THOTs

Infoheft 23, Oktober 2019 des Collegium Aegyptium e. V.●
Förderkreis des Instituts für Ägyptologie der LMU München

Chabechenet und seine Frau bringen ein Udjatauge sowie Lebens- und Schutzsymbole vor dem paviangestaltigen Thot dar;
Grab TT 2 in Deir el-Medineh

(© MUDIRA-Bilddatenbank, Bild-ID: Feucht_015_13;
Institut für Ägyptologie der LMU München; Photo: Erika Feucht)

EDITORIAL

Liebe Leserinnen und Leser, verehrte Collegiumsmitglieder,

die Ausgabe 23 von THOTs, dem Info-Heft des Collegium Aegyptium, möchte Sie wieder über die Ereignisse der vergangenen Monate rund um das Collegium auf dem Laufenden halten und mit verschiedenen Beiträgen eine Retrospektive auf Veranstaltungen im Sommersemester 2019 bieten. Darüber hinaus finden Sie neben Informationen aus dem Institut auch Aktuelles rund um die deutsche und internationale Ägyptologie. Und es erwartet Sie in bewährter Manier die von Frau Prof. Dr. Ullmann zusammengestellte Übersicht zu den im Wintersemester 2019/20 geplanten Lehrveranstaltungen des Instituts unter besonderer Berücksichtigung der für Collegiumsmitglieder relevanten Veranstaltungen.

Zudem freuen wir uns, dass wir Ihnen auch zum Auftakt des Wintersemesters wieder eine attraktive – und blitzschnell ausgebuchte – Museumsreise, diesmal nach Leiden, anbieten konnten.

Am 9. Mai dieses Jahres fand die 20. Mitgliederversammlung unseres Vereins statt, im Anschluss verbunden mit den Festlichkeiten zu 20 Jahre Collegium Aegyptium. Den Bericht des Vorstands wie auch das Protokoll zur Hauptversammlung finden Sie anbei.

Und noch ein Hinweis für die Opernfreude unter Ihnen, den wir unserer Schatzmeisterin, Frau Hlawatsch, verdanken:
Die MET nimmt im November die Oper Akhnaten von Philip Glass in ihr Programm auf. Die Vorstellung am 23.11.2019 wird in Kinos, auch in München, übertragen.
Aus der Vorankündigung:
Glass komponierte Akhnaten 1983 ohne Violinstimmen, was der Oper einen tiefen, dunklen Klang verleiht. Das Libretto verwendet Pyramidentexte aus dem alten Ägypten und Texte aus der Armanazeit. Diese werden vom Erzähler rezitiert oder vom Chor gesungen. Sie handeln vom Scheitern des Pharaos Echnaton, der die Vielgötterei zugunsten des einzigen Gottes Aton abschafft. Doch sein Volk will die alten Gottheiten zurück und erhebt sich gegen den Pharao.
Weitere Details zu der Oper sind dem Artikel Akhnaten in der deutschsprachigen Wikipedia zu entnehmen.

Dr. Silvia Rabehl im September 2019

IM BRENNPUNKT

von Prof. Dr. Friedhelm Hoffmann

Seit 2011 gibt es die Gastprofessur des Münchner Zentrums für Antike Welten (MZAW), die bisher für jeweils ein akademisches Jahr durch einen „Jungemeritus“ oder eine „Jungemerita“ besetzt wird. Gesucht wird also jedes Jahr jemand mit Erfahrung in seinem/ihrem Fach, der/die aber noch jung genug geblieben ist, nach der Pensionierung die Anstrengungen eines Gastjahres auf sich zu nehmen. Auf der MZAW-Homepage heißt es dazu: „Die MZAW-Gastprofessur ist eine innovative Einrichtung, auf die international führende Altertumswissenschaftler berufen werden, deren Forschungen sich auf weite Bereiche der altertumswissenschaftlichen Disziplinen beziehen. Mit ihr ist eine die Disziplinen verklammernde Funktion verbunden, ihre Lehre dementsprechend in den altertumswissenschaftlichen Promotionsprogrammen angesiedelt.“ Der/die Stelleninhaber(in) soll pro Semester ein Seminar für die Promovierenden der Graduate School „Distant Worlds“ und zwei öffentliche Vorträge abhalten (siehe dazu die Aushänge am Institut). Zusätzlich soll er/sie sich durch weitere Aktivitäten wie z. B. die Organisation einer Tagung in die Graduate School einbringen.
Im Wintersemester 2019/20 kommt nun John Baines für ein Jahr nach München. Er war von 1976 bis 2013 in Oxford Professor für Ägyptologie. Seine Interessen sind weit gespannt, vor allem hat sich John Baines mit vielen verschiedenen Aspekten des alten Ägypten und mit übergreifenden Fragen beschäftigt, was ihn für den Austausch mit Angehörigen anderer Fächer prädestiniert.

J. Baines hat in Florenz und Oxford studiert, dabei Ägyptologie und Akkadisch betrieben und 1976 sein Studium in Oxford mit seiner Promotion beendet. Schon 1970 wurde er University Lecturer in Egyptology an der University of Durham, dann 1976, im Jahr seiner Promotion, schon Professor für Ägyptologie in Oxford. Über die Jahre war er weltweit als Visiting Professor tätig, so in Tucson, Ann Arbor, Heidelberg, Münster, Leipzig, Paris, Harvard, Michigan, Basel, Princeton und

Peking. Speziell mit München verbindet ihn, dass er 2005 mit seinem Vortrag das Graduiertenkolleg *Formen von Prestige in Kulturen des Altertums* eröffnete und dass er unser Partner war, als die *Aigyptos*-Datenbank mit der *Annual Egyptological Bibliography* zusammenging und beide zur *Online Egyptological Bibliography* wurden.
Seine eigene Bibliographie umfasst bereits über 200 Einträge und deckt weiteste Bereiche der Ägyptologie ab. Sie alle kennen vermutlich den *Atlas of Ancient Egypt*, den J. Baines 1980 zusammen mit J. Malek herausgegeben hat und der längst auch in einer deutschen Ausgabe erschienen ist, oder sein Buch *Fecundity Figures* von 1985.
J. Baines kann sehr gut Deutsch – er hat z. B. Schäfer: *Von ägyptischer Kunst* ins Englische übersetzt (*Principles of Egyptian Art* [1974]). Ich kann daher nur raten, J. Baines' Vorträge zu besuchen und bei den anschließenden Empfängen das Gespräch mit ihm zu suchen.

COLLEGIUM AEGYPTIUM

VERANSTALTUNGEN

VORTRÄGE IM WINTERSEMESTER 2019/20

Vortragsbeginn jeweils 19 Uhr im großen Hörsaal (Raum 242/II) des Instituts für Ägyptologie und Koptologie, Katharina-von-Bora-Str. 10, 80333 München. Eintritt für Mitglieder frei, von Nichtmitgliedern wird eine Spende erbeten. Im Anschluss findet ein kleiner Umtrunk mit Gelegenheit zum Meinungsaustausch statt.

DONNERSTAG, 24. OKTOBER 2019, 19 UHR

Frau Rosemarie Klemm, M.A., Ludwig-Maximilians-Universität München

Geomorphologische Untersuchungen zu den Hafenanlagen der Pyramidentempel des Alten Reiches

DONNERSTAG, 21. NOVEMBER 2019, 19 UHR

Frau Prof. Dr. Mona Hess, Otto-Friedrich-Universität Bamberg

Digitale Denkmaltechnologien für ägyptologische Kulturgüter: Nutzung von bildgebenden Verfahren für museale Objekte (3D, RTI/PTM, AR) an Beispielen des UCL Petrie Museum of Egyptian Archaeology

DONNERSTAG, 12. DEZEMBER 2019, 19 UHR

Frau Dr. Regina Hölzl, Kunsthistorisches Museum Wien

Ägypten in Wien ... und ein vergessener Papyrus

DONNERSTAG, 9. JANUAR 2020, 19 UHR

Frau Dr. Barbara Lüscher, Universität Basel

Champollion und das Totenbuch: Ein Beitrag zur frühen Forschungsgeschichte

DONNERSTAG, 23. JANUAR 2020, 19 UHR

Frau Tina Beck, M.A., Freie Universität Berlin

Ein Team und mehrere Perspektiven: Die lokalen Grabungsarbeiter und die internationalen WissenschaftlerInnen des Asyut Project im Kontext einer sozial- und kulturanthropologischen Untersuchung

AUS DEM INSTITUT

MITTEILUNGEN

von Prof. Dr. Friedhelm Hoffmann

Es fällt schwer zu glauben, und doch ist schon wieder ein Semester wie im Flug vergangen. Das Sommersemester 2019, das im Zeichen des Jubiläums zum 20-jährigen Bestehen des Collegium Aegyptium stand, liegt nun schon wieder hinter uns. Über das Jubiläum und die Jubiläumsfeier am 9. Mai berichte ich hier nicht, sondern beschränke mich, wie üblich, auf das Institut.
Vom 18. bis 20. März waren Regine Schulz und ich auf einem Kolloquium der Volkswagenstiftung in Hannover. Dieses Jahr mussten wir das Projekt nicht vorstellen, sondern konnten recht entspannt anderen Projektberichten lauschen und Gespräche mit den Verantwortlichen der Volkswagenstiftung führen. Ich kann in diesem Zusammenhang davon berichten, dass wir von ihr noch einmal knapp 59.000 EUR als zusätzliche Mittel für das Projekt „Weltentstehung und Theologie von Hermopolis Magna“ erhalten haben, die 10 Monate für Frau Flossmann-Schütze in München und 2 Monate für Frau Schindler, die Restauratorin am Roemer- und Pelizaeus-Museum Hildesheim, dazu Reisekosten und Gelder für Werkverträge sowie Mittel für den Druck eines Büchleins zu Günther Roeder umfassen.
Im direkten Anschluss an die erfolgreiche Frühjahrskampagne des Anch-Hor-Projekts in Luxor (Februar–März 2019) führte Julia Budka im April weitere Arbeiten in Ägypten durch. Letzte Aufarbeitungsarbeiten für das Teilprojekt des ERC AcrossBorders Projekts erfolgten zur Keramik der 18. Dynastie auf Elephantine und die Osiriskultkeramik von Umm el-Qaab wurde in Abydos erfasst.
An der Frühjahrskampagne in Tuna el-Gebel habe ich selbst vom 6. bis 13. April teilgenommen. Über die Arbeiten und Ergebnisse der höchst ergiebigen Kampagne ist ausführlich auf dem Tunatag am 19. Juli berichtet worden.
Das Institut war durch Julia Budka an zwei Veranstaltungen der Wissenschaftsvermittlung beteiligt – zum einen am 30. April beim Austrian Science Slam in Wien und zum anderen bei der Münchner Soapbox Science am 1. Juni am Odeonsplatz. Beide Veranstaltungen waren ein großer Erfolg und sehr gut besucht.
Das Institut hat sich an der Ausstellung „Phönix aus der Asche. Bildwerdung der Antike – Druckgrafiken bis 1869“ des Zentralinstituts für Kunstgeschichte mit einer Präsentation von Postkarten (Essay im Katalog und Ausstellung; Edith Bernhauer und Cordula Brand), einem Beitrag zur *Description de l’Égypte* der französischen Expedition unter Napoleon (Katalogtext und Vitrine [s. Abb.]; Friedhelm Hoffmann mit technischer Unterstützung durch Alexander Schütze) und einem weiteren zu den *Denkmälern aus Aegypten und Aethiopien* der preußischen Expedition unter Carl Lepsius (Katalogtext; Philipp Seyr) beteiligt. Die Ausstellung lief vom 27. Juni bis 22. September.

Am 11. Juli fand das diesjährige Sommerfest statt. Es wurde gemeinsam von den Fachschaften der Ägyptologie und der Klassischen Archäologie organisiert. Ich danke allen Beteiligten sehr herzlich für ihren Einsatz.

Als Bibliothekarin hat uns Frau Sarah Will verlassen. Sie wurde seit März von Andreas Mittermaier unterstützt, und ihr ist zum 18. Juli Barbara Birk nachgefolgt.

Der 19. Juli war für die Universität München ein wichtiger Tag. Denn an ihm wurde von der Deutschen Forschungsgemeinschaft verkündet, welche Universitäten in Deutschland künftig den Exzellenzstatus haben und zusätzliche Fördergelder bekommen. Die LMU ist dabei, und wir hoffen, dass auch ein wenig Geld den Altertumswissenschaften zugutekommen kann, die ja mit ihrem Clusterantrag *Homo Faber* gescheitert sind. Ich denke, dass ich im nächsten Thots-Heft Näheres berichten kann.

Im August erfolgten weitere Aufarbeitungen des Keramikmaterials aus den Kuschitengräbern von Karachamun und Karabasken in Theben-West; Julia Budka widmete sich hier insbesondere Relikten der ptolemäischen und römerzeitlichen Wiederbenutzung der Anlagen.

Die ersten Ergebnisse des Munich University Attab to Ferka Survey Project (MUAFS) wurden von Julia Budka und ihrem Team im British Museum London vorgestellt. Das MUAFS-Projekt wird sich dank einer eingeworbenen Finanzierung im Frühjahr 2020 der Ausgrabung einer Kermasiedlung in Ginis Ost widmen. Außerdem hat es Julia Budkas ERC-Consolidato-Antrag „DiverseNile“ in die zweite Runde geschafft – bitte drücken Sie alle für das Interview in Brüssel die Daumen, es geht im Oktober um 2 Millionen EUR und 5 Jahre Forschung im Sudan. Erfreuliche Nachrichten gibt es aus der Sudan-Arbeitsgruppe von Julia Budka: Dr. Giulia D’Ercole, zuletzt Mitarbeiterin des MUAFS-Projekts, konnte ein Stipendium für Postdoktorandinnen aus der Bayerischen Gleichstellungsförderung 2019 einwerben und wird sich ab 1. Oktober ein Jahr lang ihren Forschungen zur frühen Keramikentwicklung im Sudan widmen.

Der Tagungsband der 9. Tagung zur ägyptischen Königsideologie, die Julia Budka 2018 in München organisiert hat, wird noch 2019 erscheinen und befindet sich im letzten Stadium des Layouts.

Am 14. Oktober beginnt das Wintersemester, für das ich Ihnen alles Gute wünsche. Wir starten in ein sicher interessantes Semester, nicht zuletzt deswegen,

weil John Baines aus Oxford als neuer MZAW-Gastprofessor seine ein Jahr andauernde Lehr- und Vortragstätigkeit in München beginnen wird. John Baines stelle ich im Brennpunkt vor.
Für die vielfältige Unterstützung im vergangenen Semester danke ich allen Collegiumsmitgliedern sehr herzlich und bitte Sie, dem Institut auch in der Zukunft unermüdlich zu helfen. Und vielleicht gelingt es Ihnen ja, im Bekanntenkreis Werbung für das Collegium zu machen und neue Mitglieder zu gewinnen.

PERSONALIA

Die Bibliothek des Instituts wird seit Mitte Juli von Frau Barbara Birk und Herrn Andreas Mittermaier betreut.

WISSENSCHAFTLICHE ARBEITEN

Im Sommersemester 2019 wurden folgende Abschlussarbeiten am Institut für Ägyptologie und Koptologie fertiggestellt:

BACHELORARBEITEN

Simona Andreeva
Parasitäre Erkrankungen im Alten Ägypten
Betreuer/in: Dr. Alexander Schütze

Desiree Breineder
Prozessakten des Alten und Mittleren Reiches zu Besitz. Aspekte von Struktur und Terminologie
Betreuer/in: Prof. Dr. Friedhelm Hoffmann

Jessica Izak
Eine typologische und chronologische Einordnung der spätzeitlichen Fayence-Keramik aus Tuna el-Gebel
Betreuer/in: Dr. Alexander Schütze

Katharina Rymer
Die sogenannten Seevölker und ihr Einfluss auf Ägypten und die südliche Levante
Betreuer/in: Prof. Dr. Julia Budka

MASTERARBEITEN

Florian Rösch
Pseudo-Kyrill von Jerusalem: Über den Neuen Sonntag (CPG 3599, clavis coptica 0115). Kritische Edition, Übersetzung & Kommentar
Betreuer/in: Dr. Andrea Eberle

STIPENDIEN

Die Verleihung der Deutschlandstipendien fand heuer am 5. Juni in der Münchner Residenz statt. Und auch in diesem Jahr konnte das Collegium Aegyptium, teilweise durch Unterstützung von Einzelspendern, wieder und sogar gleich zwei neue Stipendien finanzieren.

Prof. Dr. Julia Budka, Dr. Silvia Rabehl und Prof. Dr.-Ing. Dr. phil. Frank Müller-Römer mit den beiden Stipendiatinnen Mona Dietrich, B.A. (li.) und Caroline Stadlmann (Mi. re.) [© Rabehl].

Mit dem Deutschlandstipendium in Höhe von 300 € monatlich, zu dem die Bundesrepublik Deutschland 150 € dazugibt, werden Studierende für ihre besonderen Studienleistungen und ihr soziales Engagement ausgezeichnet. Weitere Informationen und Bilder dazu finden Sie auch unter www.uni-muenchen.de, Stichwort Deutschlandstipendium.

LEHRVERANSTALTUNGEN

Wintersemester 2019/20

Vorbesprechung: Montag, 14.10.2019, 12 Uhr c. t.

in der Bibliothek des Instituts

Grün hinterlegt sind Veranstaltungen, die auch von Mitgliedern des Collegium Aegyptium besucht werden können.
Gelb hinterlegt sind Veranstaltungen, die bei entsprechenden Vorkenntnissen und nach Absprache mit den DozentInnen auch von Mitgliedern des Collegium Aegyptium besucht werden können.
Keine Farbhinterlegung bedeutet, dass die Veranstaltung ausschließlich für Studierende in regulären Studiengängen (Bachelor, Master, Promotion) geeignet ist.

	Lehrveranstaltung	Thema	Tag	SWS	Zeiten	Ort	Dozent/in
BA / MA / Promotion Ägyptologie und Koptologie							
1.	Kolloquium / Übung	Doktorandenkoll. = MA (3) P 9.2: Aktuelle Forschungen *Beginn: 15.10.19*	Di	2	12.15-13.45	Institut / Griechensaal	alle
2.	Übung	Kryptographische Inschriften *Beginn: 17.10.19*	Do	1	14.15-15.00	Institut/ kl. Hörsaal	Hoffmann
3.	Übung	Tutorium Kataloggestaltung *Beginn: 18.10.19*	Fr	2	10.15-11.45	Institut/ kl. Hörsaal	Bernhauer
Bachelor Hauptfach Ägyptologie und Koptologie: 1., 3. u. 5. Fachsemester (hier nur das Angebot aus der Ägyptologie, für importierte Veranstaltungen siehe LSF)							
4.	Übung	(1) P 1.1: Mittelägyptisch I – Übungseinheit *Beginn: 21.10.19*	Mo	2	10.15-11.45	Institut / gr. Hörsaal	Diaz
5.	Übung	(5) P 6.2: Koptisch II *Beginn: 21.10.19*	Mo	2	12.15-13.45	Institut / gr. Hörsaal	Eberle
6.	Tafelübung	(3) P 4.1: Ägyptische Religion *Beginn: 14.10.19*	Mo	2	16.15-17.45	Luisenstr. 37, C006	Ullmann
7.	Übung	(1) P 2.1: Archäologie I – Topographie und Geschichte *Beginn: 22.10.19*	Di	2	10.15-11.45	Institut / gr. Hörsaal	Budka
8.	Tafelübung	(3) WP 4.2.1: Christliches Ägypten *Beginn: 15.10.19*	Di	2	12.15-13.45	Institut / gr. Hörsaal	Eberle
9.	Proseminar	(1) P 2.2: Propädeutikum *Beginn: 15.10.19*	Di	2	14.15-15.45	Institut / gr. Hörsaal	Schütze
10.	Übung	(5) P 7.1: Altägyptisch *Beginn: 16.10.19*	Mi	2	10.15-11.45	Institut / kl. Hörsaal	Hoffmann

11.	Vorle-sung ☺	(5) P 5.3: Kulturgeschichte II: Ägyptenrezeption *Beginn: 16.10.19*	Mi	2	14.15-15.45	Schellingstr. 3, S006	Budka
12.	Übung	(1) P 1.1: Mittelägyptisch I – Theorie *Beginn: 17.10.19*	Do	2	10.15-11.45	Institut / gr. Hörsaal	Schütze
13.	Vorle-sung ☺	(1) P 3.1.1: Einführung in die Ägyptologie I *Beginn: 18.10.19*	Fr	2	10.15-11.45	Luisenstr. 37, C006	alle
14.	Übung	(3) WP 1.1.1: Mittelägyptisch III: Lektüre	Block	2	siehe Aushang	siehe Aushang	Theis
15.	Prakti-kum	(3) WP 2.1: Grabungsarchäo-logie	Block	2	siehe Aushang	siehe Aushang	Budka
16.	Übung	(5) P 5.4: Objektbestimmung = MA (1) P 2.1: Objektbestim-mung	Block	2	17./ 25./26. 01.20	München Hildesheim RPM	Schulz

Master Ägyptologie und Koptologie: 1. u. 3. Fachsemester							
17.	Übung	(1) WP 1.1: Demotisch 1 *Beginn: 15.10.19*	Di	2	10.15-11.45	Institut / kl. Hörsaal	Hoffmann
18.	Übung	(3) WP 9.1: Aktuelle For-schungen = Doktorandenkoll. *Beginn: 15.10.19*	Di	2	12.15-13.45	Institut / Griechensaal	alle
19.	Übung	(1) P 1.2: Koptisch III *Beginn: 15.10.19*	Di	2	14.15-15.45	Institut / kl. Hörsaal	Eberle
20.	Hauptse-minar	(3) P 6.1: Archäologie und Ge-schichte: Abydos im Wandel der Zeiten *Beginn: 22.10.19*	Di	2	16.15-17.45	Institut / gr. Hörsaal	Budka
21.	Übung	(3) P 6.2: Archäologie und Ge-schichte, Vertiefung – Übung *Beginn: 23.10.19*	Mi	2	9.15-10.00	Institut / gr. Hörsaal	Budka
22.	Übung	(3) WP 8.1: Demotisch: Lek-türe	Mi	2	18.15-19.45	Institut / Büro Hoffmann	Hoffmann
23.	Übung	(3) P 5.2: Neuägyptisch 2 *Beginn: 17.10.19*	Do	2	8.15-9.45	Institut / gr. Hörsaal	Wimmer
24.	Hauptse-minar	(1) P 1.1: Lektüre 1 = (3) P 5.1: Lektüre 2 *Beginn: 17.10.19*	Do	2	10.15-11.45	Institut / kl. Hörsaal	Hoffmann
25.	Übung	(1) P 3.1: Ägyptische Ge-schichte: Ägypten und Nubien im 2. und 1. Jahrtausend v. Chr. *Beginn: 17.10.19*	Do	2	12.15-13.45	Institut / gr. Hörsaal	Budka

26.	Übung	(1) WP 3.1: Denkmäler-kunde/Epigraphik 1 = (3) WP 10.1: Denkmälerkunde/Epi-graphik 2 *Beginn: 17.10.19*	Do	2	16.15-17.45	Institut / gr. Hörsaal	Bernhauer / Hoffmann
27.	Übung	(1) WP 2.1: Ägypten und Nachbarkulturen	Block	2	siehe Aushang	siehe Aushang	Schütze et al.
28.	Übung	(1) P 2.1: Objektbestimmung = BA (5) P 5.4: Objektbestim-mung	Block	2	17./ 25./26. 01.20	München Hildesheim RPM	Schulz

Irrtum und Änderungen vorbehalten! (☺ = Studium Generale, Seniorenstudium)

Nähere Erläuterungen zu einigen Lehrveranstaltungen:

Nr. 4 und 12:
Die Lehrveranstaltung ist der erste Teil einer auf zwei Semester angelegten Einführung in die ägyptische Hieroglyphenschrift der mittelägyptischen Sprache. Mittelägyptisch war die Stufe der altägyptischen Sprache des Mittleren Reiches, wurde aber bis in die griechisch-römische Zeit genutzt, um religiöse Texte oder Königsinschriften zu verfassen. Sie gilt deshalb zu Recht als klassische Sprachstufe des Altägyptischen. Die Beherrschung der Hieroglyphenschrift und des Mittelägyptischen gehört zum unverzichtbaren Handwerkszeug eines jeden Ägyptologen. Im Rahmen der Lehrveranstaltung, die sich in ein Theorie- und ein Praxisseminar unterteilt, werden zunächst die Zeichen der Hieroglyphenschrift eingeübt, die wichtigsten Wortarten vorgestellt und einfache Satzmuster eingeübt. Hanna Jennis „Lehrbuch der klassisch-ägyptischen Sprache“ (Basel 2010) wird als Basis für diese Lehrveranstaltung dienen. Voraussetzung für die erfolgreiche Teilnahme an der Lehrveranstaltung ist das Bestehen einer Klausur in der letzten Sitzung.
Seit Wintersemester 2016/17 wird die Lehrveranstaltung durch ein E-Learning-Angebot unterstützt. Dieses Angebot finden Sie hier: www.elab.moodle.elearning.lmu.de.

Nr. 5:
Der Kurs Koptisch II setzt den erfolgreichen Abschluss von Koptisch I voraus. Grammatikkenntnisse werden ergänzt und anhand von Texten vertieft. Übungstexte sind in Hausarbeit vorzubereiten. Der Kurs schließt mit einer Klausur. Alle Studierenden, die ihre Koptischkenntnisse auffrischen möchten, sind willkommen.

Nr. 6:
Das Seminar vermittelt Basiskenntnisse zur Religion Altägyptens für den Zeitraum vom 3. Jt. v. Chr. bis in die ersten nachchristlichen Jahrhunderte, wobei der Schwerpunkt auf dem 2. Jt. v. Chr. liegt. Im Mittelpunkt steht dabei das religiöse

Handeln des Menschen und sein Erleben des Göttlichen. Wie lässt sich das Verhältnis der Ägypter zu ihren Göttern beschreiben? Auf welchen Ebenen begegneten sich Menschen und Götter?
Ziel der Veranstaltung ist es, einen Überblick zu den wichtigsten Aspekten der ägyptischen Religion zu geben, so dass Sie einerseits die Grundzüge und die Charakteristika ägyptischer Religion verstehen lernen und andererseits spätere Detailbetrachtungen in ein übergeordnetes Ganzes einordnen können.

Nr. 7:
Der Kurs versteht sich als eine für alle Studienanfänger geeignete Einführung in die ägyptische Archäologie. Die Vorlesung entfaltet, ausgehend von der physisch-geografischen und klimatischen Situation im mittleren und nördlichen Niltal und den angrenzenden (Wüsten-)Gebieten, ein umfassendes Panorama der altägyptischen Kultur und der von ihr geprägten Landschaft. Städte, Dörfer, Festungen, Tempel, Nekropolen, Steinbrüche etc. werden als archäologische Fallbeispiele die Aneignung und Nutzung der Kulturlandschaft des pharaonischen Ägypten sowie des antiken Nubien (Sudan) illustrieren. Dabei sollen die für beide Regionen bestimmenden geografischen und sozialen Phänomene in Raum und Zeit verortet und in ihrer Bedeutung für die Entwicklung und den Verlauf der antiken Kulturen am Nil erklärt werden.

Nr. 8:
Der Kurs richtet sich an alle, die sich für die historische Entwicklung im antiken Ägypten (Überblick) sowie das Aufkommen und die Ausbreitung des Christentums bis in die moderne Zeit interessieren. Dazu werden verschiedene Themenbereiche, wie z. B. die Voraussetzungen für die Entstehung des Mönchtums und seine unterschiedlichen Ausprägungen und die Kirchenpolitik als Schwerpunkte herausgestellt. Sprach- und Kulturentwicklung in christlicher Zeit werden ebenso behandelt.

Nr. 10:
Gegenstand der Veranstaltung sind Schrift und Sprache des Alten Reiches. Dabei sind die orthographischen Unterschiede zum Mittleren Reich bedeutender als die sprachlichen. Neben einer Vorstellung von Grammatik, Texten, Editionen und Sekundärliteratur durch den Dozenten steht die gemeinsame Lektüre ausgewählter Inschriften im Mittelpunkt. Ich bitte daher die Teilnehmer, bis zum Beginn der Vorlesungszeit bereits vorzubereiten: Urkunden I 9,7–16 (Nr. 7), 10,1–7 (Nr. 8), 15,11–17 (Nr. 11) und 23,1–16 (Nr. 16). Eine Textkopie liegt in der Bibliothek an gewohntem Ort aus.
Hinweis: Kenntnis des Mittelägyptischen auf dem Niveau von Mittelägyptisch II ist Voraussetzung für die Teilnahme an dieser Veranstaltung!

Nr. 11:
Unter dem Titel „Außenansichten – Begegnungen mit dem Alten Ägypten“ sollen Rezeption und Aneignung Altägyptens von der Antike bis in die Vormoderne

schlaglichtartig aufbereitet und diskutiert werden. Anhand ausgewählter wichtiger Personen, Denkmäler und Themen (inkl. der mittelalterlichen arabischen Gelehrten und Athanasius Kircher) wird ein Überblick über diese Auseinandersetzungen mit Ägypten im Kontext der europäischen Konstruktion(en) des Orients gegeben.

Nr. 13:
Die Ringvorlesung wird gemeinsam von allen Dozenten/Dozentinnen des Instituts für Ägyptologie und Koptologie gestaltet. Sie umfasst die wichtigsten Themen des Faches, wobei die spezifischen Spezialgebiete der Münchner Ägyptologie thematisiert werden. Die konzentrierte Ansprache zentraler Inhalte und Methoden soll Studienanfängern eine schnelle Orientierung über die Gegenstandsbereiche des Faches, ihre Quellen und Interpretationsmöglichkeiten gestatten. Dabei wird eine erste Übersicht zur chronologischen Entwicklung der ägyptischen Kultur von der Prähistorie bis zur Spätantike mit einem Ausblick auf Nachbarkulturen vermittelt.

Sitzung	Lehrende(r)	Titel/Inhalt	Thema
18. Okt.	Alexander Schütze	Das Fach Ägyptologie und Koptologie: thematische und methodische Einführung	Rahmen
25. Okt.	Rosemarie Klemm	Der Naturraum: Topographie und Geologie Nordostafrikas	
8. Nov.	Alexander Schütze	Geschichte und Geschichtsschreibung des pharaonischen Ägypten	Prähistorie/ Geschichte
15. Nov.	Julia Budka	Prähistorische Kulturen in Ägypten und im Sudan	
22. Nov.	Martina Ullmann	Ägyptische Religion	Kulturgeschichte
29. Nov.	Christine Strauß-Seeber	Grundzüge des Königtums und der Verwaltung	
6. Dez.	Julia Budka	Grabbauten und Bestattungsbrauchtum	
13. Dez.	Friedhelm Hoffmann	Schriften, Sprachen, Texte	
20. Dez.	Julia Budka	Ägyptisches Alltagsleben	
10. Jan.	Andrea Eberle	Christentum am Nil	Späte Blüten/ Geschicht
17. Jan.	Friedhelm Hoffmann	Ägypten in der Ptolemäer- und Römerzeit	

24. Jan.	Edith Bernhauer	Altägyptische Kunst: Rundplastik	
31. Jan.	Regine Schulz	Altägyptische Kunst: Flachbild	
7. Feb.		Klausur	

Nr. 14:
In dieser Übung werden die in Mittelägyptisch I + II erworbenen Grundkenntnisse des Mittelägyptischen anhand der Lektüre leichter hieroglyphischer Texte des Mittleren Reiches angewandt und vertieft.

Nr. 19:
In Koptisch III werden die in Koptisch I und II erworbenen Kenntnisse der koptischen Sprache (Saidisch) anhand der Lektüre zusammenhängender Texte aus verschiedenen Bereichen der koptischen Literatur gefestigt. Ferner soll ein Einblick in die koptischen Dialekte gegeben werden.
Die entsprechenden Texte sind für jede Sitzung in Hausarbeit vorzubereiten.
Der Kurs steht auch allen Interessenten offen, die ihre Koptisch-Kenntnisse auffrischen wollen.

RÜCKSCHAU – VORTRÄGE

DAS STREBEN NACH GUNST IM ALTEN ÄGYPTEN

von Prof. Dr. Joachim Friedrich Quack, Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg

Das ägyptische Verb *ḥsi̯* „loben, begünstigen“ und das davon abgeleitete Substantiv *ḥsw.t* „Gunst“ sollen im Zentrum meiner Ausführungen stehen. Das sind an sich gut bekannte Begriffe und so kann ich kaum beanspruchen, etwas ganz Neues zu erzählen. Aber vielleicht kann ich zumindest das Material etwas ordnen und strukturiert präsentieren, so daß man erkennen kann, welche Facetten die Gunst im Alten Ägypten gehabt hat und was sie fallweise implizierte.

Uns allen ist es im Prinzip gut bekannt, daß die Alten Ägypter es hoch geschätzt haben, in der Gunst des Königs zu sein. Dies ist eine der typischen Phrasen in ihren Autobiographien. Ebenso galt es als korrektes höfliches Verhalten, daß man anderen Leuten wünschte, in Gunst zu sein. Letzteres ist insbesondere in Briefen belegt, vereinzelt bereits im Alten Reich und voll entwickelt im Mittleren Reich.[1] Dabei ist allerdings die übliche Regel, daß solche Wünsche primär in Briefen stehen, deren Absender sozial niedriger bzw. gleich hoch wie der Empfänger stehen. Etwa in die Erste Zwischenzeit datiert ein Brief an einen Verstorbenen, in dem es heißt: *ꜥnḫ=k n(=i̯) ḥsi̯ čw ꜥ3.t nfr ḥr n nčr ꜥ3 i̯m=k čḏi̯=f n=k tꜣ wꜥb m ꜥ.wi̯=fi̯ sn.wi̯* „so wahr du für mich lebst, die Große dich begünstigt und das Gesicht des großen Gottes schön auf dir ist, er wird dir reines Brot mit seinen beiden Händen geben“ (Chicago, Haskell Oriental Museum, Kol. 7–8).[2]

Höflichkeitsfloskeln sind auch in der literarischen Erzählung des Papyrus Westcar (7, 23f.) aus der Zeit um 1600 v. Chr. belegt. Dort wird der Prinz mit der Wendung begrüßt „Sei sehr in Frieden, oh Prinz Hardjedef, geliebt von seinem Vater. Möge dein Vater Cheops dich begünstigen (*ḥsi̯*), möge er deinen Platz im hohen Alter voranbringen, möge dein Ka Dinge gegen deine Feinde beschwören, möge deine Seele die Wege der Jenseitswelt kennen zu den Portalen des Nekropolengebiets“[3] – und diese Rede wird im Text explizit als „Begrüßung eines Prinzen“ etikettiert. Der hohe politische Rang des Angesprochenen bringt es mit sich, daß hier auch eine Gunst beim König erwähnt wird, während das Standardformular der

[1] M. Brose, „Hierarchien“ in den Briefformeln des Mittleren Reiches, in: G. Neunert, K. Gabler, A. Verbovsek (Hgg.), Sozialisationen: Individuum – Gruppe – Gesellschaft. Beiträge des ersten Münchner Arbeitskreises Junge Ägyptologie (MAJA 1), 3. bis 5.12.2010, GOF IV/51 (Wiesbaden 2012), S. 35–43.

[2] A. H. Gardiner, A New Letter to the Dead, JEA 16 (1930), S. 19–22. Vgl. auch S. R. Keller, An Egyptian Analogue to the Priestly Blessing, in: M. Lubetski, C. Gottlieb, S. Keller (Hgg.), Boundaries of the Ancient World. A Tribute to Cyrus H. Gordon, JSOT Supplement Series 273 (Sheffield 1998), S. 338–345.

[3] Vgl. J. Assmann, Tod und Jenseits im Alten Ägypten (München 2001), S. 132.

Briefe nur eine vor Gottheiten beinhaltet. Wir sollten für die weiteren Ausführungen auch im Sinn behalten, daß hier der Wunsch nach persönlichem Erfolg direkt mit einer antagonistischen Haltung gegen Feinde verbunden ist.
Die Standardformulierungen bleiben auch im Neuen Reich gleichartig.[4] Als Beispielcorpus herausgegriffen seien die spätramessidischen Briefe.[5] Grundschema ist der Wunsch „Sei in Leben, Heil und Gesundheit", gefolgt von Wendungen wie „in der Gunst des Gottes X" oder „Ich sage zu Gott X: Gewähre dir Gunst vor Gott X" bzw. häufiger „Ich sage zu Gott X: Gewähre dir Leben, Heil und Gesundheit! Gewähre dir Gunst vor Gott X" oder „Gewähre Dir viel Gunst" oder „Gewähre Dir Gunst vor den Göttern und Menschen jeden Tag" oder „Laß dich in der Gunst der Götter und Menschen sein". Spezifischer ist etwa eine Wendung wie „Ich sage zu jedem Gott und jeder Göttin, die ich täglich sehe: „Gib dir Leben, Heil und Gesundheit, und viel Gunst vor dem General, deinem Herrn", in der eine menschliche Person, konkret der Vorgesetzte des Empfängers, als Quelle der Gunst erscheint. Man kann göttliche und menschliche Gunst auch kombinieren, so in „Gib dir Leben, Heil und Gesundheit, ein langes Leben und ein gutes Alter, und sehr viel Gunst (*ḥsw.t*) vor Amonrasonther und vor dem General, deinem Herrn!"
Instruktiv ist auch ein Brief, den der Bürgermeister von Elephantine an den obersten Steuereinnehmer schreibt: „Möge Amun-Re Menmaatrenacht begünstigen! Der Bürgermeister von Elephantine Meriunu schickt eine Nachricht: (Sei) in Leben, Heil und Gesundheit, in der Gunst des Amonrasonther. [Ich sage zu] Amun-Re, zu Harachte, wenn er auf- und untergeht, zu Chnum, Satis und Anukis, allen Göttern von Elephantine: Erhaltet den obersten Steuereinnehmer in Gesundheit; gebt ihm langes Leben und ein gutes, hohes Alter! Gebt ihm Gunst (*ḥsw.t*) vor Amonrasonther, seinem guten Herrn, und vor Pharao, seinem guten Herrn Tag für Tag." (pValençay 1, 1–6).[6]
Hinsichtlich der konkreten Aktion der Götter etwas präziser ist oDeM 429:[7] „Der Schreiber Harmin grüßt den Schreiber Amenmose. (Sei) in Leben, Heil und Gesundheit, in der Gunst des Amun-Re, König der Götter, deines guten Herrn, der

[4] Kurze Diskussion in A. M. El-BAKIR, Egyptian Epistolography from the Eighteenth to the Twenty-First Dynasty, Bibliothèque d'Étude 48 (Kairo 1970), S. 55–62. Vgl. weiter J. BAINES, Egyptian Letters of the New Kingdom as Evidence for Religious Practice, JANER 1 (2001), S. 1–31; M. M. LUISELLI, Die Suche nach Gottesnähe. Untersuchungen zur Persönlichen Frömmigkeit in Ägypten von der Ersten Zwischenzeit bis zum Ende des Neuen Reiches (ÄAT 73), Wiesbaden 2011, S. 188–193. Andersartige Fragestellung in K. RIDEALGH, Polite like an Egyptian? Case Studies of Politeness in the Late Ramesside Letters, Journal of Politeness Research 12/2 (Jul 2016), S. 245–266.
[5] Edition J. ČERNÝ, Late Ramesside Letters, Bibliotheca Aegyptiaca 9 (Brüssel 1939); J. J. JANSSEN, Late Ramesside Letters and Communications. Hieratic Papyri in the British Museum 6 (London 1991); R. DEMARÉE, The Bankes' Late Ramesside Papyri (London 2006).
[6] Edition A. H. GARDINER, A Protest against Unjustified Tax-Demands, RdÉ 6 (1950), S. 115–133.
[7] Text bei J. ČERNÝ, Catalogue des ostraca hiératiques non littéraires de Deir el Médineh, tome V. (Nos 340 à 456), DFIFAO 7 (Kairo 1951), Taf. 23 (ohne Photo oder Faksimile); KRI VI, S. 156; Übersetzung E. F. WENTE, Letters from ancient Egypt. Writings from the Ancient World 1 (Atlanta 1990), S. 135; K. A. Kitchen, Ramesside inscriptions, translated & annotated: translations, volume VI. Ramesses IV to XI, & contemporaries (Malden, MA/Oxford 2012), S. 126.

sich Tag für Tag an dein Herz erinnert![8] Möge Thot bei dir sein zusammen mit Nehem-an! Mögest du dich sättigen (?) an den Preisungen (?) des Herrn der beiden Länder, da du ein Schreiber der Ma'at der Hathor bist. Nun: Deine Götter sind es, die deine Glieder heil erhalten im Tagesverlauf eines jeden Tages. Oh Schreiber des Königs, der in seinem Amt kundig ist, und mit kenntnisreichem Herzen! Mögest du mir das geben, [was ich] von dir in diesem Moment wünsche! Es ist geringfügig. Laß die Liste der Dinge dem Wesir Neferrenpet [schicken]. Kurz gesagt, [du sollst dich] beraten". Der Rest des Textes ist leider verloren, so daß wenig deutlich wird, worum es konkret geht. Man kann aber vermuten, daß hier eine hochrangige Person, die in direktem Kontakt zum König stand, bewußt durch die elaborierte Höflichkeitsformel mit Schmeichelei gnädig gestimmt werden sollte, damit er sich für etwas einsetzt, was für die Interessen des Briefschreibers vielleicht nicht ganz so unbedeutend ist, wie es dargestellt wird. Zu beachten ist hier übrigens, daß neben dem thebanischen Amun speziell Thot als Gott der Schreibkunst mitsamt seiner Partnerin Nehem-an (seltene Nebenform zu Nehemetaway) herausgegriffen wird, passend zum Schreiberberuf des Empfängers.

In einem anderen Fall ist eine solche Wendung nicht direkt mit dem Grußformular verbunden, sondern findet sich im Haupttext als Reaktion darauf, daß man eine gute Nachricht vernommen hat. Es heißt: „Möge Amun-Re König der Götter dich begünstigen, möge Month dich begünstigen, möge der Ka des Königs, deines Herrn, dich begünstigen, nachdem du die feindlichen Schasu-Nomaden vertrieben hast!" (P. ESP, l. 53–55).[9]

Die letzten Fälle zeigen die zusätzlichen Optionen für sozial höhergestellte Personen. Gunst bei den Göttern kann man ohne Weiteres jedem wünschen, da jeder Mensch mit ihnen zu tun hat. Der Wunsch für Gunst beim König dagegen ist nur dann angemessen, wenn der Empfänger real in einer Stellung ist, in der er mit dem König direkt zu tun hat.

Auch aus den Modellbriefen des Neuen Reiches[10] kann man aufschlußreiche Punkte gewinnen, zumal man hier ein soziales Niveau fassen kann, daß im Durchschnitt spürbar höher liegt als das der meisten realen erhaltenen Briefe. Dies dürfte auch erklären, warum Erwähnungen des Königs hier vergleichsweise häufiger sind. Ein relativ ausführliches Beispiel ist „Sei in Leben, Heil und Gesundheit, in der Gunst (*ḥsi̯.t*) des Amun-Re, König der Götter. Ich sage zu Re-Harachte, zu Seth, zu Nephthys und allen Göttern und Göttinnen der ‚Angenehmen Gegend': Laß dich leben, gesund sein, und mich dich gesund sehen, und dich in meine Umarmung schließen, und ferner: Ich habe die vielen guten Taten gehört, die du für

[8] Wente übersetzt einfach „who remembers you", und man muß sich in der Tat fragen, ob das angebliche *ỉb* nicht nur das Determinativ für *sḫꜣ* ist. Vgl. Z. 4, wo ČERNÝ ebenfalls 𓄿 gibt, aber nur das Determinativ zu *swḏꜣ* gemeint sein kann. Kitchens Übersetzung „whom you have in mind" scheint eine Relativform anzusetzen.

[9] W. HELCK, Eine Briefsammlung aus der Verwaltung des Amuntempels, JARCE 6 (1967), S. 135–151, dort S. 148.

[10] Textedition A. H. GARDINER, Late Egyptian Miscellanies (Brüssel 1937); philologische Bearbeitung R. A. CAMINOS, Late Egyptian Miscellanies (Oxford 1954). Vgl. zur Gesamtanalyse dieses Corpus J. F. QUACK, Modellbriefe als Mittel der Schreiberausbildung im Alten Ägypten, in: S. DEICHERT, C. LOEBEN (Hgg.), Modelle, in Druck.

mein Boot getan hast, indem du es kommen ließest. Möge Month dich begünstigen (*ḥsi̯*), möge Re dich begünstigen, dein guter Herr!“ (pBologna 1094, 5,9–6,3 = LEM 5, 14–6, 3). In diesem Fall haben wir das spezifische Element eines persönlichen Dankes für geleistete Dienste, bemerkenswert ist aber, daß dies mit dem Element der Gunst bei Göttern, nicht etwa beim König oder einer sonstigen Regierungsstelle verbunden wird.
Letzteres ist dagegen in anderen Fällen durchaus greifbar. So heißt es: „Sei in Leben, Heil und Gesundheit, in der Gunst (*ḥsi̯.t*) des Amonrasonther. Ich sage zu Re-Harachte, zu Amun, zu Ptah und den Göttern und Göttinnen des westlichen Ufers: Laßt dich gesund sein, laßt dich leben, laßt dich verjüngt sein, und laßt dich in der Gunst (*ḥsi̯*) des Pharao, deines guten Herrn Tag für Tag sein!“ (pBologna 1094, 7,2–4 = LEM 6,16–7,3; ähnlich 8,1–4 = LEM 7,11–16; 9,1–3 = LEM 8, 10–13).
Einschlägig ist auch „Möge derjenige der Urzeit der beiden Länder, Amun-Re, der Schöpfer der Götter, für dich handeln, möge er dir Gunst (*ḥsw.t*) geben, die beim König ist, wobei dein Mund heil ist, ohne daß ein Frevel deiner Lippen aufgebracht wird, indem du in der Gunst des Königs in deiner Zeit bist, des Horus, geliebt von Maat.“ (pAnastasi IV 4,2–4 = LEM 38, 10–13) – die Passage wird dann im Stil funerärer Verklärungen fortgesetzt. Betont werden sollte die Hervorhebung von Sprechakten (Mund und Lippen), die für die spätere Auswertung wichtig wird.
Nachahmungen dieses Formulars finden sich übrigens auch in akkadisch geschriebenen Amarna-Briefen, und zwar speziell und ausschließlich solchen aus Byblos, das ja eine besonders lange Geschichte enger Interaktion mit Ägypten hat und folglich mit dortigen Bräuchen besonders vertraut war.
Derartige Wünsche, der Empfänger eines Briefes möge in der Gunst der Götter, bei hochrangigen Empfängern auch des Königs sein, finden sich auch noch in demotischen Briefen, ebenso in aramäischen Briefen aus Elephantine aus der Perserzeit sowie in griechischen Briefen aus dem Serapeum von Memphis aus der Ptolemäerzeit.
Insgesamt gibt es also in Briefen eine reiche Dokumentation für den höflichen Wunsch, der Empfänger möge in Gunst sein. Standardmäßig ist dies die Gunst eines Gottes. Wünsche für Gunst des Königs oder hoher Beamter sind auf die oberen sozialen Schichten der Bevölkerung beschränkt. Dies ist insofern sinnvoll, als auch nur diese Schicht regulärer in die Situation kam, mit dem König bzw. einem hochrangigen Vorgesetzten so direkt zu tun zu haben, daß deren Gunst ein relevanter Faktor war. Mit den Göttern hatte dagegen jeder zu tun, ja man muß sagen, daß in Ägypten Götter offenbar leichter zugänglich waren als Könige.
Festzuhalten ist der Fall des Grußes für den Prinzen Hardjedef, in dem die Gunst mit einer Frontstellung gegen Feinde verbunden ist. Diese Kombination soll als Leitthema für die weitere Diskussion dienen, da sie recht instruktiv für die soziale Realität hinter den höflichen Grußformeln ist. Ich beabsichtige zu zeigen, daß es sich hier nicht nur um eine Gesellschaft mit gegenseitigem Respekt handelte. Man sollte beachten, daß königliche Gunst kein unbegrenzt erweiterungsfähiges Gebilde ist – eher wird der Gewinn des einen der Verlust des anderen gewesen sein. Während die äußere Ausdrucksweise dem Bedarf nach einer harmonischen und

versöhnlichen Haltung folgt, muß man hinter dem Rücken durchaus mit Intrigen und unschönen Manövern rechnen.
Zur Demonstration werde ich zunächst noch einmal auf die ramessidischen Modellbriefe zurückkommen. Dort gibt es einige Fälle, die in ihrer Ausführlichkeit über den normalen Rahmen der Höflichkeitsfloskeln hinausgehen. Eine Komposition besteht fast völlig aus derartigen Wendungen: „Oh Mapu, du wirst fest an deinem Platz sein, dein Ka mit dir Tag für Tag; indem du täglich in Freude und Jubel bist, indem du millionenfach begünstigt bist (*ḥsi*). Glück und Jubel hängen an dir, deine Glieder erheben Gesundheit. Du bewirkst ein Höchstmaß an Verjüngung Tag für Tag. Kein Gegner wird sich dir nähern. Das Jahr wird kommen, und man wird sich an deine guten Taten erinnern. Niemand wie du wird gefunden werden. Dein Auge ist jeden Tag klar, dein Ohr sicher, du vervielfachst gute Jahre. Deine Monate sind wohlbehalten, deine Tage mit Leben und Stärke, deine Stunden in Gesundheit; deine Götter sind in Frieden mit dir. Sie sind mit deinen Aussprüchen zufrieden. Der gute Westen schickt nach dir. Du wirst nicht vergreisen, du wirst nicht krank werden, du wirst 110 Jahre auf Erden vollenden, während deine Glieder fest sind, wie es für jemanden getan wird, der wie du begünstigt ist (*ḥsi*), während sein Gott ihn begünstigt. Der Herr der Götter vertraut dich dem Herrn des Westgebirges an, Speiseopfer werden für dich aus Busiris kommen, Libationen aus der Nekropole. Möge deine Seele herauskommen und herumwandern an jedem Ort, den sie möchte" (pAnastasi III 4,4–11 = LEM 24, 11–25, 7). Dieser Passus deckt alle Phasen des Lebens bis nach der Bestattung ab, wobei die diesseitigen Bereiche erheblich überwiegen.[11]
Einige andere Abschnitte dieser Musterkompositionen sind ebenfalls im Stil von Verklärungen geschrieben (LEM 37, 8–38, 7; 63, 15–64, 6). Zu beachten ist, wie in die sonst freundlich lobenden Wendungen wiederholt eine bestimmte Formulierung eingeschoben wird, nämlich: „Dein Feind ist gefallen; derjenige, der gegen dich sprach, existiert nicht. Du bist vor die Neunheit eingetreten und gerechtfertigt herausgekommen" (LEM 38, 6–7 = LEM 64, 5–6).
Es dürfte helfen, diesem Thema des Antagonismus in einer speziellen Komposition weiter zu folgen, die sich bislang als problematisch erwiesen und Raum für sehr divergierende Interpretationen gegeben hat (pAnastasi V, rt. 7, 5–8, 1 = pChester Beatty V rt. 6, 7–12). In meiner Übersetzung verstehe ich sie wie folgt:

„Heil dir, während der Lotus in Blüte ist,
während die …-Vögel eingefangen sind,
während deine Truppe ins Feld ausgeschickt wird,
und ihre Gefolgsleute gebrandmarkt werden,
während dein Heißer im Zorn des Amun ist!
Er ist ein Abscheu für Menschen,
die Sonne wird ihm gegenüber nicht aufgehen,
die Überschwemmung fließt für ihn nicht.

[11] Vgl. J. ASSMANN, Altägyptische Totenliturgien, Band 2. Totenliturgien und Totensprüche in Grabinschriften des Neuen Reiches, Supplement zu den Schriften der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Band 17 (Heidelberg 2005), S. 23f. zu verklärungshaften Formulierungen innerhalb der „Miscellanies".

Er ist wie eine Maus, die von der hohen Überschwemmung gefangen wurde.
Er findet keinen Platz, auf den er sich stützen könnte.
Der Schwarzmilan[12] stößt, um ihn zu fangen,
sas Krokodil ist bereit, von ihm zu schmecken."[13]

Bislang wurde der Abschnitt von Gardiner als leidvolles Schicksal des Armeeoffiziers im Sommer verstanden. Eine neuere Interpretation durch Fischer-Elfert bezieht ihn auf epileptische Anfälle.[14] Meine persönliche Deutung weicht nochmals ab.[15] Die ersten vier Zeilen sehe ich als glorifizierende Verklärung des angenehmen Lebens des Angesprochenen, der sich in typisch ägyptischer Art einer Freizeitbeschäftigung der Elite hingibt – aufs Land ziehen und Vögel und Fische fangen. Dieses Ideal wird um so schärfer mit dem Schicksal eines „Heißen" kontrastiert, in dem ich eben den antagonistischen Feind des Angesprochenen sehe. Für ihn bringt das Landleben nicht etwa Vergnügen, sondern das Gegenteil: Gefahr und sogar einen elenden Tod. Die Ägypter scheinen sich sogar an der Ausmalung seines blutigen Schicksals zu ergötzen.
Dies bringt mich dazu, mir Rituale zur Reinigung und zum Schutz zugunsten von Lebenden etwas genauer anzuschauen, die mit einer Rechtfertigung gegen Feinde verbunden sind. Ein wichtiges Ritual, das auch Thot einbezieht, ist im pChester Beatty VIII rt. 1, 1–5, 3 (Ramessidenzeit) überliefert. Zuerst werden die verschiedenen Gerichtsorte aufgezählt. Bei der Erwähnung jedes einzelnen davon wird Thot als derjenige gepriesen, der das Herz des Osiris gegen seine Feinde zufriedengestellt hat. Das abschließende Gebet lautet dann: „Mögest du in Frieden sein gegen NN, den NN geboren hat, möge jeder Gott und jede Göttin ihm friedlich gesinnt sein, mögest du seine Lebenszeit dauerhaft an Jahren des Lebens machen, wobei seine Beliebtheit (*mrw.t*), sein Charme, seine Süße im Leib jedes Mannes, jedes Edlen, jedes Geringen und jedes Sonnenvolkes usw. ist." (rt. 4, 1–3). In diesem Fall ist das Ziel des Rituals eindeutig, Zuneigung zu gewinnen, und der Weg dahin führt darüber, alle potentiellen Feinde an allen denkbaren Gerichtshöfen zu überwinden.
Von einiger Bedeutung ist auch die Passage „Das Jahr wird kommen, und man wird sich an deine guten Taten erinnern" in dem oben zitierten Modellbrief (LEM 24, 15). Das Schlüsselwort „Erinnerung" bringt mich dazu, ein weiteres Reinigungsritual zu zitieren, das in zwei Parallelen innerhalb der Chester Beatty Papyri

[12] Zur zoologischen Identifizierung vgl. A. KUCHAREK, Altägyptische Totenliturgien, Band 4. Die Klagelieder von Isis und Nephthys in Texten der Griechisch-Römischen Zeit, Supplement zu den Schriften der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Band 22 (Heidelberg 2010), S. 569 Anm. 17; D. ARPAGAUS, Die Schwarzmilane von Avaris, GM 238 (2013), S. 7–18.
[13] Die letzten beiden Sätze nach pChester Beatty V, 6, 11f. pAnastasi V, 7, 8–8,1 hat stattdessen: „Er ist wie ein gefangener Vogel. Er findet keine Möglichkeit zum Fliegen."
[14] H.-W. FISCHER-ELFERT, Abseits von Ma'at. Fallstudien zu Außenseitern im Alten Ägypten, WSA 1 (Würzburg 2005), S. 91–163; übernommen von S. QUIRKE, Exploring Religion in Ancient Egypt (Malden/Oxford/Chicester 2015), S. 46.
[15] Vgl. J. F. QUACK, From Ritual to Magic. Ancient Egyptian Forerunners of the Charitesion and their Social Setting, in: G. BOHAK, Y. HARARI, S. SHAKED (Hgg.), Continuity and Innovation in the Magical Tradition (Leiden/Boston 2011), S. 43–84, dort S. 50f.

überliefert ist. In einer davon wird der Text explizit als „Buch vom letzten Tag des Mondmonats“ bezeichnet (pChester Beatty VIII, rt. 5,4). Ein Auszug daraus lautet:

„Ein schöner Tag! Dein Mund ist geöffnet;
all deine Feinde unter den Lebenden und Toten sind gefällt.
Horus gießt Wasser über deine Finger;
Geb (der Erdgott) übergibt dir, was in ihm ist;
dein Gesicht wird von deinem Vater Nun gewaschen,
dein Gesicht wird trockengerieben von Hedjhtep(?).
Ptah wendet sich zu dir mit dem Gewand, wie er es für Re getan hat.
Dein Mund wird mit guter Rede und erlesenen Aussprüchen geöffnet.
Man erinnert sich für dich an den guten Tag
und vergißt für dich Böses am guten Tag.
Himmel und Erde sind im Fest, die Götter jubeln.
Freude ist im großen Haus, Akklamation im Benben-Haus.
Mögest du Speise empfangen in Gegenwart der großen Neunheit,
während jedermann für dich Gesundheit erfleht; und dein Herz ist glücklich.
Nichts Lumpiges, was du getan hast, wird getadelt werden.
Keinerlei Übel haftet an deinen Gliedern,
[…] soll für dich gehört werden in Gegenwart der Herren der Wahrheit.
Oh NN, den NN geboren hat,
Re reinigt dich bei seinem Hervorkommen, Thot bei seinem Erscheinen,
wenn dir dieser Ausspruch gesagt wird, den Isis ihrem Sohn Horus sagte:
‘Du bist gereinigt am sechsten Tag des Mondmonats,
du bist geschützt am letzten Tag des Mondmonats’.“
(pChester Beatty IX vs. B 12, 10–13, 9)

Dieser lange Text, von dem ich nur einen Ausschnitt zitiert habe, ist bislang von der Ägyptologie eher vernachlässigt worden, jedoch tatsächlich höchst instruktiv. Er ist in ein langes Ritual zu Reinigung und Schutz eingebettet. Dies scheint spezifisch an wichtigen Tagen des Mondmonats durchgeführt zu werden. Es gibt keine sehr spezifische Angabe des Ziels, aber der Antagonismus gegen Feinde erscheint immer wieder, kombiniert mit dem Empfang von Speise für den Nutznießer des Rituals. Wir sollten auch auf die Wendung achten, daß der Mund mit guter Rede und erlesenen Aussprüchen geöffnet wird. Tadelnswerte Aussagen oder sogar rebellisches Gerede (bzw. etwas, was man in dieser Weise konstruieren konnte) gehörten für ein Mitglied der ägyptischen Elite zu den riskantesten Elementen überhaupt. Dies ist nicht einfach ein Text, mit dem Reinheit festgestellt werden soll, sondern einer, mit dem sie erzeugt werden soll. Eventuelle Schwächen werden offen zugegeben und in einen Zustand des Vergessens gerückt, und nur die guten im Gedächtnis behalten. Dieses soziale Gedächtnis ist es, das zählt, wenn es darum geht, die angestrebten Ziele zu erreichen. Diese sind, Schutz in einer Art zu erhalten, die weiteren Erfolg im Leben sichert, wobei kein Feind in der Lage ist, potentielle Schwächen und Mängel zu seinem Vorteil und dem Untergang des Ritualherrn zu nutzen.

Recht instruktiv ist auch ein wenig beachtetes Gebet an Thot, das auch auf einer Schreibtafel der frühen 18. Dynastie überliefert ist (BM Inv. 5646).[16] Nach einem einführenden Hymnus an Thot lautet die relevante Passage: „Heil dir, Thot! Ich bin es, der dich anbetet. Mögest du mir ein Haus und Besitztümer geben! Mögest du mich ausstatten, mögest du für mein Leben sorgen im Land der Lebenden, für deren Leben du in der Feuerinsel gesorgt hast! Mögest du meine Beliebtheit (*mrw.t*), meine Gunst (*ḥsw.t*), meine [...], meine Süße, meinen Schutz in den Bauch, in das Herz, in die Brust von jedermann, allen Edlen, allen Geringen, allem Sonnenvolk usw. geben! Mögest du meine männlichen und weiblichen Feinde niederwerfen unter den Lebenden und den Toten!“ (Z. 6–8). Dies gibt uns erneut die soziale Verbindung von Beliebtheit und Gunst mit dem Überwinden von Feinden. Nach Angabe der Nachschrift soll dieser Text rezitiert werden, nachdem man Thot geopfert hat, und es ist ein Spruch, um einen Mann gegen Feinde zu rechtfertigen – ganz offensichtlich in einem nichtfunerären Zusammenhang.

Wenigstens kurz erwähnen möchte ich auch pLeiden I 347, der wohl in die mittlere 18. Dynastie datiert und bislang noch nicht substantiell bearbeitet worden ist.[17] Ich sehe den Text im Wesentlichen als sehr langes Ritual, in dem es darum geht, Liebe und Gunst bei Menschen und wohl spezieller bei Hofe zu gewinnen. Zumindest ein Zitat der Nachschrift möchte ich bieten, um einen ungefähren Eindruck von der Zielsetzung zu geben:

„Betreffend den, der das Prinzip (?) dieses Buch rezitiert, dessen Gesicht ist in Gunst (*ḥs(w).t*) bei den Menschen. Er wird nicht hungern, er wird nicht dürsten, er wird nicht kleiderlos sein, es gibt nichts Schlechtes an ihm, er wird nicht ins Gefängnis eintreten, und kein Gerichtsurteil wird gegen ihn ergehen. Wenn er ins Gefängnis gehen sollte, wird er gerechtfertigt herauskommen. Man wird ihm Lobpreis geben wie einem Gott, seine Beliebtheit wird nicht von ihm weichen, die Elenden können sich seiner nicht bemächtigen, er stirbt nicht an der Seuche des Jahres, keine Bedrückung wirft ihn nieder. Er wird bei der Insel des Horus Imi-Schenut sein.“

Parallelen zur Beschwörung des pLeiden I 347 finden sich bereits auf einigen Papyrusfragmenten aus Illahun, die ins spätere Mittlere Reich datieren und anzeigen, daß es sich hier um einen relativ traditionellen Text handelt. Als Handschrift des Mittleren Reiches ist auch pRamesseum VII m. E. einschlägig, allerdings so schlecht erhalten, daß ich hier auf eine detaillierte Analyse verzichten möchte. Thematisch relevant ist auch eine Aussage auf der aus dem Mittleren Reich stammenden Stele BM 447 (893), Z. 15f.: „Ich bin als Horus, Herr der Oberägyptischen Krone, herausgekommen, nachdem ich die Gunst des Upuaut erhalten habe.“ (HT

[16] B. VON TURAJEFF, Zwei Hymnen an Thoth, ZÄS 33 (1895), S. 120–125, dort S. 120–123; neue Übersetzung J. F. QUACK, Drei Hymnen an Thot, in: B. JANOWSKI, D. SCHWEMER (Hrsg.), Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, Neue Folge, Band 7. Hymnen, Klagelieder und Gebete (Gütersloh 2013), S. 150–156, dort S. 150–152.

[17] Deutsche Übersetzung durch M. MÜLLER, Ausgewählte Beschwörungen, in: B. JANOWSKI, G. WILHELM (Hgg.), Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, Neue Folge, Band 4. Omina, Orakel, Rituale und Beschwörungen, Gütersloh 2008, S. 259–293, dort S. 262–274; Bearbeitung durch S. BECK in Vorbereitung.

IV, Taf. 49).[18] Gerade die Erwähnung des Upuaut paßt insofern sehr gut, als die Rezitation des pLeiden I 347 über einem Abbild des Upuaut erfolgen soll.
Weiterhin möchte ich einige Gebete an Götter heranziehen, die sich insbesondere im Korpus derselben Papyri finden, aus denen auch die bereits oben angesprochenen Modellbriefe stammen. Bislang hat man sie einerseits hinsichtlich der Metrik, andererseits unter dem Etikett der „persönlichen Frömmigkeit" untersucht. Weniger ins Auge genommen wurde dabei die soziale Situation. Wenigstens teilweise handelt es sich um Gebete um Erfolg in der Karriere als ziviler Beamter.[19] Ein elementarer Fall ist:

„Mögest du Amun finden, wie er gemäß deinem Wunsch handelt in seiner Stunde der Gnade, indem du in Gunst (*ḥsw.(t)*) bist unter den Fürsten, fest eingesetzt am Platz der Wahrheit. Oh Amun-Re, deine hohe Überschwemmung überströmt die Berge, Herr von Fischen mit vielen Vögeln – jeder Arme ist gesättigt! Setze die Fürsten an den Platz der Fürsten, die Großen an den Platz der Großen! Setze den Schreiber des Schatzhauses Qai-Geba vor Thot, deinen Wahrhaftigen!" (pAnastasi IV 10,5–8 = LEM 45, 14–46, 2).

So ein Text gibt einen guten Eindruck davon, wie Gunst ein Äquivalent zu Beförderung und erfolgreicher Karriere war. Ihm zur Seite stellen kann man mehrere Gebete an Thot, die entweder um Geschick und Erfolg bitten, oder ihm dafür danken, Hilfe gewährt zu haben. Ich werde mich aber auf einen besonders berühmten Text konzentrieren, ein Gebet an Thot:

„Oh Thot, setze mich in Hermopolis ein,
deiner Stadt voll süßem Leben!
Du wirst meine Versorgung mit Brot und Bier gewähren,
du wirst meinen Mund beim Sprechen hüten!
Hätte ich doch Thot bei mir als Beistand morgen!
„Komm", würde man dann sagen,
wenn ich vor die Herren eingetreten bin,
„damit du gerechtfertigt herauskommst!"
Oh große Dum-Palme von 60 Ellen,
die, an der Nüsse sind.
Es sind Kerne in den Nüssen,
während Wasser in den Kernen ist.
Derjenige, der Wasser von ferne bringt,
Komm, daß du mich, den Schweigenden, rettest!
Oh Thot, du angenehmer Brunnen für den Dürstenden in der Wüste,
er ist geschlossen für den, der zu sprechen gefunden hat,
er ist offen für den Schweigenden.
Möge der Schweigende kommen, daß er den Brunnen findet!
Oh Heißer, du bist unter Kontrolle!"[20] (pSallier I, 8,2–7; LEM 85, 15–86, 9).

Bislang hat man diesen Text üblicherweise in Bezug auf das Totengericht verstanden. Bei genauerem Hinschauen erscheint es aber schwierig, ihn tatsächlich auf eine solche Situation festzulegen. Mehrere Details würden weit besser zu einem

[18] S. auch LUISELLI, Gottesnähe, 316f.
[19] Vgl. hier auch J. G. GRIFFITHS, The Divine Verdict. A Study of Divine Judgement in the Ancient Religions (Leiden/New York/Kopenhagen/Köln 1991), S. 191–194 hinsichtlich der Frage, inwieweit diese Gebete unter dem Aspekt des Jenseits zu verstehen sind.
[20] Wörtlich „ergriffen, gefaßt".

Einsatz für Lebende passen. Der erste Teil mit dem Wunsch, in die kultische Stadt des Thot eingesetzt zu werden und Versorgungen zu erhalten, ist sicher als Nutzen für den Lebenden zu verstehen, ebenso der letzte, in dem es um einen Brunnen geht, der nur für den „Schweigenden" offen ist. Auch die Passage über die Dum-Palme und ihre Nüsse hat nichts an sich, was uns zwingt, eine postmortale Relevanz hineinzulesen. Wäre nicht das Vorurteil der Ägyptologen (die im Allgemeinen zu sehr auf Tod und Jenseitsleben fixiert sind), würde auch in der Passage über das Urteil uns nichts daran hindern, es in der Welt der Lebenden anzusiedeln. Wir können angesichts der Situierung in einer Handschrift, die wohl aus dem Schulbetrieb stammt, natürlich darüber spekulieren, ob der entscheidende Test, in dem Hilfe erwünscht wird, etwa die Abschlußprüfung war, in der sich die Möglichkeit für eine Karriere im Staatsdienst entschied. In jedem Fall kann man festhalten, daß erneut gerade bei verbalen Äußerungen besondere Vorsicht wichtig ist und man eigens um Schutz bittet. Besonders beachtlich ist der letzte Vers. Die meisten Bearbeiter haben Emendationen vorgeschlagen, der Text ist aber durchaus in seinem überlieferten Zustand sinnvoll. Im Lichte der sonstigen hier präsentierten Texte sollte es kaum überraschen, daß das Gebet um persönlichen Erfolg mit einer antagonistischen Haltung gegen Feinde kombiniert ist, konkret die Gestalt des „Heißen", der ergriffen und so unter Kontrolle und nicht zu schaden in der Lage ist.
Höchst aufschlußreich ist auch das Ostrakon Borchardt 1 mit einer teilweisen Parallele im Ostrakon Turin CG 50367, ein Text, der von den bisherigen Bearbeitern schwerwiegend mißverstanden wurde, die unnötige Emendationen aufgebracht haben.[21] Wie überliefert, kann der Text ohne weiteres übersetzt werden:

„Ein glücklicher Tag ist, dich zu sehen,
mein Bruder, es ist eine große Gunst (*ḥsy(.t)*), auf dich zu blicken!
Mögest du mir eingeführt werden mit Bier!
Die Musiker (*ḥsy.w*) sind mit Instrumenten ausgerüstet,
während ihre Münder mit (Gesängen der) Unterhaltung versehen sind,
von Freude und Glück,
nachdem dein Heißer zuschanden gemacht wurde,
während du in deinem Amt geschickt bist.
Man spricht, und man hört auf deine Stimme.
Wer dich angezeigt hat, wurde darniedergebracht.
Deine fähige Schwester ist in Anbetung vor dir,
wobei sie den Boden küßt, um dich zu sehen.
Möge sie angenommen werden als Brot und Weihrauch,
wie das Besänftigen eines Gottes."

Ganz offensichtlich liegt hier erneut das Thema der Gunst in Verbindung mit dem Triumph über einen Widersacher vor. Es gibt ein klares Wortspiel zwischen „Gunst" (*ḥsy.t*) und „Musikern" (*ḥsy.w*). Der Stilisierung nach ist es kein Wunsch,

[21] Vgl. meine Neubearbeitung in J. F. QUACK, Liebe und Gunst – zum Sinn des Ostrakons Borchardt 1, in: H. NAVRÁTILOVÁ, R. LANDGRÁFOVÁ (Hgg.), Sex and the Golden Goddess II – World of the Ancient Egyptian Love Songs (Prag 2015), S. 71–80.

sondern bereits eingetreten. Was das Gedicht so speziell macht, ist die Verbindung zwischen sozialer Gunst und Triumph einerseits und privater Liebe andererseits, ausgedrückt durch den Mund der Liebenden, die es ausspricht und sich mit ihrer Liebe als Opfer anbietet, das selbst für einen Gott taugt. Dies verweist in gewisser Weise voraus auf die Entwicklung von sozialem Erfolg zum Erreichen persönlicher Liebe, die in magischen Kompositionen der griechisch-römischen Zeit im Vordergrund steht, aber es würde den aktuellen Rahmen sprengen, darauf näher einzugehen. Hier bemerkt sei nur, daß der früher ganz rätselhafte Spruch „eine Frau in der Nacht, und Gunst bei Tag" (Chascheschonqi 22, x+9) wohl eben diese beiden Seiten erstrebenwerter Zustände aus der Sicht eines männlichen Mitglieds der Elite angibt.

Neben den Wünschen gibt es auch Versprechungen. Sie treten etwa im Rahmen der sogenannten „Oracular Amuletic Decrees" auf, die in der 21. und 22. Dynastie eine plötzliche Popularität erleben.[22] Sie enthalten lange Listen von Versprechen und Garantien der Götter, insbesondere, den Nutznießer zu schützen und gesund zu halten. Zu einem gewissen Grad sind sie auch mit sozialem Erfolg befaßt, und in dreien von ihnen ist es relevant, Gunst zu verheißen. „Ich werde ihr Gunst bei A[mun], Mut, und Chons gewähren ohne sein Gemetzel; ich will ihr Gunst gewähren bei jedem Fall des Month ohne […]" (L2 rt. 87–90) oder „Wir werden ihr Gunst vor Amun, Mut, und Chons gewähren, wobei sie gedeiht, und sie wird nicht erschlagen werden" (T2 rt. 90). Beide Texte verbinden das Versprechen der Gunst mit der Negation des „Erschlagens" (*šᶜṭ*), was ich als Drohung einer Todesstrafe verstehe.[23] Etwas abweichend ist der letzte Fall „Ich werde seine Gunst und Beliebtheit ins Herz des Königs Osorkon, geliebt von Amun, setzen, meines schönen Kindes" (L7 27–30). Hier handelt es sich um einen Nutznießer von besonders hohem Status, konkret einen Prinzen, so daß der direkte Kontakt mit dem König relevant ist. Der feste Ausdruck *ḥs(w.t)-mr(w.t)* sollte bemerkt werden, da es sich eben um den handelt, der noch in den demotischen Liebeszaubern auftritt, die sich generell dadurch auszeichnen, daß hier auf die privaten Bedürfnisse eines Individuums umgemünzt wird, was in älteren Epochen vorrangig im Zusammenhang des sozialen Erfolgs erstrebt wurde.

Auch in relativ „privaten" Situationen können Wünsche nach Gunst auftreten. Als Beispiel möchte ich wenigstens eine Szene aus dem Grab des Rechmire, eines Wesirs unter den Königen Thutmosis III. und Amenhotep II. heranziehen. In einem Festkontext spricht ein Sänger Rechmire direkt an: „Wie glücklich sind diese Jahre, die der Gott dekretiert hat, daß du sie verbringst, indem du mit Gunst versehen bist, in guter Gesundheit und glücklich. Du wirst [dauerhaft] sein,[24] deine

[22] I. E. S. EDWARDS, Oracular amuletic decrees of the late New Kingdom, Hieratic papyri in the British Museum 4 (London 1960); B. BOHLEKE, An oracular amuletic decree of Khonsu in the Cleveland Museum of Art, JEA 83 (1997), S. 155–167.

[23] EDWARDS, Oracular amulettic decrees, S. 18 und 66 interpretierte es dagegen einfach als Bezug auf Aussetzen oder Abnehmen der Gunst.

[24] Da dieses Wort absichtlich ausgehackt wurde, dürfte es graphische Ähnlichkeit zum Namen Amun aufgewiesen haben, der den Verfolgungen der Amarnazeit zum Opfer fiel; deshalb liegt die Ergänzung *[mn].ʿtiʾ* nahe.

Stimme wird gerechtfertigt sein, dein Feind ist gefallen in deinem Haus, das mit aller Ewigkeit verbunden ist!".[25] Einmal mehr sehen wir, wie Wünsche für Erfolg nicht rein positiv ausgedrückt werden, sondern mit einer Niederlage des Gegners einhergehen. Die Abbildung kann auch in eine lange Tradition gestellt werden, in der Fest und Opfermahl mit der Vernichtung von Feinden verbunden sind.[26]
Von all diesen Wünschen, Gebeten und Ritualen kann man zur anderen Seite übergehen, nämlich Reflektionen über das reale Eintreten von Gunst. Manche Formulierungsweisen zeigen dabei ein bemerkenswertes Fluktuieren zwischen der Zuweisung von Gunst und ihren positiven Folgen zu göttlicher oder königlicher Veranlassung. Einige einschlägige Fälle stammen aus der Amarnazeit, als nur ein Gott offiziell anerkannt war, und Erfolg ganz besonders vom König abhing. Ein illustratives Beispiel ist: „Ich will euch die Wohltaten erzählen, die der Herrscher für mich getan hat. Er ließ mich eins werden mit den Fürsten und Höflingen, ich wurde groß und geehrt gemacht. Ich dachte daran, mich den Fürsten zuzugesellen. Ich fand dich als weisen König. Seine Majestät ist eine Sonne, die den Armen gebaut hat, den sie begünstigt (*ḥsi*), der durch seinen Ka Prinzen erzeugt hat. Schicksal, das Leben gibt, Herr der Anweisungen; man lebt, wenn er friedlich ist" (Grab des Panehsy).[27]
Solche Gunsterweise sind typisch mit ihrer Antithese verbunden; nämlich Bestrafung für mangelnde Loyalität. In denselben Amarna-Texten gibt es auch Wendungen wie „Er vollzieht Strafe an dem, der seine Lehre nicht (aner)kennt, gibt seine Gunst dem, der ihn kennt, gemäß der Tatsache, daß ihr dem König gehorcht."[28]
Wie wichtig es für die ägyptische Elite war, königliche Gunst zu erhalten, kann man gut an den Idealbiographien in den Gräbern erkennen. Wir müssen beachten, daß „Gunst" in Ägypten aktuell eine Belohnung für gut erfüllte Aufgaben bedeutete und nicht nur eine Prestigefrage war, sondern auch die Implikationen direkter materieller Vorteile hatte. Der wertvollste Ausdruck davon war das sogenannte „Ehrengold", das in seiner konkreten Formulierung (*nb.w n ḥsw.t*) ja ein „Gold der Gunst" ist.[29]
Dies muß vor dem Hintergrund eines königlichen Hofes gesehen werden, der mit einiger Wahrscheinlichkeit voll von Intrigen verschiedener Gruppen war, die um Macht und Einfluß wetteiferten und sich darum bemühten, königliche Gunst zu gewinnen und ihre Rivalen in das schlechtestmögliche Licht zu setzen. Es ist instruktiv, wie oft Elitegräber, auch solche von Personen, die in ihren Inschriften betonen, wie eng sie dem König waren und wie fest seine Gunst war, damit enden, daß die Darstellung des Grabbesitzers beschädigt und sein Name ausgehackt wird (z. B. das Grab des Haremhab TT 78) – königliche Gunst mag launisch und königlicher Zorn schneller und schrecklicher gewesen sein, als man geahnt hätte. Wie

[25] N. DE G. DAVIES, The Tomb of Rekh-mi-Rē' at Thebes, Egyptian Expedition, Volume XI (New York 1943), Taf. LXVI.
[26] J. F. QUACK, Opfermahl und Feindvernichtung im Altägyptischen Ritual, Mitteilungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte 27 (2006), S. 67–80.
[27] M. SANDMAN, Texts from the Time of Akhenaten (Brüssel 1938), S. 25, Z. 6–9.
[28] SANDMAN, Texts, S. 86, Z. 15–16.
[29] S. BINDER, The gold of honour in New Kingdom Egypt, ACE Studies 8 (Oxford 2008).

in einer ägyptischen Lebenslehre über den König gesagt wird „Siehe, wahrlich groß ist die Gunst (*ḥsw.t*) des Gottes, aber groß ist auch die Strafe" (Lehre eines Mannes für seinen Sohn § 3, 5). Solch eine Situation kann auch erklären, warum der eigene Erfolg nicht wirklich genug ist – zum Spiel gehört ebenso, über seine Widersacher und Rivalen zu triumphieren. Ein solches Spiel hat aber komplizierte Regeln, die es nicht erlauben, die Geschichte vollständig auszusprechen, und das offizielle Hofprotokoll kannte viele Feinheiten.[30] Es war nie ein Problem, vom eigenen Erfolg zu sprechen, oder davon, daß man eine königliche Gunst erhalten hat. Dagegen ist es ein weit größeres Problem, offen über interne Konkurrenzkämpfe und Konflikte zwischen Parteien zu reden. In den offiziellen Autobiographien macht es das Dekorum für ein privates Individuum unmöglich, spezifische Feinde zu nennen – was dann zu einer rezenten Gelehrteneinschätzung geführt hat, daß die Ägypter keine Feinde hatten, nur der Pharao. Tatsächlich ist aber selbst in den offiziellen Memorialinschriften Raum für negative Charakterisierung unspezifizierter Personen, und sobald man sie verläßt, sehen die Dinge noch einmal anders aus. In den Lebenslehren gibt es mehrere Passagen, die von möglichem Antagonismus zwischen privaten Individuen sprechen. Ebenso kann man den Sieg über Feinde konzeptualisieren, sobald man ihnen keine spezifischen Namen gibt, sondern nur vage globale Bezeichnungen, wie man es in den Ritualen und Grußformeln sehen kann, die ich hier diskutiert habe.

Ein Fall kann vielleicht besser als jeder andere die Risiken zeigen. Es handelt sich um den sogenannten „Moskauer literarischen Brief", eine mutmaßlich fiktionale Komposition, die in einem Papyrus (Moskau, Pushkin Museum 127) aus der Zeit um 1000 v. Chr. erhalten ist.[31] Sie beginnt mit einer der längsten und ausgearbeitetsten Formen höflicher Grußformeln, die je in einem ägyptischen Brief vorkommt. Ziemlich zu Beginn dieses Abschnitts gibt es auch die Wendung „Möge deine Gunst (*ḥsw.t*) beim Ka des Königs fest sein" (1, 3f.). Dieser Wunsch, ja die ganze einführende Sektion, erhält eine viel tiefergehende Bedeutung, die weit über einfache Höflichkeit hinausgeht, sobald es zu den eigenen Erlebnissen des Schreibers kommt. Er berichtet, wie er von ungenannten Feinden aus seinem Amt vertrieben und zu einem Vagabundenleben gezwungen wurde, seine Frau getötet und alle, die ihm nahestanden, ins Gefängnis geworfen wurden. So etwas kann passieren, wenn die eigene Gunst beim Ka des Königs nicht fest ist.

---

[30] Zum Protokoll bei Hof vgl. L. COULON, Cour, courtisans et modèles éducatifs au Moyen Empire, Égypte, Afrique & Orient 26 (2002), S. 9–20; ders., Célébrer l'élite, louer Pharaon. Éloquence et cérémonial de cour au Nouvel Empire, in: J. C. MORENO GARCIA (Hg.), Élites et pouvoir en Égypte ancienne. Actes du colloque de Lille. 7–8 Juillet 2006, CRIPEL 28 (2009–2010), S. 211–238. J. BAINES, On the Old Kingdom Inscriptions of Hezy. Purity of Person and Mind; Court Hierarchy, in: H. AMSTUTZ, A. DORN, M. MÜLLER, M. RONSDORF, S. ULJAS (Hgg.), Fuzzy Boundaries. Festschrift für Antonio Loprieno (Hamburg 2015), S. 519–536.

[31] Edition des Texts R. A. CAMINOS, A Tale of Woe: from a hieratic papyrus in the A. S. Pushkin Museum of Fine Arts in Moscow (Oxford 1977). Vgl. an neueren Bearbeitungen und Kommentaren insbesondere J. F. QUACK, Ein neuer Versuch zum Moskauer literarischen Brief, ZÄS 128 (2001), S. 167–181; B. SCHAD, Die Entdeckung des „Briefes" als literarisches Ausdrucksmittel in der Ramessidenzeit (Hamburg 2006), S. 63–150. S. auch C. SUHR, Die ägyptische „Ich-Erzählung". Eine narratologische Untersuchung, GOF IV/61 (Wiesbaden 2016), S. 128–136.

HERRSCHEN FÜR MILLIONEN AN JAHREN. DIE THEBANISCHEN KÖNIGSTEMPEL UND DAS TALFEST

von Prof. Dr. Martina Ullmann, Ludwig-Maximilians-Universität München

Auf der Westseite des Nils gegenüber dem heutigen Luksor, dem alten Theben, befindet sich eine beeindruckende Ansammlung von ägyptischen Tempeln aus der Zeit des Neuen Reiches: von dem Kultbau Sethos' I. in Qurna im Norden über den Terrassentempel der Hatschepsut im Talkessel von Deir el-Bahari über das Ramesseum Ramses' II. bis hin zur Anlage Ramses' III. in Medinet Habu im Süden. Dies sind aber nur die am Besten erhaltenen und allgemein bekannten Tempel. De facto wurde von der frühen 18. Dyn. bis an das Ende der 20. Dyn. von fast jedem Pharaoh eine, manchmal aber auch mehrere Kultanlagen auf der Westseite von Theben errichtet. Alle diese Tempel waren dem Gott Amun geweiht, aber Theologie und Kult dieser Anlagen waren geprägt durch die zeitgenössischen Vorstellungen vom göttlichen Königtum und einen gemeinsamen Kult für Amun-Re und den König. Es entstand so über einen Zeitraum von annähernd 500 Jahren (ca. 1550–1070 v. Chr.) eine beeindruckende Kultlandschaft mit mehreren Dutzend Tempelanlagen, zumeist gelegen in der Zone zwischen dem Fruchtland im Osten und dem höher gelegenen Nekropolengebiet am Wüstenrand im Westen und sich von Qurna im Norden bis nach Medinet Habu im Süden erstreckend.

Abb. 1: Tempel Ramses' III. in Medinet Habu (© MUDIRA Bilddatenbank).

Die meisten dieser Tempel werden modern gerne als „Totentempel" oder im Englischen als „funerary oder mortuary temples" bezeichnet. Damit weist man diesen Kultanlagen eine Funktion v. a. im Totenkult des jeweiligen Königs zu. Wir werden im Folgenden sehen, wie problematisch diese moderne Interpretation ist, die sich

auf keine Entsprechung in der ägyptischen Terminologie stützen kann und die sich so auch nicht in der Theologie und im Kult dieser Tempel widerspiegelt.
Beispielhaft für diese westthebanischen Kultanlagen sollen im Folgenden zwei Tempel im Mittelpunkt stehen: der in weiten Teilen sehr gut erhaltene Tempel Ramses' III. in Medinet Habu (erbaut in der 20. Dyn. im 12. Jh. v. Chr. ist er einer der späteren Vertreter) sowie der Tempel der Hatschepsut in Deir el-Bahari aus dem 15. Jh. v. Chr., der eine Schlüsselstellung in der Entwicklung der westthebanischen Königstempel einnimmt (vgl. Abb. 1 und 2).

Abb. 2: Tempel der Hatschepsut in Deir el-Bahari (Photo: M. Ullmann).

Betrachten wir zunächst kurz die ägyptische Bezeichnung für die westthebanischen Königstempel. Die ausführlichste Form der Benennung dieser Kultanlagen setzt sich aus fünf Bestandteilen zusammen. Für den Tempel Ramses' III. lautet sie folgendermaßen:
ḥw.t n.t ḥḥ.w m rnp.wt n nswt-bjt nb t3.wj (*Wsr-M3ʿ.t-Rʿ mrj Jmn*) *Ḫnm.t-nḥḥ m pr Jmn ḥr jmnt.t W3s.t* „Haus der Millionen an Jahren des Königs von Ober- und Unterägypten, des Herrn der Beiden Länder (Mächtig-ist-die-Maat-des-Re geliebt-von-Amun) ‚Welches vereint ist mit der Ewigkeit' im Tempelbezirk des Amun im Westen von Theben".
● Teil 1 spezifiziert den Tempel als „Haus der Millionen an Jahren", d. h. als eine Kultanlage, deren Zweck durch die Vorstellung von der zyklischen Erneuerung geprägt ist. Dieser Gedanke war in der ägyptischen Religion eng verbunden sowohl mit dem täglichen als auch mit dem jährlichen Lauf der Sonne und drückte sich auch in der ägyptischen Auffassung von Ewigkeit (*nḥḥ*) aus als etwas, das sich beständig erneuert/wiederholt, woraus dann letztendlich die beständige Fortdauer (*ḏt*) entsteht. Die Überzeugung, dass alles innerhalb der Schöpfung Existierende der stetigen Erneuerung bedarf – nicht nur Naturerscheinungen wie die

Pflanzen, die Tiere oder die Nilflut, sondern auch die Götter und die Könige – war in der ägyptischen Vorstellungswelt tief verankert und war entscheidend für die Konzeption der als „Häuser der Millionen an Jahren" bezeichneten Kultanlagen.

● Teil 2 verbindet den Tempel mit einem spezifischen König, unter dem die Anlage in aller Regel auch errichtet wurde; in unserem Beispiel also mit Ramses III. Zumindest in der 19. und 20. Dyn. lässt sich hier ein interessantes Muster feststellen: Für die westthebanischen Tempel verwendete man zumeist den 4. Namen des Königs, also den sog. *nswt-bjt*-Namen, aber für alle anderen in Theben-Ost oder anderswo den 5. Namen, der den König als Sohn des Re kennzeichnet. Mit dem Titel *nswt-bjt* charakterisierte man den König als Inhaber des irdischen Königsamtes, er bevollmächtigte ihn sowohl politisch als auch im Kult als legitimer Herrscher zu handeln. Der Name selbst thematisierte zu dieser Zeit immer das Verhältnis zwischen dem König und dem Sonnen- und Schöpfergott Re, in unserem Beispiel formuliert als „(Mächtig-ist-die-Maat-des-Re geliebt-von-Amun)". Der Aspekt des Königs als Herrscher und seine Verbindung zu Re scheinen also für die westthebanischen Millionenjahrhäuser besonders wichtig gewesen zu sein.

● Teil 3 ist der sog. Eigenname oder religiöse Name des Tempels, hier also *Ḥnm.t-nḥḥ*. Er enthält eine kurze theologische Aussage über die Anlage, bezieht sich grammatikalisch also auf *ḥw.t* „Haus" vom Anfang: „Welches vereint ist mit der Ewigkeit". Und schon wieder stoßen wir hier auf den spezifischen, mit einer zyklischen Erneuerung verbundenen, ägyptischen Begriff von Ewigkeit. Der Eigenname des Millionenjahrhauses der Hatschepsut in Deir el-Bahari lautet: *Ḏsr Ḏsrw Jmn* „Heilig ist die Heiligkeit des Amun".

● Teil 4 *m pr Jmn* „im Tempelbezirk des Amun" verbindet den Tempel in Medinet Habu – wie auch alle anderen Millionenjahrhäuser in Theben-Ost und -West – mit dem Haupttempel des Amun in Karnak auf der Ostseite des Nils. Mit dieser Phrase scheint man zumindest in ramessidischer Zeit weniger eine administrative oder wirtschaftliche Abhängigkeit des Millionenjahrhauses vom zentralen Amuntempel in Karnak ausgedrückt zu haben, als vielmehr eine religiöse Inbezugsetzung, d. h. das Millionenjahrhaus war sozusagen an das theologische System und das kultische Geschehen des Amuntempels von Karnak angeschlossen. Regelmäßig belebt und nach außen hin sichtbar gemacht wurde diese Verbindung durch religiöse Feste, in deren Rahmen Prozessionen zwischen dem Haupttempel und dem Millionenjahrhaus stattfanden. Dabei zogen Kultbilder des Amun-Re und ihn begleitender Götter sowie solche des Königs und seiner verstorbenen Vorgänger auf sog. Kultbildbarken zwischen den beteiligten Tempeln hin und her. Das wichtigste dieser großen Barkenprozessionsfeste zwischen Karnak im Osten und den Millionenjahrhäusern in Theben-West war das „Schöne Fest vom Wüstental" oder kurz Talfest. Es fand einmal im Jahr statt.

● Teil 5 beschreibt die topographische Lage des Tempels als „im Westen von Theben".

Diese fünf Teile wurden in variierenden Kombinationen verwendet. Die ausführliche Bezeichnung unter Nennung aller fünf Teile war besonders in der Ramessidenzeit verbreitet. Häufig wurden Kurzformen benutzt wie „Haus (resp. Tempel)

des Königs NN" und/oder der Eigenname des Tempels. In der 18. Dyn. trifft dies für die meisten Belege zu.
Der Tempel Ramses' III. in Medinet Habu war also theologisch und kultisch eng mit dem Haupttempel des Amun in Karnak verbunden. Dies ist entscheidend, um die Bedeutung und die Funktion dieses und aller anderen westthebanischen Millionenjahrhäuser zu verstehen. Alle Millionenjahrhäuser in Theben-West waren integrale Bestandteile einer großflächigen thebanischen Kultlandschaft. Diese umfasste im Neuen Reich sowohl die Tempelkomplexe von Karnak und Luksor im Osten für Amun-Re und weitere Gottheiten, wie z. B. Mut und Chons, als auch die sich stetig vermehrenden Kultbauten für Könige und Götter auf der Westseite. Auch die zahlreichen königlichen und privaten Grabanlagen in den westthebanischen Nekropolen waren in diese sakrale Landschaft eingebunden. Zahlreiche Kultanlagen auf beiden Nilufern waren auf vielfältige Art und Weise religiös miteinander verbunden – je nachdem, welche religiösen Vorstellungen und welche Gottheiten jeweils im Vordergrund standen. Festprozessionen, in deren Mittelpunkt häufig die Kultbildbarke des Amun-Re stand, belebten die zugrunde liegenden religiösen und königsideologischen Konzepte zu verschiedenen Anlässen im Verlaufe eines jeden Jahres. Beispielhaft sind hier das Opet- und das Talfest zu nennen, aber auch das Dekadenfest zwischen Luksor und dem sog. kleinen Tempel von Medinet Habu sowie das Minfest, das Sokarfest und viele mehr. Ein wichtiges Merkmal vieler dieser religiösen Feste war ihr zumindest in Teilen öffentlicher Charakter. So konnten bestimmte religiöse und königsideologische Konzepte einer breiteren Öffentlichkeit präsentiert werden, die durch ihre Teilhabe einerseits bestätigend wirkte und andererseits auch selbst davon profitierte, v. a. durch die Weitergabe von Opfern beispielsweise von den Tempeln an die Gräber, aber natürlich auch spirituell.
Nur wenn wir den Tempel Ramses' III. in Medinet Habu – wie auch alle anderen westthebanischen Millionenjahrhäuser – im Kontext der thebanischen Kultlandschaft betrachten, erschließen sich seine Lage, seine architektonische Gestaltung und seine Funktion. Eine besondere Bedeutung hat dabei das Talfest. Es entstand in der späteren 11. Dyn. um 2050 v. Chr., als in der Regierungszeit von Mentuhotep II. eine jährliche Barkenprozession mit einem Kultbild des Amun-Re zwischen dessen Tempel in Karnak und der Kultanlage des Königs im Talkessel von Deir el-Bahari eingeführt wurde.
Der Kult des Gottes Amun-Re war unter den Vorgängern Mentuhoteps II. in der früheren 11. Dyn. im thebanischen Herrschaftsgebiet entstanden. Nach der These von Luc Gabolde verknüpfte man zu jener Zeit in Theben das schon in das Alte Reich zurückreichende Konzept des verborgenen Gottes (genannt Amun „der Verborgene") mit dem universellen heliopolitanischen Sonnengott Re sowie der Ikonographie und der Liturgie des Min von Koptos zu der neuen, universell gültigen Schöpfergottheit Amun-Re-Kamutef. Dahinter stand der Wunsch, die neuen Machthaber in Theben mit ihrem landesweiten Machtanspruch durch die Verknüpfung desselben mit einem Gott, der in dieser Form zwar neu war, der aber sehr alte Wurzeln in etablierten theologischen Systemen für sich in Anspruch nahm, zu legitimieren. Bereits in der 11. Dyn. ist eine enge Verbindung zwischen

dem Gott Amun-Re und dem König feststellbar. Die Vorstellung vom König als irdischer Verkörperung des Amun entsteht.
Im Sanktuar des Tempels Mentuhoteps II. in Deir el-Bahari wird in der letzten Bauphase ein gemeinsamer Kult des Königs mit Amun-Re eingeführt. Das Talfest ist ein Teil davon. Es dokumentiert öffentlich sichtbar die Verbindung des königlichen Tempels in Deir el-Bahari mit dem fast genau gegenüber am Ostufer liegenden, noch jungen Haupttempel des Amun-Re in Karnak. Im Mentuhotep-Tempel von Deir el-Bahari wurden neue religiöse und königsideologische Vorstellungen umgesetzt, die wegweisend waren für die Entwicklung der königlichen Kultanlagen des Alten Reiches – also Pyramidentempel und Ka-Häuser – hin zu den Millionenjahrhäusern des Neuen Reiches.
Als etwa 500 Jahre nach Mentuhotep II. die als Pharao regierende Hatschepsut ihren Tempel neben den immer noch in Betrieb befindlichen alten Bau setzen ließ, wurden die zeitgenössischen Konzepte des 15. Jhs. v. Chr. in einer Kultanlage umgesetzt, die in vieler Hinsicht zum Vorbild für alle späteren westthebanischen Millionenjahrhäuser wurde. Für den Hatschepsut-Tempel wurde dabei in Lage und Gestaltung auf den benachbarten Mentuhotep-Tempel zurückgegriffen.

Abb. 3: Kultbildbarke des Amun im Barkensanktuar des Tempels der Hatschepsut in Deir el-Bahari (Photo: M. Ullmann).

Der jährliche Besuch eines Kultbildes des universellen Schöpfergottes Amun-Re beim Talfest spielt im Bildprogramm des Tempels der Hatschepsut eine wichtige Rolle – ebenso wie in allen späteren westthebanischen Millionenjahrhäusern (Abb. 3). Die Kultbildbarke des Amun konnte dabei – wohl ab Thutmosis III. – von den Barken anderer Götter (v. a. Mut und Chons) begleitet werden. Ein wesentlicher Bestandteil der Prozession war zudem die königliche Kultbildbarke, die ein Kultbild des Herrschers transportierte (Abb. 4). Auch Statuen verstorbener Könige und enger Angehöriger nahmen an dem Festzug teil. Der Prozessionsweg führte die Kultbildbarken vom Amuntempel von Karnak über den Nil auf die Westseite und dann auf Kanälen und später zu Land zum Millionenjahrhaus des regierenden Königs und wohl auch zu allen anderen noch in Betrieb befindlichen Millionenjahrhäusern sowie zu den Hathortempeln in Deir el-Bahari. Diese waren in Theologie und Kult des Talfestes miteingebunden.

Abb. 4: Kultbildbarke Ramses' III. im Tempel von Medinet Habu (Photo: M. Ullmann).

Betrachten wir im Folgenden kurz die wesentlichen architektonischen Elemente der meisten westthebanischen Millionenjahrhäuser seit Hatschepsut, die auch der Tempel Ramses' III. in Medinet Habu aufweist: Ost-West-Ausrichtung; große offene Höfe, in aufsteigenden Terrassen angeordnet. Es handelt sich um eine monumentale Festarchitektur zur Gestaltung der Prozessionsroute in das Tempelinnere. Darauf folgen einer oder auch mehrere Säulensäle mit Seitenräumen. Der innerste westliche Teil des Tempels weist eine dreiteilige Struktur auf: im Zentrum Räume für den Kult des Amun-Re (Barkensanktuar und Kultbildräume), in ramessidischer Zeit flankiert von Räumen für Mut und Chons; im Süden ein dem

Königs- und dem Ahnenkult gewidmeter Bereich, der häufig eine gewisse architektonische Eigenständigkeit aufweist (im Hatschepsut-Tempel finden wir hier zwei Opferräume für Hatschepsut und ihren Vater Thutmosis I.; in Medinet Habu Räume für den Opferkult für Ramses III. und für Ramses II., der in der 20. Dyn. eine herausgehobene Rolle als königlicher Vorfahr einnahm); im Norden befindet sich eine Sonnenkultanlage, die als offener Hof mit angegliederten geschlossenen Räumen gestaltet war (Abb. 5 und 6).

Abb. 5: Dreiteilige Struktur des Grundrisses im westlichen (inneren) Teil des Tempels Ramses' III. in Medinet Habu (basierend auf dem Plan in: The Excavation of Medinet Habu, Vol. III, Chicago 1941, fig. 5).

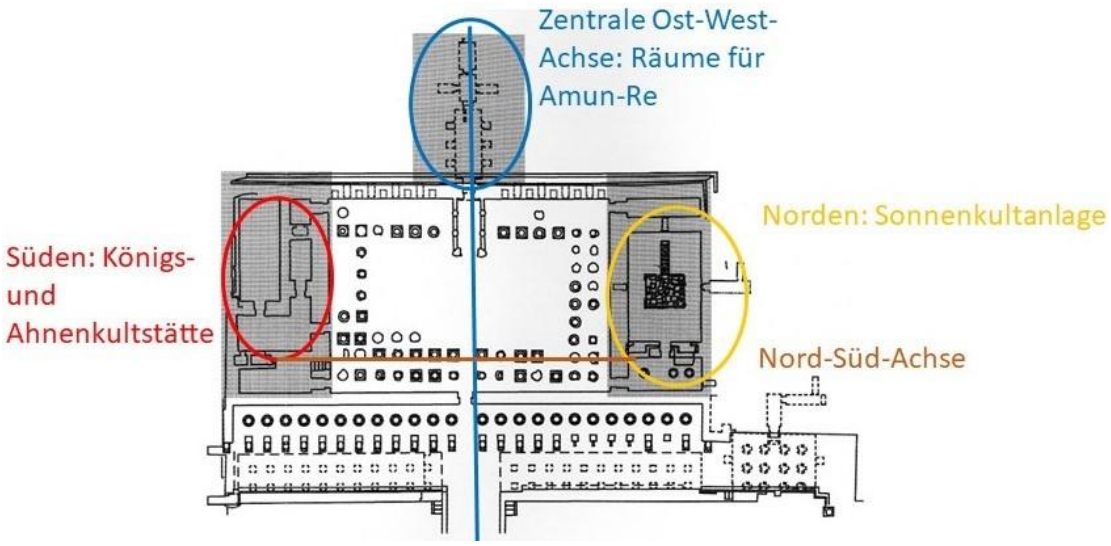


Abb. 6: Dreiteilige Struktur des Grundrisses im westlichen (inneren) Teil des Tempels der Hatschepsut in Deir el-Bahari (basierend auf dem Plan in: Białostocka, Temples of Millions of Years in Light of Older Architectural Models, pl. 5).

Die Räume für den Königskult im Süden weisen eine Reihe architektonischer und ikonographischer Elemente auf, die sich bis zum innersten Teil der Pyramidentempel des Alten Reiches zurückverfolgen lassen: v. a. Dingen gewölbte Decken und die Darstellung des vor dem Opfertisch sitzenden Königs. Besonders in ramessidischer Zeit verweist das Bildprogramm dieser Räume auf den osirianisch-chtonischen Bereich. Ramses III. wurde hier u. a. in Verbindung mit Osiris kultisch verehrt. Wenn man nach Räumen für den Kult explizit des verstorbenen Königs sucht, dann findet man sie wohl am ehesten hier.
Der Königskult in den Millionenjahrhäusern beschränkte sich aber keineswegs auf diese Königs- und Ahnenkultstätte im Süden, sondern er war ein integraler Bestandteil auch der beiden anderen Bereiche. In der Sonnenkultanlage im Norden wurde der König zusammen mit Re-Harachte-Atum verehrt. Das Bild- und Textprogramm hier belegt eindeutig den Einbezug des Königs (und zwar bereits zu seiner Lebzeit) in den täglichen Sonnenlauf.
Und im zentralen Tempelteil für Amun-Re war der Kult des Königs, der ja als lebendes Abbild des Amun-Re auf Erden galt, ebenfalls präsent. Im Hatschepsut-Tempel von Deir el-Bahari bezeugen dies u. a. die sog. Osirispfeilerstatuen der Hatschepsut, die in allen vier Ecken des Barkenraumes für Amun-Re standen sowie die Opfertischszenen mit Hatschepsut und anderen Angehörigen des Königshauses als Opferempfänger in den sechs Nischen in den Seitenwänden des Barkenraumes. Bilder und Texte in den beiden kleinen Seitenräumen, westlich des Barkensanktuars, belegen einen Kult der thebanischen Götterneunheit, des Amun-Re sowie der Hatschepsut bzw. ihres Kas. Im rückwärtigen zentralen Raum stand ein großer Ebenholzschrein für eine Statue des Amun-Re.
Diese für die westthebanischen Millionenjahrhäuser so charakteristische architektonische und funktionale Struktur lässt zwei Kultachsen erkennen: eine Ost-West-Achse im Zentrum für Barkenprozessionen mit Kultbildern des Amun-Re (sowie begleitender Götter) und des göttlichen Königs sowie eine Nord-Süd-Achse mit einer offenen Sonnenkultanlage im Norden und einer Königs- und Ahnenkultstätte im Süden (vgl. Abb. 5 und 6). Die Nord-Süd-Achse diente der kultischen Manifestation des jährlichen Sonnenlaufs und dem Einbezug des Königs bzw. seines Herrschaftsanspruches in die zyklische Erneuerung des Sonnengottes. Im Norden stand dabei der kosmisch solare Schöpfergott Re-Harachte-Atum im Mittelpunkt, im Süden der Nachtaspekt des Sonnengottes als Osiris. Die Verbindung des Königskultes mit dem Sonnenlauf ist ein wesentliches Element der Millionenjahrhäuser, das sich in Bild- und Textprogramm von Hatschepsut bis Ramses III. verfolgen lässt. Diese dreiteilige Struktur mit den zwei Kultachsen kann als ein Spezifikum der westthebanischen Millionenjahrhäuser gelten. Sie lässt sich archäologisch in einer ständigen Weiterentwicklung nachweisen, beginnend mit dem Tempel der Hatschepsut in Deir el-Bahari über Thutmosis III., sodann die späte 18. Dyn. und die frühe Ramessidenzeit (mit dem Tempel Sethos' I. in Qurna und dem sog. Ramesseum Ramses' II.) bis hin zu Ramses III. in Medinet Habu.

Im Dekorationsprogramm des Ramses III.-Tempels ist – ebenso wie in allen anderen westthebanischen Millionenjahrhäusern – eindeutig Amun-Re als Hauptgottheit bezeugt. Auch die Bauinschriften mit den Widmungsformeln wenden sich an Amun-Re. Bei näherem Hinsehen erkennt man aber, dass neben dem allumfassenden Schöpfer- und Herrschergott Amun-Re, gekennzeichnet als *nb ns.wt t3.wj* „Herr der Throne der beiden. Länder“ oder *nswt nṯr.w* „König der Götter“, noch eine andere Erscheinungsform des Amun im Tempel von Medinet Habu präsent war. Diese wurde benannt als *Jmn ḫnm nḥḥ* „Amun, der vereint ist mit der Ewigkeit” oder auch als *Jmn Ḥnm.t-nḥḥ* „Amun von ‚Vereint-mit-der-Ewigkeit'”. In der Beschreibung des Tempels im pHarris I ist das im Tempel residierende, die Opfer empfangende Kultbild, bezeichnet als *Jmn ḫnm nḥḥ* „Amun, der vereint ist mit der Ewigkeit”. Oben haben wir gesehen, dass *Ḥnm.t-nḥḥ* „Welches vereint ist mit der Ewigkeit“ der sog. Eigenname oder religiöse Name des Medinet Habu-Tempels ist. Die Übereinstimmung zwischen Tempelnamen und Amunsbezeichnung verweist ebenso wie die Beleglage für diese besondere Amunsform darauf, dass für den Tempel in Medinet Habu eine neue Erscheinungsform/Hypostase des Gottes Amun-Re geschaffen wurde. Dieses war die spezifische lokale Amunsform des Millionenjahrhauses Ramses' III. in Theben-West.

Dies war nun keineswegs eine Besonderheit des Medinet Habu-Tempels. Für das Millionenjahrhaus Ramses' II., das sog. Ramesseum, ist ebenfalls eine spezifische lokale Amunsform belegt. Und hat man früher noch angenommen, dass dies ein Phänomen der Ramessidenzeit ist, so zeigt eine genaue Untersuchung der Beleglage, dass auch in den Millionenjahrhäusern der 18. Dyn. jeweils spezifische Amunsformen, gebildet nach dem Schema „Amun(-Re) vom/im Tempel NN“, einen Kult empfingen. Im Hatschepsut-Tempel war dies *Jmn Ḏsr Ḏsrw* „Amun von Heilig-ist-die-Heiligkeit“. U. a. ist diese lokale Amunsform als Kultempfänger mehrfach in den Sanktuarräumen des zentralen Tempelteiles belegt.

Diese lokalen Amunsformen der westthebanischen Millionenjahrhäuser waren sowohl Empfänger eines täglichen Kultes in ihren jeweiligen Tempeln als auch Adressaten eines Festkultes, wenn die Kultbildstatue des Amun-Re von dessen Haupttempel in Karnak die königlichen Tempelanlagen am Westufer besuchte, insbesondere beim Talfest. Hauptzweck dieses Besuches scheint die vorübergehende Einswerdung zwischen dem großen universellen Gott Amun-Re, welcher in Karnak residierte, und seinen lokalen Erscheinungsformen in den westthebanischen Millionenjahrhäusern gewesen zu sein. Die schöpferischen Kräfte der besuchenden Vatergottheit hatten eine regenerative, wiederbelebende Wirkung für die lokalen Amunsformen.

Neben Amun-Re in seinen verschiedenen Hypostasen erhielt der König in seinen göttlichen Erscheinungsformen einen Kult in seinem Millionenjahrhaus (vgl. oben die Ausführungen zur architektonischen Struktur). Auch der große Opferkalender an der südlichen Außenwand des Medinet-Habu-Tempels belegt eindeutig, dass die täglichen und die Festopfer sowohl an Amun-Re als auch an Kultbilder Ramses' III. gerichtet waren. Der Königskult ist auch gut dokumentiert durch Priester mittels der entsprechenden Titel, die den Kult für Ramses III. in seinem westthe-

banischen Millionenjahrhaus vollzogen. Die Beleglage für diese Priester und andere Offizielle bezeugt auch, dass dieses Millionenjahrhaus, wie auch die meisten anderen, bereits zu Lebzeiten des Königs in Betrieb war. Im Bildprogramm der Tempel ist der Opferkult für den König häufig dargestellt als eine Szene, in welcher der Iunmutef-Priester Opfer an den vor einem Opfertisch sitzenden König bzw. an dessen Ka, als die Verkörperung der göttlichen Kräfte des Königs, überweist (Abb. 7). Königsstatuen waren also tägliche Opferempfänger in den Millionenjahrhäusern, aber wie schon gesehen, auch Teilnehmer in den Festprozessionen, wie beim Talfest.

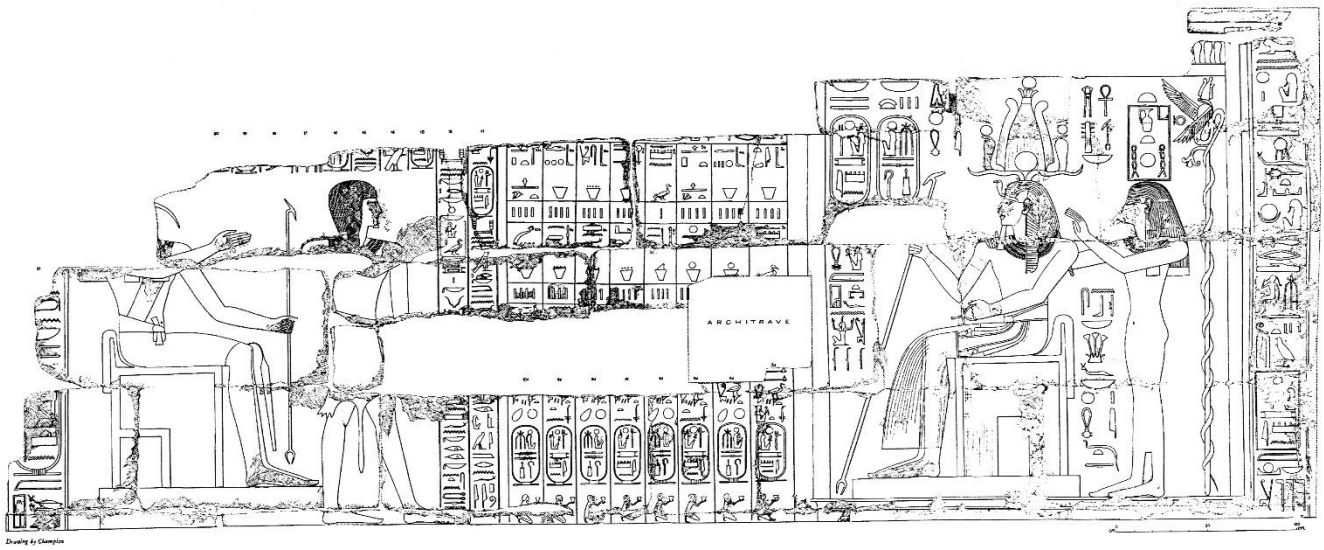


Abb. 7: Der Iunmutef und Thot überweisen Opfer an den vor einem Opfertisch thronenden Ramses III. in seinem Millionenjahrhaus (Tempel von Medinet Habu, Raum 20; aus: Medinet Habu, Vol. VI, Chicago 1963, pl. 447).

Die Vorstellungen von der Göttlichkeit des regierenden Königs prägten Theologie und Kult in den westthebanischen Millionenjahrhäusern. Sie wurden stetig verändert und weiterentwickelt. In den thebanischen Millionenjahrhäusern ist die Verbindung zwischen dem König und dem Gott Amun-Re dabei von besonderer Bedeutung. Das Bild- und Textprogramm der ramessidischen Millionenjahrhäuser zeigt, dass das Barkenkultbild des Königs, welches an den großen Festprozessionen wie beim Talfest teilnahm, im Festritual vorübergehend identifiziert wurde mit der spezifischen lokalen Amunsform des Millionenjahrhauses des Königs. Nachgewiesen ist dies für Ramses III. in Bezug auf den Amun seines Tempels in Medinet Habu. Und retrospektiv auch für Ramses II. in Bezug auf den Amun seines westthebanischen Millionenjahrhauses (Abb. 8). Einige textliche und bildliche Hinweise aus der Zeit von Thutmosis III. und Hatscheput machen es aber zumindest wahrscheinlich, dass die Vorstellung vom König als dem lebenden Abbild des Amun schon in der 1. Hälfte der 18. Dyn. zu einer temporären Gleichsetzung der lokalen Amunsformen, von deren Millionenjahrhäusern, mit dem König in seiner göttlichen Wesenheit während bestimmter religiöser Feste, wie dem Talfest, führte.

Abb. 8: Barkenkultbild Ramses' II., identifiziert mit der spezifischen lokalen Amunsform seines Millionenjahrhauses (Tempel von Medinet Habu, Raum 14; Photo: M. Ullmann).

Der König in seiner Eigenschaft als mit dem Gott identifizierter Herrscher (zu Lebzeiten und im Tode) nahm also teil an der jährlichen Regeneration der lokalen Amunsform seines Tempels, wenn während des Talfestes Amun-Re von Karnak die Millionenjahrhäuser in Theben-West besuchte. In diesen Kontext sind verschiedene Inschriften im Tempel Ramses' III. in Medinet Habu einzuordnen, die erklären, dass Ramses III. erscheint wie Amun in seinem Millionenjahrhaus.
Der Königskult in den westthebanischen Millionenjahrhäusern richtet sich in aller Regel an den lebenden König bzw. eine seiner göttlichen Erscheinungsformen. Der Herrscher ist in dem von ihm errichteten Millionenjahrhaus zumeist nicht eindeutig als verstorben gekennzeichnet. Abgebildet sind auch nicht Rituale, die exklusiv für den Totenkult waren, sondern vielmehr Erneuerungs- und Herrschaftsrituale. Immer wiederkehrende Themen dabei sind: die Krönung des Königs verbunden mit Herrschaftsbestätigung (Überreichen von Jahresrispen); Anspielungen an das Sedfest (also Herrschaftserneuerung); das Einschreiben des Königsnamens in den heiligen Perseabaum in Heliopolis; das Mundöffnungsritual, welches eng verbunden ist mit dem König bzw. seinem Ka, der Opfer durch den kultvollziehenden Iunmutef erhält. Im Tempel Sethos' I. in Qurna wird das Mundöffnungsritual anlässlich des Besuches des Amun-Re von Karnak beim Talfest vollzogen. Es ist eng verbunden mit der Identifizierung des göttlichen Königs mit der lokalen Amunsform seines Tempels.

Die sog. Osirispfeilerstatuen, die ein fester Bestandteil des ikonographischen Programms der Millionenjahrhäuser waren, sind nicht mit Osiris als Totengottheit verbunden, sondern vielmehr mit dem Sedfest und der Herrschaftserneuerung (Abb. 9). Der rituelle Tod, die vorübergehende Einswerdung mit Osiris, war die Voraussetzung, um einen neuen, regenerierten Status zu erhalten. Der Typus mit dem Zeremonialschurz zeigt den König, wie er nach dem erfolgten Erneuerungsgeschehen und der Präsentation vor den Göttern, neu ausgestattet mit den königlichen Machtinsignien, verjüngt wieder vor der Öffentlichkeit erscheint.

Abb. 9: Sog. Osirispfeilerstatue Ramses' III. im Tempel von Medinet Habu (© MUDIRA Bilddatenbank).

Das primäre Ziel des Kultes in den westthebanischen Millionenjahrhäusern war die regelmäßige Erneuerung der Königsherrschaft. Die Königsmacht kam vom Schöpfergott, als dessen Stellvertreter auf Erden jeder König handelte. Und gemäß dem ägyptischen Konzept von einer sich stetig zyklisch wiederholenden Schöpfung, deren kosmisches Vorbild der Sonnenlauf war, musste auch die Königsherrschaft ständig erneuert werden.
Die göttlich sanktionierte Herrschaft des Königs sollte mittels des Kultes in den Millionenjahrhäusern zunächst für den Horus-König auf Erden und später dann nach seinem Tode für den Osiris-König im Jenseits in die Ewigkeit fortgeschrieben werden mittels endloser zyklischer Erneuerung nach dem Vorbild sowohl des täglichen wie auch des jährlichen Sonnenlaufs. Man band so die Erneuerung der Herrschaft in die ägyptische Ewigkeitsvorstellung *nḥḥ* ein und bezeichnete die Tempel, in denen dieser Kult vollzogen wurde, als *ḥw.wt n.wt ḥḥ.w m rnp.wt* „Häuser der Millionen an Jahren".
Diese Erneuerung der Königsmacht war eng mit den königlich-göttlichen Vorfahren des Königs verbunden, durch die seine Herrschaft erst legitimiert wurde. Deshalb war auch die Präsenz der Neunheit, aufgefasst als Götterahnen des Königs, in den Millionenjahrhäusern von Bedeutung. Und aus demselben Grund wurde auch häufig der Kult eines Vorgängers des regierenden Königs in sein Millionenjahrhaus implantiert – wie der von Thutmosis I. im Hatschepsut-Tempel und der von Ramses II. in Medinet Habu.
Was können wir nun abschließend als Hauptzweck des Tempels Ramses' III. in Medinet Habu und aller anderen westthebanischen Millionenjahrhäuser bestimmen? Nicht den Totenkult des Königs, wie es durch die gängige moderne Bezeich-

nung suggeriert wird, sondern die regelmäßige Erneuerung der göttlichen Königsherrschaft in Analogie zur zyklischen Regeneration der Götter mit dem letztendlichen Ziel, die kosmische Ordnung, ägyptisch Maat, zu erhalten. In den westthebanischen Millionenjahrhäusern wurde dies erreicht durch die Verknüpfung der Vorstellungen vom göttlichen Königtum mit der kosmisch-solaren Theologie des Amun-Re. Regelmäßig neu belebt und nach außen sichtbar gemacht wurde dieses Konzept v. a. während des Schönen Festes vom Wüstental, an dem auch die Bevölkerung Thebens zumindest partiell teilnehmen konnte, und in das auch die Grabanlagen in der thebanischen Nekropole miteingebunden waren.

Ausgewählte Kurzbibliographie zu den westthebanischen Millionenjahrhäusern:

● Białostocka, O., Temples of Millions of Years in Light of Older Architectural Models. Hatshepsut's *Ḏsr-Ḏsrw* as the Temple of Rebirth of the Divine *K3*, Deir el-Bahari 8, Warsaw 2016
● Gabolde, L., Karnak, Amon-Rê. La genèse d'un temple, la naissance d'un dieu, BdE 167, Le Caire 2018
● Gulyás, A., Die Erneuerungstheologie der HH m rnpwt-Tempel, in: Bickel, S. und Loprieno, A. (Hrsg.), Basel Egyptology Prize 1: Junior Research in Egyptian History, Archaeology, and Philology, Basel 2003, S. 163–172
● Haeny, G., New Kingdom 'Mortuary Temples' and 'Mansions of Millions of Years', in: Shafer, B. (Hrsg.), Temples of Ancient Egypt, Ithaca, New York 1997, S. 86–126
● Leblanc, C., Les Châteaux de millions d'années: Une redéfinition à la lumière des récentes recherches. De la vocation religieuse à la fonction politique et économique, in: Leblanc, C. und Zaki, G. (Hrsg.), Les temples de millions d'années et le pouvoir royal à Thèbes au Nouvel Empire, Memnonia Cahier Suppl. 2, Cairo 2010, S. 19–57
● Nelson, H. H., The Identity of Amon-Re of United-with-Eternity, in: JNES 1, 1942, S. 127–155
● Rummel, U., Iunmutef: Konzeption und Wirkungsbereich eines altägyptischen Gottes, SDAIK 33, Berlin 2010
● dies., Generating 'Millions of Years': Iunmutef and the Ritual Aspect of Divine Kingship, in: Leblanc, C. und Zaki, G. (Hrsg.), Les temples de millions d'années et le pouvoir royal à Thèbes au Nouvel Empire, Memnonia Cahier Suppl. 2, Cairo 2010, S. 193–208
● Schröder, S., Millionenjahrhaus. Zur Konzeption des Raumes der Ewigkeit im konstellativen Königtum in Sprache, Architektur und Theologie, Wiesbaden 2010
● Stadelmann, R., Totentempel und Millionenjahrhaus in Theben, in: MDAIK 35, 1979, S. 303–321
● Ullmann, M., König für die Ewigkeit – Die Häuser der Millionen von Jahren: Eine Untersuchung zu Königskult und Tempeltypologie in Ägypten, Ägypten und Altes Testament 51, Wiesbaden 2002
● dies., The Temples of Millions of Years at Western Thebes, in: Wilkinson, R. und Weeks, K. (Hrsg.), The Oxford Handbook of the Valley of the Kings, Oxford 2016, S. 417–432
● Waitkus, W., Untersuchungen zu Kult und Funktion des Luxortempels, Aegyptiaca Hamburgensia 2, Hamburg 2008

KULT UND GEMEINSCHAFT. KULTVEREINE IM ALTEN ÄGYPTEN

von Dr. Martin Fitzenreiter, Privatgelehrter Münster

1. Religion

Sprechen wir über Vereine, dann sprechen wir über Religion. Das ist beim Fußball so, das ist auch sonst so. Beim Fußball steht es außer Frage, über das „sonst so" soll es hier gehen. Sprechen wir also über Religion.

Religion wird oft, in der Alltagssprache wohl sogar in der Regel, als ein Glaubenssystem angesehen, in dessen Zentrum bestimmte Gottheiten stehen. Diese Gottheiten dienen als Referenz: Mit ihnen, von ihnen veranlasst, ihnen zu Ehren versammeln sich Menschen und üben ihren Kult aus. Sinn des Kultes ist es, diesen Gottheiten zu dienen, ihnen zu gefallen und gegebenenfalls ihre Zuwendung zu erlangen – ihren Segen, ihre Liebe, ihre Macht. Betrachten wir die ägyptischen Quellen, erfahren wir in der Regel sehr viel über diese Götter, die im Zentrum des pharaonischen Glaubenssystems stehen. Recht wenig erfahren wir in der Regel aber über die Menschen, die sich an diese Götter gewandt haben. Anders gesagt: Was wir über Religion in Ägypten pharaonischer Zeit wissen, ist – und das gilt selbst dann, wenn die Kulthandlungen im Zentrum der Betrachtungen stehen – meist auf den „*Kult an ...*" fixiert. Im Folgenden soll versucht werden, diese Betrachtung umzudrehen und den „*Kult von ...*" ins Zentrum zu stellen; also etwas von den Menschen zu erzählen, die sich versammelten, um dieser so bunten altägyptischen Götterwelt zu dienen, ihnen zu gefallen und gegebenenfalls ihre Zuwendung zu erfahren. In gewisser Weise, mehr vielleicht als man vermuten mag sogar, wird es dabei aber auch um die Götter gehen.

2. Die Gemeinschaft des Krokodils von Tebtynis

Auf dem Papyrus Cairo 31178 ist folgender, in Demotisch geschriebener Text erhalten und auf das Jahr 147 v. u. Z. datiert.[1] Die Übersetzung schließt sich frei der von Françoise de Cenival an, wobei erheblich gekürzt und streckenweise nur sinngemäß zusammengefasst wurde.

„(§ 1 Präambel)

Jahr 34, Khoiak, Tag 7, der Könige Ptolemäus und Kleopatra (...): Regeln, die sich die Mitglieder der Gemeinschaft und das Oberhaupt (der Gemeinschaft) des Krokodils gegeben haben, die sich vor Sobek und den Netscheru des Sobek[2] auf dem Friedhofskultplatz des Krokodils[3] der Ortschaft Tebtynis ... versammeln. Wir legen für die Zeit von Jahr 34, Monat Thot bis zu den Epagomenen des Monats Mesore, d.h. für ein Jahr ... fest:

---

1 de Cenival, F. (1972): Les associations religeuses en Égypte d'apres les documents démotiques, BdÉ XLVI, Kairo, S. 63–68; vgl. Fitzenreiter, M. (2011): Trinken für den Frieden (swr ḥnq dj.t nfr ḥ3.tj). Assoziatives zu den associations religieuses, in: Feder, F. / Morenz, L. D. / Vittmann, G. (Hrsg.): Von Theben nach Giza. Festmiszellen für Stefan Grundert zum 65. Geburtstag, GM Beihefte Nr. 10, Göttingen, S. 49–59.

2 Damit sind die mumifizierten Krokodile gemeint.

3 Der Kultplatz wird eindeutig mit dem Bestattungsort der Krokodile in Verbindung gebracht. Der Kultplatz ist nicht mit dem Ortstempel des Sobek gleichzusetzen, sondern ein Schrein o. ä. Platz in der Tiernekropole.

(§ 2 Zweck)
Wir versammeln uns vor Sobek und den Netscheru des Sobek an den Festen und Prozessionen des Sobek und der Netscheru des Sobek sowie an den Tagen, die von den (Verantwortlichen) des Kultplatzes[4] als Versammlungstage festgelegt werden.
(§ 3 Mitgliedsbeiträge)
(1.) Wir werden unsere Beiträge monatlich an den Verantwortlichen des Kultplatzes entrichten. Der von uns, der dieser Verpflichtung nicht nachkommt, wird vom Verantwortlichen ermahnt. Kommt er dem nicht nach, so beträgt seine Strafe 25 Deben.
(2.) Der Beitrag, den jeder zahlen soll, beträgt zwei Rationen im Wert von 5 Deben. Man gebe Harz, Natron, Salbe, Objekte des Ornats, Binden, Rizinus, und Holz.[5] Stellt einer von uns seine Lieferungen ein, so beträgt seine Strafe /// Deben, und wir werden darauf dringen, dass er seine Verpflichtungen erfüllt, außer er ist krank, im Gefängnis oder hat Steuerschulden.
(§ 4 Mittelverwendung)
Wir werden Opfer für die königliche Familie (...), für Serapis und für Sobek und die Netscheru des Sobek an den genannten Festen und Prozessionstagen durchführen.[6] Wir „ziehen" die Netscheru des Sobek und bestatten sie.[7] Der von uns, der sich nicht am „Ziehen" und Bestatten der Netscheru des Sobek beteiligt, dessen Strafe beträgt 25 (?) Deben und ihn trifft der Fluch (*bw.t*) der Netscheru des Sobek, außer im oben genannten Fall.
(§ 5 Regulierung des Gemeinschaftslebens)
(1.) Stirbt einer von uns in der Siedlung, so werden wir alle zusammen um ihn trauern und ihn bestatten und die dafür von der Gemeinschaft vorgesehenen Mittel ausgeben. Der von uns, der nicht trauert und bestattet, dessen Strafe beträgt 5 Deben, außer im oben genannten Fall. Stirbt einer von uns fern der Siedlung, so senden wir zehn Männer des Kultplatzes aus, um ihn zu holen und entsprechend dem oben Gesagten zu behandeln. Der von uns, der am Kultplatz (Dienst hatte und) bestimmt wurde und nicht geht, dessen Strafe beträgt 20 Deben, außer im oben genannten Fall.
(2.) Wird einer von uns unrechtmäßig angeklagt, so werden wir zu seinen Gunsten aussagen, die vorgesehenen Mittel für ihn einsetzen und für ihn 10 Rationen aufbringen. Wenn einer von uns einen Gott (aus Not) anruft oder ins Gefängnis kommt oder in den Tempel flüchtet, so wird ihm der Verantwortliche des Kultplatzes helfen und wir werden für ihn 5 Rationen aufbringen.
(3.) Stirbt einem von uns der Vater, die Mutter, der Bruder, die Schwester, der Sohn oder die Tochter, der Schwiegervater oder die Schwiegermutter oder die Gattin, so werden wir für ihn trauern und alles wie oben beschrieben machen. Stirbt einem von uns der Sohn sehr jung, so werden wir mit ihm Bier trinken, um sein Herz zu beruhigen.
(4.) Wenn einer von uns einen anderen von uns vor einer militärischen oder zivilen Macht anklagt, ohne zuvor vor den (Verantwortlichen) des Kultplatzes geklagt zu haben, so beträgt seine Strafe 50 Deben. Sollte er gegen ihren Richterspruch opponieren, so beträgt seine Strafe 100 Deben. Wenn einer von uns gegen einen anderen von uns vor einer militärischen oder zivilen Macht aussagt, so beträgt seine Strafe 50 Deben.
(5.) Wenn einer von uns einen anderen von uns beschuldigt, Lepra zu haben, obwohl das nicht

---

4 Diese Person oder Personengruppe ist die religiöse Autorität des Kultplatzes, an dem die Gemeinschaft tätig wird. Es handelt sich offenbar nicht um das Oberhaupt der Gemeinschaft, sondern um eine anderweitig autorisierte Person, vielleicht einen Berufspriester des Sobek-Tempels.

5 Die Gegenstände werden zur Mumifizierung und Herrichtung der Tiermumien gebraucht.

6 Die Opfer für die königliche Familie (der Originaltext ist hier weitaus ausführlicher) und Serapis sind als Konzessionen an den Staatskult der Ptolemäer zu verstehen. Der eigentliche Zweck der Gemeinschaft ist die Betreuung der Krokodilsmumien.

7 Mit „ziehen" und „bestatten" („veranlassen, dass sie ihr Grab erreichen") ist der gesamte Vorgang der Herrichtung, des feierlichen Transportes (auf einem Schlitten) und der Bestattung toter Krokodile gemeint.

stimmt, so beträgt seine Strafe 100 Deben.
(6.) Wenn einer von uns die Gattin eines anderen von uns verführt, so beträgt seine Strafe 100 Deben und er wird vom Kultplatz ausgeschlossen.
(7.) Wenn einer von uns einen anderen von uns an der Anlegestelle oder einem ähnlichen Ort oder auf der Fähre findet und dieser ihn um Geld bittet, da er es gerade dringend braucht, und jener ihm nichts gibt, so beträgt seine Strafe 25 Deben, außer er schwört vor Gott, dass er nichts zu geben hat.
(8.) *Es folgen weitere Strafen für die* Beleidigung *von Mitgliedern der Gemeinschaft (50 Deben), des Oberhaupts (75/120 Deben), des Stellvertreters (60/80 Deben), eines Priesters*[8] *(90/120 Deben) und für das* Schlagen *eines Mitglieds (100 Deben), des Oberhaupts (120/150 Deben), des Stellvertreters (80/90 Deben), eines Priesters (100/150 Deben).*
(§ 6 Schlussbestimmungen)
(1.) Wenn einer von uns den Verantwortlichen des Kultplatzes beleidigt und sich wegen einer (der oben festgelegten) Strafe(n) beklagt, so beträgt seine Strafe 50 Deben und man wird ihn belangen, bis er seine Schuld beglichen hat.
(2.) Der Verantwortliche des Kultplatzes wird eingesetzt als Bevollmächtigter aller hier festgelegten Bestimmungen. Wir werden seinen Anweisungen unverzüglich Folge leisten."

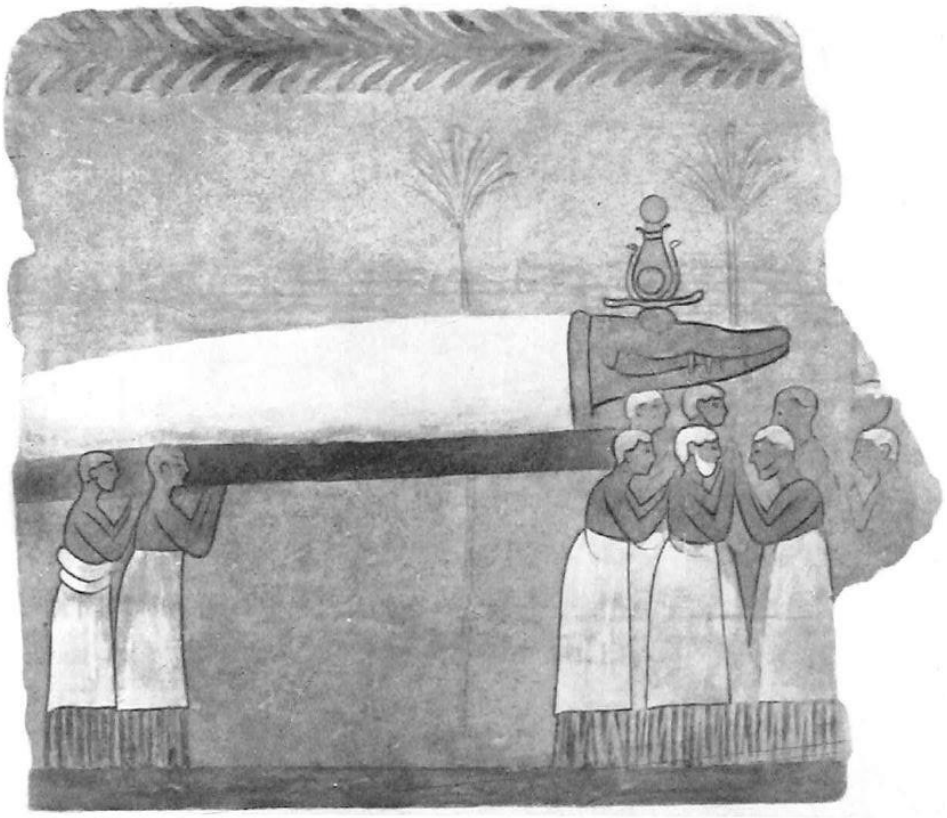


Abb. 1: Die Gemeinschaft des Krokodils von Tebtynis; Fragment einer Wandmalerei aus dem Krokodiltempel (?) in Tebtynis; aus: Breccia, E. (1922): Alexandria ad Aegyptum. A Guide to the ancient and modern town, and to its Graeco-Roman Museum, Bergamo, S. 153, fig. 61.

8 „Mensch der Menge" als die Bezeichnung für einen im Ortstempel (in Rotation?) tätigen Priester / Kultteilnehmer (de Cenival (1972): a. a. O., S. 171f.). Offenbar stehen die so bezeichneten Personen auf einer gesellschaftlich ähnlichen Stufe wie die Mitglieder der Gemeinschaft, die selbst nichts mit dem Tempel zu tun haben, sondern deren Kultzentrum der Nekropolenkultplatz der Krokodile ist. Berufspriester des Ortstempels werden nicht erwähnt, da deren Misshandlung ein Kapitalverbrechen darstellt, das nicht mehr in der Gemeinschaft behandelt werden kann.

Der Text ist ein typisches Beispiel für die Satzung einer sogenannten Kultgenossenschaft bzw. eines Kultvereins.[9] In dieser Form sind solche Satzungen erst und nur in ptolemäischer Zeit belegt und wohl auch vom griechischen Vereinswesen beeinflusst. Der religiöse Fokus ist aber rein pharaonisch: Es geht um die Bestattung heiliger Tiere, in diesem Fall: von Krokodilen.[10] Dieser religiös motivierte Zweck der Kultgenossenschaft im Sinne eines Götterkultes wird aber nur gestreift bzw. sehr knapp abgehandelt. Eigentlicher Zweck der verschiedenen Paragraphen ist die Regulierung des Verhaltens der Mitglieder. Bei diesen Verhaltensregeln geht es einerseits um Fragen, die tatsächlich den Kult selbst betreffen. Es geht aber auch um sehr weit darüber hinausgehende Fragen: um gegenseitigen Beistand, um Rechtsprechung, und schließlich auch um Trost.

3. Kult als Gemeinschaft

Es steht außer Frage, dass ein Dokument wie dieses von einiger Bedeutung für das Bild von der pharaonischen Religion ist. Und doch sagen uns solche Belege so gar nichts zur Religion, jedenfalls im Sinne einer Göttergeschichte: Wir hören keine Glaubensbekenntnisse, keine Lehren, keine theologischen Reflektionen. Wir bekommen sogar nur einen sehr allgemeinen Eindruck davon, welchen Kult die Gemeinschaften durchgeführt haben. Satzungen wie diese beschreiben kein religiöses Denkgebäude, sie beschreiben die Bildung einer Gemeinschaft. Es werden Mitglieder benannt, zur Verfügung stehende Mittel, die Stellung der Mitglieder zueinander, Rechte und Pflichten. Das Verbindende, die Gemeinschaft als solche motivierende und auch legitimierende, ist die Ausübung von Kult. Es ist aber offensichtlich, dass der Kult nicht der einzige Fokus der Gemeinschaftsbildung ist. Die aufgezählten Rechte und Pflichten gehen weit über den Götterkult hinaus. Sie betreffen das Zusammenleben von Menschen insgesamt.

Warum tun sie das? An dieser Stelle ist ein kleiner Ausflug in die

---

9 de Cenival (1972): a. a. O.; de Cenival, F. (1986): Comptes d'une association religieuse thébaine datant des années 29 à 33 du roi Amasis (P. démot. Louvre E 7840bis), RdE 37, S. 13–29; Muszynski, M. (1977): Les “Associations religeuses” en Egypt d'apres les sources hiéroglyphiques, démotiques et grecques, OLP 8, S. 145–174; Bresciani, E. (2002): Nuovi Statuti demotici di “Confraternite” dalla necropoli dei Coccodrilli a Tebtynis (P. Vogl. demot. Inv. 77 e Inv. 78), in: Scritti scelti di Edda Bresciani, EVO numero speciale, Pisa, S. 213–234 (= Acta Demotica, EVO 17, 1994, S. 49–68); Brashear, W. M. (1993): Vereine im griechisch-römischen Ägypten, Xenia 34, Konstanz; Arlt, C. / Monson, A. (2010): Rules of an Egyptian Religious Association from the Early Second Century BCE, in: Knuf, H. / Leitz, C. / v. Recklinghausen, D. (Hrsg.): Honi soit qui mal y pense, Fs Thissen, OLA 194, Löwen, S. 113–122 (mit weiteren Verweisen).

10 Grundlegend hierzu: Kessler, D. (1989), Die heiligen Tiere und der König, Teil I: Beiträge zu Organisation, Kult und Theologie der spätzeitlichen Tierfriedhöfe, ÄAT 16, Wiesbaden. Zum Sobek-Kult u. a.: Kockelmann, H. (2008): Sobek doppelt und dreifach. Zum Phänomen der Krokodilgötterkonstellationen im Fayum und in anderen Kultorten Ägyptens, in: Lippert S. / Schentuleit M. (Hrsg.): Graeco-Roman Fayum – Texts and Archaeology, Wiesbaden, S. 153–164; Zecchi, M. (2010): Sobek of Shedet. The Crocodile God in the Fayyum in the Dynastic Period, Studi sull'Antico Egitto 2, Todi; Kockelmann, H. (2017): Der Herr der Seen, Sümpfe und Flußläufe. Untersuchungen zum Gott Sobek und den ägyptischen Krokodilgötter-Kulten von den Anfängen bis zur Römerzeit, ÄA 74, Wiesbaden.

Religionssoziologie sinnvoll. In der Religionssoziologie interessiert es weniger, welchen Gott Menschen anbeten und ob dieser nun in einem Buch geoffenbart wurde oder nicht. In der Religionssoziologie interessiert, warum und wie Menschen gemeinsam Religion betreiben.[11] Es fällt ja auf, dass praktisch alles, was Menschen gemeinsam unternehmen, sehr schnell in Formen und Übereinkünfte gegossen wird, die sich dadurch sanktionieren, dass sie sich auf eine Art höhere Macht berufen. Diese höheren Mächte müssen nun gar nicht dem Bild von Gott oder Göttern entsprechen, wie wir es aus Büchern kennen; es reicht ja schon das Berufen auf das Vereinsrecht. Gesetze, an deren erster Stelle in Deutschland das Grundgesetz steht, sehen nicht zwingend aus, wie das, was man mit einem Gott verbindet. Auch ein Fußball sieht nicht so aus. Doch ein Gott nach unserem Bilde sind die mumifizierten Tierleichen der Ägypter auch nicht. Und spätestens diese sind eindeutig als *Netscher* – als „Gott" – bezeichnet.

Halten wir bis hier fest: Fokus der Gemeinschaften müssen nicht zwingend Götter sein, die dem Bild „alter Mann mit Bart" oder auch „jenes höhere Wesen, das wir verehren"[12] gleichen. Es sind aber durchaus Phänomene, die einen besonderen, vom Dinglichen überhöhten, also transzendenten Charakter haben. Der Fokus jeder dieser Gemeinschaften ist etwas, das „mehr" ist, als was es ist: Ein Grundgesetz, das mehr als ein Buch ist; eine Vereinsfarbe, die mehr als eine Vereinsfarbe ist; eine Krokodilmumie, die mehr als eine Mumie: die ein *Netscher* ist.

Über den Bezug auf diese Instanzen werden die Regeln der Gemeinschaft festgesetzt und auch anerkannt: Indem man sich auf das Grundgesetz beruft oder auf es schwört; die bedingungslose Überhöhung des eigenen Vereins anerkennt; oder die geheimnisvolle *bw.t*-Macht der Krokodilgötter fürchtet. Allerdings, und das ist ebenso interessant, gilt dieser Referenzpunkt nur, wenn man zur jeweiligen Gemeinschaft gehört. Wer nicht zur Gemeinschaft der Bundesrepublik Deutschland zählt, den schert das Grundgesetz wenig; wer lieber Tischtennis spielt, den interessieren Fußballvereine kaum; und wer nicht an die Macht von Krokodilmumien glaubt, den tangieren deren Flüche selten.

Gemeinschaft, der gemeinsame Fokus und das gemeinschaftliche Regelwerk bedingen also einander. Es ist das Einhalten der Regeln, was die Gemeinschaft stiftet. Genauer genommen ist es das Praktizieren der Regeln, was die Gemeinschaft stiftet: Die Verfassung *muss gelebt werden*; ein Fußballfan ist man nur dann, wenn man aktiv die Farben des Vereins propagiert (bis auf das Sockenmuster) und eine Gruppe von Tiermumifizierern wird erst durch das gemeinsame Tiere-Mumifizieren zu einer solchen.

Und eben auch durch den beidseitigen Einstand in Fällen der Not. Denn das ist die andere Seite: Wer das Grundgesetz lebt, steht denen bei, die das Grundgesetz leben, und diese stehen ihm bei (oder ihr); wer die Farben seines Vereins trägt, steht denen bei, die die Farben des Vereins tragen, und diese stehen bei ihm (oder ihr); wer Tiere mumifiziert, steht denen bei, die Tiere mumifizieren, und sie ihm

11 Pickel, G. (2011): Religionssoziologie. Eine Einführung in die zentralen Themenbereiche, Wiesbaden.

12 Böll, H. (1955): Doktor Murkes gesammeltes Schweigen, Frankfurt a. M.

– so sagt es die Satzung (die sich nur auf Männer bezieht).
Für Emile Durkheim (1858–1917) waren solche gemeinsam ausgeführten Handlungen die *elementaren Formen des religiösen Lebens*.[13] Durkheim findet in dem, was die Gemeinschaft im Kult heraufbeschwört, genau das, was bei der Untersuchung des Handelns von Menschen so schwer zu fassen ist: die Gemeinschaft selbst. Eine Gemeinschaft, die eben mehr ist als die Summe ihre Teile, mehr als die Zahl im Stadion jubelnder Menschen, mehr als die Gemeinde der gemeinsam Betenden oder Tiermumien Bestattenden. Die Gemeinschaft ist im selben Moment Produkt der Kulthandlung, wie sie deren Fokus ist, sei dieser auch als Verfassung, Club oder Gott materialisiert. Wir alle verwirklichen die Verfassung, indem wir alle sie leben. Wir alle „sind" der Club, indem wir alle uns lautstark zu ihm bekennen. Wir alle machen Gott wahr, indem wir alle ihn verkünden. Das, was oben bei jedem dieser als Fokus genannten Dinge als das „mehr als" bezeichnet wurde – mehr als ein Buch, mehr als eine Vereinsfarbe, mehr als eine Krokodilmumie – das ist die Gemeinschaft selbst.

4. Kulte der Gemeinschaft – im Orient und anderswo
Sicherlich ist es an dieser Stelle nun auch wieder sinnvoll, die großen Unterschiede herauszustellen, die zwischen dem Sich-einem-Grundgesetz-Unterwerfen, dem Einem-Fußballclub-Anhängen und dem Verehren einer Gottheit bestehen. Es soll sich daher im Folgenden auf solche Gemeinschaften beschränkt werden, in denen Gottheiten in einem etwas engeren Sinne Fokus des Kultes sind. Ehe einige ägyptische Belege auch jenseits der Krokodilmumifizierer betrachtet werden, noch ein kurzer Ausflug in die allgemeine Religionswissenschaft. Kultgenossenschaften als elementare Formen des religiösen Lebens *und* der Vergemeinschaftung sind nämlich durchaus nicht ungewöhnlich.
Ein geographisch und kulturell den pharaonischen Belegen naheliegendes Beispiel sind die sogenannten Sufi-Orden im Islam.[14] Von den strenggläubigen orthodoxen und auch salafistischen Strömungen werden sie abgelehnt, sind aber in breiten Bevölkerungskreisen verankert. Im Sudan und teilweise auch in Ägypten kann man sie sogar als die typische Form des praktizierten Islam ansehen. Auf arabisch bezeichnet man diese Orden als *tariqa,* was sich vom Wortstamm „Weg, Art und Weise, Verfahren" ableitet. Ziel des gemeinsam von den Mitgliedern durchgeführten Kultes ist es nämlich, einen besonderen „Weg" zu finden, um sich der ursprünglichen Gemeinschaft jedes einzelnen Muslims in Gott zu „erinnern". „Erinnern" – *Dhikr* – ist entsprechend auch der Name der für das Ordensleben typischen Zeremonie. Die Art der *Dhikr*-Zeremonien unterscheiden sich zwischen den Orden; sie reichen von Atemübungen über Gesänge und Prozessionen bis zu teilweise ekstatischen Tänzen wie bei den tanzenden Derwischen. Gemeinsam ist allen *Dhikr*-Zeremonien, dass ein Gefühl entsteht, den Körper zu verlassen und die Einheit in und bei Gott zu erleben.

13 Durkheim, E. (1994): Die elementaren Formen des religiösen Lebens, übersetzt von Ludwig Schmidts, Frankfurt a. M.
14 Trimingham, J. S. (1971): The Sufi Orders in Islam, Oxford.

Abb. 2: *Dhikr*-Zeremonie der *Qadiriya-Tariqa* an der *Qubba* des Scheich Hamad an-Nil in Omdurman; Foto: M. Fitzenreiter.

Begründet wurden die verschiedenen Orden von charismatischen Persönlichkeiten, denen man eine besondere, von Gott gegebene Segenskraft zuspricht – das *Baraka.* Diese Segenskraft wirkt an ihren Grabstätten weiter und entsprechend sind diese Grabmäler – die *Qubbas* – beliebte Treffpunkte der religiösen Gemeinschaften. Mitglieder solcher lokal organisierten Orden sind die Bewohner nahegelegener Ortschaften. Die meisten Orden versammeln Männer; daneben hat der meist von Frauen betriebene *Zar*-Kult ähnliche Formen, widmet sich aber vor allem der Heilung von Besessenheit durch Geister.[15]
Interessant für den Vergleich mit Belegen pharaonischer Zeit ist, dass der Kult die Bewohnerschaft einer Gegend versammelt, dass der *Dhikr* meist nicht in der Moschee, sondern an einem speziellen Platz stattfindet (an der *Qubba,* in der *Zawiya),* dass es eine Hierarchie innerhalb der Orden gibt, die auch Loyalitäten, Abhängigkeiten und Verpflichtungen reguliert, und dass die Teilnahme am Kult ein tiefes religiöses Erleben bietet.
Ebenfalls nicht uninteressant für die Beschäftigung mit pharaonischen Kultvereinen sind die im subsaharanischen Afrika verbreiteten sogenannten „Geheimbünde“. Am bekanntesten ist vielleicht der Voodoo-Kult, allerdings in seiner von Afrikanern in der Karibik begründeten Form. In Westafrika existiert dieser Vodun-Kult nach wie vor und ist dort dem etlicher anderer Bünde ähnlich, die es in dieser oder jener Form bis heute gibt.[16]
Fokus des Kultes eines sogenannten Geheimbundes ist eine Gruppe von sakralen Gegenständen, die man in Europa gewöhnlich als „Fetische“ bezeichnet. Diese heiligen Gegenstände der Geheimbünde können Holzfiguren sein, Masken,

15 Wieland-Karimi, A. (1997): Musliminnen und Besessenheit – eine religiös-soziale Nische, in: Völger, G. (Hrsg.): Sie und Er. Frauenmacht und Männerherrschaft im Kulturvergleich, Köln, S. 215–220.
16 Balz, H. (1984): Where the Faith has to live. Studies in Bakossi Society, Basel, S. 184–252.

Hocker, Gefäße, aber auch immaterieller Art: Erzählungen, Lieder, bestimmte Tänze und Zeremonien. Jeder dieser Gegenstände und Zeremonien hat eine bestimmte Geschichte und die ist es, die „geheim“ und „mehrdeutig“ ist, wie der Gegenstand selbst natürlich auch.

Abb. 3: Objekte einer Vodun-Gesellschaft, Benin; Foto: Dominik Schwartz, https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Voodo-altar.jpg; This file is licensed under the Creative Commons Attribution-Share Alike 3.0 Unported license.

Wer Mitglied in dem diese Dinge besitzenden Bund werden will, muss sich durch viele Stufen hindurch initiieren lassen. In jeder Stufe wird dem Initianden ein neuer Fetisch gezeigt und er erfährt dessen Geheimnis. Dafür muss er den Mitgliedern oft recht erhebliche Zahlungen machen, meist in Form von Getränken und Speisen, die von den Mitgliedern dann konsumiert werden. Mit steigendem Einweihungsgrad fließen dem Mitglied dafür die geheimnisvollen Heilskräfte der Fetische zu und natürlich steigt auch sein Prestige in der Gemeinschaft. Mitglieder der Bünde werden ob ihrer Macht auch gefürchtet und stehen mitunter neben oder außerhalb der Normen der lokalen Kommunität. In manchen Gesellschaften treten die Bünde auch als eine Art Polizeitruppe auf und sanktionieren abweichendes Verhalten.
Auch hier sind es die Bewohner der jeweiligen Region, die Mitglieder werden können, meist die Männer, aber es gibt durchaus auch Frauenbünde.[17] Ein interessanter Aspekt ist, dass die Geheimbünde mitunter Druck auf Personen ausüben, die sie zu Mitgliedern machen wollen – sei es, um an deren Reichtum zu partizipieren oder um deren individuelle Macht zu kontrollieren.
Verglichen mit den pharaonischen Belegen sehen wir hier wie da: die Verwendung, z. T. auch Verfertigung von heiligen Gegenständen (Fetischen), die

17 Röschenthaler, U. (1997): Die Komplementarität von Frauen- und Männerbünden bei den Ejagham in Kamerun, in: Völger, G. (Hrsg.): Sie und Er. Frauenmacht und Männerherrschaft im Kulturvergleich, Köln, S. 279–284.

nicht allen, sondern nur den Mitgliedern dienstbar und zugänglich sind; einen hierarchischen Aufbau mit Verpflichtung von Geben und Nehmen; den Aufbau einer Parallelgesellschaft mit eigener Rechtsprechung und die Monopolisierung von Macht und Einfluss.

Zuletzt noch ein Blick nach Europa. Auch hier gibt es im christlich geprägten Bereich eine große Anzahl von ähnlichen Vereinigungen, die gewöhnlich als Bruderschaften bezeichnet werden, seltener als Schwesternschaften.[18] Das beginnt natürlich mit den eigentlichen Mönchsorden, die sich aber dadurch auszeichnen, dass sie auf die vollständige Sakralisierung des Lebenswandels abheben und die Mitglieder tatsächlich der Gemeinschaft der übrigen Mitmenschen entheben. Wie das Beispiel diverser Laienbruderschaften aber zeigt, bietet das System viele Graustufen. Diese reichen dann bis zu Vereinen wie den Schützenbruderschaften, die wenigstens in ihren Ursprüngen durchaus religiös geprägt sind, sich zugleich aber einem bestimmten Vereinszweck widmen. Auch sind die Schützenvereine ganz klar als Bruderschaften lokaler Provenienz ausgelegt, in denen sich die möglichst unbescholtene Bevölkerung eines Ortes versammelt. Das hochambivalente Tun des dem gemeinen Manne ja eigentlich nicht zustehenden Rechtes auf den Gebrauch der Waffen wird über die Widmung an die Gemeinschaft legitimiert. Diese Legitimation als ein Gemeinschaftswerk findet in der Sakralisierung der Gemeinschaft als einer einem heiligen Patron verpflichteten Bruderschaft ihren Ausdruck. Dass es im tatsächlichen Schützenleben dann viel um allerlei Festivitäten einerseits, aber eben auch um Gemeinschaft, Nachbarschaftshilfe und lokalen Einfluss andererseits geht, muss ich wohl nicht weiter ausführen

Schauen wir nach diesem Rundumschlag durch diverse Kultvereine, was das Besondere dieser Art von Religion bzw. besser: dieser Art der *Betrachtung* von Religion ist, dann können wir vielleicht dieses herausstellen:

a) Mitglieder der Vereine sind keine Berufspriester, sondern Teile der Bevölkerung, die üblicherweise anderen Beschäftigungen nachgehen. Dies kann – meistens – die lokal ansässige Bevölkerung sein; es können aber auch Berufsgruppen sein, z. B. im Fall von Innungen der Steinmetze des Mittelalters, deren religiöse Komponente bis heute in den Organisationen der Freimaurer fortlebt.[19] Aber auch Metzger und Hutmacher haben ihre Organisationen und ihre heiligen Patrone. Als dritte Gruppierungen sind auch Standesgruppen möglich, z. B. im Fall der adligen Ritterorden.

b) Die Vereine verstehen sich in der Regel als Teil eines größeren Glaubenssystems: Islam, Christentum oder im pharaonischen Ägypten und bei den afrikanischen Bünden als Teile einer durch Mythen verbundenen Gemeinschaft. Im Zentrum des die Gruppe Verbindenden stehen aber Zeremonien, im weitesten Sinne Praktiken, weniger die theologische Diskussion. Was aber durchaus relativ zu sehen ist: Bei den afrikanischen Geheimbünden

18 Wikipedia, s. v. „Bruderschaft“, < https://de.wikipedia.org/wiki/Bruderschaft > (17.07.2019).

19 Ebeling, F. / Loeben, Ch. E. (Hrsg.) (2017): O Isis und Osiris – Ägyptens Mysterien und die Freimaurerei, Rhaden/Westf.

zählt das Wissen der „Geheimnisse“ zum Kern des Geschäftes und auch in allen anderen religiösen Gruppen werden theologische Fragen diskutiert. Es ist aber das Zusammenkommen im Fest, welches eine konstitutive Gemeinsamkeit herstellt. Feste, die im Übrigen gehörig ausschweifend sein können: von der religiösen Ekstase der Sufis bis zu den Saufereien der Schützenfeste.
c) Die Vereine besitzen oft eigene Plätze, um ihre Zeremonien durchzuführen. Solche Plätze können ganz von den allgemeinen sakralen Plätzen getrennt sein und für die Mitglieder exklusiv, wie die Versammlungsplätze der Geheimbünde oder auch Versammlungssäle für das Ordenskapitel: Das Ägyptische Museum der Universität Bonn befindet sich z. B. im Kapitelsaal des ehemaligen Michael-Ordens im Bonner Schloss.[20]
d) Über die Mitgliedschaft in solchen Gruppen werden Pflichten und Rechte vermittelt, die eine gewisse Exklusivität besitzen und sich mitunter auch von den Regeln der übrigen Gemeinschaft absetzen. Positionen in einem solchen Kultverein einzunehmen, ist innerhalb der Gemeinschaft gewöhnlich mit hohem Prestige verbunden. Daher ist die Mitgliedschaft in solchen Gruppen oft unabdingbar, um auch bestimmte Positionen oder Rechte einzufordern, die eigentlich außerhalb der von den Gruppen betriebenen Kulte liegen.

5. Kulte der Gemeinschaft in pharaonischer Zeit

Satzungen expliziter Art, wie sie das Beispiel der Tiermumifizierer von Tebtynis darstellt, sind bisher nur aus ptolemäischer Zeit bekannt und haben in dieser Form wohl auch Elemente des griechischen Vereinsrechts aufgenommen. Dennoch lassen sich vergleichbare Formen der Vereinigung bereits in früheren Phasen der pharaonischen Geschichte ausmachen. So sind – wie Dieter Kessler gezeigt hat – die charakteristischen Tierbestattungen, denen sich etliche der ptolemäischen Vereine widmen, spätestens in der 30. Dynastie bereits weit verbreitet.[21] Es gibt darüber hinaus noch weitere Indizien dafür, dass es solche *elementaren Formen des religiösen Lebens* auch zu anderen Zeiten gab und dass sich diese Kulte auf andere Entitäten bezogen; auf ganz traditionelle Götter und Fetische, aber auch auf Verstorbene und Heilige. Es ist geradezu so, dass Kultvereine als solche gern übersehen werden, weil sie so alltäglich sind.
Eines der eben erfassten Kriterien war, dass sich Menschen versammeln und gemeinsam spezielle Feste feiern, auch jenseits der großen Kultplätze. Aus dem Neuen Reich gibt es einige Belege für kleine Kapellen innerhalb oder bei Siedlungen, etwa aus Amarna, Elephantine oder Deir el-Medineh.[22] Welche Art von Kulten dort stattgefunden haben, ist schwer zu spezifizieren. Zumindest wissen wir aus Schriftquellen, dass im recht gut dokumentierten örtlichen Leben in Deir el-Medineh in der Ramessidenzeit ein Kult um Amenophis I. und seine

20 Grallert, S. / Stünkel, I. (Hrsg.) (2004): Bonner Sammlung von Aegyptiaca, Bonn.
21 Kessler (1989): a. a. O., S. 221f.
22 Bomann, A. H. (1991): The Private Chapel in Ancient Egypt. A Study of the Chapels in the Workman's Village at el-Amarna with special reference to Deir el-Medina and other sites, London; Davies, B. G. (2018): Life within the Five Walls. A Handbook to Deir el-Medina, Wallasey, S. 59–64.

Mutter Ahmes-Nefertari eine besondere Rolle spielte, der als ein lokaler Kult anzusehen ist.[23] Zu diesem Kult haben sich die Bewohner des Ortes nach bestimmten Regeln versammelt – und betrunken. So führt Ostrakon Cairo 25234 aus:[24]

„Es war der Arbeitstrupp im Jubeln vor ihm (= dem Gott) an vier ganzen Tagen des Trinkens, zusammen seinen Kindern und ebenso mit seinen Frauen."

Zusammen mit den archäologischen Belegen für Kapellen, in denen es Sitzbänke und andere Aufenthaltsmöglichkeiten gab, bezeugt dieser Text: Dass Kulthandlungen von der lokalen Bewohnerschaft durchgeführt wurden, diese recht festlichen Charakter hatten und große Teile der Bevölkerung daran teilnahmen. Dabei müssen solche Kulthandlungen und die sich über die Kulthandlung bildenden Gemeinden nicht auf die Verehrung – den Jubel – vor Amenophis I. und Ahmes-Nefertari beschränkt haben. Neben diesen spielten in Deir el-Medineh auch Kulte um mit besonderen spirituellen Eigenschaften begabte Ahnen eine Rolle; die der *Achu ikerw*, der „wirkmächtigen Ahnen" – unter denen es auch Frauen gab.[25]

Abb. 4: Stele für die *Achet ikeret* Nechebu aus Deir el-Medine; aus: Demarée, R. J. (1983): The ꜣḫ jḳr n rᶜ-Stelae, EU 3, Leiden, pl. III.

Üblicherweise werden solche Kulte vor allem unter dem Aspekt der Totenverehrung gesehen. Vergleicht man die Belege aber mit denen für Kulte an den Grabstellen von heiligen Männern und Frauen im Islam, dann lassen sich durchaus Gemeinsamkeiten beobachten. Wobei eines wichtig ist festzuhalten: Eine ausgebaute Grabstelle mit entsprechender Kapelle etc. zu besitzen, ist keinesfalls die Regel in pharaonischer Zeit. Die Regel sind ganz normale Grablegen, meist kollektiven Charakters. Erst im Zentrum solcher Friedhöfe stehen dann einzelne Kultplätze, die meist einem hervorragenden Ahn gewidmet sind. Heute würde man in

23 von Lieven, A. (2001): Kleine Beiträge zur Vergöttlichung Amenophis' I.: Der Amenophis-Kult nach dem Ende des Neuen Reiches, ZÄS 128, S. 41–64; Hollender, G. (2009): Amenophis I. und Ahmes Nefertari. Untersuchungen zur Entwicklung ihres posthumen Kultes anhand der Privatgräber der thebanischen Nekropole, DAIK Sonderschriften 23, Berlin / New York; El Shazly, Y. (2015): Royal Ancestor Worship in Deir el-Medina during the New Kingdom, Wallasey.

24 Endesfelder, E. (2018): Die Arbeiter der thebanischen Nekropole im Neuen Reich, IBAES 21, Berlin / London, S. 35.

25 Demarée, R. J. (1983): The ꜣḫ jḳr n rᶜ-Stelae, EU 3, Leiden; Harrington, N. (2013): Living with the Dead: Ancestor Worship and Mortuary Ritual in Ancient Egypt, Oxford; Weiss, L. (2015): Religious Practice at Deir el-Medina, EU 29, Leiden / Löwen.

Ägypten vielleicht sagen: Kulte von Scheichs. In den meisten Fällen war die sich hier versammelnde Gemeinde wohl auf die weitere Familie und Kollegenschaft beschränkt, was in jener Zeit quasi deckungsgleich war. Es gab aber wohl durchaus Fälle, in denen das *Baraka* – altägyptisch würde man sagen: die *Ach*-Kraft – dieser Toten für weitaus größere Kreise von Interesse war. Was an Kultgemeinden in den Festdarstellungen in funerären Anlagen pharaonischer Zeit dokumentiert ist, sind keineswegs Trauergesellschaften (die erscheinen gelegentlich im Bestattungszug[26]), sondern Kultgesellschaften, die den verehrten Ahn (oder auch Ahnin oder Ahnengruppe) als Fokus der Gemeinschaftsbildung nutzten.[27]

Ein weiteres Kriterium, das oben genannt wurde, war, dass in den Vereinen keine Berufspriester organisiert sind, sondern Laien. Ein solcher Gegensatz von Laien und Berufspriestern ist aber z. B. bei den Sufis und den afrikanischen Geheimbünden schwer auszumachen und somit stellt sich grundsätzlich die Frage, in welchen Fällen eine rituelle Tätigkeit überhaupt zu einer Separierung des Offizianten von der Gesellschaft im Sinne eines Berufspriesters führt, und in welchen Fällen die Kulthandlung als Teil einer Handlungsmatrix zu sehen ist, die eine sozial integrative Wirkung besitzt. Anders gefragt: Wo verläuft die Grenze zwischen einem (Berufs-)Priester und einem Mitglied in einer Kultvereinigung? Daher ist es nicht uninteressant, sich die in pharaonischer Zeit üblichen Priestertitel und ihre konkrete Verwendung einmal anzusehen und zu fragen, wie viel Priester in so einem Titel denn drin ist.

Ein guter Anfang sind die vielen sogenannten Totenpriester (*Hemu-Ka*) im Alten Reich, für die ebenfalls Satzungen bekannt sind, die in einigen Grabanlagen verzeichnet wurden.[28] Ein schönes Beispiel ist die „Totenstiftung“ der Brüder (?) Nianchchnum und Chnumhotep (5. Dyn., um 2.200 v. u. Z.).[29] Diese ist festgehalten in einem Bild, das die beiden Grabherren und sozusagen Stifter der Kultstelle zeigt. Vor ihnen steht eine Gruppe namentlich festgehaltener Personen, denen der Kult gewidmet ist; darunter sie selbst. Weiterhin sind etliche nicht namentlich fixierte Personen gezeigt, die die ideale Kultgemeinde darstellen.

Betreffs dieser anonymen Gruppe wird nun festgehalten (Übersetzung nach Hartwig Altenmüller):

„(Präambel:) Die beiden Aufseher der Nagelpfleger des Palastes, die „Versorgten“ beim „Großen Gott“, Nianchchnum und Chnumhotep, sie sagen:

(§ 1) Bezüglich dieser „Brüder“ und dieser Totenpriester, die wir eingesetzt haben, damit für uns das Totenopfer vollzogen wird in der Nekropole: Nicht haben wir den Kindern unserer

---

26 Barthelmeß, P. (1992), Der Übergang ins Jenseits in den thebanischen Beamtengräbern der Ramessidenzeit, SAGA 2, Heidelberg.

27 Fitzenreiter, M. (1995): Totenverehrung und soziale Repräsentation im thebanischen Beamtengrab der 18. Dynastie, SAK 22, S. 95-130.

28 Mrsich, T. (1968): Untersuchungen zur Hausurkunde des Alten Reiches, MÄS 13, Berlin; Goedicke, H. (1970): Die privaten Rechtsinschriften aus dem Alten Reich, WZKM Beihefte 5, Wien; Perepelkin, J. J. (1986): Privateigentum in der Vorstellung der Ägypter des Alten Reiches, Tübingen; Fitzenreiter, M. (2004): Zum Toteneigentum im Alten Reich, Berlin.

29 Moussa A. / Altenmüller, H. (1977): Das Grab des Nianchchnum und Chnumhotep, AV 21, Mainz, S. 87-90.

beiden Frauen und irgendwelchen Menschen Verfügungsgewalt über sie gegeben. Sie sollen für uns das Totenopfer vollziehen sowie für die Väter und Mütter und für die, die in der Nekropole sein werden.
(§ 2) Bezüglich irgendeines Totenpriesters aber, der seinen Besitz(-Anteil) an irgendeinen Menschen gegen Entgelt abgibt: Jede Sache, die ihm gegeben worden ist, werde von ihm weggenommen und man gebe (sie) an die Totenpriester seiner Phyle.
(§ 3) Bezüglich irgendeines Totenpriesters aber, der zu einem anderen Stundendienst (= Dienst an einer anderen Kultstelle) herangezogen wird: Jede Sache, die ihm gegeben worden ist, werde von ihm weggenommen und man gebe (sie) an die Totenpriester seiner Phyle.
(§ 4) Bezüglich irgendeines Totenpriesters aber, der prozessieren sollte gegen seine Totenpriesterkollegen, indem er seine Anklage (?) wegen der Dienstes (? eine besondere Dienstart) erhebt und indem er einen Antrag auf Aberkennung des (vom Beklagten durchgeführten Totendienstes für das) Totenopfer der beiden Herren des Besitzes (= die Stifter) stellt: Jeder Besitz(-Anteil) werde von ihm weggenommen und man gebe (ihn) an diesen Totenpriester, gegen den er prozessiert hat.
(Nachsatz:) Wir haben dieses, das für euch gemacht ist, gemacht, damit diese Totenopfer der Ahnen, der beiden Herren des Besitzes und derer, die in der Nekropole sein werden, vortrefflich seien."

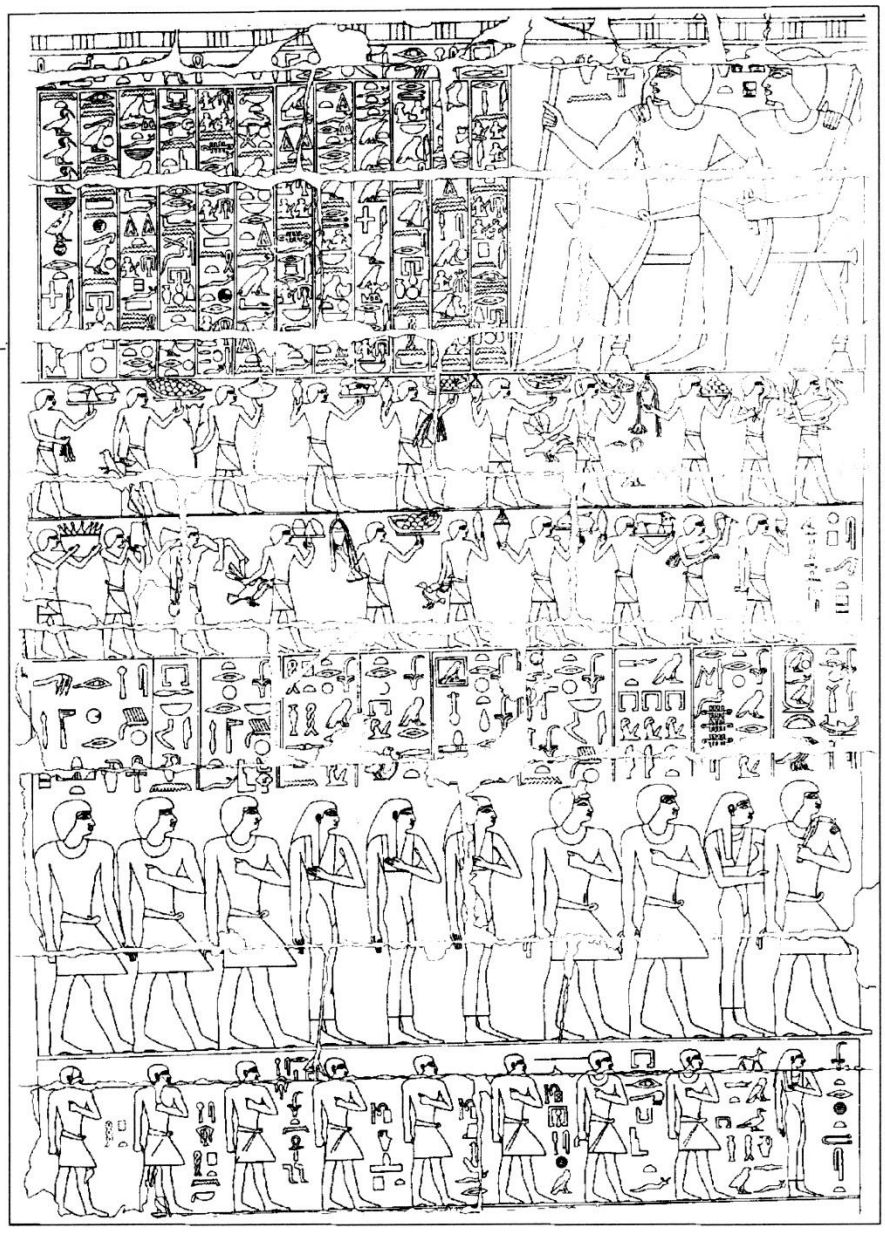


Abb. 5: „Totenstiftung" in der Kultstelle des Nianchchnum und Chnumhotep in Saqqara, aus: Moussa A. / Altenmüller, H. (1977): Das Grab des Nianchchnum und Chnumhotep, AV 21, Mainz, Abb. 11.

Ähnlich wie bei der Gruppe der Krokodilbalsamierer zweitausend Jahre später wird so die Mitgliedschaft in einer Vereinigung beschrieben. Was als Zweck oben das Bestatten der Krokodile war, ist hier der Totenkult. Auffällig ist wieder, wie viel Raum die Regulierung des Verhaltens untereinander einnimmt und so eine Art innere Gerichtsbarkeit etabliert wird. Zweck dessen ist es, dass der Zugriff auf die in der Stiftung verfügbaren Mittel – diese als „Sache" bezeichneten Besitzanteile werden nicht spezifiziert, aber es wird sich um die als sogenanntes „Toteneigentum" (*Per-Djet*) institutionalisierten Einkünfte aus Residenzinstitutionen handeln – an die Mitgliedschaft gebunden bleibt. Mit der Stiftung dieser Mittel richteten Personen bereits zu Lebzeiten eine Institution ein, die ihnen nach dem Ableben das Totenopfer durchführen soll. Im gewissen Sinne machte man sich so zu einem Scheich samt *Qubba* bereits zu Lebzeiten. Das islamische Stiftungswesen kennt ganz ähnliche Fälle, wenn z. B. ein Brunnen, eine Medrese, ein Krankenhaus o. ä. gestiftet wird, in oder bei dem der Stifter auch seine Bestattung findet.[30] Bei denen, die über den Stiftungstext als Nutznießer der Einkünfte bestimmt werden, ist daher nicht davon auszugehen, dass es sich um Berufspriester handelt. Vielmehr sind es Kollegen und Angehörige, die den Titel des „Totenpriesters" deshalb tragen, weil er die Mitgliedschaft im Kultverein an der Grabstelle des Stifters signalisiert. Dabei hat die Mitgliedschaft im Kultverein (und damit der Genuss von dessen Einkünften) exklusiv zu sein: Wird einem anderen Verein beigetreten, verliert man die Anrechte; ebenso bei Streit oder dem Versuch, diese Anrechte zu veräußern. Letzteres eine Praxis, die offenbar durchaus üblich war.[31]

Dass nur ein Bruchteil der Mann- und Frauenschaft einer sakralen Institution dort als Profis tätig war, lässt sich auch auf die königlichen Totenkultanlagen übertragen und ebenso auf regionale Tempel. Bei all diesen Institutionen gab es einerseits tatsächlich festangestelltes Personal, daneben aber weitere Personen, die gelegentlich bzw. nach einem festen Turnus im Tempel Dienst taten.[32] Die Teilhabe am Kult wird für diese Teilzeitpriester sowohl eine spirituelle Dimension gehabt haben – Glaube, Liebe, Hoffnung und Selbstverortung etwa – als auch eine recht materielle: Ansehen und Einkünfte. Denn, das wird in der Totenstiftung klar reguliert und ist auch aus anderen Quellen gut bekannt: Eine Funktion an einer Sakralinstitution wahrzunehmen bedeutet, Anspruch auf einen Anteil von deren Einkünften zu haben.

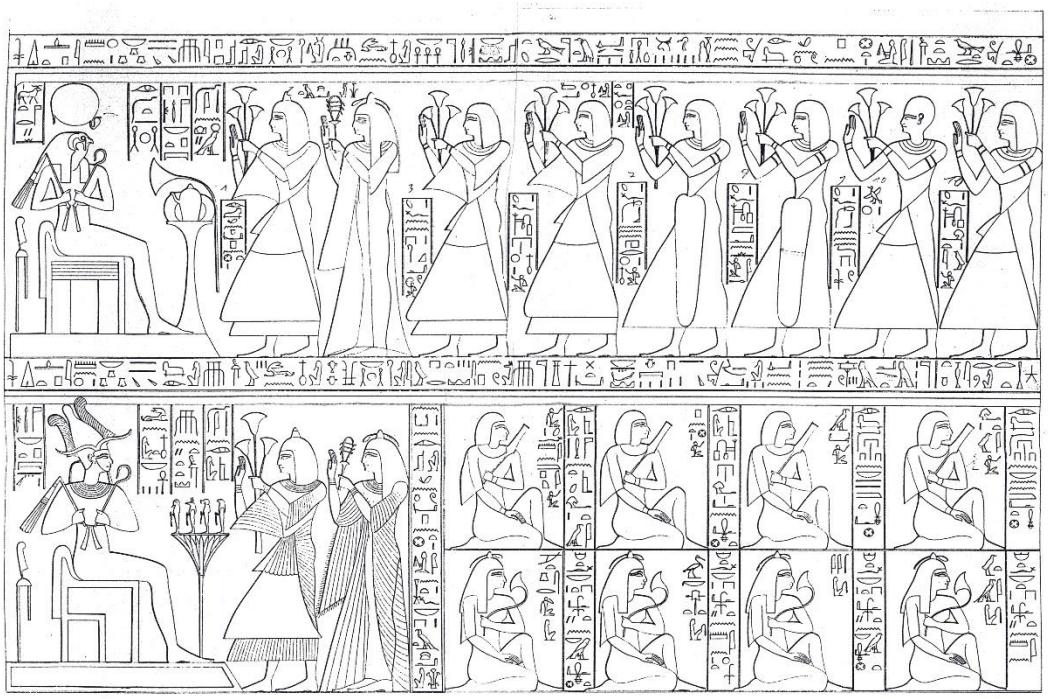
Wie sich so ein Konglomerat aus Teilnahme an einem Kult und der Verwirklichung von Ansprüchen darstellte, soll ein letztes Beispiel illustrieren. In der Provinzstadt Aniba in Nubien ließ sich in der 20. Dynastie der Würdenträger Pennut eine Familiengrabstelle errichten – wir können auch wieder sagen: eine

30 Slim, S. (2007): Christian Waqf in the frame of Muslim Shari'a: A polemic on destination and beneficiaries of waqf, in: Fitzenreiter, M. (Hrsg.): Das Heilige und die Ware. Zum Spannungsfeld von Religion und Ökonomie, Berlin / London, S. 227–232.

31 Siehe dazu, dass „Tempeltage" verkauft und verpfändet werden konnten: Grunert, S. (1979): Ägyptische Erscheinungsformen des Privateigentums zur Zeit der Ptolemäer: Liturgietage, ZÄS 106, S. 60–79.

32 Sauneron, S. (1960): The Priests of Ancient Egypt, New York / London.

Qubba – und seine Vorfahren und Familie dort verewigen.[33] In zwei Tableaus an der Ost- und Nordwand sind Familienmitglieder und Ahnen des Grabherrn dargestellt. Dabei ist die Verwendung der Titel interessant: Alle Personen sind durch irgendwelche Titel bestimmt. Männer tragen entweder hohe Verwaltungstitel oder einen Priestertitel am lokalen Tempel. Alle Frauen sind wenigstens „Sängerinnen“ am Tempel.



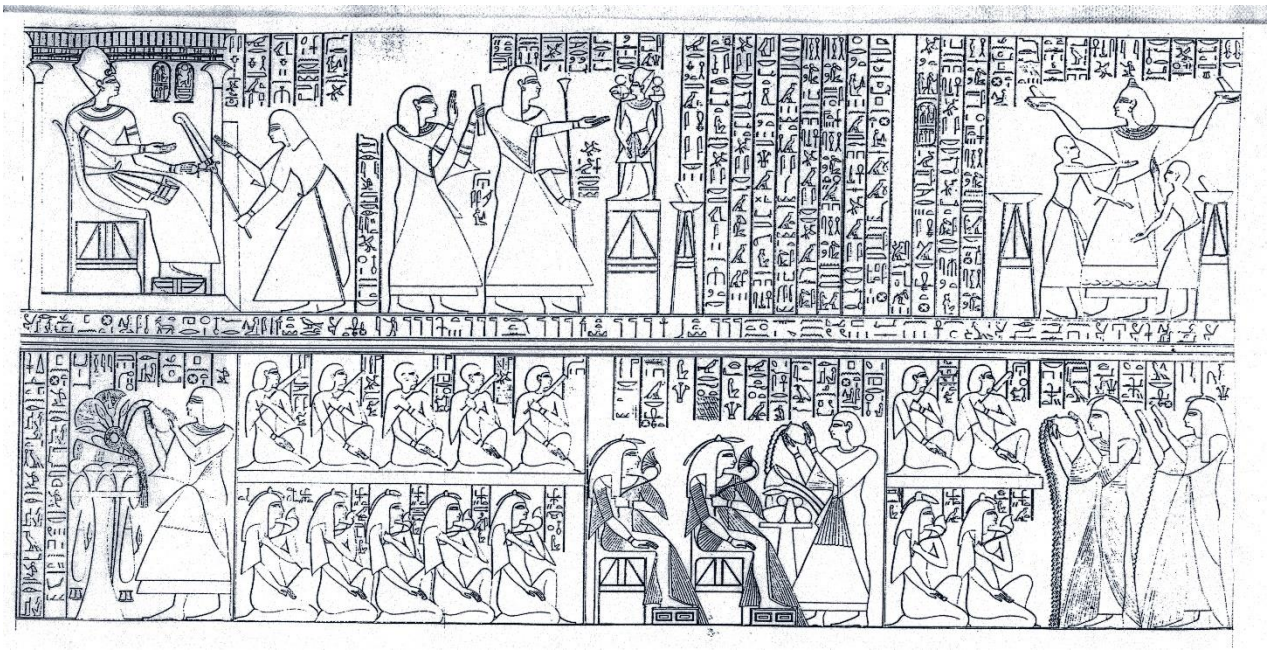


Abb. 6 a+b: Darstellungen der Vorfahren und der Familie / Kultgemeinde an der Nord- und Ostwand der Kapelle des Pennut in Aniba, aus: Lepsius, K. R. (1849–58): Denkmaeler aus Aegypten und Aethiopien, Berlin, Taf. 230, 231a.

33 Fitzenreiter, M. (2003): Ahnen an der Ostwand – Notizen zum Grab des Pennut (Teil III), in: Thiesbonenkamp, J. / Cochois, H. (Hrsg.): Umwege und Weggefährten (Fs Heinrich Balz), Erlangen, S. 294–317.

Was im Umkehrschluss besagt: Wenn die Männer nicht durch einen statusgenerierenden Titel in der Amtshierarchie des pharaonischen Staatswesens definiert sind, so greifen sie auf einen Titel in der Hierarchie der lokalen Kultplätze zurück. Für Frauen, die nur sehr selten in der auf den Pharao fokussierten Hierarchie Plätze besetzen konnten, zumal in der Provinz, bleibt noch der Platz in der Kultgemeinde. Daraus zu schließen, dass die Familie des Pennut nun aber eine Priesterfamilie sei, ist sicher verfehlt. Die religiösen Titel sind in den meisten Fällen schlicht Bezeichnungen, die den oder die Betreffenden als Mitglieder in der lokalen Gemeinde – im Kultverein – beschreiben. Und, das nur nebenbei, alle werden entsprechend Ansprüche auf Anteile am Tempelvermögen gehabt haben. So, wie es sich bei der Betrachtung von funerären Quellen empfiehlt, etwas weniger den Totenkult und etwas mehr den Kult an der Gemeinschaft in der Interpretation zu berücksichtigen, so empfiehlt es sich auch in den Belegen für Kultdienste an anderen Sakralanlagen, weniger auf die Verehrung des Gottes zu fokussieren als auf den Sinn dieser Handlungen für alle Beteiligten. Es bestand wohl immer ein enger Bezug zwischen:
a) ein Teil der gehobenen Bewohnerschaft einer Ortschaft zu sein,
b) eine wichtige Rolle in der Bruder- oder Schwesternschaft der lokalen Gottheit zu spielen,
und c) auf diese Weise von den Heilsgütern zu profitieren, die der Kult dieser Gottheit produzierte. Wozu neben religiöser Erfüllung eben auch ein kleines oder größeres Einkommen gehört und der Vorteil, Teil des inneren Zirkels dieser Ortschaft zu sein.

MISCELLANEA

BUCHTIPP

von Patricia Cichon

Kolta, Kamal Sabri und Schwarzmann-Schafhauser, Doris: Die Heilkunde im Alten Ägypten: Magie und Ratio in der Krankheitsvorstellung und therapeutischen Praxis
Sudhoffs Archiv,[1] Beihefte, Band 42, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2000
223 Seiten, 82 Abbildungen
46.- EUR

Die Monografie beginnt mit einer Chronologie des Alten Ägypten, in der die bekannten politischen Ereignisse mit medizinischen Befunden an Mumien in Zusammenhang gebracht werden.
Es werden auch die Probleme bei der Edition des Papyrus Ebers im Jahr 1875 wegen interpretatorischer Schwierigkeiten dargestellt. Die Einwendungen von Heinrich Brugsch bezüglich der richtigen Bestimmung der Organe, der Symptome und der metallischen und pflanzlichen Heilmittel sowie der Dosierung bestehen teilweise bis heute. Daher verzichten die Autoren auf die Übersetzung aller unsicheren Körperteile und Heilmittel und stellen die Unsicherheiten und Deutungsmöglichkeiten dar.
Im Kapitel „Gesundheit und Krankheit im Spiegel der Sachquellen“ werden die medizinischen und anthropologischen Befunde an Mumien bzw. Skeletten aufgezeigt und, soweit einwandfrei möglich, auch gedeutet. Ein weiterer Schwerpunkt sind die Zahn- und Kiefererkrankungen, z. B. das Auftreten von Karies durch die Jahrtausende und die Schlüsse auf die Ernährung, die daraus entstehen.
Überhaupt nimmt die Darstellung der Ernährungssituation mit Einzelbeispielen breiten Raum ein.
Einzelbefunde in den Mumienweichteilen weisen auf entzündliche Veränderungen der Lunge, Gallensteine und arteriosklerotische Gefäßveränderungen hin.

[1] Sudhoffs Archiv ist eine wissenschaftsgeschichtliche Fachzeitschrift, die im Jahr 1907 von dem Medizinhistoriker Karl Sudhoff begründet wurde, ursprünglich als Archiv für Medizingeschichte. Seit 1961 werden Monografien als Beihefte veröffentlicht.

Auch wurden Endoparasiten in großer Zahl und überraschender Vielzahl vorgefunden.
Im Kapitel „Magische Krankheitsvorstellung“ wird das Konzept der ägyptischen Heilkunde mit den empirisch-rationalen und magisch-religiösen Aspekten der Therapie erläutert. Es wird dargestellt, wie jede Störung der normalen Funktion von Geist und Körper auf eine übernatürliche Ursache zurückgeführt werden konnte.
Im Kapitel „Empirie und naturalistische Krankheitsvorstellung“ geht es um die anatomischen Kenntnisse und die empirisch-rationale Vorgehensweise bei Diagnose und Therapie. Exemplarisch werden Fallbeispiele mit äußeren Verletzungen aus dem Papyrus Harris zitiert.
Zum Kapitel „Krankheiten und ihre Behandlung im Spiegel der Schriftquellen“ werden die vielfältigen medizinischen Papyri herangezogen. Der Schwerpunkt liegt bei den Krankheiten von Mutter und Kind, des Kopfes und Körpers, der Augen, Geschwülste und Wunden und den therapeutischen Möglichkeiten.
Das Kapitel „Empirische und magische Heilmittel und ihre Zubereitung“ beschreibt die Verwendung der in den medizinischen Papyri genannten Wirkstoffe pflanzlichen, tierischen und mineralischen Ursprungs. Probleme ergeben sich auch heute noch bezüglich der Identifikation dieser Drogen und der Pflanzen oder Mineralien von denen sie stammen.
Im Kapitel „Der SWNW“ werden die Ausbildung und die Funktionsbereiche des Arztes seit dem Alten Reich ausführlich beschrieben, ebenso die Hierarchie und die Aufstiegsmöglichkeiten. Als Quellen dienen u. a. die Inschriften in den Gräbern mit der Titulatur des Grabherrn und die diversen Weisheitslehren.
Das Kapitel „Zur Wirkungsgeschichte der altägyptischen Heilkunde“ stellt die Sicht der Kulturen außerhalb des altägyptischen Reiches auf die Fähigkeiten der altägyptischen Heiler dar. So sind Einladungen ägyptischer Ärzte an die Höfe der Nachbarländer und Besuche von Ausländern zur Behandlung in Ägypten belegt.
Es wird die Übernahme von Themen ägyptischer (spätzeitlicher) Heilkunde in die griechische Vorstellungswelt beschrieben z. B. durch Textvergleiche zwischen Corpus Hippocratium und Papyrus Berlin oder Papyrus Carlsberg IV.

Durch die Zusammenführung von Paläopathologie, Medizin, Philologie und Epigrafik ist es den Autoren über den medizinischen Aspekt hinaus gelungen, einen umfassenden Blick auf die Lebensumstände der Alten Ägypter hinsichtlich Gesundheit, Krankheit und Ernährung zu gewähren. Ebenso wird auch das komplizierte Geflecht aus magischer Vorstellung und empirischer Rationalität greifbar.

Ein fesselndes Buch für lange Herbstabende!

NEWSTICKER

von Frau Dr. Silvia Rabehl

NEUES AUS ÄGYPTEN

- **Dahschur: Pyramiden nach über 50 Jahren wieder zugänglich**

Zum ersten Mal seit mehr als 50 Jahren sind zwei antike Pyramiden in Ägypten wieder für Touristen geöffnet. Die Knickpyramide des Königs Snofru sowie die nahe gelegene Satellitenpyramide seien für Besucher erstmals seit 1965 wieder zugänglich, informierte das Antikenministerium Mitte Juli. Beide Bauten liegen südlich von Kairo im Pyramiden- und Gräberfeld Dahschur, das als Teil der Nekropole von Memphis zum UNESCO-Weltkulturerbe zählt.
In der Gegend hätten Archäologen auch Sarkophage und die Überreste einer antiken Mauer aus dem Mittleren Reich vor rund 4000 Jahren gefunden, teilte der Minister für Altertümer, Khaled Al-Anani, mit. Die Funde wurden während Erdarbeiten auf dem Gräberfeld von Dahschur gemacht. „Mehrere Stein-, Ton- und Holzsärge wurden gefunden und einige enthalten Mumien in gutem Zustand", sagte Al-Anani. Die antike Mauer ist etwa 60 Meter lang und befindet sich im Süden der Pyramide von Pharao Amenemhet II. aus der 12. Dynastie.
Zu den gefundenen Artefakten gehören Totenmasken und Werkzeuge zum Schneiden von Stein aus der Spätzeit des Alten Ägypten.
(nach Quelle AFP: vom 14.07.2019)

- **Neuer Glanz für Tutanchamuns Sarg**

Experten haben in Kairo mit der Restaurierung des äußeren, vergoldeten Sarkophags aus dem Grabschatz des Tutanchamun begonnen. Nach Aussage des Antikenministers Al-Anani soll die Restaurierung, die z. Zt. in den Werkstätten des Grand Egyptian Museums stattfindet, etwa acht Monate dauern. Restauriert werden sollen unter anderem Schichten von Gold, die vom Sarg gefallen sind, der noch weitere Schäden wie etwa Risse in der Oberfläche aufweist. Der Sarkophag soll als Teil der insgesamt ca. 5000 Objekte umfassenden Sammlung des Tutanchamun-Grabes im neuen Ägyptischen Museum in Gisa zu sehen sein, mit dessen Eröffnung im kommenden Jahr gerechnet wird.
(zitiert nach dpa und Spiegel-Online vom 4.8. 2019)

- **Facelift für den Tahrirplatz in Kairo**

Am 18. August wurde bekannt, dass der ägyptische Premierminister Moustafa Madbouli angewiesen hat, den weltbekannten Tahrirplatz im Zentrum von Kairo im Rahmen der aktuell stattfindenden Renovierungsbemühungen der Regierung Al-Sisi um das historische Kairo neu und insbesondere für Touristen attraktiv zu gestalten. Ursprünglich Mitte des 19. Jahrhunderts angelegt und nach dem damaligen Khediven Ismail benannt, wurde der Platz nach der Revolution 1952 und der

damit verbundenen Abschaffung der Monarchie in Ägypten offiziell in Midan Tahrir, Platz der Befreiung, umbenannt.
Angedacht ist, den Platz neu zu pflastern und zu begrünen. Außerdem soll die Beleuchtung verbessert werden. Höhepunkt ist die Errichtung eines 19 Meter hohen Obelisken auf dem Platz. Die Baumaßnahmen haben höchste Priorität: Sicherlich eine schöne Idee auch angesichts der Tatsache, dass das Ägyptische Museum am Midan Tahrir einen Teil seiner Schätze – und damit seiner Attraktivität – an das Grand Egyptian Museum abgeben muss, dessen Eröffnung für 2020 geplant ist.
(zitiert nach Egypt Today und SZ-Online vom 18.08.2020)

AKTUELLE ÄGYPTEN-AUSSTELLUNGEN IM DEUTSCHSPRACHIGEN RAUM

- **PharaonenGold – 3.000 Jahre altägyptische Hochkultur**
  Weltkulturerbe Völklinger Hütte, Rathausstraße 75-79, 66333 Völklingen
  Tel. Besucherservice: +49(0)6898 – 9 100 104
  Vom 18.05.2019 bis 24.11.2019
  https://www.voelklinger-huette.org/ausstellungen/

  Herausragende altägyptische Goldschätze aus mehr als 3.000 Jahren: Die 150 Exponate bilden die größte Sammlung von einzigartigen Goldexponaten aus dem Alten Ägypten, Leihgaben aus verschiedenen Museen und Internationalen Privatsammlungen.

- **Marc-Erwin Babej: Yesterday - Tomorrow**
  Reiss-Engelhorn-Museen, Museum Weltkulturen D5, 68159 Mannheim
  Tel.: +49(0)21 – 293 31 50
  Vom 15.03.2020 bis 28.06.2020
  https://www.rem-mannheim.de/ausstellungen/aegypten/faszination/

  Marc-Erwin Babej haucht der altägyptischen Kunst neues Leben ein. Dazu nimmt er die komplexe Bildsprache des antiken Ägypten auf und aktualisiert sie in zwei- und dreidimensionalen fotorealistischen Medien.

- **In vino veritas – Wein im alten Ägypten**
  Österreichische Nationalbibliothek. Papyrusmuseum, Neue Burg, Heldenplatz, A-1010 Wien
  Tel.: +43(0)1 543 10-425
  Bereits seit dem 14.06.2019 und noch bis zum 12.01.2020
  https://www.onb.ac.at/museen/papyrusmuseum/

Ein Getränk für Götter und Menschen
Die Österreichische Nationalbibliothek archiviert hunderte Objekte, die sowohl die vielfältigen Aspekte des antiken Weinbaus und Weingenusses, als auch die

kulturellen und gesellschaftlichen Veränderungen zeigen, die sich in der Weinkultur widerspiegeln. Die bemerkenswertesten Exponate zeigt sie in der Sonderausstellung des Papyrusmuseums: „In vino veritas. Wein im alten Ägypten“.

- **Luxus am Nil – Spätantike Kleidung aus Ägypten**
  Abegg-Stiftung, Werner Abeggstrasse 67, CH-3132 Riggisberg (bei Bern)
  Tel.: +41(0)31 808 12 01
  Noch bis zum 10.11.2019
  https://abegg-stiftung.ch/collection/

Schon in der Spätantike, vor mehr als 1500 Jahren, waren teure, reich verzierte Gewänder Zeichen eines aufwendigen Lebensstils. Mit ihnen wurden Würde, Rang und Anspruch zum Ausdruck gebracht. Gefunden wurden solche kostbaren Kleidungsstücke vor allem in Ägypten, wo sie im trockenen Wüstensand Jahrhunderte überdauern konnten. Die Sonderausstellung zeigt herausragende Zeugnisse dieses spätantiken Kleiderluxus.

LESERFORUM

Nil-Reise vom 24.02. bis 10.03.2019

Auf diesem Wege möchte ich mich recht herzlich bei Frau Angela Gresser für die Organisation und bei Herrn Dieter Kessler für die wissenschaftliche Begleitung der Reise bedanken. Es war eine wunderbare Reise, nicht nur auf dem Nassersee und auf dem Nil, sondern auch in der Umgebung von Qena und in Luxor. Wir haben sehr viel gesehen, auch viele Dinge, die „normalen“ Touristen nicht zugänglich sind. Dies wurde durch die sehr guten Kontakte von Frau Gresser in Ägypten möglich gemacht. Es hat alles immer ganz hervorragend geklappt, angefangen von den Flügen, über die Hotels und die Schiffe bis zu den Bussen und Motorbooten, mit denen wir unterwegs waren. Auch die Gruppe hat sehr gut zusammengepasst, wir haben uns jederzeit gut verstanden und hatten viel Spaß miteinander.
Die Tage vor Ort sind schnell vergangen und ich werde sicherlich lange an die schöne Zeit in Ägypten zurückdenken, nicht nur, während ich die vielen mitgebrachten Fotos sortiere.
Für mich persönlich war es nach März 2016 ins Fayum die zweite Reise dieser Art, die ich mitmachen konnte, und ich würde mich sehr freuen, wenn demnächst wieder eine Reise nach Ägypten stattfinden würde.

Gunda Gilbers, Berlin

COLLEGIUM AEGYPTIUM E.V.

Das Collegium Aegyptium unterstützt das Münchner Institut für Ägyptologie und Koptologie finanziell und ideell und trägt dazu bei, die Ergebnisse ägyptologischer Forschung einem interessierten Publikum bekannt zu machen. Für unsere Mitglieder veranstalten wir Vorträge zu verschiedensten ägyptologischen Themen, wozu wir Fachleute aus dem In- und Ausland einladen. Auch unternehmen wir Kurzreisen und Ausflüge zu Ausstellungen über Altägypten. Mitglieder können die Bibliothek nutzen und nach Rücksprache Veranstaltungen des Instituts besuchen.

UNSER LOGO

Unser Logo zeigt einen Ibis, der eine Papyrusrolle trägt. Durch seine Verbindung zum Gott Thot steht er für Weisheit und damit für die Vermittlung von Kenntnissen über das alte Ägypten.

DIE VERANSTALTUNGEN

Unsere Vorträge stehen Mitgliedern wie Gästen offen, wobei wir letztere um einen Kostenbeitrag in Form einer kleinen Spende bitten. Einige Veranstaltungen bleiben den Mitgliedern vorbehalten.

WEITERE INFORMATIONEN, ERGÄNZUNGEN UND AKTUALISIERUNGEN

Informationen zum Verein finden Sie auf dem Faltblatt, das Sie über die Kontaktadresse oder per E-Mail anfordern können sowie auf unserer Homepage. Dieser entnehmen Sie bitte auch kurzfristige Programmänderungen oder -ergänzungen: http://collegium-aegyptium.de. Auf Facebook finden Sie uns unter: https://www.facebook.com/CollegiumAegyptium/.

MITGLIEDSCHAFT IM COLLEGIUM AEGYPTIUM E.V.

Jahresbeitrag 60,- Euro • ermäßigt 30,- Euro (Studierende, Familienangehörige zahlender Mitglieder). Das Beitrittsformular können Sie unter der Kontaktadresse anfordern oder von unserer Homepage (s. o.) herunterladen.

KONTAKTADRESSE

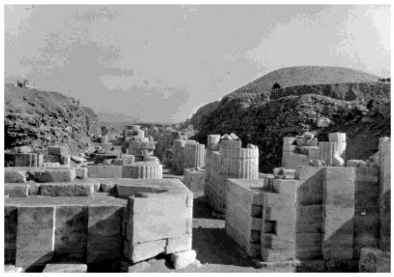
Collegium Aegyptium – Förderkreis des Instituts für Ägyptologie und Koptologie der Ludwig-Maximilians-Universität München e. V.
Katharina-von-Bora-Straße 10 • 80333 München • Telefon 089-289 27 542
E-Mail: collegium-aegyptium@aegyp.fak12.uni-muenchen.de

REDAKTION

Patricia Cichon • Prof. Dr.-Ing. Dr. phil. Frank Müller-Römer • Dr. Silvia Rabehl • Prof. Dr. Martina Ullmann

Postkarten aus der Glasplattensammlung des Münchner Instituts für Ägyptologie und Koptologie

Der Erlös aus dem Verkauf der Karten wird für die Digitalisierung der Glasplatten verwendet. Bitte unterstützen Sie uns bei der Aufarbeitung und dem Erhalt dieser einmaligen Sammlung!



Karte: 1,50 EUR

Set von 7 Karten mit verschiedenen Motiven: 9,00 EUR

Klappkarte: 2,00 EUR
Set von 7 Klappkarten mit verschiedenen Motiven: 12,00 EUR

Komplettes Set aus 7 Karten und 7 Klappkarten: 20,00 EUR

Zu erwerben im Sekretariat des Instituts für Ägyptologie und Koptologie, bei Frau Prof. Dr. Martina Ullmann oder bei den Vorträgen des Collegium Aegyptium.