

## Zum Ahnenkult in Ägypten \*

Martin Fitzenreiter

### 1. Ahnenkult - ja oder nein?

Betrachtet man die ägyptologische Literatur auf die Frage hin, ob es im pharaonischen Ägypten einen Ahnenkult gegeben habe, so kann man zwei Ansichten feststellen: in den grundsätzlichen Werken zur ägyptischen Religion fehlt die Kategorie Ahnenkult<sup>1</sup>. Auch im LÄ wird unter dem Stichwort Ahnenkult mitgeteilt, "einen ausgeprägten Ahnenkult hat es im Rahmen des äg. Totenglaubens nie gegeben"<sup>2</sup>. Allerdings wird im selben Artikel auch auf Ansatzpunkte zu einem Ahnenkult verwiesen. Bezieht man nichtägyptologische Untersuchungen zum Ahnenkult mit ein, so wird der ägyptische Totenglauben geradezu als Beispiel einer Vorstellungswelt zitiert, in der es zwar ausgeprägten Totenkult, aber keinen Ahnenkult gegeben habe<sup>3</sup>.

Auf der anderen Seite stehen eine ganze Reihe von Einzeluntersuchungen, in denen ganz explizit von Ahnenkult im alten Ägypten gesprochen wird<sup>4</sup>.

Zwei so grundverschiedene Ansätze bedürfen der Klärung. Offensichtlich liegt das Problem weniger in der Existenz einzelner Fakten, als vielmehr in deren Interpretation. Entsprechend soll es im Folgenden darum gehen, erstens eine Definition anzubieten, was man unter Ahnenkult verstehen kann, und zweitens den Platz von möglichem Ahnenkult im System der ägyptischen Gesellschaft zu bestimmen. Anschließend soll an einigen Beispielen Lokalisation und Reflexion von Ahnenkult im Neuen Reich vorgeführt werden und wie sich die ägyptische Gesellschaft bzw. welche Segmente der ägyptischen Gesellschaft sich darin abbilden.

Um mit der zweiten Problem zu beginnen: es ist ganz offensichtlich, daß im großen Gebäude der ägyptischen Religion der Ahnenkult keine hervorragende Rolle spielt. Weder in den Tempeln, noch in der Religion um den König ist Ahnenkult ein bestimmendes Element.

\* Anlaß dieser Betrachtung war ein Seminar *Ahnenkult in Afrika und Asien. Grundstrukturen und Divergenzen*, das von Prof. Dr. H. Balz (Berlin) im WS 93/94 am Afrika-Institut der Humboldt-Universität zu Berlin durchgeführt wurde. In diesem Seminar wurden die unten aufgeführten grundsätzlichen Merkmale des Ahnenkultes erarbeitet. Ich möchte Herrn Prof. Balz für das Interesse und die Unterstützung danken, die er dieser Arbeit entgegenbrachte. Weiterhin möchte ich Herrn Dr. St. Seidlmayer für viele Anregungen danken.

<sup>1</sup>z.B. Hornung, E.: *Der Eine und die Vielen*, Darmstadt, 1971, Brunner, H.: *Grundzüge der altägyptischen Religion*, Darmstadt, 1983, Assmann, J.: *Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*, Stuttgart, 1984

<sup>2</sup> Wildung, D.: s.v. Ahnenkult, LÄ I, 1975, Sp. 111

<sup>3</sup> Gluckmann, M: Mortuary Customs among the South-East Bantu, *Bantu Studies* XI, 1937, S. 126

<sup>4</sup> Demarée (1983), S. 288 - 290, Schulmann (1986), S. 315 f., Bomann (1991), S. 74

Die ägyptische Gesellschaft ist aber nicht auf diese Bereiche beschränkt. Baines (1987) hat darauf verwiesen, daß die Religion des pharaonischen Ägypten, wie sie gemeinhin zusammengefaßt wird, nicht für die gesamte Gesellschaft gültig ist<sup>5</sup>. Vielmehr behandelt der Bereich der Hochreligion nur einen sehr beschränkten Ausschnitt der ägyptischen religiösen Vorstellungen, nämlich den der schriftkundigen Elite, genauer: sogar nur den Bereich einer um das Königtum kreisenden "Staatsreligion". Daneben existieren weitere "verschriftlichte"<sup>6</sup> religiöse Anschauungen, die nur bedingt mit der Königsreligion konform gehen (z.B. die "persönliche Frömmigkeit"<sup>7</sup>), und noch viel weitergehende religiöse Anschauungen, die nicht oder kaum verschriftlicht vorliegen<sup>8</sup>.

Beginnt man das Gebäude der ägyptischen Religionen in dieser Art aufzuspalten, erweisen sich die oben genannten Thesen als gar nicht mehr so widersprüchlich: die Nichtexistenz von Ahnenkult in der verschriftlichten Religion widerspricht nicht der Existenz von Elementen des Ahnenkult in anderen Religionen Ägyptens<sup>9</sup>.

Dieser Bereich der Religionen, als "Volksreligion" oder "praktische Religion"<sup>10</sup> bezeichnet, findet zunehmendes Interesse, wenn auch die Möglichkeit, tiefer in die Vorstellungswelt dieser, zum großen Teil nicht "verschriftlichten", Religion einzudringen, mitunter als wenig aussichtsreich angesehen wird<sup>11</sup>.

An einer Skizze sei die ägyptische Religionen modellhaft aufgespalten. Als Kriterien sind dabei ihr für uns faßbares "verschriftliches" Auftreten und ihr Bezug zu sozialen Schichten<sup>12</sup> der ägyptischen Gesellschaft gewählt.

<sup>5</sup> Baines (1987), S. 80

<sup>6</sup> "Verschriftlichung" wird hier als ein System von Codierung verstanden, daß durch den Gebrauch der Schrift ein hohes Maß an Homogenität erreicht hat und vor allem auch uns einigermaßen zugänglich ist. Die Verschriftlichung der Kultur ging in Ägypten offensichtlich vom Königtum aus und blieb durch diese Herkunft normiert.

<sup>7</sup> Brunner, H.: s.v. Persönliche Frömmigkeit, LÄ IV, 1982, Sp. 951 - 963

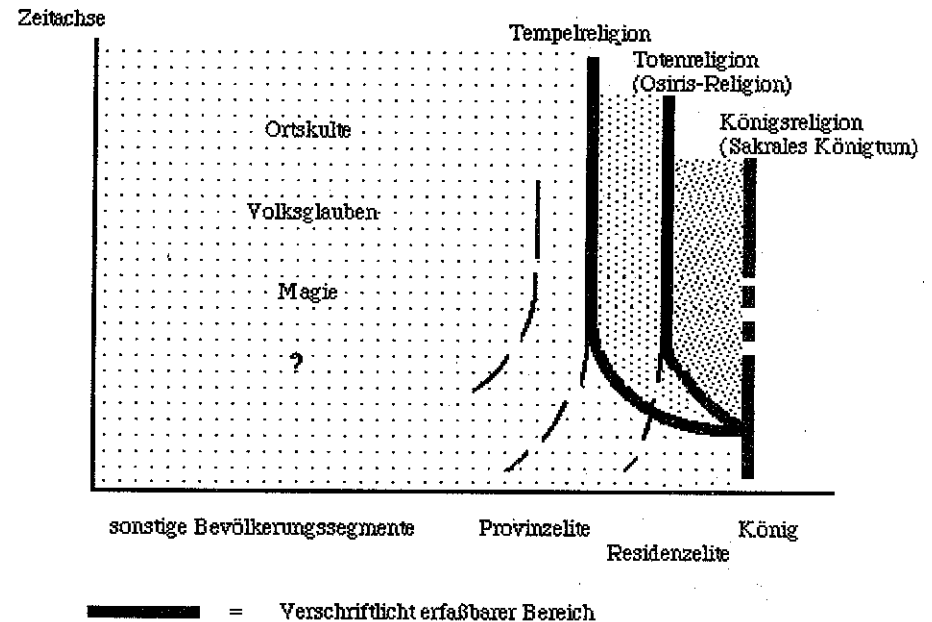
<sup>8</sup> Baines (1987), S. 87: "Is this interaction between the living and the dead the literate tip of a non-literate iceberg?"

<sup>9</sup> Der Leser mag sich von dem inflationären Gebrauch des Wortes "Religion" nicht stören lassen: unter "Religion" wird hier ganz phänomenologisch die kleinste Einheit eines in sich geschlossenen und von anderen deutlich geschiedenen Systems verstanden, das die Kommunikation zwischen einer Gruppe von Lebenden und der Welt des "Übernatürlichen" (was die Kräfte der Natur jedoch einschließt) erklärt und ermöglicht. Ist man bereit, Shintoismus und Buddhismus als Religionen anzuerkennen, so existieren diese im modernen Japan, neben anderen konfliktlos in derselben Person nebeneinander. (Jeder Japaner gehört im Schnitt drei verschiedenen Religionen an).

<sup>10</sup> Baines (1987), Sadek (1987)

<sup>11</sup> Koch, K.: *Geschichte der ägyptischen Religion*, Stuttgart, 1993, S. 107

<sup>12</sup> Der im Folgenden häufiger verwendete Begriff "beruflich - soziale Gruppe" ist gewiß unglücklich; mit ihm soll jedoch eine Gruppe umschrieben werden, deren Gemeinsamkeit auf der Zugehörigkeit zu einer durch den Beruf festgeschriebenen gesellschaftlichen Ebene liegt. Also etwa: Bauern - Provinzverwaltung - Residenzhandwerker - höhere Verwaltung - Residenzelite etc.



Die Königsreligion (das "Sakrale Königtum") ist die früheste und bis zuletzt für uns am besten "lesbare" Religion Ägyptens, auch wenn sich nur ein minimales Bevölkerungssegment in ihr abbildet. Von der Königsreligion lieh sich die monumentale Totenreligion der Elite einen Großteil ihrer Ausdrucksformen. Genauso prägte die Königsreligion das uns faßbare Bild der Religion der großen Tempel.

Bei Betrachtung des Modells<sup>13</sup> wird deutlich, daß unsere Sicht auf einen großen Teil ägyptischer Religionen von der omnipräsenten Königsreligion, im Konzert mit der von ihr mindestens im Neuen Reich deutlich dominierten Religion der großen Tempel, regelrecht "verstellt" wird. Aus dieser Perspektive erklärt sich auch das Zusammenfallen eigentlich getrennt zu sehender Phänomene. Zugleich wird deutlich, daß gewissermaßen an "Bruchstellen" der ägyptischen Geschichte, also besonders den Zwischenzeiten und um die Amarnazeit, neue Vorstellungen in den Bereich der "Verschriftlichung" vorstoßen. Es ist aber nicht für jeden dieser Fälle vorauszusetzen, daß es sich dabei um evolutionäre Folgen aus

<sup>13</sup> Wir blicken gewissermaßen von "rechts oben" auf die ägyptische Kultur.

einer geradlinigen Religionsentwicklung handelt. Häufig können wir die Aufnahme bisher nicht verschriftlichter religiöser Anschauungen annehmen.

Die Momente des Auftauchens bisher nicht verschriftlichter religiöser Elemente bieten uns ein Fenster, durch das wir einen Eindruck von sonst im Schatten der offiziellen Religion liegenden religiösen Vorstellungen gewinnen können. Dabei muß man sich bewußt sein, daß das "verschriftlichte" Resultat jedoch schon Produkt einer Umformung ist. So drückt die neue Form der Repräsentation der Erscheinung einen Stempel auf, der sich aus der Tradition der verschriftlichten Religion ergibt. Auf der anderen Seite haben die Träger der neuen Anschauungen diese selbst schon im Zuge einer sozialen Veränderung umgeformt.

Ein Sonderfall ist anzunehmen, wenn eine vom sozialen Status "nichtschriftliche" Gruppe berufsbedingt Zugang zur Schriftlichkeit hat. Dieser Fall ist bei den Bewohnern von Deir el-Medfna anzunehmen, aus deren Siedlung eine Fülle einmaliger Dokumente stammt (s.u.).

Ordnet man nun die Elemente des Ahnenkultes, die wir in der ägyptischen Kultur vorfinden, den unterschiedlichen Strängen zu, entschärft sich der Gegensatz zwischen dem Fehlen des Ahnenkult in den großen religiösen Quellen und seinem Auftreten in einer Vielzahl von ganz verschiedenen Bereichen. Es läßt sich unschwer feststellen, daß eine Reihe elementarer religiöser Formen nicht oder erst spät in die verschriftlichten Religionen aufgenommen wurde, während ihr Auftreten in der Religion niederer sozialer Schichten sicher belegt ist<sup>14</sup>. Als eine solche religiöse Form ist der Ahnenkult anzusehen.

Bevor das schematische Modell durch einige Betrachtungen mit konkretem Inhalt gefüllt werden soll, sind einige grundsätzliche Bemerkungen zum Phänomen "Ahnenkult" notwendig.

Dabei sollen alle Elemente eines königlichen Ahnenkultes von der Betrachtung ausgeschlossen werden<sup>15</sup>. Diese Notwendigkeit ergibt sich aus der Komplexität der ägyptischen Königsreligion, deren Einbeziehung den Rahmen dieser Betrachtung sprengen würde. Hinzu kommt, daß königliche Ahnen eher den Typus eines "Gründerheros" oder "mythischen Ahn" vertreten, als den der "normalen" Familienahnen<sup>16</sup>.

Die Definition des Phänomens Ahnenkult stützt sich im Folgenden auf einige grundsätzliche Erkenntnisse zum Ahnenkult aus der religionsethnographischen Literatur<sup>17</sup>. Die Merkmale sollen helfen, Elemente des Ahnenkults in der ägyptischen Religion aufzufinden und zugleich

<sup>14</sup> Baines (1987) beschreibt neben der hier interessierenden *Communication with the dead* noch Beispiele für *Oracles and Intermediaries* und *Seers*.

<sup>15</sup> zum Fortleben der Kulte verstorbener Könige siehe besonders: Wildung, D.: *Die Rolle ägyptischer Könige im Bewußtsein ihrer Nachwelt I*, MÄS 17, Berlin, 1969

<sup>16</sup> Entsprechend unterscheidet "The Encyclopedia of Religion" (Eliade, M. (Hg.), New York / London, 1987) "Ancestor Worship" (Bd. I, S. 263 - 268) und "Mythic Ancestors" (Bd. I, S. 268 - 270).

<sup>17</sup> Die hier genannten Beispiele stammen zum größten Teil aus dem Sammelband: Newell (1976)

deren Spezifität unterstreichen. Da der Ahnenkult ein grundsätzliches religiöses Phänomen ist, scheint mir diese Herangehensweise legitim zu sein.

Ahnenkult kann als eine für den Familienverband typische religiöse Erscheinung verstanden werden, bei der die Kommunikation zwischen den lebenden und den toten Angehörigen dieser Gemeinschaft gesichert wird. Ahnenkult ist gewissermaßen die Religion der Glaubensgemeinschaft "Haushalt"<sup>18</sup>.

Psychologisch dient der Ahnenkult zur Lösung von seelischen Spannungen innerhalb der Gemeinschaft. Gemeinenschlicher Schmerz über den Tod und Gewissensprobleme der Erben, auch deren Dankbarkeit werden im Ahnenkult sublimiert<sup>19</sup>. Aber auch innerfamiliäre Spannungen unter den Lebenden können über die Ahnen artikuliert werden. Dabei entwickeln die Ahnen eine erstaunliche Unabhängigkeit und greifen als Geister und durch das Senden von Krankheiten in das Leben der Nachfahren ein<sup>20</sup>.

Auf der sozialen Ebene dient der Ahnenkult der Definition der Hierarchie und der Besitztitel einer Gemeinschaft. Ahnen sind die toten Oberhäupter der sozialen Gemeinschaft, als solche stellt ihr Vorhandensein eine Verlängerung der Sozialstruktur in das Jenseits dar<sup>21</sup>. Der Kult der Ahnen spielt eine wichtige Rolle bei der Legitimation von Erbe und Führungsansprüchen<sup>22</sup>.

Die religiöse Ebene des Ahnenkultes drückt sich in der Fähigkeit der Ahnen aus, sowohl als Mittler zu Gottheiten zu fungieren, aber auch selbst eine übernatürliche Wirksamkeit zu besitzen. Ahnenkult ist nicht einfach die Versorgung der Toten, denn die Ahnen haben eine bestimmte, und daher aktive Stellung im Reich der Geister und Götter. Sie können so zur Manipulation der natürlichen und gesellschaftlichen Umwelt benutzt werden, sind Adressaten von Opfern und Gebeten<sup>23</sup>.

Sehr verschieden sind die Erscheinungsformen des Ahnenkultes. Nicht jeder Tote muß zum Ahn werden und für die Gemeinschaft eine Rolle im obigen Sinne spielen<sup>24</sup>. Begrenzt ist auch

<sup>18</sup> "Haushalt" meint dabei nicht nur Blutsverwandte, sondern kann unterschiedlich große Gruppen umfassen: Haushalt: z.B.: Takeda, C.: "Family Religion" in Japan: *Ie and its Religious Faith*, in: Newell (1976), S. 119 - 128, Dorf: z.B. Balz, H.: Ahnenkult und Schlangenkult, *Berliner Theologische Zeitschrift* 10, 1993, S. 17; 21 - 26, Nation: z.B. bei den Ashanti: Fiawoo, U. K.: Characteristic Features of Ewe Ancestor Worship, in: Newell (1976), S. 267

<sup>19</sup> Zur Frage des Schuldempfindens der Lebenden gegenüber den Toten siehe: Fortes, M.: An Introductory Commentary, in: Newell (1976), S. 14 f.

<sup>20</sup> Drastische Beispiele für Machtkämpfe unter den "Ahnen" verschiedener Familienteile im heutigen Taiwan bietet: Wang, S.: Ancestors Proper and Peripheral, in: Newell (1976), S. 365 - 372

<sup>21</sup> Kopytoff, I.: Ancestors as Elders in Africa, *Africa* 41, 1971, S. 129 - 142

<sup>22</sup> Goody, J.: *Death, Poverty and the Ancestors*, Stanford, 1962, S. 411 - 415

<sup>23</sup> Uchendo, V. C.: Ancestoricide! Are African Ancestors Dead?, in: Newell (1976), S. 289, Tab. 1; 291 f.

<sup>24</sup> Die Kriterien, Ahn zu werden, sind häufig: natürlicher (normengerechter) Tod, Nachkommenschaft, gelegentlich Lebenswandel entsprechend der gesellschaftlichen Norm, gesellschaftliche Stellung und Besitz.

die Zeit, in der ein Ahn noch als Person erinnert wird. Nach einer bestimmten Zeitspanne verliert er seine Individualität und geht in die Masse der als namenlose Ahnen Verehrten auf. Tote, die in der konkreten Erinnerung verbleiben, werden zu mythischen Ahnen oder "Gründerhelden"<sup>25</sup>.

Auch ist kein ständiger Kontakt zu den Ahnen notwendig, vielmehr kann der Kult fallweise auftreten. Der Kontakt zu den Ahnen kann sowohl (als Geistererscheinung) gefürchtet, als auch (im Rahmen von Festen) gewünscht werden<sup>26</sup>.

Ahnenkult kann der Mittelpunkt der religiösen Praxis einer Gemeinschaft sein<sup>27</sup>, aber auch neben anderen Religionen oder zentralen religiösen Vorstellungen existieren<sup>28</sup>.

In diesem Zusammenhang ist der Unterschied zwischen Ahnenkult und Totenkult bedeutsam. Der Totenkult dient der Bestattung eines Verstorbenen und seiner Überleitung in eine jenseitige Daseinsform; zugleich werden die gestörten sozialen und emotionalen Beziehungen der Überlebenden neu geordnet<sup>29</sup>. Der Ahnenkult dagegen stellt eine fortwährende Beziehung der Lebenden zu den Verstorbenen her<sup>30</sup>.

In Ägypten hat der Totenkult<sup>31</sup> in der verschriftlichten Religion deutlich faßbare Ausprägung erfahren. Dabei spielt aber eine Rolle, daß zunehmend der zukünftige Tote noch als Lebender die Ausgestaltung dieser verschriftlichten Komponenten der Totenreligion übernimmt. Für das Individuum steht aber nicht das jenseitige Dasein als Ahn im Mittelpunkt seiner Bemühungen, sondern der gesicherte Übergang in die jenseitige Lebensform, also der Totenkult<sup>32</sup>.

<sup>25</sup> Mbiti, J. S.: *African Religions and Philosophy*, Oxford u.a., 2. Aufl., 1989, S. 83 gibt für Afrika z.B. fünf Generationen an, die maximal noch namentlich erinnert werden.

<sup>26</sup> Fortes, M.: An Introductory Commentary, in: Newell (1976), S. 9, Fiwoo, D. K.: Characteristic Features of Ewe Ancestor Worship, in: Newell (1976), S. 273

<sup>27</sup> Bei den Bakossi wird die Existenz eines Hochgottes gewußt, aber nur zu den Ahnen gebetet: Balz, H.: Ndie, das Dorfahnenfest der Bakossi, *Berliner Theologische Zeitschrift* 7, 1990, S. 260 - 285, ebenso kennen die Ewe ein umfangreiches Pantheon, im Mittelpunkt ihrer Religion stehen aber die Ahnen: Fiwoo, D. K.: Characteristic Features of Ewe Ancestor Worship, in: Newell (1976), S. 266

<sup>28</sup> In Japan neben und mit Shintoismus und Buddhismus, die beide Elemente des Ahnenkultes aufgenommen haben: Takeda, C.: "Family Religion" in Japan: *Ie* and its Religious Faith, in: Newell (1976), S. 119 - 128

<sup>29</sup> Gluckmann, M.: Mortuary Customs among the South-East Bantu, *Bantu Studies* 11, 1937, S. 119; 125, Goody, J.: *Death, Poperty and the Ancestors*, Stanford, 1962, S. 13 - 30

<sup>30</sup> Die These von Gluckmann (op. cit. S. 125 f.), daß in bestimmten Gesellschaften es entweder ausgeprägten Totenkult und Interesse am Schicksal der Seele im Jenseits oder entwickelten Ahnenkult als Einwirken der Toten auf die Lebenden gibt, ist in dieser Schärfe wohl nicht zu halten. Gluckmann führt Ägypten als Beispiel für Totenkult ohne Ahnenkult an, was für die verschriftlichte Jenseitsreligion um Osiris zutreffen mag, aber eben zu knappen Ausschnitt der ägyptischen Vorstellungen über das Schicksal und die Fähigkeiten des Toten bietet (siehe dazu im Folgenden). Zum osirianischen Totenkult als Bruch der Kontinuität zwischen Leben und Tod, wie sie im Ahnenkult gegeben ist siehe: Assmann, J.: *Ma'at*, München, 1990, S. 117 - 119

<sup>31</sup> Assmann, J.: s.v. Totenkult, Totenglauben, *LÄ VI*, 1986, Sp. 659 - 676

<sup>32</sup> Auch hier wirkt die "Verschriftlichung" selektiv: Sie betreibt mit großem Aufwand den *rite de passage* des Verstorbenen, die wenigstens ebenso bedeutenden "Traueriten", die *rites de passage* der Überlebenden zur Neuordnung ihrer Verhältnisse bleiben schlicht im Dunkel. Aber dieses Problem ist nicht Thema des Artikels.

## 2. Archäologische Quellen zum Ahnenkult aus dem Neuen Reich

In der Einleitung ist die Behauptung aufgestellt worden, daß sich Elemente des Ahnenkultes in der ägyptischen Gesellschaft finden und bestimmten historischen und sozialen Phänomenen zuordnen lassen. Es sollen nun einige Belege zum Ahnenkult in dieser Weise betrachtet werden. Es wird dabei vor allem auf Quellen aus dem Neuen Reich zurückgegriffen, ein Vorgehen, das sich allein aus der, im Vergleich zu früheren Perioden der ägyptischen Geschichte, breiteren Basis an Quellen erklärt.

Die Betrachtung beschränkt sich auf archäologische Evidenz, die sowohl in Wohngebieten, als auch in der Nekropole auftreten. Vollständigkeit war dabei nicht angestrebt.

### a) Haus und Stadt

Zwei städtische Siedlungen des Neuen Reiches sind bisher in ausführlicherer Weise ausgegraben und publiziert: Deir el-Medīna<sup>33</sup> und Tell el-Amarna<sup>34</sup>, zugleich beides Sonderfälle einer städtischen Entwicklung. Dazu kommen die Fundschichten des NR aus Elephantine<sup>35</sup>.

In den *Wohnhäusern* lassen sich mit gewisser Regelmäßigkeit Kultstellen nachweisen. Für Deir el-Medīna sind diese Kultstellen von Bruyère zusammengefaßt betrachtet worden: im Vorraum (oder Hof) der Häuser gab es eine Art "Alkoven" mit religiöser Funktion<sup>36</sup> (möglicherweise Ständer für Bes-Gefäße)<sup>37</sup>. In diesem Raum wurden die Büsten gefunden, die einen menschlichen Kopf auf ungegliedertem Bruststück zeigen<sup>38</sup>. Im Hauptraum gab es eine Altarnische ("Laraire")<sup>39</sup>. Hier waren Stelen aufgestellt, davor befanden sich Opferplatten<sup>40</sup>. Neben diesen Altären gab es im Hauptsaal häufig eine Art dekorierte Scheintür<sup>41</sup>.

<sup>33</sup> Bruyère (1939)

<sup>34</sup> Petrie (1894), Ricke (1932), Peet u. Woolley (1923), Frankfurt u. Pendlebury (1933), Borchardt u. Ricke (1980), Kemp (1984), Kemp (1985), Kemp (1986), Kemp (1987)<sup>1</sup>, Kemp (1987)<sup>2</sup>, Kemp (1989)

<sup>35</sup> Kaiser et. al. (1990), S. 196 - 212, Kaiser et. al. (1993), S. 167 - 174

<sup>36</sup> Bruyère (1939), S. 50, 54 - 64, Pl. IX, X

<sup>37</sup> Bruyère (1939), S. 103

<sup>38</sup> Bruyère (1939), S. 168 - 174

<sup>39</sup> Bruyère (1939), S. 45 - 47, 50, 67, 193 - 196, Pl. XV - XX. Die ägyptische Bezeichnung dieser Altarnischen war nach Bruyère (1939), S. 195, *hbj3.t*, siehe auch Friedmann (1985), S. 83, Anm. 6

<sup>40</sup> Bruyère (1939), S. 55, 204 - 208

<sup>41</sup> Bruyère (1939), S. 67f., Pl. XII

Auch in Amarna lassen sich diese Elemente finden: Kultstellen in Form kleiner Altäre (oder "Alkoven") befanden sich im Bereich des mittleren Grundrißstreifens<sup>42</sup>, im Hauptraum gab es dekorierte Scheintüren, gelegentlich mit einer Standfläche davor<sup>43</sup>.

Die einfacheren Häuser der Arbeitersiedlung von Tell el-Amarna<sup>44</sup> besaßen keine derart ausgeprägten Kultstellen. In den Vorräumen (oder -höfen) wurden eine Reihe von Opferplatten und einige einfache Stelen gefunden<sup>45</sup>.

In Elephantine sind einfache Kultstellen, mit Wandnische (Scheintür ?) und Opferstelle, im Gebäude X und Gebäude H gefunden worden<sup>46</sup>.

Für *Wohnhäuser* lassen sich einfache Kultstellen demnach häufiger annehmen. Der Charakter der an diesen Kultstellen praktizierten Kulte läßt sich nur in Deir el-Medīna aufgrund der Funde gut rekonstruieren<sup>47</sup>. Ein großer Teil der dort aufgestellten Stelen ist Lokalgottheiten geweiht. Daneben fanden sich hier aber auch die Büsten und die Stelen der *3h ikr n RC*. Auf diese Elemente des Ahnenkult soll unten ausführlicher eingegangen werden.

Für Amarna nimmt Borchardt<sup>48</sup> die Aufstellung von Klappaltären mit dem Bild der Königsfamilie in den Altären des mittleren Grundrißstreifens an. Geht man davon aus, daß zumindest für die Elite von Amarna der Kult der Königsfamilie an die Stelle des Kultes traditioneller Schutzgottheiten getreten war, so stimmt dieser Befund in etwa mit dem in Deir el-Medīna überein.

Leider kann das Problem hier nicht geklärt werden, ob die Scheintürnischen in den Haupträumen, sowohl in Deir el-Medīna, als auch in Amarna, eine religiöse oder nur eine dekorative Funktion hatten. Es sei aber auf die eminente Rolle der symbolischen Tür als

<sup>42</sup> Borchardt (1923), S. 21 - 24, Ricke (1932), S. 31

<sup>43</sup> Die Scheintüren des Amarna-Hauses sind Gegenstand einer kontroversen Diskussion: Ricke (1932), S. 29, Anm. 1, erklärt diese Nischen als Blendtüren, die aus Gründen der Symmetrie angebracht wurden. Diesem praktischen Argument kann man sich schwer verschließen, jedoch ist diese Erklärung nicht in jedem Fall zwingend, besonders im Fall von in der Wandmitte gelegenen Doppelnischen (z.B. Haus P.47.19 und P.49.1). Diese vergleicht Ricke selbst mit den Scheinfenstern der Tempel und Paläste des Neuen Reiches (ebenda, S. 30). Gegen Ricke spricht sich v. Bissing, Fr. W.: Zur Geschichte der "roten Nischen" in El-Amarna, *AJO* 3, 1926, S. 176 für die religiöse Bedeutung dieser Nischen aus.

Ebenfalls für den dekorativen Charakter solcher Scheintüren im zweiten Palast von Medinet Habu spricht sich Hölscher, I.: *The Mortuary Temple of Ramses III*, II, Chicago, 1951, S. 37 aus.

Zu den Inschriften dieser Türen siehe Seidlmayer, St.: Zu einigen Architekturinschriften aus Tell el-Amarna, *MDAIK* 39, 1983, S. 195 - 199

<sup>44</sup> Peet u. Woolley (1923), S. 51 - 91, Kemp (1986), S. 1 - 59, Kemp (1987)<sup>1</sup>, S. 1 - 46, Kemp (1987)<sup>2</sup>

<sup>45</sup> in Peet u. Woolley (1923): Opferplatten: Main Street No. 6; S. 78, No. 10; S. 81, Long Wall Street No 7; S. 83, West Street No. 16; S. 87, No. 17; S. 88, Stelen; S. 66: Nr. 22/42 (Pl. XXIII, Fig. 3), Nr. 22/181, Nr. 22/130 (Pl. XXIII, Fig. 4).

Die Nachgrabungen erbrachten keine Informationen über religiöse Installationen. In Peet u. Woolley (1923) wird für das Stadtgebiet jedoch eindeutig vermerkt: "stone offering-tables were common" (S. 66).

<sup>46</sup> Kaiser et. al. (1990), S. 211f., Taf. 44 a, Kaiser et. al. (1993), S. 172, Taf. 34 b

<sup>47</sup> Bruyère (1939), S. 84 - 92

<sup>48</sup> Borchardt (1923), S. 21 - 23

Durchgang für den Toten verwiesen, die im Götterkult dagegen keine Rolle spielt<sup>49</sup>. Handelt es sich bei den Nischen um mehr als bloße Dekoration, so ist ein Zusammenhang mit dem Kult der Toten sicher anzunehmen<sup>50</sup>.

Während die Häuser der Vornehmen in Tell el-Amarna eigene Tempelchen im Garten besaßen<sup>51</sup>, sind in den *Stadtvierteln* mit engerer Bebauung eine Reihe kleinerer Kapellen gefunden worden<sup>52</sup>, wobei die Trennung zwischen einer privaten Gartenkapelle und eher öffentlichen Anlagen kaum scharf zu ziehen ist.

Ein ganz ähnliches Heiligtum wurde in Elephantine gefunden<sup>53</sup>, auch in der Art der dichten Umbauung entspricht es den Beispielen aus Amarna.

Im Falle ummauerter Siedlungen, den *Arbeitersiedlungen* von Amarna und Deir el-Medīna, gab es innerhalb der parzellierten Umwallung keinen Platz für derartige Kapellen. Sie wurden deshalb außerhalb, aber in unmittelbarer Nähe errichtet<sup>54</sup>.

Der Aufbau dieser Kapellen ist recht regelmäßig: Auf einen Vorhof folgen eine äußere und eine innere Halle (mit Sitzbänken), darauf Pronaos und das Sanktuar mit variabler Raumzahl. Daneben gibt es eine Reihe von Nebenräumen, die als Kapellen, Ställe und Werkplätze gedeutet werden<sup>55</sup>.

In Deir el-Medīna sind diese Elemente noch um Versammlungsräume und Räume für Orakel erweitert<sup>56</sup>.

Derartige von den großen Tempeln unabhängige Stadtkapellen sind für Memphis textlich belegt<sup>57</sup>.

Diese Kapellen sind von Sadek (1987) und besonders Bomann (1991) ausführlich besprochen worden. Es handelt sich um Zeugnisse einer Religion außerhalb der vom Königtum

<sup>49</sup> Haeny, G.: s.v. Scheintür, *LÄ V*, 1984, Sp. 563 - 574. Zu den Fällen, in denen Doppelscheintüren in Tempeln auftreten (und zwar immer im Zusammenhang mit dem König): Hölscher, I.: *The Mortuary Temple of Ramses III*, I, Chicago, 1941, S. 27 f.

<sup>50</sup> so Bruyère (1939), S. 67 f.

<sup>51</sup> Ricke (1923), S. 49 f.

<sup>52</sup> Heiligtum P. 48.4: Borchardt u. Ricke (1980), S. 222, Pl. 64.

In der Northern Suburb: Frankfort u. Pendlebury (1933), S. 39 f., Pl. VII (T 35.12), S. 45, Pl. VIII (T 36.37), S. 47, Pl. VIII (T 35.21)

<sup>53</sup> Heiligtum Y: Kaiser et. al. (1990), S. 210 - 211, Abb. 7, Taf. 43, Kaiser et. al. (1993), S. 172 f., Fig. 14, Taf. 35 a

<sup>54</sup> in Amarna: Peet u. Woolley (1923), S. 92 - 108, Pl. XXIV - XXVIII, Kemp (1984), S. 14 - 39, Kemp (1985), S. 1 - 50, 110 - 132, Kemp (1986) S. 80 - 89, 99 - 117, Kemp (1987)<sup>1</sup>, S. 56 - 86. Am Ausgang der Arbeitersiedlung von Amarna gab es eine kleine Kultstelle: Peet u. Woolley (1923), Pl. XVI in Deir el Medineh: Bruyère (1948)

<sup>55</sup> Bomann (1991), S. 23 f.

<sup>56</sup> Bomann (1991), S. 69

<sup>57</sup> Sadek (1987), S. 20 - 30

durchgeführten Kulte<sup>58</sup>. Kultgemeinde sind Bewohner umgebender Häuser, zugleich sind die Kapellen Aufenthalts- und Versammlungsorte, an denen offensichtlich auch mehr oder minder profane Tätigkeiten stattfanden<sup>59</sup>. Im Gegensatz zur normierten Enge der Arbeitersiedlung gaben die Kapellen Raum für kollektives Beisammensein, aber auch zur Repräsentation.

Es stellt sich nun die Frage, welcher Art Kult und Kultgemeinde an den religiösen Installationen der Siedlungen waren. Die Fundlage verweisen sowohl auf den Kult von lokalen Gottheiten, als auch auf den Kult von Verstorbenen:

In den *Häusern* von Deir el-Medīna wurde eine große Anzahl von Stelen gefunden, die populären Gottheiten geweiht sind<sup>60</sup>. Es steht also außer Frage, daß in den Haushalten ein Kult, in mehr oder weniger regelmäßiger Form, für derartige Gottheiten bestand. Daneben fand man aber auch Stelen, die nichtgöttlichen, verstorbenen Personen geweiht wurden, die den Titel *3ḥ ikr n R<sup>c</sup>* führen<sup>61</sup>, sowie einige Büsten, die ebenfalls mit dem Kult der Toten in Verbindung zu stehen scheinen<sup>62</sup>.

Ähnlich ist die Fundlage auch in den *Kapellen* von Deir el-Medīna: die Mehrheit der Stelen ist Lokalgöttern geweiht, es wurden aber auch vier *3ḥ ikr n R<sup>c</sup>*-Stelen in und bei den Kapellen gefunden<sup>63</sup>.

Für die Häuser der Arbeitersiedlung von Tell el-Amarna ist die Fundlage nicht so befriedigend, neben den Opfertafeln fand man drei Stelen<sup>64</sup>, die wohl Schutzgottheiten geweiht waren. In den Kapellen außerhalb der Mauer sind keine eindeutigen Belege für eine Totenverehrung vorhanden, dafür wurden zwei Stelen für die Götter *Šd* und *Isis* gefunden<sup>65</sup> (übrigens kein Beleg für einen Atonkult).

Genauso spärlich sind die Informationen aus der Stadt von Tell el-Amarna. Für die Seitenkapellen der großen Häuser ist nach Borchardt<sup>66</sup> ein Königskult anzunehmen, für die Kapellen in den Gärten der großen Gebäude und in den ärmeren Stadtvierteln wahrscheinlich ein Aton-Kult. Aus der Kapelle P 48. 4. stammt eine Stele mit den Göttern der Triade von Elephantine<sup>67</sup>.

<sup>58</sup> Sadek (1987), S. 60 f., Bomann (1991), S. 73 f.

<sup>59</sup> Holzarbeiten, Arbeiten mit Schnur, Kochen, Essen: Kemp (1986), S. 80 - 89

<sup>60</sup> Bruyère (1939), S. 169 - 204

<sup>61</sup> Bruyère (1939), S. 151 - 167

<sup>62</sup> Bruyère (1939), S. 168 - 174

<sup>63</sup> Demarée (1983), S. 182: in der Hathor-Kapelle Sethos' I., in C.V. 1215, C.V. 1216, C.V. 2

<sup>64</sup> s.o. Anm. 45

<sup>65</sup> Peet u. Woolley (1923), S. 96 - 98, Pl. XXVIII

<sup>66</sup> s.o. Anm. Borchardt (1923), S. 21 - 23

<sup>67</sup> Borchardt u. Ricke (1980) Taf. 28, Seidlmayer, St.: Zu einigen Architekturinschriften aus Tell el-Amarna, *MDAIK* 39, 1983, S. 204 - 206

Der Tempel Y in Elephantine zeigt eine Situation, die der in Deir el-Medīna vergleichbar ist: neben einer Reihe von Stelen im Sanktuarbereich (z.T. in sekundärer Verwendung) fand sich im Vorhof der Kapelle eine weitere Büste<sup>68</sup>.

Im Folgenden soll es darum gehen, Elemente der Verehrung von lokalen Gottheiten von den Elementen der Verehrung Verstorbener zu trennen.

Klassiker der Belege für den Kult Verstorbener in Ägypten sind die *3ḥ ikr n R<sup>c</sup>*-Stelen<sup>69</sup>. Sie zeigen eine verstorbene Person auf einem Stuhl sitzend, eine Lotosblüte in der Hand. Die Person ist, wenn beschriftet, als *3ḥ ikr* oder *3ḥ ikr n R<sup>c</sup>* bezeichnet. Vor der Person steht meist ein Opfertisch, häufig sind Stifter dargestellt<sup>70</sup>. Die bisher bekannten Stelen stammen zum überwiegenden Teil aus Deir el-Medīna oder Theben-West, aber auch aus Abydos, Memphis und Aniba<sup>71</sup>. Einige Exemplare konnten noch im Bereich ihrer ursprünglichen Aufstellung gefunden werden: sechs in Häusern von Deir el-Medīna, vier in und bei Kapellen von Deir el-Medīna<sup>72</sup>.

Die Häufung der Funde in Deir el-Medīna muß mit der besonderen Grabungssituation in Zusammenhang gesehen werden. Es sei aber auch darauf verwiesen, daß in Deir el-Medīna eine besondere soziale Schicht wohnte, die in der Lage war, Ausdrucksmittel der "verschriftlichten" Kultur für sich zu nutzen, selbst aber nicht unbedingt zur Elite zu zählen ist<sup>73</sup>. So sind die Stelen zwar Bessergestellten geweiht, es gibt aber nur wenige wirklich hohen Beamten darunter.

Meist sind die Stelen von Familienmitgliedern gestiftet<sup>74</sup>. Interessant sind die Fälle, in denen mehrere Stelen den selben *3ḥ ikr* geweiht sind<sup>75</sup>. In diesen Fällen wird es sich nicht um den Kult eines Familienangehörigen handeln, mit dem man den Kontakt aufrechterhält. Diese Belege scheinen eher dafür zu sprechen, daß der *3ḥ ikr n R<sup>c</sup>*, der wohl erst in der 19. Dynastie zu belegen ist<sup>76</sup>, nicht der Verehrte eines "normalen" Ahnenkultes ist. Vielmehr scheinen

<sup>68</sup> Kaiser et. al. (1990), S. 211; 224 - 231, Taf. 43 b; 49; 50

<sup>69</sup> Zusammenfassend dazu: Demarée (1983), dazu: Schulmann (1986)

<sup>70</sup> Demarée (1983), S. 174 f.

<sup>71</sup> Demarée (1983), S. 184, Schulmann (1986), S. 314 f.

<sup>72</sup> Demarée, S. 182, Fig. 1, siehe auch Anm. 32

<sup>73</sup> Dagegen schreibt Peterson, B.: Zwei neue Dokumente zum Ahnenkult in Deir el Medineh, in: *Medelhavsmuseet* 19, 1984, S. 19, solche Anomalien den besonderen religiösen Vorstellungen der Bewohner von DeM zu.

Möglicherweise eine "nicht-verschriftlichte" Form des Ahnenkultes stellen die (mitunter beschrifteten oder bemalten) Kieselsteine dar, die Bomann (1991), S. 68; 74 und Kaiser (1990), S. 270, Anm. 9 erwähnen. Sie stammen ebenfalls aus den Kapellen.

<sup>74</sup> Demarée (1983), S. 282

<sup>75</sup> Demarée (1983), S. 282, Anm. 11

<sup>76</sup> Demarée (1983), S. 187. Als Statuenform aber schon zu Beginn der 18. Dynastie: Schulmann (1986), S. 307, Anm. 22

diese *3h.w* als in besonderer Weise befähigt verehrt worden zu sein. Der *3h ikr* ist der besondere Ahn, der den ersten Schritt zu einer möglichen "Vergöttlichung" getan hat<sup>77</sup>.

Diese Feststellung spricht für eine Differenzierung innerhalb der ägyptischen Ahnenverehrung, die bestimmten Toten eine stärkere Macht und damit bessere Wirksamkeit zuschreibt. Es ist aber genauso zu erwarten, daß solche Vorstellungen nur auf dem Boden einer grundsätzlichen dauerhaften Beziehung zwischen Lebenden und Toten (Ahnern) entstehen.

Im Zusammenhang mit den Stelen der *3h ikr n RC* werden auch die Büsten, die man in Deir el-Medīna und anderenorts gefunden hat, mit dem Ahnenkult in Verbindung gebracht<sup>78</sup>. Es handelt sich um Büsten mit einem oder zwei Köpfen (Ehepaare), die aus der zweiten Hälfte des Neuen Reiches stammen. Es konnte nachgewiesen werden, daß Büsten durchaus häufig und (entsprechend dem allgemeinen Ausgrabungsstand) in ganz Ägypten verbreitet sind<sup>79</sup>. Zum großen Teil waren die Büsten in den Häusern aufgestellt<sup>80</sup>, zwei kommen aber mit Sicherheit aus Kapellen<sup>81</sup> und ein Exemplar aus einem Grab<sup>82</sup>.

Besonders interessant ist der Hinweis von Kaiser (1990), daß nicht nur Büsten, sondern auch andere Formen der Menschendarstellung mit der Verehrung der Toten außerhalb des Grabes in Verbindung zu bringen sind<sup>83</sup>.

Schulmann (1986) verweist auf die Darstellung des *3h ikr n RC* mit einer Lotosblüte in der Hand. Dieser Darstellungstyp tritt auch in der Plastik seit der 18. Dynastie auf und steht im Zusammenhang mit der Symbolik der Lotosblüte als Zeichen der Weiterlebens nach dem Tode<sup>84</sup>. Es liegt also nahe, auch in den Darstellungen von Personen mit der Lotosblüte diese in ihrer Funktion als *3h ikr*, als wirkungsvollen Ahn zu sehen<sup>85</sup>.

Nun sind die Fundsituationen der Vielzahl von Statuen und Statuetten des NR sehr häufig unbekannt, so daß in vielen Fällen über den Ort einer eventuellen Verehrung derartiger Bilder nur spekuliert werden kann. Für eine große Anzahl ist das Grab als Aufstellungsort anzunehmen. Es sei hier aber auf eine Statuette verwiesen, die einen Mann auf einem Stuhl

<sup>77</sup> siehe dazu: De Meulenaere, H.: s.v. Verehrung verstorbener Privatleute, LÄ VI, 1986, Sp. 973 f., Wildung, D.: *Imhotep und Amenhotep*, MÄS 36, München, 1977, bes. S. 300

<sup>78</sup> dazu zuletzt: Kaiser (1990) mit ausführlicher Literaturangabe

<sup>79</sup> Kaiser (1990), S. 273 f., Keith-Bennett, J.L.: *Anthropoid Busts: II, Not from Deir el Medineh Alone*, BES 3, 1981, 43 - 71 nennen neben dem Großraum Theben noch Elephantine, Abydos, Fayum, Gurob, Sedment, Sakkara, Sesebi, Tell Moqdam (?).

<sup>80</sup> So in Deir el-Medīna, Bruyère (1939), S. 168 - 174

<sup>81</sup> Das Exemplar aus Elephantine, siehe Anm. 68, ein Exemplar aus Deir el-Medīna Kapelle C.V. 1213

<sup>82</sup> Anthes, R.: Die deutschen Ausgrabungen auf der Westseite von Theben in den Jahren 1911 und 1913, *MDAIK* 12, 1943, S. 58 f.

<sup>83</sup> Kaiser (1990), S. 284

<sup>84</sup> Schulmann (1986), S. 318, siehe auch: Brunner-Traut, E.: s.v. Lotos, in: LÄ III, 1980, Sp. 1091 - 1096

<sup>85</sup> Schulmann (1986), S. 307 f.

mit Lotosblüte in der linken und ausgestreckter rechten Hand zeigt, also in typischer *3h ikr n RC* - Pose. Das Objekt wurde in einem Haus in Tell el-Amarna gefunden wurde<sup>86</sup>.

Betrachtet man die archäologische Evidenz aus den Stadtgebieten im Überblick, so läßt sich feststellen: es gab in den Wohnhäusern und im Stadtgebiet der uns bekannten Siedlungen des Neuen Reiches religiöse Installationen, die auch mit der Verehrung von Toten verbunden waren. Dabei treten die Toten gelegentlich als besonders mächtige Wesen auf, deren Hilfe oder Mittlerfunktion man wohl nutzen konnte.

Es lassen sich aber keine Kultstellen ausmachen, die ausschließlich dem Kult der Verstorbenen zugewiesen werden können, vielmehr scheint die Verehrung der Lokalgötter und der Toten parallel stattgefunden zu haben.

In welcher Beziehung die Verehrung der beiden Gruppen zueinander stand, kann vorerst nur vermutet werden. Von den sicher belegten *3h ikr n RC*-Stelen stammt der größere Teil aus den Wohnhäusern, dasselbe trifft auch für die Büsten zu. Es erscheint auch logisch, daß der Kult der Verstorbenen vor allem in der unmittelbaren Familie stattfand, zu deren Gemeinschaft die Toten weiterhin zählten, und über die sie auch eine gewisse Macht ausüben konnten.

In den Kapellen in und bei den Siedlungen spielte die Verehrung der Toten gegenüber der Verehrung lokaler Gottheiten (unter die auch die "vergöttlichten" Könige zu zählen sind) eine untergeordnete Rolle. In den Kapellen der Arbeitersiedlung von Amarna wurde kein sicherer Beleg für Totenverehrung gefunden. Für Deir el-Medīna sind vier *3h ikr n RC*-Stelen und eine Büste aus Kapellen belegt, in Elephantine wurde eine Büste im Heiligtum Y gefunden. Im Vergleich mit der Menge an Stelen, die verschiedenen Gottheiten geweiht sind, sind das nur wenige Belege, die für einen ausgesprochen familiären Kult, ähnlich dem in den Wohnhäusern, sprechen würden.

In Deir el-Medīna dienten die Kapellen "Bruderschaften" von Nekropolenarbeitern oder andersgearteten Gemeinschaften zur Versammlung und gemeinsamem Kultvollzug<sup>87</sup>. In der Stadt von Amarna ist die Zuordnung einer Gemeinde nicht möglich. Man kann sie vielleicht in den Bewohnern umliegender Häuser suchen, wobei eine nach beruflich-sozialen Gesichtspunkten erfolgte Ansiedlung nicht unwahrscheinlich ist. Für die Arbeitersiedlung von Amarna hat Bomann (1991) vorgeschlagen, ihren Ursprung in der Ahnenverehrung zu sehen<sup>88</sup>, wofür ein sicherer Beleg nicht vorliegt (der Bezug zu den wenigen Grabschächten in der Umgebung ist nicht gesichert). Vielleicht ist der Begriff "private chapel" nicht gut gewählt, da er zu sehr einen "Familienbesitz" suggeriert<sup>89</sup>. Wenn das auch nicht

<sup>86</sup> Frankfort u. Pendlebury (1933), S. 43: Haus T.35.4, südöstlichster Raum, Nr. 29/331, Pl. XXXVII

<sup>87</sup> Sadek (1987), S. 79 - 82

<sup>88</sup> Bomann (1991), S. 68

<sup>89</sup> Die ägyptische Bezeichnung dieser Kapellen war *hww*, siehe: Bomann (1991), S. 119 - 121, Sadek (1987), S. 21 - 23. Diese *hww* waren sowohl Göttern geweiht, als auch Teil des Grabes (dessen Oberbau charakteristische

auszuschließen ist, so gibt es auch in Amarna Anzeichen dafür, daß die Kapellen von beruflich-sozialen Gruppen genutzt wurden<sup>90</sup>.

Im Gegensatz zum häuslichen Kult der Familie, der sich sowohl den Verstorbenen als auch den lokalen Schutzgottheiten widmete, kann es sich im Fall der Kapellen um durch beruflich-soziale Bindungen determinierte Kultgemeinden gehandelt haben<sup>91</sup>. Dem muß nicht widersprechen, daß bestimmte Angehörige dieser Kultgemeinde in ihrer Eigenschaft als "wirksamer Toter", d.h. als Ahn, Verehrung erfuhren. Focus dieser Verehrung ist dann nicht das Ahn-Sein in Bezug auf die Familie, sondern auf die beruflich-soziale Gemeinschaft. Drei der *3h ikr n RC*-Stelen aus den Kapellen von Deir el-Medīna gehören entsprechend zur Gruppe der besonders verehrten *3h.w*, für die es mehrere Stelen gibt, die also über den familiären Rahmen hinaus Bedeutung hatten<sup>92</sup>. Eine Reihe der von Schulmann (1986) aufgeführten Stelen mit Darstellungen von *3h ikr n RC* stammt aus Tempeln (Medinet Habu, Memphis, Aniba), für die er eine Mittlerfunktion ähnlich den Stelen mit Darstellungen von Ramsesstatuen und der Sphinx von Giza annimmt<sup>93</sup>.

Dieser außerfamiliäre Bezug ist ein weiteres Element, das von der Ahnenverehrung zur Verehrung von Mittlerstatuen in Tempeln und von für die Gemeinschaften wichtigen "Gründerheroen" in eigenen Kapellen führt<sup>94</sup>.

#### b) Nekropolen

Das Problem, im Falle der Gräber zwischen Totenkult und Ahnenkult zu unterscheiden, wurde schon in der Einleitung erwähnt. Im Gegensatz zu den häuslichen Kulturen erlaubt die Fundlage, für die Kultstellen der Gräber eine Entwicklung zu verfolgen.

Das Elitegrab der Frühzeit und des frühen Alten Reiches war noch deutlich als Wohnhaus des Toten gekennzeichnet<sup>95</sup>. Seine Ausstattung diente vor allem dazu, die Kommunikation mit dem Toten zu sichern: die Opferstelle für den regelmäßigen Kult, die Scheintür für

Elemente der Stadtkapelle, wie Hof und Sitzgelegenheiten aufnimmt). Nach: Jansen, J.J. u. P.W. Pestman: Burial and Inheritance at Thebes, *JESHO* 11, 1968, S. 161 f. ist die *hmw* Privateigentum. In diesem speziellen Fall geht es wohl um einen Grabbau.

<sup>90</sup> In der "main chapel" 561 wurde ein hölzernes Feldzeichen gefunden. Scharfschneidspuren am Boden wurden vom Ausgrabungsbereich ebenfalls mit der Nutzung der Kapelle durch Soldaten in Verbindung gebracht: Kemp (1984), S. 28; 33. In der Kapellengruppe 528 - 531 führten die ungewöhnlichen Kulteinrichtungen zu der Annahme, es könnte sich um eine ausländische Gemeinde gehandelt haben: Kemp (1985), S. 50

<sup>91</sup> Es sei hier nur angemerkt, daß die Organisation von (geheimen) Gesellschaften auf der Basis von Altersklassen, Berufsorganisationen (besonders bei ausgefallenen Handwerkerberufen und Soldaten) ein, neben der Ahnenverehrung, weiteres grundlegendes religiöses Phänomen vieler Gesellschaften ist.

<sup>92</sup> Demarée (1983), S. 282, Anm. 11; S. 182: Hapy'o (A 29 + 30) und Panakht (A 13). Der Verehrte der vierten Stele ist nicht zu identifizieren.

<sup>93</sup> Schulmann (1986), S. 316

<sup>94</sup> siehe: te Velde, H.: s.v. Mittler, LÄ VI, 1986, Sp. 161 - 163, Goedicke, H.: s.v. Vergöttlichung, LÄ VI, 1986, Sp. 989 - 992

<sup>95</sup> Scharff, A.: *Das Grab als Wohnhaus in der ägyptischen Frühzeit*, München, 1946

Gewährung einer immerwährenden Verbindung der Welt der Toten mit der Welt der Lebenden. In dieser Frühform des Grabes haben wir alle Elemente, die für einen Ahnenkult sprechen, während fast nichts auf den vollzogenen Totenkult verweist. In der Provinz hält sich diese nicht-verschriftlichte Grabform das Alte Reich hindurch bis in die erste Zwischenzeit, ja es ist anzunehmen, daß überhaupt die Mehrzahl der Gräber auch nach der allgemeinen Verbreitung der Osirisreligion mit ihrer deutlichen Jenseitsausrichtung diese Form beibehielten<sup>96</sup>. Für derartige Gräber sind häufig Kollektivbestattungen mit einer zentralen Kultstelle typisch<sup>97</sup>. Man darf davon ausgehen, daß es sich in der Regel um die Bestattungsplätze von Familienverbänden handelt, die dem Kollektiv ihrer verstorbenen Angehörigen an solchen Plätzen gedachten<sup>98</sup>.

Neben diesen egalitären Grabstätten gibt es schon früh solche, innerhalb derer sich eine Hierarchie abzeichnet<sup>99</sup>: einer Hauptbestattung werden weitere Bestattungen beigeordnet. Im Grunde ist das auch das Prinzip des Residenzriedhofes: dem Königsgrab sind die Gräber des Gefolges beigeordnet. Zumindest für einige dieser hierarchischen Friedhöfe ist also eher ein Gefolgschaftsprinzip anzunehmen, als nur familiäre Bindungen. Hier scheint eine höhere soziale Beziehung stärker zu wirken, als ausschließlich familiäre Beziehungen. Es sei hier nur kurz darauf verwiesen, daß die Grabanlagen um die Gräber "vergöttlichter" Personen am Ende des AR und im MR diesem Typ entsprechen. Diese auch in Stelen verehrten Toten übten eine Wirksamkeit aus, die sich über eine bestimmte Gemeinde, z.T. wohl Familienmitglieder, z.T. Personen mit regionalen und beruflich-sozialen Bezügen erstreckte, aber im Grundtyp wohl dem Bild eines wirkungsvollen Ahns, eines *3h ikr*, entsprach<sup>100</sup>.

Vom Residenzriedhof ausgehend führt die Umformung des Grabes zum Denkmal jedoch zu einer Verwischung dieses ursprünglichen Bildes<sup>101</sup>. Aus Speisetischszene und Namensbeischrift entwickelt sich die Dekoration des Grabes, die außerdem noch dem Einfluß der Königsreligion unterliegt. Das führt schließlich zu einer verzerrten Perspektive, in der der Tote sich als eigentlich noch Lebender in den Mittelpunkt stellt. Dabei bleiben jedoch eine Reihe Elemente des Ahnenkultes erhalten.

Die Übernahme von Elementen des ursprünglich königlichen Jenseitsbildes (Osiris-Religion) in der ersten Zwischenzeit führte zu einer endgültigen Umgewichtung der Grabdekoration, so daß wir im Neuen Reich vor allem mit Elementen des Totenkultes konfrontiert sind. Dennoch

<sup>96</sup> Arnold (1977), Sp. 827

<sup>97</sup> zusammenfassend: Seidlmayer (1990), S. 405 - 408

<sup>98</sup> Seidlmayer (1990), S. 408

<sup>99</sup> Seidlmayer (1990), S. 403 - 405

<sup>100</sup> Zum Charakter dieser Kulte siehe besonders: Fischer, H.G.: *Bi3* and the Deified Vizier *Mhw*, *JARCE* 4, 1965, S. 52, und die Bibliographie dort.

<sup>101</sup> Arnold (1977), Sp. 827

verweist schon der Grundriß des Elitegrabes des Neuen Reiches mit seinen aufwendigen Oberbauten, daß durchaus auch regelmäßige Kulthandlungen durchgeführt werden sollten<sup>102</sup>. Daß im Zuge der "Selbstthematization"<sup>103</sup> diese Ereignisse stets aus der Perspektive des Verstorbenen, aber nicht als Ahn, sondern als aktives Familienoberhaupt dargestellt sind, darf nicht darüber täuschen, daß es in der Realität Feste der Lebenden mit ihren Verstorbenen waren. Schott (1953) hat die Elemente der Grabdekoration zusammengestellt, die im frühen Neuen Reich die Kulthandlungen anlässlich des "schönen Fest vom Wüstental" darstellen. Auch wenn diese Riten nur in der 18. Dynastie dargestellt werden, kann man sie wenigstens bis in das Mittlere Reich zurückverfolgen<sup>104</sup>.

Neben dem Fest vom Wüstental sind noch weitere Feste in der Nekropole belegt<sup>105</sup>. Man kann annehmen, daß die Grabkapellen eine ähnliche Rolle spielten, wie die kleinen Kapellen in oder bei den Siedlungen. In ihnen konnte man sich zu bestimmten Anlässen versammeln, durch ihre Ausstattung waren sie zugleich Mittel der Repräsentation.

Diese Totenfeste hatten vor allem Bedeutung für die Lebenden. Die entsprechenden Darstellungen befinden sich meist im vorderen Teil des Grabes der 18. Dynastie, in der Querhalle, dem "Empfangsraum". Hier wurde die Darstellung des Verstorbenen vor dem Opfertisch zu einer Szene erweitert, in der er mit Verwandten und "Kollegen" beim Festmahl dargestellt ist. Es präsentiert sich also das gesamte soziale Umfeld des Verstorbenen. Läßt man außer Betracht, inwieweit das der Realität einer wirklichen Versammlung entsprach, so wird doch hier wieder eine starke beruflich-soziale Beziehung deutlich. Dabei ist hier der Grabherr nicht einmal immer Zentrum eines solchen Verhältnisses. Häufig treten in den Gräbern die Darstellungen der Vorgesetzten, bis hin zum König auf, zu denen der Grabherr eine besondere Beziehung hatte<sup>106</sup>.

Es handelt sich hierbei um einen Bereich der "Selbstthematization", in der der Grabherr seinen sozialen Status repräsentiert, indem er sich in der Kommunikation mit seinem lebenden und auch schon verstorbenen Umfeld präsentiert.

Ebenfalls in den Bereich dieser Selbstdarstellung fallen Szenen, in denen der Grabherr selbst in der Kommunikation mit Verstorbenen gezeigt wird. In einer Darstellung im Grab des Amenemhet (TT 82)<sup>107</sup> wendet sich der Grabherr ins Grabinnere, nach Westen, seinen Vorfahren zu. Während er sich an konkret benannte Verwandte wendet, vollzieht er ein

<sup>102</sup> Arnold (1977), Sp. 834

<sup>103</sup> Assmann, J.: *Stein und Zeit*, München, 1991, S. 169

<sup>104</sup> Schott (1953), S. 9

<sup>105</sup> Verhoeven, U.: s.v. Totenfeste, LÄ VI, 1986, Sp. 645 - 647

<sup>106</sup> Eine Übersicht über solche Darstellungen in: PM<sup>2</sup>, I, 1, App. S. 463 (Könige); 474 (Vezire)

<sup>107</sup> Davis u. Gardiner (1915), Pl. VII

Opfer, bei dem der unbestimmte Plural "Väter" für alle Ahnen verwendet wird<sup>108</sup>. Ein Text dieser Art, mit derselben Anrede an die Ahnen, ist wenigstens noch einmal belegt<sup>109</sup>. Dieses Opfer, das als verkürzte Grundform derartiger Gebete angenommen werden kann, ist ein erfreuliches Zeugnis für den Kult der Vorfahren<sup>110</sup>.

Darstellungen des Kultes für die Vorfahren gibt es mehrmals, und zwar meist an den Schmalwänden der Halle<sup>111</sup>. Diese Plätze sind von Herrmann (1940) untersucht und als "Nebenkultstellen" identifiziert worden<sup>112</sup>. Die häufigste Dekoration der Nebenkultstelle sind Scheintür und Stele. Aufgrund der Dekoration und Varianten der Ausgestaltung läßt sich schließen, daß diese Nebenkultstellen schon zu Lebzeiten des Grabinhabers in Gebrauch waren und neben dem Kult der Totengötter auch dem der Vorfahren dienten<sup>113</sup>. Offensichtlich wurde hier die gemeinsame Kultstelle der älteren Kollektivbestattungen als ursprünglicher Ort einer funeren Repräsentation der Familie in das Repräsentativgrab einer Einzelperson implantiert. Damit ist das Auftreten des Grabherrn an den Nebenkultstellen auch weniger paradox: Er wird beim Vollzug von Riten dargestellt, die er zu Lebzeiten an dieser Stelle (oder einer ihr entsprechenden) vollzogen hat. Die Szene mischt den Ort des Kultvollzuges mit der Repräsentation regelgemäßen Erdendaseins ("Selbstthematization"). Dabei wurde jede Möglichkeit genutzt, auch das beruflich-soziale Umfeld zu repräsentieren<sup>114</sup>.

Die Darstellungen zeigen jeweils das Familienoberhaupt beim Vollzug der Verehrung der Verstorbenen: meist den Grabinhaber, dann z.B. auch vor seinen Eltern und seinem Bruder<sup>115</sup>, vor dem Grabinhaber selbst wird diese Pflicht dann vom ältesten Sohn wahrgenommen.

Sind für das NR damit der regelmäßige Grabkult und auch die Einbeziehung weitläufigerer Familienmitglieder gesichert, so konnte Polz (1990) darüber hinaus die legale Mehrfachbenutzung von Gräbern in der thebanischen Nekropole belegen. Bei einem großen Teil wiederbenutzter Gräber liegt nämlich keine Usurpation vor, sondern die den Vorgänger

<sup>108</sup> *irt htp di nsw.t n it.w im3h.w imi.w hrt-ntj smt [=sn] m htp ntr prt m-[b3h n hrw nb]* "Machen eines *htp-di-nswt*-Opfers für die (seine) Väter, die Geehrten, die in der Nekropole sind, sie bewirten mit Gottesopfern die herauskommen jeden Tag." Davis u. Gardiner (1915), S. 34 - 36

Das unter dieser Szene vollzogene Opfer an die Handwerker des Grabes (?) entzieht sich bisher meiner Deutung, siehe op. cit. S. 36 f., Pl. VIII

Zum Ritus des *smt 3h* ("Ahnenfütterung") siehe: Friedmann (1985), S. 86 - 91

<sup>109</sup> Schott (1953), S. 123, dort schon als "Ahnengebet" bezeichnet.

<sup>110</sup> Was zu einem "klassischen" Ahnengebet fehlt, ist nach der Anrufung und Opferung die Bitte. Vielleicht widersprach es dem Ziel der Selbstdarstellung, das Familienoberhaupt als Bittsteller zu präsentieren. Forderungen an die Toten sind aus anderen Texten, besonders den Totenbriefen, bekannt.

<sup>111</sup> Herrmann (1940), S. 88 - 91

<sup>112</sup> Herrmann (1940), S. 23 f.

<sup>113</sup> Herrmann (1940), S. 96 - 98

<sup>114</sup> Der eigentliche Totenkult, d.h. die Zeremonien der Überführung von der diesseitigen in die jenseitige Lebensform, ist, sehr sinnfällig, im anschließenden Gang dargestellt. In der Kultkapelle wird der Tote in ambivalenter Weise als Jenseitiger, aber Teilnehmer der diesseitigen Feste abgebildet. Wirkliches Jenseits (Totenbuchttexte) beherrscht nur die eigentliche Grabkammer. Siehe z.B. Davis u. Gardiner (1915), TT 82

<sup>115</sup> Grab des Amenhotep, TT 345, Herrmann (1940), S. 88, LD III, 9 f.

respektierende Weiternutzung<sup>116</sup>. Als Gründe für die legale Weiternutzung treten familiäre oder berufliche Gemeinsamkeiten (einmal möglicherweise die ausländische Herkunft der beiden Grabinhaber) in Erscheinung. Ist die Herleitung eines Anspruches auf ein Grab aus familiärer Tradition klar, so ist die berufsbedingte Grabnutzung von besonderem Interesse. Es scheint die Vergabe von Gräbern aus einem Amtsverhältnis heraus gegeben zu haben, das offensichtlich stärker definierte, als das familiäre Verhältnis.

Im Grab TT 54 tritt ein Kel aus der 19. Dyn. vor Hui aus der 18. Dyn. als Sem-Priester auf, der die Verklärung als "sein Sohn" durchführt. Die Beischrift endet mit der Filiation des Kel unter Nennung des richtigen Vaters<sup>117</sup>. Hier wurde das Amts- und Grabeserbe durch eine "Pseudofamilie" legalisiert.

Ein ähnlicher Fall liegt bei TT 127 vor<sup>118</sup>. Einziger Beleg einer wirklichen Amtsnachfolge ist allerdings TT 45, wo beide Besitzer als "Vorsteher der Weber des Amun" auftreten<sup>119</sup>. In den anderen Fällen ist die "Erbschaft" eher innerhalb einer sozialen Ebene, als durch konkrete Amtsnachfolge angetreten worden.

Diese Form von "Ahnenkult", wobei sich aus Legitimationsgründen auf Amtsvorgänger bezogen wird, ist aus dem MR auf Elephantine bekannt, wo die Gaufürsten der 12. Dynastie einen wohl schon älteren Kult des zu einer Art Ortsheros gewordenen Hekaib für sich in Anspruch nahmen<sup>120</sup>.

### 3. Schlußbetrachtung

Völlig unbeachtet blieb bis zu dieser Stelle eine der wesentlichen Quellen über das Verhältnis der Ägypter zu ihren Toten: die Totenbriefe und verwandte Texte. Da sie schon ausführlich und umfassend besprochen wurden<sup>121</sup>, sollen sie hier nur abschließend erwähnt werden. Zwei

<sup>116</sup> Polz (1990), S. 302

<sup>117</sup> Polz (1990), S. 302, Anm. 5

<sup>118</sup> Polz (1990), S. 313

<sup>119</sup> Polz (1990), S. 307

<sup>120</sup> Habachi, L.: *The Sanctuary of Heqaib*, Elephantine IV, AV 33, Mainz, 1985, z.B. auf der Inschrift des Schreines für Heqaib: S. 28; 30.

Der extreme Fall dürfte die Darstellung im Grab des Tutanchamun sein, auf der Eje als Sempriester die Mundöffnung an der Mumie des Tutanchamun vornimmt. Um das gesellschaftliche Gefüge der Überlebenden wieder einzurichten mußte hier auf einen Legitimationsgestus zurückgegriffen werden, der in der Königsreligion kaum eine Rolle spielt.

<sup>121</sup> Grieshammer, R.: s.v. Briefe an die Toten, LÄ I, 1975, Sp. 864 - 870, mit Bibliographie und Kurzzinhalte. Siehe noch: Frandsen, P.J.: *The Letter to Ikhtay's Coffin*, in: Demarée, R. J. u. A. Egberts (Hgg.): *Village Voices...*, Leiden, 1992, S. 31 - 49; Koenig, Y.: *Un revenant inconvenant? (Pap. Der el-Medineh 37)*, *BIFAO* 79, 1979, S. 103 - 119; Posener, G.: *Les 'šfārit dans l'ancienne Égypte*, *MDAIK* 37 (Fs Habachi), 1981, S. 393 - 401; Wente, E.F.: *A Misplaced Letter to the Dead*, *Orientalia Lovaniensia Periodica* 6 - 7, 1975 - 76, 595 - 600. Die in diesen Texten abgebildeten Beziehungen zwischen Lebenden und Toten bespricht Baines (1987), S. 86 - 88, dazu: Jürgens, P.: *Der Tote als Mittler zwischen Menschen und Göttern...*, *GM* 116, 1990, S. 51 - 63

wichtige Elemente der Beziehung zu den Toten treten darin hervor: Die Toten können auf die Lebenden einwirken (vor allem negativ, aber auch positiv) und sie können angesprochen und beeinflußt werden. Diese Beziehungen treten innerhalb des Familienverbandes auf.

Aus den bisherigen Ausführungen kann man schließen, daß das Fehlen von Elementen des Ahnenkultes in der Königsreligion und den großen Tempeln nicht die Abstinenz der Ägypter insgesamt vom Ahnenkult bedeuten muß.

Es gibt vielmehr eine Reihe von Belegen, daß ein regelmäßiger und länger anhaltender Kontakt mit den Toten aufrechterhalten wurde.

Dieser Kontakt fand in den Häusern parallel zur Verehrung lokaler Gottheiten statt. In den kleinen Stadtkapellen tritt die Verehrung von Verstorbenen hinter dem Kult der Lokalgottheiten zurück, ist aber ebenfalls vorhanden. Im Bereich der Gräber ist der regelmäßige Kontakt zu den Toten gesichert.

Nach den vorliegenden Belegen waren die Träger der "verschriftlichten" Ahnenverehrung vor allem die Bewohner von Deir el-Medīna, die einen besonderen Zugang zur Schriftlichkeit hatten. Züge der Ahnenverehrung finden sich aber auch in der Ausstattung der Elitegräber. Man kann also annehmen, eine in breiten Kreisen der ägyptischen Gesellschaft betriebene Praxis vor sich zu haben.

Neben dem rituellen Kontakt zu den Toten im Rahmen der Feste bezeugen die Totenbriefe und verwandte Textquellen auch spontane, zweckgebundene Kommunikation mit den Toten. Hierbei erstreckt sich die Wirksamkeit solcher Kontakte vor allem auf den familiären Bereich.

Der Kontakt mit den Toten ist aber nicht auf die Familie beschränkt. Auch Familienfremde versuchen über eine Art Klientelverhältnis Beziehungen zu bestimmten Toten herzustellen. Dieses Verhältnis kann auf der etwa selben sozialen Ebene bestehen, wobei dem Toten aber aus seiner besonderen jenseitigen Stellung heraus eine höhere Position zugesprochen wird<sup>122</sup>. Mittels dieser Beziehung scheint eine Art Legitimationsverhältnis eingegangen worden zu sein, das sich auf den Prozeß einer familiären Legitimation beruft, diese aber für Nichtfamilienmitglieder instrumentalisiert. Häufig scheint das über eine Pseudo-Sohnschaft geschehen zu sein, die dem verehrten Toten die Versorgung zusichert, umgekehrt aber (unausgesprochen) dessen Einwilligung und Duldung des neuen Zustandes erzwingt.

Es kann aber auch eine deutliche Unterordnung der Lebenden unter den auch zu Lebzeiten sozial höher stehenden Toten geben. Dieses Verhältnis bildet sich in Nekropolen ab, deren Gräber eine hierarchische Struktur haben und wird zum Ende des AR mit der schriftlich

Ebenfalls nicht behandelt wurden hier die verschiedenen Termini für die Verstorbenen. Siehe dazu: Demarée (1983), S. 189 - 278; Friedman (1985), S. 82 - 97

<sup>122</sup> Hornung, E.: *Der Eine und die Vielen*, Darmstadt, 1971, S. 143 ff

belegten "Vergöttlichung" einzelner Toter faßbar. Auch dieses Verhältnis speist sich aus der Vorstellung besonderer Mächtigkeit der Toten auf Erden, aber beschränkt auf ihre unmittelbare Gemeinschaft ("Familie"). Aus diesem Verhältnis kann sich die universelle Wirksamkeit eines so verehrten Toten für eine Region oder eine Berufsgruppe ergeben, was zur tatsächlichen Vergöttlichung führte<sup>123</sup>.

Es wäre interessant zu sehen, bis in welche historische Tiefe die Ahnenverehrung sich noch auf konkrete Personen bezieht und ab wann nur noch eines Kollektivs der "Väter, die im Friedhof sind, der 'Freunde' und herrlichen Geister"<sup>124</sup> gedacht wurde.

Soweit erkennbar, umfaßte die als existent empfundene Familie höchstens noch die Generation der Großeltern. Weitergehende namentliche Nennung von Vorfahren bilden die absolute Ausnahme. Dafür ist das Familienverständnis innerhalb dieser Generationen nicht eingeleisig: es umfaßt grundsätzlich die gesamte Geschwisterebene der verstorbenen Generationen, der lebenden Generation und der Kindergeneration<sup>125</sup>. Das komplexe Bild der ägyptischen Familie spiegelt sich also auch in der Beziehung zu den Vorfahren<sup>126</sup>.

Neben der Einordnung in den Familienverband fällt immer wieder die Heranziehung auch des sozialen Umfeldes, der "Kollegen" und "Freunde" auf. Zumindest in den für uns durch Zeugnisse faßbaren sozialen Gruppen hat diese Beziehung eine Rolle gespielt, die weit über ein einfaches Arbeitsverhältnis hinausgeht. Schreibt man die Kapellen der Arbeitersiedlungen von Deir el-Medīna und Tell el-Amarna "Bruderschaften" zu, die neben einer beruflich-sozialen auch eine religiöse Ebene verbindet, so zeigt allein deren Fülle<sup>127</sup>, wie bedeutend auch diese Ebene von gemeinschaftsbildenden Beziehungen außerhalb der Familie war. Auch dieses Verhältnis spiegelt sich in den Belegen der Kommunikation mit den Toten, die zum einen auf der Ebene der Selbstdarstellung bestrebt sind, dieses Verhältnis darzustellen und zu befestigen<sup>128</sup>, selbst aber von den Angehörigen ihrer beruflich-sozialen Gruppe zur Legitimation o.ä. genutzt werden. Gerade die "besonderen Ahnen", die *3ḫ.w ikr.w*, die mehr als nur für die Familie wirksam sind, haben hier ihren Platz.

Ohne hier noch weiter auf die offensichtlich auch religiös eminente Bedeutung der beruflich-sozialen Gruppierungen eingehen zu können, sei zum Abschluß noch einmal auf das

<sup>123</sup> Wildung, D.: *Imhotep und Amenhotep*, MÄS 36, München, 1977, bes. S. 300

<sup>124</sup> Schott (1953), S. 123

<sup>125</sup> Z.B. im Grab des Amenemhet (TT 82), Davis u. Gardiner (1915), S. 35 f., Pl. VII

<sup>126</sup> siehe: Franke, D.: s.v. Verwandtschaftsbezeichnungen, LÄ VI, 1986, Sp. 1032 - 1036

<sup>127</sup> In Amarna kommt im Schnitt auf drei Haushalte eine Kapelle: Kemp (1987) I, S. 82

<sup>128</sup> Schon für das AR bietet der Scheintürarchitrav des *B13* ein bemerkenswertes Beispiel der komplexen "Verortung" des Toten: auf der rechten Hälfte erfolgt die Platzierung in der Familie durch Einbeziehung der *im3ḫ.w*, die der Gott liebt (anonyme Ahnen?), der Eltern- und der Kindergeneration. Auf der linken Hälfte ruft er seine "Kollegen" an und stellt sich zugleich in eine Klientelbeziehung zu dem verstorbenen Vezier *Mḫw*, dessen Priester er war. Fischer, H.G.: *B13 and the Deified Vizier Mḫw*, JARCE 4, 1965, 49 - 53, Pl. XXIX

Modell der Einleitung verwiesen, das versucht, soziale Schichten und religiöse Vorstellungen zu korrelieren.

Ahnenkult ist ein Grundelement religiös-sozialer Vorstellungen. In Ägypten wird er uns dort faßbar, wo er durch Träger wenigstens teilweise verschriftlichter Religionen vermittelt wird. Von den wenigen Textzeugnissen abgesehen, die einen ganz ungebrochenen Kontakt zu den Toten belegen, bieten die anderen Belege häufig nur noch Anklänge des ursprünglichen Ahnenkult, der durch neue soziale Beziehungen z.T. erheblich umgeformt wurde. Es sei hier nur noch einmal die "Vergöttlichung" genannt. Dennoch kann dieses "Fenster" ausreichen, einen wenigstens allgemeinen Blick auf diesen Aspekt traditioneller Religion in Ägypten zu werfen.

#### Abgekürzt zitierte Literatur:

Arnold (1977) = Arnold, D.: s.v. Grab, LÄ II, 1977, 826 - 837

Baines (1987) = Baines, J.: Practical Religion and Piety, JEA 73, 1987, 79 - 98

Bomann (1991) = Bomann, A.H.: *The Private Chapel in Ancient Egypt. A Study of the Chapels in the Workmen's Village at El Amarna with Special Reference to Deir el Medina and other Sites*, Studies in Egyptology, London - New York, 1991

Borchardt (1923) = Borchardt, L.: *Porträts der Königin Nofret-ete*, Ausgrabungen der Deutschen Orientgesellschaft in Tell el Amarna III, Leipzig, 1923

Borchardt u. Ricke (1980) = Borchardt, L. u. H. Ricke: *Die Wohnhäuser in Tell el-Amarna*, Berlin, 1980

Bruyère (1939) = Bruyère, B.: *Rapport sur les fouilles de Deir el Médineh (1934 - 1935)*, FIFAO 16, Kairo, 1939

Bruyère (1948) = Bruyère, B.: *Rapport sur les fouilles de Deir el Médineh (1935 - 1940)*, FIFAO 20, I, Kairo, 1948

Davis u. Gardiner (1915) = Davis, N. de Garis u. Gardiner, A.H.: *The Tomb of Amenemhet (No. 82)*, Theban Tombs Series 1, London, 1915

Demarée (1983) = Demarée, R.J.: *The 3ḫ ikr n R<sup>c</sup>-Stelae. On Ancestor Worship in Ancient Egypt*, EU 3, Leiden, 1983

Frankfort u. Pendlebury (1933) = Frankfort, H. u. J.D.S. Pendlebury: *The City of Akhenaten II*, EES 40, London, 1933

Friedman (1985) = Friedman, F.: On the Meaning of Some Anthropoid Busts from Deir el-Medīna, JEA 71, 1985, 82 - 97

- Hermann (1940) = Hermann, A.: *Die Stelen der thebanischen Felsgräber der 18. Dynastie*, Ägyptologische Forschungen 11, Glückstadt u.a., 1940
- Kaiser (1990) = Kaiser, W.: Zur Büste als einer Darstellungsform ägyptischer Rundplastik, *MDAIK* 46, 1990, 269 - 285, Taf. 61 - 67
- Kaiser et. al. (1990) = Kaiser, W. et al.: Stadt und Tempel von Elephantine. 17./18. Grabungsbericht, *MDIAK* 46, 1990, 185 - 249
- Kaiser et. al. (1993) = Kaiser, W. et al.: Stadt und Tempel von Elephantine. 19./20. Grabungsbericht, *MDIAK* 49, 1993, 133 - 187
- Kemp (1984) = Kemp, B.J.: *Amarna Reports I*, London, 1984
- Kemp (1985) = Kemp, B.J.: *Amarna Reports II*, London, 1985
- Kemp (1986) = Kemp, B.J.: *Amarna Reports III*, London, 1986
- Kemp (1987)<sup>1</sup> = Kemp, B.J.: *Amarna Reports IV*, London, 1987
- Kemp (1987)<sup>2</sup> = The Amarna Workmen's Village in Retrospect, *JEA* 73, 1987, 21 - 50
- Kemp (1989) = Kemp, B.J.: *Amarna Reports V*, London, 1989
- Newell, W.H. (Hg.): *Ancestors*, Deen Haag - Paris, 1976
- Peet u. Woolley (1923) = Peet, T.E. u. Woolley, C.L.: *The City of Akhenaten I*, EES 38, London, 1923
- Petrie (1894) = Petrie, W.M.F.: *Tell el Amarna*, London, 1894
- Polz (1990) = Polz, D.: Bemerkungen zur Grabbenutzung in der thebanischen Nekropole, *MDAIK* 46, 1990, 301 - 336
- Ricke (1932) = Ricke, H.: *Der Grundriß des Amarna - Wohnhauses*, Ausgrabungen der Deutschen Orientgesellschaft in Tell el Amarna IV, Leipzig, 1932
- Sadek (1987) = Sadek, Ashraf Iskander: *Popular Religion in Egypt during the New Kingdom*, HÄB 27, Hildesheim, 1987
- Schott (1953) = Schott, S.: Das schöne Fest vom Wüstantale. Festbräuche einer Totenstadt, Wiesbaden, 1953
- Schulmann (1986) = Schulmann, A.R.: Some Observations on the 3h ikr n r'-Stelae, *BIOr* 43, 1986, 302 - 348
- Seidlmayer (1990) = Seidlmayer, St.J.: *Gräberfelder aus dem Übergang vom Alten zum Mittleren Reich. Studien zur Archäologie der Ersten Zwischenzeit*, SAGA 1, Heidelberg, 1990