 1974
W. Schenkel, Amun-Re. Eine Sondierung zu Struktur und Genese altägyptischer synkretistischer Götter, SAK 1, 1974, 275–288.

SCHENKEL 1977
LÄ II (1977) 720–725 s. v. Götterverschmelzung (W. Schenkel).

SCHENKEL 1998
W. Schenkel, Warum die Gefährten des Odysseus nach dem Genuß von Lotus die Rückkehr vergaßen, GöttMisz 163, 1998, 5–6.

SCHLIPPHAK 2001
R. Schlipphak, Wandappliken der Spätbronze- und Eisenzeit im östlichen Mittelmeerraum, ADPV 28 (Wiesbaden 2001).

SCHMITT 1992a
R. Schmitt, Assyria grammata und ähnliche: Was wußten die Griechen von Keilschrift und Keilinschriften, in: C. W.

Müller – K. Sier – J. Werner (Hrsg.), Zum Umgang mit fremden Sprachen in der griechisch-römischen Antike (Stuttgart 1992) 21–35.

SCHMITT 1992b
Wibilex (1992) s. v. Astarte (R. Schmitt) <http://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/> (01.02.2009).

SCHÖNRICH 1999
S. Schönrich, Semiotik zur Einführung (Hamburg 1999).

SCHOSKE *et al.* 1992
S. Schoske – B. Kreißl – R. Germer, ›anch‹. Blumen für das Leben. Pflanzen im Alten Ägypten (München 1992).

SCHOTT 1950
S. Schott, Altägyptische Liebeslieder, mit Märchen und Liebesgeschichten (Zürich 1950).

SCHROER 1987
S. Schroer, In Israel gab es Bilder. Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament, OBO 74 (Freiburg/Schweiz 1987).

SCHROER 1987b
S. Schroer, Die Zweiggöttin in Palästina/Israel. Von der Mittelbronze IIB bis zu Jesus Sirach, in: M. Küchler - Ch. Uehlinger (Hrsg.), Jerusalem: Texte – Bilder – Steine. Im Namen von Mitgliedern und Freunden des Biblischen Instituts der Universität Freiburg/Schweiz zum 100. Geburtstag von Hildi und Othmar Keel-Leu, NTOA 6 (Freiburg/Schweiz 1987) 201-225.

SCHROER 1989
S. Schroer, Die Göttinnen auf den Stempelsiegeln aus Palästina–Israel, in: O. Keel – H. Keel-Leu – S. Schroer, Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina–Israel II, OBO 88 (Freiburg/Schweiz 1989) 89–207.

SCHROER 2004
S. Schroer, Idole. Die faszinierende Vielfalt der Frauen- und Göttinnenfigürchen, in: O. Keel – S. Schroer, Eva.

Mutter alles Lebendigen. Frauen- und Göttinnenidole aus dem Alten Orient (Freiburg/Schweiz 2004) 8–25.

SCHROER 2008
NBL I (2008) 892–895 s. v. Göttin (S. Schroer).

SCHROER 2011
Die Ikonographie Palästinas/Israels und der Alte Orient. Die Spätbronzezeit, IPIAO 3 (Freiburg/Schweiz 2011).

SCHULMAN 1978
A. R. Schulman, Ankhesenamun, Nofretity, and the Amka Affair, JARCE 17, 1978, 43–48.

SCHULMAN 1982
A. R. Schulman A Stela of Qudshu from Memphis, BES 4, 1982, 81–91.

SCHULMAN 1984
A. R. Schulman, On the Goddess Plaque Mould from Tel Qarnayim, JSSEA 14, 1984, 74–80.

SCHULTE 1992
H. Schulte, Beobachtungen zum Begriff Zônâ im Alten Testament, ZAW 104, 1992, 255–262.

SCHULZ – SEIDEL 1997
R. Schulz – M. Seidel (Hrsg.), Ägypten. Die Welt der Pharaonen (Köln 1997).

SCHUMACHER 1988
I. Schumacher, Der Gott Sopdu. Der Herr der Fremdländer, OBO 79 (Freiburg/Schweiz 1988).

SCHUMACHER 1906
G. Schumacher, Tell el-Mutesselim I–II (Leipzig 1906–1908).

SCHWEIZER 1948
U. Schweizer, Löwen und Sphinx im Alten Ägypten, ÄgFo 15 (Glückstadt 1948).

SEELE 1945
K. Seele, Oarūn-em-Oab or Haremhab, JNES 4, 1945, 234–239.

SEIBERT 1973
I. Seibert, Die Frau im alten Orient (Leipzig 1973).

SEYFRIED 1995
K.-J. Seyfried, Generationeneinbindung, in: J. Assmann – E. Dziobek – H. Guksch – F. Kampp (Hrsg.), Thebanische Beamtennekropolen. Neue Perspektiven archäologischer Forschung, Internationales Symposion Heidelberg 09.–13. Juni 1993, SAGA 12 (Heidelberg 1995) 219–231.

SHOEMAKER 2001
J. S. Shoemaker, The Nature of the Goddess Qudshu in Conjunction With Min and Reshep, BES 15, 2001, 1–11.

SMITH 1984
LÄ V (1984) 1082–1087 s. v. Sonnenauge (M. J. Smith).

VON SODEN 1967
W. von Soden, Akkadisches Handwörterbuch (Wiesbaden 1967).

SPIEGEL 1953
J. Spiegel, Das Werden der altägyptischen Hochkultur (Heidelberg 1953).

SPULER – FRANKE 1958
B. Spuler – H. Franke (Hrsg.), Handbuch der Orientalistik I: Der Nahe und der Mittlere Osten (Leiden 1958).

STADELMANN 1967
R. Stadelmann, Syrisch-Palästinensische Gottheiten in Ägypten, PÄ 5 (Leiden 1967).

STADELMANN 1977
R. Stadelmann, Der Tempel Sethos` I. in Gurna. Dritter Grabungsbericht, MDAIK 33, 1977, 125–131.

STADELMANN 1984
LÄ V (1984) 26–27 s. v. Qadesch (R. Stadelmann).

STADELMANN 1985
R. Stadelmann, Votivbetten mit Darstellungen der Qadesch aus Theben, MDAIK 41, 1985, 265–268.

STAEHLIN 1975
LÄ I (1975) 441–443 s. v. Arm- und Fußreifen (E. Staehlin).

STAEHELIN 1977
LÄ II (1977) 718–720 s. v. Göttertracht (E. Staehelin).

STAEHLIN 1980
LÄ IV (1980) 613–618 s. v. Ornat (E. Staehlin).

STAEHLIN 1986
LÄ VI (1986) 726–737 s. v. Tracht (E. Staehlin).

STAGER – KING 2001
L. E. Stager – P.J. King, Life in Biblical Israel (Louisville 2001).

STARK 2006
Ch. Stark, ›Kultprostitution‹ im Alten Testament? Die Qedeschen der hebräischen Bibel und das Motiv der Hurerei, OBO 221 (Freiburg/Schweiz 2006).

STAUBLI 2003
T. Staubli, Werbung für die Götter. Heilsbringer aus 4000 Jahren (Freiburg/Schweiz 2003).

STERNBERG-EL HOTABI 1995
H. Sternberg-el Hotabi, Der Mythos von der Vernichtung des Menschengeschlechtes, TUAT III, 5, Mythen und Epen III (Gütersloh 1995) 1018–1037.

STERNBERG-EL HOTABI 1999
H. Sternberg-el Hotabi, Untersuchungen zur Überlieferungsgeschichte der Horusstelen. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte Ägyptens im 1. Jahrtausend v. Chr., ÄgAb 62, 1–2 (Wiesbaden 1999).

STOLZ 2001
F. Stolz, Grundzüge der Religionswissenschaft (Göttingen 2001).

STÖRK 1977
LÄ II (1977) 4–11 s. v. Erotik (L. Störk).

STÖRK 1984
LÄ V (1984) 644–652 s. v. Schlange (L. Störk).

STRAUSS 1980
LÄ III (1980) 811–816 s. v. Kronen (Ch. Strauss).

STRAWN 2005
B. A. Strawn, What Is Stronger than a Lion? Leonine Image and Metaphor in the Hebrew Bible and the Ancient Near East, OBO 212 (Freiburg/Schweiz 2005).

TÄCKHOLM 1977
LÄ II (1977) 267–275 s. v. Flora (V. Täckholm).

TADMOR 1981
M. Tadmor, Female Relief Figurines of Late Bronze Age Canaan, ErIsr 15, 1981, 79–84.

TADMOR 1982
M. Tadmor, Female Cult Figurines in Late Canaan and Early Israel. Archaeological Evidence, in: T. Ishida (Hrsg.), Studies in the Period of David and Solomon and Other Essays. Papers Read at the International Symposium for Biblical Studies, Tokyo 05–07. Dezember 1979 (Tokyo 1982) 139–173.

TADMOR 1982a
M. Tadmor, Female Figurines in Canaan in the Late Bronze Age, Qadmoniot 15, 1, 1982, 2-10.

TAWFIK 1971
S. Tawfik, ir.en.ef em menu.ef als Weihformel: Gebrauch und Bedeutung, MDAIK 27, 1971, 227–234.

TAZAWA 2009
K. Tazawa, Syro-Palaestinian Deities in New Kingdom Egypt. The Hermeneutics of their Existence, BARIntSer 1965 (Oxford 2009).

TE VELDE 1980
LÄ IV (1980) 1177–1180 s. v. Ptah (H. te Velde).

TEISSIER 1996
B. Teissier, Egyptian Iconography on Syro-Palestinian Cylinder Seals of the Middle Bronze Age, OBO SA 11 (Freiburg/Schweiz 1996).

THE ASSYRIAN DICTIONARY
J. A. Brinkman – M. Civil – I. J. Gelb – A. L. Oppenheim – E. Reiner, The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago 13 (Chicago 1982).

THE OXFORD ENCYCLOPAEDIA OF ANCIENT EGYPT
D. B. Redford (Hrsg.), The Oxford Encyclopaedia of Ancient Egypt (New York 2001).

THESAURUS LINGUAE AEGYPTIAE
Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, Altägyptisches Wörterbuch, (Hrsg.),
<http://aaew.bbaw.de/tla/>.

TOIVARI-VIITALA 2001
J. Toivari-Viitala, Women at Deir el-Medina. A Study of the Status and Roles of the Female Inhabitants in the Workmen`s Community During the Ramesside Period, Egyptologische Uitgaven 15 (Leiden 2001).

TÖRÖK 1987
L. Török, The Royal Crowns of Kush. A study in Middle Nile Valley Regalia and Iconography in the 1st Millennia BC and AD, Cambridge Monographs in African Archaeology 18, BARIntSer 338 (Oxford 1987).

TÖRÖK 1995
L. Török, The Emergence of the Kingdom of Kush and her Myth of the State in the First Millennium BC, CRIPEL 17, 1 (Lille 1995) 203–228.

TOSI – ROCCATI 1972
M. Tosi – A. Roccati, Stele a altre epigrafi di Deir el Medina in Catalogi del Museo Egizio di Torino I, Ser. 2 (Turin 1972).

TRAUNECKER 1979
Cl. Traunecker, Manifestations de piété personnelle à Karnak, BSFE 85, 1979, 22–31.

TUFNELL 1940
O. Tufnell – Ch. H. Inge – L. Harding, Lachisch II (Tell ed-Duweir). The Fosse Temple, The Wellcome-Marston Archaeological Research Expedition in the Near East 2 (London 1940).

TUFNELL 1958
O. Tufnell, Lachisch IV (Tell ed-Duweir). The Fosse Temple, The Wellcome-Marston Archaeological Research Expedition in the Near East 4 (London 1958).

UBERTI 1988
M. L. Uberti, Elfenbein- und Knochenschnitzereien, in: S. Moscati (Hrsg.), Die Phönizier (Hamburg 1988) 404–421.

UEHLINGER 1998–2001
RlA IX (1998–2001) 53-64 s. v. Nackte Göttin (Ch. Uehlinger)

UEHLINGER 2008
NBL I (2008) 871–892 s. v. Götterbild (Ch. Uehlinger).

ULSHÖFER 1995
A. Ulshöfer, Eine mehrfach gekittete Scherbe – und die verführerische Phantasie. Anmerkungen zu Gernot Wilhelm, Marginalien zu Herodot, Klio 199,1995, 63–70.

VAN DER TOORN – VAN KOPPEN 1999
DDD (1999) 415–418 s. v. Holy One (K. Van der Toorn – F. van Koppen).

VAN DIJK 2008
J. van Dijk, New Evidence on the Length of the Reign of Horemheb, JARCE 44, 2008, 193–200.

VANDERSLEYEN 1975
C. Vandersleyen, Das Alte Ägypten, Propyläen Kunstgeschichte 15 (Berlin 1975).

VAN LOON 1985
M. van Loon, Anatolia in the Second Millennium BC, Iconography of Religions 15, 12 (Leiden 1985).

VERNIER 1927
É. Vernier, Bijoux et orfèvreries (CG) (Le Caire 1927).

VERNUS 1980
LÄ III (1980) 848–850 s. v. Kultgenossenschaft (P. Vernus).

VIEWEGER 2003
D. Vierweger, Archäologie der biblischen Welt (Göttingen 2003).

VINCENT 1907
L. Vincent, Canaan d`après l`exploration récente, Études Bibliques 5 (Paris 1907).

VINCENT 1928
L. H. Vincent, Le Ba`al Cananéen de Beisan et sa parèdre, RB 37 (1928) 512–543.

VITTMANN 1998
G. Vittmann, Der demotische Papyrus Rylands 9, II, Kommentare und Indizes, ÄAT 38 (Wiesbaden 1998).

VOLOKHINE 2000
Y. Volokhine, La frontalité dans l'iconographie de l`Égypte ancienne, Cahiers de la Société d'Egyptologie 6 (Genève 2000).

WACKER 1992
M.-T. Wacker, Kosmisches Sakrament oder Verpfändung des Körpers? ›Kultprostitution‹ im biblischen Israel und im hinduistischen Indien, Religionsgeschichtliche Überlegungen im Interesse feministischer Theologie, BN 61, 1992, 51–75 und in erweiterter Form in: R. Jost – R. Kessler – Ch. M. Raissig (Hrsg.), Auf Israel hören. Festschrift Willy Schottroff (Freiburg/Schweiz 1992) 47–84.

WAITKUS 2002
W. Waitkus, Die Geburt des Harsomtus aus der Blüte.Zur Bedeutung und Funktion einiger Kultgegenstände des Tempels von Dendera, SAK 30, 2002, 373–394.

WATZINGER 1929
C. Watzinger, Tell el-Mutesellim 2 (Leipzig 1929).

WB
A. Erman – H. Grapow (Hrsg.), Wörterbuch der ägyptischen Sprache 1–6 (Berlin 1926–1961).

WEIDNER 1985
S. Weidner, Lotos im alten Ägypten. Vorarbeiten zu einer Kulturgeschichte von Nymphaea lotus, Nymphaea coerulea und Nelumbo nucifera in der dynastischen Zeit (Pfaffenweiler 1985).

WEILER 1984
G. Weiler, Ich verwerfe im Land die Kriege. Das verborgene Matriarchat im Alten Testament (München 1984).

WEIPPERT 1988
H. Weippert, Palästina in vorhellenistischer Zeit, HdArch II, 2 (München 1988).

WEIPPERT 2008
NBL II (2008) 495–499 s. v. Kleidung (H. Weippert).

WEISS 1985
H. Weiss, Ebla to Damascus. Art and Archaeology of Ancient Syria. An Exhibition from the Directorate-General of Antiquities and Museums, Syrian Arab Republic (Washington 1985).

WEISS 2009
L. Weiss, Personal Religious Practice: House Altars at Deir el-Medina, JEA 95, 2009, 193–208.

WEISS 2011
L. Weiss, Individuum und Gemeinschaft: Methodologische Überlegungen zur ›Persönlichen Frömmigkeit‹, in: G. Neunert (Hrsg.), Münchner Arbeitskreis Junge Ägyptologie 1 (MAJA), Göttinger Orientforschungen IV.51 (Wiesbaden 2012) 187–204.

WESTENDORF 1967
W. Westendorf, Bemerkungen zur ›Kammer der Wiedergeburt‹ im Tutanchamungrab, ZÄS 94, 1967, 139–150.

WESTENDORF 1998
W. Westendorf, Handbuch der altägyptischen Medizin, Handbuch der Orientalistik 36 (Leiden 1998).

WETTENGEL 1992
W. Wettengel, Zu den Darstellungen des Papyrusraschelns, SAK 19, 1992, 323–340.

WILCKE 1976
RLA (1976) 74–87 s. v. Inanna/Ištar (C. Wilcke)

WILDUNG 1985
D. Wildung, Die Kniefigur am Opferbecken. Überlegungen zur Funktion altägyptischer Plastik, MJfbK 36, 1985, 17–38.

WILHELM 1982
G. Wilhelm, Grundzüge der Geschichte und Kultur der Hurriter (Darmstadt 1982).

WILKINSON 1878
J. G. Wilkinson, The Manners and Customs of the Ancient Egyptians (London 1878).

WILKINSON 1971
A. Wilkinson, Ancient Egyptian Jewellery (London 1971).

WILKINSON 1991
R. H. Wilkinson, Ancient Near Eastern Raised-Arm Figures and the Iconography of the Egyptian God Min, BES 11, 1991, 109–118.

WILLEITNER 1999
J. Willeitner, Taharqa. Ägypten unter nubischer und assyrischer Fremdherrschaft, in: K. Dornisch (Hrsg.), Sudan. Festschrift für Steffen Wenig (Nürnberg 1999) 89–112.

WINLOCK 1932
H. E. Winlock, The Egyptian Expedition 1930–1931, BMMA 1932 (New York 1932).

WINTER 1977
U. Winter, Die Taube der fernen Götter in Ps. 65,1 und die Göttin mit der Taube in der vorderasiatischen Ikonographie, in: O. Keel (Hrsg.), Vögel als Boten. Studien zu Ps

68, 12–14, Gen 8, 6–12, Koh 10, 20 und das Aussenden von Botenvögeln in Ägypten, OBO 14 (Freiburg/Schweiz 1977) 27–78.

WINTER 1987
U. Winter, Frau und Göttin. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Testament und in dessen Umwelt, OBO 53 (Freiburg/Schweiz 1987).

WINTER 2008
NBL II (2008) 886–888 s. v. Nacktheit, nackt (U. Winter).

WOLF 1957
W. Wolf, Die Kunst Ägyptens, Gestalt und Geschichte (Stuttgart 1957).

WYATT 1999
DDD (1999) 109–114 s. v. Astarte (N. Wyatt).

XELLA 1984
P. Xella, La terra di Baal, Ugarit e la sua civiltà (Rom 1984).

XELLA 1999
DDD (1999) 700–703 s. v. Reshep (P. Xella).

YALCIN *et al.* 2005
Ü. Yalcin – C. Pulak – R. Slotta (Hrsg.), Das Schiff von Uluburun.Welthandel vor 3000 Jahren (Bochum 2005).

YOYOTTE 1981
J. Yoyotte, Le géneral Djéhouty, BSFE 92, 1981, 33–49.

ZACH 1987
M. Zach, Das anch-Zeichen auf der ›Mondsichel‹, Varia Aegyptiaca 3, 1987, 149–156.

ZANDEE 1964
S. Zandee, Das Schöpferwort im Alten Ägypten, in: Studia Theologica Rheno-Traiectina 5, 1964, 33–66.

ZENGER 2008
E. Zenger, Einleitung in das Alte Testament, Kohlhammer Studienbücher Theologie 1 (Stuttgart 2008).

ZIBELIUS 1977
LÄ II (1977) 659–660 s. v. Götter, Pflanzen (K. Zibelius).

ZIBELIUS-CHEN 1997
K. Zibelius-Chen, Theorie und Realität im Königtum der 25. Dynastie, ÄAT 36, 1 = Selbstverständnis und Realität. Akten des Symposiums zur ägyptischen Königsidiologie Mainz 15.–17.–Juni1995 (Wiesbaden 1997) 81–95.

ZIEGLER 1984
LÄ V (1984) 959–963 s. v. Sistrum (Ch. Ziegler).

ZIVIE 1980a
LÄ IV (1980) 390–392 s. v. Nehemet-awai (A.-P. Zivie).

ZIVIE 1980b
LÄ IV (1980) 24–41 s. v. Memphis (Ch. M. Zivie).

ZWICKEL 1994
W. Zwickel, Der Tempelkult in Kanaan und Israel. Studien zur Kultgeschichte Palästinas von der Mittelbronzezeit bis zum Untergang Judas, Forschungen zum Alten Testament 10 (Tübingen 1994).

11. ABBILDUNGSVERZEICHNIS

Verzeichnis der Tabellen, Abbildungen, Karten, Schaubilder und Appendix–Tafeln

TABELLEN
TABELLE 1: Verteilung der Objektgattungen
TABELLE 2: Fundorte der Qedeschet-Belege
TABELLE 3: Datierung in Ägypten
TABELLE 4: Datierung in Syrien-Palästina-Vorderasien
TABELLE 5: Chronologische Übersicht Ägypten und Vorderasien
TABELLE 6: Ägyptische Dynastien von 1550–664 v. Chr.
TABELLE 7: Epitheta der Qedeschet 1
TABELLE 8: Epitheta der Qedeschet 2
TABELLE 9: Übersicht Adoranten mit Namen und Titeln
TABELLE 10: Namen- und Titelübersicht der Stele Louvre C86 (Kat. 11–13, 3)
TABELLE 11: Namen und Titel auf Stele BM 191 (KAT 7)
TABELLE 12: Namen und Titel auf Stele BM 355 (KAT.8)
TABELLE 13: Namen und Titel auf Stele Turin 1601 (KAT.14)
TABELLE 14: Chronologische Reihenfolge der Stelenstiftungen aus Deir el-Medina
TABELLE 15: Name und Titel auf Stele Berlin 21626 (KAT.1)
TABELLE 16:Namen auf Stele Moskau I.1.a. 5613–3177 (KAT.17)
TABELLE 17: Namen und Titel auf pSallier IV, vso. 1,6 (KAT.28)
TABELLE 18: Namen und Titel auf der Opferbeckenfigur (KAT. 31)
TABELLE 19: Name und Titel auf Anhänger Athen 559 (KAT.20)
TABELLE 20: Name und Titel auf der sog. Schale Redford (Kat. Nr. 30)

ABBILDUNGEN
ABB. 1: Ikonographische Typen der Qedeschet

ABB. 2: Kronenvariationen in Ägypten und Vorderasien
ABB. 3: WINTER 1987, Abb. 20
ABB. 4: SCHROER 1989, 183, Abb. 179
ABB. 5: Pflanzen haltende Göttinnen SCHROER 1989, No. 6–8
ABB. 6: C86 Seitenteil Tochter der Isis
ABB. 7: Figuren innerhalb einer Triadenkonstellation

KARTEN
KARTE 1: Alle Fundorte der Qedeschet–Belege
KARTE 2: Verteilung der ikonographischen Typen in Ägypten
KARTE 3: Verteilung der ikonographischen Typen in Vorderasien

SCHAUBILDER
SCHAUBILD 1: Ebenen der Kommunikation
SCHAUBILD 2 Übersicht der Attribute
SCHAUBILD 3: Das Heilige und das Profane

APPENDIX–TAFELN
TAF. 1: Stammbaum des Huy 1
TAF. 2: Stammbaum den Huy 2
TAF. 3: Identifikation des Paares auf Stele Moskau GM II 5614 (KAT. 6) Möglichkeit 1
TAF. 4: Identifikation des Paares auf Stele Moskau GM II 5614 (KAT. 6) Möglichkeit 2
TAF. 5: Identifikation des Paares auf Stele Moskau GM II 5614 (KAT. 6) Möglichkeit 3
TAF. 6: Verbindung von Huy (iv) zu Neferhotep (i) und (ii)
TAF. 7:Verbindung von Tacharus (i) zu Pasched (iv)
TAF. 8: Stammbaum des Qaha
TAF. 9: Verbindung von Huy (iv) zu Mutemuja (i) und Ramose (i)
TAF. 10: Personale Verbindungen in Deir el–Medina
TAF. 11: Stammbaum aus BM 349
TAF. 12: Stammbaum aus BM 141
TAF. 13: Stammbaum aus BM 165
TAF. 14: mögliche Stammbäume des Ptahanch