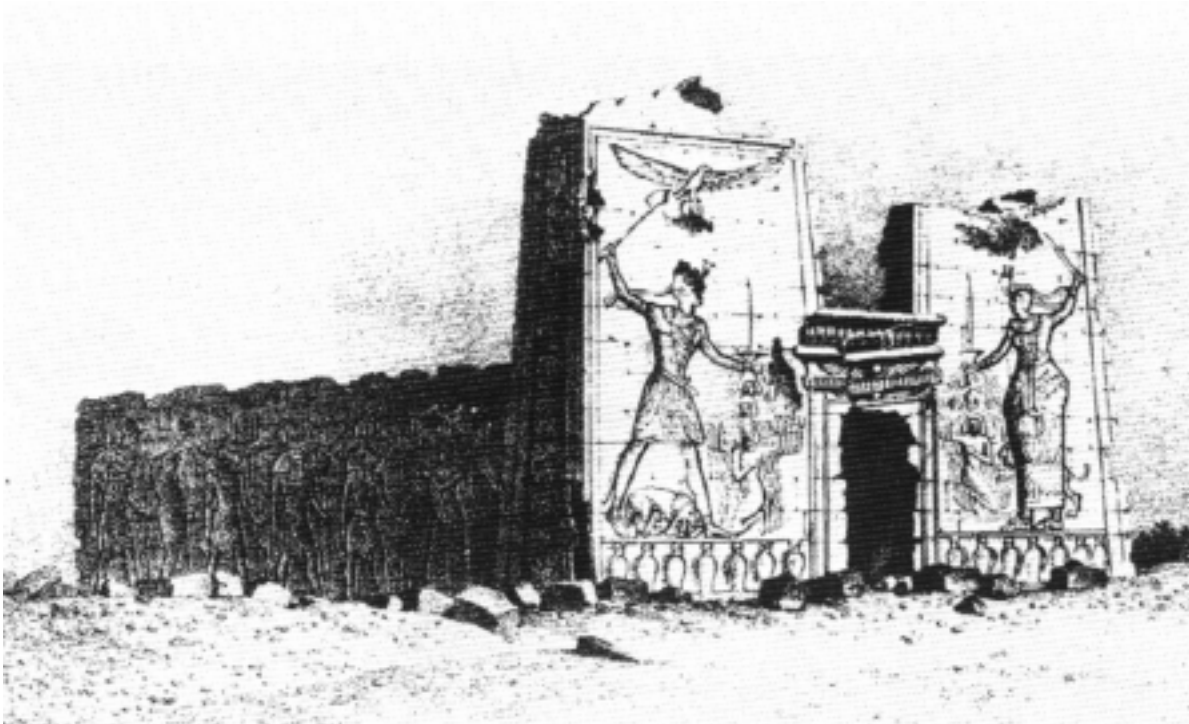


Geschlechterforschung

in der Ägyptologie und Sudanarchäologie



Internet-Beiträge zur Ägyptologie und Sudanarchäologie

Vol. II

(IBAES II)

Humboldt-Universität zu Berlin
Seminar für Sudanarchäologie und Ägyptologie

<http://www2.rz.hu-berlin.de/nilus/net-publications/ibaes2>

Geschlechterforschung

in der Ägyptologie und Sudanarchäologie

Zwei Tage des Austausches an der Humboldt-Universität zu Berlin

Beiträge eines Kolloquiums am Seminar für Sudanarchäologie und Ägyptologie
der Humboldt-Universität zu Berlin (8.5. und 19.6.1999)

Internet-Beiträge zur Ägyptologie und Sudanarchäologie

Vol. II

(IBAES II)

Publiziert unter folgender WWW-Adresse (URL):

<http://www2.rz.hu-berlin.de/nilus/net-publications/ibaes2>

Herausgegeben von Angelika Lohwasser
Webdesign und Interneted von Steffen Kirchner

Berlin

Humboldt-Universität zu Berlin
Seminar für Sudanarchäologie und Ägyptologie

2000

Abbildung der Titelseite: Der Löwentempel von Naqa
Darstellung am Pylon: links der König Natakamani, rechts die Kandake Amanitore beim Erschlagen der Feinde

(aus: Calliaud, F., Voyage à Méroé. Paris, 1823, Taf. 14)

Inhalt:

	Seite
Vorwort	5
Programm des Kolloquiums	8
Iris Peinl	9
Geschlecht: "Sex" und "Gender" - Eine Einführung	
Claudia Näser	21
Gender Archaeology (Grundlegende Architektur)	
Katharina Waldner	25
"Gender Studies" in der Klassischen Philologie	
Angelika Lohwasser	33
Gibt es mehr als zwei Geschlechter? Zum Verhältnis von Gender und Alter	
Friederike Herklotz	43
Berenike II. - Königin und Göttin	
Angelika Lohwasser	63
König/Königin - Gott/Göttin. Zur Komplementarität von Männlichem und Weiblichem in napatanischer und meroitischer Zeit	
Martin Fitzenreiter	75
Zur Präsentation von Geschlechterrollen in den Grabstatuen der Residenz im Alten Reich	
Diskussionsforum	113

Vorwort¹

Thema des zweiten Bandes von IBAES ist die Geschlechterforschung. Damit wird, wie im ersten Band mit der ägyptischen Mumie, ein auch für den breiteren Kreis interessantes Forschungsfeld aufgenommen. Sowohl allgemeine fachübergreifende wie auch sehr fachspezifische Beiträge konnten hier zusammengestellt werden.² Dabei wurde versucht, weg von der reinen "Frauenforschung" hin zur "Geschlechterforschung" zu kommen - also zur Einbeziehung des anderen Geschlechtes bzw. der anderen Geschlechter.

Geschlechterforschung hat allerdings ihre Wurzeln in der Frauenforschung. Den männlichen Forschern des 19. Jh. war das "Geheimnis Frau" eine Vielzahl von Untersuchungen wert, die inzwischen selbst wieder zum Untersuchungsgegenstand einer nun v.a. von Frauen durchgeführten Forschung geworden sind. Oliver König meint dazu in seinem Artikel Geschlechterdiskurs und Kulturkritik:³ "'Der Mann' kommt in diesen Forschungen, alten wie neuen, fast ausschließlich als Herrschaftsmetapher und Ideologieträger vor, der im 19. Jh. eher aufdringlich überhöht oder milde getadelt wurde, heute jedoch zumeist verdammt wird und von dessen gesellschaftlichen und diskursiven Zwängen 'die Frau' zu befreien ist... Feminismus, Frauenbewegung und Frauenforschung sind gemeinsam aus ihrer Opposition gegen männliche Vorherrschaft, gesellschaftliche Benachteiligung und Minderbewertung der Frauen entstanden. Ohne diesen engen Zusammenhang von politischer Bewegung und wissenschaftlicher Forschung hätte die Geschlechterfrage nicht in dem Maße in alle gesellschaftlichen Bereiche Einzug halten können, wie das heute der Fall ist."

Gerade in den letzten Jahren hat sich die Frauenforschung aber zu einer Geschlechterforschung - Gender Studies - erweitert, wenn auch häufig die feministischen Wurzeln unübersehbar sind. Zum Thema 'Frau' ist nun auch das Thema 'Mann' gekommen. Der Mann - oder besser Männlichkeit - steht einerseits als Gegensatz zu Weiblichkeit, aber auch als Ergänzung. Es kommt zur Pluralisierung der Geschlechterrollen, oder meiner Meinung nach besser zum dynamischen Gleichgewicht.

Der Feminismus und auch die Gender Studies haben naturgemäß eine starke Bindung zu den Altertumswissenschaften, stellt doch die Theorie eines Matriarchats, das vor der patriarchalen Gesellschaft in ferner Vergangenheit geherrscht haben soll, eine zentrale Frage dar. Viele Untersuchungen sind aus dem Blickwinkel der feministischen Archäologie entstanden. Die Frage bleibt aber, ob dieser Blickwinkel aus der jeweiligen Wissenschaft heraus entstanden ist, also als plötzlich im Raum stehende Frage der Archäologie oder als sich aus dem derzeitigen Forschungsstand z.B. der Ägyptologie ergebender Schwerpunkt. Oder haben wir es mit einem gesamtgesellschaftlichen Problem zu tun, das in die jeweilige Wissenschaft getragen wird? Ich möchte in diesem Zusammenhang ein Zitat wiedergeben, das auf die Matriarchats-theorie von Marija Gimbutas gemünzt ist. Gimbutas war eine der wichtigsten Verfechterinnen der Matriarchatsideen in einer vorgeschichtlichen Gesellschaft. Das Zitat ist von Brigitta Kunz aus ihrem Aufsatz "Marija Gimbutas revisited. Eine archäologische Auseinandersetzung mit Gimbutas' Matriarchats-theorie".⁴

¹ Gekürzter und leicht geänderter Wortlaut der Begrüßung.

² Leider sind nicht alle Beiträge zur Publikation eingegangen.

³ In: G. Völger (Hg.), Frauenmacht - Männerherrschaft, Köln (1998), 63.

⁴ In: G. Völger (Hg.), Frauenmacht - Männerherrschaft, Köln (1998), 132

"Geschichtsschreibung bleibt ein andauernder Prozeß. Die Geschichte aus einem feministischen Blickwinkel zu betrachten, ist ohne Zweifel längst überfällig. Dem historischen Gebäude einen fiktiven Mantel aus zeitgenössischem Wunschdenken mit wissenschaftlichem Segen überzuwerfen, ist jedoch sicher nicht der richtige Weg. Er mag vielleicht dazu beitragen, das heutige Geschlechterverhältnis zu erhellen, nicht aber seine vermuteten Wurzeln in der Urgeschichte. Die matriachale Utopie erwächst aus modernen Defiziten, die zwischen den Geschlechtern entstanden sind - nicht aber aus einem geschichtlichen Urzustand."

Es sollte in unserem Kolloquium aber nicht um feministische Altertumforschung gehen, sondern um Gender Studies. Im Vergleich zur feministischen Archäologie wird die Geschlechterforschung in den altertumswissenschaftlichen Fächern viel weniger rezipiert.

Seit drei Jahren gibt es an der Humboldt-Universität zu Berlin den Studiengang Geschlechterstudien/Gender Studies. Die Studenten können aus einem reichhaltigen Angebot quer durch alle Fachrichtungen ihre Lehrveranstaltungen zusammenstellen. In diesem Semester (SoSe 99), so mußte ich feststellen, wird außer dem Seminar von Frau Waldner über Gender Studies in den Altertumswissenschaften und meinem Kolloquium keine weitere Lehrveranstaltung über das Thema Gender in den Altertumswissenschaften an beiden Universitäten angeboten.

Ähnlich sieht es bei den Projekten des Förderprogrammes Frauenforschung des Senats von Berlin aus. In dem Bericht, der die unterschiedlichen Arten der Förderung - also Forschungsprojekte, Stipendien, Infrastrukturmaßnahmen und Publikationen - beinhaltet, ist von den 181 aufgezählten Maßnahmen eine einzige Förderung, und zwar ein 3-monatiges Kurzzeitstipendium, an eine Altertumswissenschaftlerin ergangen.

Vor diesem Hintergrund ist es besonders begrüßenswert, daß 1998 ein Graduiertenkolleg an der Julius-Maximilians-Universität Würzburg ins Leben gerufen wurde mit dem Titel "Wahrnehmung der Geschlechterdifferenz in religiösen Symbolsystemen". Dort sind außer den Katholischen Theologen und den Sozialwissenschaftlern auch die Klassische Archäologie, die Gräzistik, die Altorientalistik und die Ägyptologie vertreten.

Es war mir ein Anliegen, bei diesem Kolloquium auch dem Auditorium zu veranschaulichen, wie breit gefächert die Fragestellungen zum Gender-Problem in den Altertumswissenschaften sind. Die beiden Tage sollten für die Referenten, aber auch für die Zuhörer als Möglichkeit des Austausches dienen. Nichtsdestotrotz bin ich mir bewußt, daß es gegen die Geschlechterforschung Vorbehalte gibt, eben weil sie wohl auch aus dem Zeitgeist und nicht aus den Wissenschaftszweigen heraus entstanden ist. Vielleicht aber ist die Geschlechterforschung in den Altertumswissenschaften doch etwas mehr als ein Schwimmen im Zeitgeiststrom?

Über das Entstehen und die technischen Daten von IBAES (Internet-Beiträge zur Ägyptologie und Sudanarchäologie) wurde im Vorwort von IBAES I berichtet.⁵ Insbesondere die - zu unrecht! - oft kritisierte mangelnde Zitierfähigkeit wird dabei erklärt. Sie wird hier in abgekürzter Form wiedergegeben: Wie ein gedruckter Artikel kann der in IBAES erschienene Beitrag mit Autor, Titel,

⁵ Zu finden unter <http://www2.rz.hu-berlin.de/nilus/net-publications/ibaes1>

Reihe (IBAES) und Seite zitiert werden. Die Artikel werden im Format PDF gespeichert, das eine auch im gedruckten Exemplar vorliegende Seitenzählung erlaubt. Danach sollte z.B. der Hinweis stehen:

Online im Internet: URL: <http://www2.rz.hu-berlin.de/nilus/net-publications/ibaes2/Lohwasser/text1.pdf> [Stand 1.7.2000]

Dieser Hinweis zeigt an, daß es sich um eine Internet-Publikation handelt und wo diese auffindbar ist. Auch wenn bei IBAES nachträgliche Änderungen im Text nicht möglich sind, sollte doch das Datum erscheinen, da bei anderen Net-Publikationen nachträgliche Änderungen zugelassen sind.

Die Abbildungen wurden mit einer geringen Auflösung gescannt, so daß die Qualität am Bildschirm zwar gut ist, sie jedoch nicht für einen Ausdruck geeignet ist. Da das Copyright von Bildern im Internet noch nicht geklärt ist, scheint uns dieses Vorgehen sinnvoll, um trotz der unsicheren Rechtssituation Abbildungen zeigen zu können.

Für die ägyptische Umschrift wird folgende Codierung verwendet:

$A = \beta$	$t = f$	$x = \beta$	$k = k$
$i = \dot{i}$	$m = m$	$X = \dot{h}$	$g = g$
$a = \text{°}$	$n = n$	$z = s$	$t = t$
$w = w$	$r = r$	$s = \acute{s}$	$T = \dot{t}$
$b = b$	$h = h$	$S = \acute{s}$	$D = d$
$p = p$	$H = \dot{h}$	$q = \dot{k}$	$D = \dot{d}$

Berlin, im Juli 2000

Angelika Lohwasser

Postanschrift:

Seminar für Sudanarchäologie und Ägyptologie

Humboldt-Universität zu Berlin

Unter den Linden 6

D - 10099 Berlin

Gender-Forschung in der Ägyptologie und Sudanarchäologie

Zwei Tage des Austausches an der Humboldt-Universität zu Berlin

Sa, 8. 5. 1999

Gender-Forschung in den Altertumswissenschaften - Einführung

Ab 10 Uhr (s.t.!)

Dr. Angelika Lohwasser

Begrüßung

Dr. Iris Peinl

Geschlecht: "Sex" und "Gender" - Eine Einführung

Claudia Näser, M.Phil.

Gender Archaeology (Grundlegende Literatur)

12.30-14 Uhr

Mittagspause

Ab 14 Uhr (s.t.!)

Dr. Katharina Waldner

"Gender Studies" in der Klassischen Philologie

Dr. Angelika Lohwasser

Gibt es mehr als zwei Geschlechter? Zum Verhältnis von Gender und Alter

Diskussion zum Thema "Gender und Generation"

Sa, 19. 6. 1999

Gender-Forschung in Sudanarchäologie und Ägyptologie - Fallstudien

Ab 10 Uhr (s.t.!)

Friederike Herklotz, M.A.

Berenike II. - Königin und Göttin

Dr. Angelika Lohwasser

König/Königin - Gott/Göttin. Zur Komplementarität von Männlichem und Weiblichem in napatanischer und meroitischer Zeit

12.30-14 Uhr

Mittagspause

Ab 14 Uhr (s.t.!)

Martin Fitzenreiter, M.A.

Geschlechterrollen und soziales Geschlecht im AR

Dr. Heinz Felber

Männlichkeiten und Weiblichkeiten. Konstruktionen von Geschlecht

Diskussion zum Thema "Gender-Forschung in den Altertumswissenschaften - mehr als ein Schwimmen im Zeitgeiststrom?"

Ort: Seminar für Sudanarchäologie und Ägyptologie der Humboldt-Universität,
Prenzlauer Promenade 149-152, Raum 590/591

Iris Peinl

Einführungsvorlesung zum Thema: Geschlecht/Gender als Kategorie in den Sozialwissenschaften

Ich freue mich, in diesem für mich nicht gewohnten fachlichen Rahmen einen einführenden Beitrag zu der angekündigten Thematik halten zu können.

Ich möchte im vorab allerdings den inhaltlichen Rahmen meiner Ausführungen verdeutlichen. Mir wird es heute darum gehen, die auf den unterschiedlichsten fachspezifischen wie alltagskulturellen Ebenen verankerten Kategorien Geschlecht oder Gender ein Stückweit mit einer sozialwissenschaftlichen Brille zu fixieren. Ich möchte heute also zum Thema Geschlecht/Gender als Kategorien in den Sozialwissenschaften sprechen.

Mein Vortrag ist wie folgt gegliedert:

Zunächst werde ich mich in einem ersten Abschnitt zentralen säkularen Wandlungsprozessen in der Geschlechterordnung und den -arrangements zuwenden, die mit dem Etablierungs- und Entwicklungsprozeß des Kapitalismus zum tragen kamen bzw. kommen. Zweitens werde ich in einem kurzen Statement zur sozialwissenschaftlichen Frauen- und Geschlechterforschung als Korrektiv zur Geschlechtsblindheit von Fachdisziplinen reden. Im dritten Punkt, meinem Hauptpunkt, komme ich auf zentrale Dimensionen des Begriffs Geschlecht in den Sozialwissenschaften zu sprechen.

I. Zur “Sozialordnung der Zweigeschlechtlichkeit” und ihrem Wandel

Die Herausbildung der kapitalistischen Gesellschaft im 18. und 19. Jahrhundert veränderte traditionelle feudale Geschlechterarrangements. Dies bezieht sich vor allem auf die bislang in bäuerlichen und handwerklichen Sozialkontexten gelebte und eine soziale Leitfunktion einnehmende Familienform des “ganzen Hauses”. Gekennzeichnet war sie durch eine Einheit von Produktion und Haushalt. D.h.: Weder waren diese genannten Familien denkbar ohne die agrarische oder handwerkliche Produktion, noch die Produktion ohne den familialen Rahmen, der diese Produktion prägte und begrenzte (Rosenbaum 1982: 19f). Im alltäglichen Familienleben dominierten sachlich-ökonomische und arbeitsorganisatorische Aspekte. Eine Privatsphäre mit tiefen emotional-affektiven Beziehungen war aufgrund des häufigen Einbezogenseins von Gesinde, Gesellen oder Lehrlingen gering ausgeprägt. Vor dieser Folie waren die Beziehungen zwischen den Ehegatten in dieser Sozialform des ganzen Hauses zwiespältig: Einerseits waren sie geprägt durch die gemeinsame Arbeit für die Existenz¹. Andererseits ist eine sozial niedrigere Position von Frauen im Vergleich zu Männern hinreichend belegt. Für die Bauernfamilie galt bspw. ein “struktureller Statusvorsprung” des Mannes, der reproduziert und legitimiert wurde vor allem über eine lange sozial-kulturelle Tradition des Patriarchalismus sowie seine im Normalfall in die Ehe eingebrachten Besitz- und Eigentumstitel an Grund und Boden.

Die Herausbildung des Kapitalismus stellte eine Zäsur für diese mit der Sozialform des ganzen Hauses verbundene Beziehungsform zwischen Männern und Frauen dar: Vor dem Hintergrund neuer

¹ So besorgte in der Bauernfamilie die Frau Hausarbeit, Gartenarbeit, Milchwirtschaft und Kleinviehhaltung, Männer Feld- und Holzwirtschaft (vgl. Rosenbaum 1982).

technisch-technologischer² sowie politischer Entwicklungen³ fand eine Konzentration der Produktionsmittel und der Arbeitskräfte an besonders günstigen Standorten statt. Dieser Prozeß war verbunden mit einer Spezialisierung der Produktionsstätten, deren zunehmenden wechselseitigen Verflechtungen und Abhängigkeiten sowie stark wachsende soziale Mobilitäten. D.h.: Mit dieser historisch kontextualisierten kapitalistischen Entwicklung erodierte die auf Selbstversorgung und geringe Arbeitsteilung ausgerichtete Sozialform des ganzen Hauses: Die Produktion wurde immer stärker aus dem Haushaltsverband ausgelagert, es erfolgte zunehmend eine Separierung in einen von Männern geprägten Erwerbs-, und von Frauen ausgefüllten Wohnbereich.

Ideologisch wurde dieses Auseinanderdriften von Produktion und Familie durch das aufstrebende Bürgertum in einer neuen Qualität reflektiert und bearbeitet: Während in der agrarisch-feudalen Gesellschaft Aussagen über Männer und Frauen über deren Stand, also über deren soziale Positionen und die mit diesen Positionen verbundenen Tugenden erfolgten, kann nunmehr von einer neuen Qualität der seit eh und je kontrastierenden Beschreibung der Geschlechter gesprochen werden (Hausen 1976). Männer und Frauen werden als polarisierende Geschlechtscharaktere charakterisiert. Ich zitiere zur Illustration aus dem großen Meyer Konversations-Lexikon von 1848:

“Entsprechend dem mehr universellen Charakter im Weibe, ist die Empfindung in ihm vorherrschend, - das Weib ist mehr fühlendes Wesen; beim Manne herrscht hingegen wegen seiner größeren Individualität, die Reaktion vor, - er ist mehr denkendes Wesen ... Gemäß der Universalität ist beim Weibe die Sympathie, die Liebe vorherrschend, beim Manne hingegen, wegen vorwaltender Individualität, der Antagonismus, der Haß, - und so ist denn jenes mitleidiger, mildthätiger, es ist sittlicher und religiöser, als der mehr rauhe, oft hartherzige, Alles vorzuweisende nach seinem Ich zu bemessen geneigte Mann...

Hiernach wäre auch die allgemeine Bestimmung der Geschlechter für das äußere Leben überhaupt zu beurtheilen Während ... das Weib hauptsächlich das innere Familienverhältniß begründet, der Mann mehr das äußere, ist er zugleich das Verbindungsglied zwischen Familie und Familie, er hauptsächlich begründet den Staat”. (S. 367)

Das geschichtlich Neue an dieser kontrastierenden Beschreibung der Geschlechter ist, daß die Geschlechtscharaktere als eine Kombination von Biologie und Bestimmung aus der Natur abgeleitet und zugleich als Wesensmerkmal in das Innere der Menschen verlegt werden. Mit anderen Worten: Die feudalen partikularen Standesdefinitionen von Männern und Frauen wurden von einem universalen Zuordnungsprinzip ersetzt. Dabei erfolgte mittels massiver und rigider sozial-kultureller Interventionen eine Zementierung der Trennung der Menschheit nach (biologischen) Geschlecht. Frauen wurden dabei als Resultat eines angeblich vernünftigen Plans der Natur ausschließlich über Ehe und Familie definiert, es gab eine nunmehr ausschließlich weibliche Privatheit. Umgekehrt wurden Männer der erwerbszentrierten Öffentlichkeit zugewiesen.

Mittels dieser an einer vermeintlich “natürlichen” Weltordnung abgelesenen Definition der “Geschlechtscharaktere” wurde es möglich, die Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben

² Bspw. in Form der Dampfmaschine oder des mechanischen Webstuhls.

gleichsam als naturgemäß zu deklarieren. Diese neue Sozialordnung der Zweigeschlechtlichkeit (Pasero 1993) wurde nicht nur für notwendig, sondern gleichermaßen als ideal betrachtet. Mit ihr herrschten von nun an in einer neuen Qualität asymmetrische soziale Anschlußfähigkeiten für Männer und Frauen mit wirklichkeitsformender Wirkung: Männer erwirtschaften ein Familieneinkommen und erfahren und gestalten im Zuge der Ausdifferenzierung von gesellschaftlichen Funktionssystemen in der sich herausbildenden Ökonomie, Recht, Politik Individualisierungsschübe, Frauen gestalten - ökonomisch vollständig abhängig vom Ehemann - Privatheit und Intimität.

Die Dialektik des Werdens dieses ökonomisch wie ideologisch fundierten bürgerlichen Geschlechterarrangements, das politisch gestützt wird durch eine auf das männliche Ernährermodell fokussierte Einkommens- und Sozialpolitik (Ostner 1995), besteht darin, daß es sich schon in diesem Werden aufzulösen beginnt. D.h.: Der mit der Entwicklung kapitalistischer Erwerbsarbeit verbundene Individualisierungsprozeß, der zunächst Männern vorenthalten wurde, wird - zunächst in vollkommen entfremdeter Form durch Proletarierfrauen Ende des 18./Beginn des 19. Jahrhunderts - sukzessive als nachholender Modernisierungsprozeß von Frauen nachvollzogen. Dessen zentrale Indikatoren sind u.a.: die zunehmende Selbstverständlichkeit weiblicher Lohn- und Erwerbsarbeit, weibliche Bildungsexpansion, demographische Veränderungen wie das Sinken der Kinderzahl pro Frau oder die zunehmende Reflexivität von Menschen über ihre Geschlechterrollen sowie die darin eingebettete Aufkündigung des traditionellen, in der Polarität von Öffentlichkeit und Privatheit verankerten, Geschlechterarrangements durch Frauen. Als relevanter Befund kann diesbezüglich für die westlichen Industriestaaten ab den 70er Jahren gelten: Eine weibliche Normalbiographie wird seltener, die Pluralisierung von Lebensformen, Lebensmustern geht auch für Frauen mit einem Gewinn vor allem an öffentlichen Handlungsspielräumen und Wahlmöglichkeiten einher.

2. Zur sozialwissenschaftlichen Frauen- und Geschlechterforschung als Korrektiv zur Geschlechtsblindheit der entsprechenden Fachdisziplinen

Die sich seit den 60er und 70er Jahren dieses Jahrhunderts etablierende Frauen- und Geschlechterforschung betrachtet das Gebäude allgemein "der" Wissenschaften besonders kritisch. Der zentrale Einwand ist, daß es nicht ohne Folgen sein kann, daß Wissenschaft seit ihrer Konstituierung zunächst Berufsarbeit von Männern war - Ausnahmen bestätigen die Regel (Honnegger, C./ Wobbe, Th. 1998). Daher herrscht für feministische Wissenschaftskritikerinnen ein Androzentrismus in den Denktraditionen und Methoden. Er zeichnet sich dadurch aus, daß Denkansätze und Methoden einseitig auf den in der skizzierten "Sozialordnung der Zweigeschlechtlichkeit" eingebetteten Lebenszusammenhängen, -mustern und Wertorientierungen von Männern basieren und sich daran orientieren. Damit wird der Anspruch der Wissenschaft, für und über "die Menschen" zu sprechen, gleichsam automatisch halbiert. Gesprochen wird über und für Männer und deren Lebenszusammenhänge. Dies wird als ein geschlechtshierarchisches Denken charakterisiert, das die weibliche Hälfte der "Menschheit" vergißt und die ungleichen hierarchischen Positionierungen von Männern und Frauen systematisch ausblendet.

³Bspw. die Gründung des Zollvereins 1834 zum ungehinderten Warenaustausch oder die Bildung eines einheitlichen und zentralisierten deutschen Nationalitätenstaates 1871.

Für die Soziologie gilt in diesem Zusammenhang zum Beispiel, daß in der um die Erwerbsarbeit zentrierten "klassischen" Ungleichheitsforschung Frauen quasi über den Appendix des Ehevertrages in die Analyse sozialer Ungleichheiten miteinbezogen werden und dadurch in ihrer sozialen Individualität unsichtbar bleiben. Der springende Punkt dieser Ungleichheitsforschung ist, daß alle Mitglieder eines Haushaltes ein und derselben Klasse zugeordnet werden und die Klassenzugehörigkeit aufgrund des Erwerbsarbeitsstatus des in der Regel männlichen Haushaltsvorstandes bestimmt wird (Kreckel 1997: 217). Aber auch in der klassischen Familiensoziologie bleiben Frauen gewissermaßen draußen vor, weil die geschlechtlichen Arbeitsteilungen innerhalb der Familie als bloße Rollenverteilung erscheinen. Die zuungunsten von Frauen strukturierten Dominanz- und Abhängigkeitsverhältnisse in den Familien werden ebenso wenig thematisiert wie die gesellschaftliche Inakzeptanz der in den privaten Reproduktionszusammenhängen geleisteten Frauenarbeit kritisch offengelegt wird.

Erst mit den feministischen Sozialwissenschaften wird diese in den sog. klassischen Denktraditionen existierende Unsichtbarkeit von Frauen thematisiert. D.h.: Sozialwissenschaftlerinnen nahmen die Geschlechterkonkurrenz mit den männlichen Kollegen auf und begannen eine grundlegende Rekonstruktion des Wissenschaftsgebäudes der Sozialwissenschaften. Schrittweise eroberten sie sich in diesem geschlechtlichen Streit um die Auslegung der Wahrheit, oder um mit Karl Mannheim zu sprechen, in der "Konkurrenz im Gebiet des Geistigen" Terrain. Dabei ist eine ihrer zentralen Kategorien der Gesellschaftsanalyse die Kategorie Geschlecht. Ihr zentraler Gegenstand ist die historisch kontextualisierte gesellschaftliche Organisation von Geschlechterverhältnissen. Gefragt wird nach den über das "Geschlecht" vermittelten sozialen Lebenschancen und -perspektiven im Kontext gesellschaftlich-geschlechtlicher Machtstrukturen.

Damit komme ich zu meinem dritten Abschnitt. Hier soll danach gefragt werden, mittels welcher zentralen Analysedimensionen der Kategorie Geschlecht feministische Sozialwissenschaftlerinnen in die gesellschaftsanalytischen Fachdebatten eingreifen. Der Schwerpunkt der folgenden Darstellung liegt nicht bei der detaillierten Erörterung einzelner Ansätze, sondern deren Konturierung.

3. Zentrale Dimension des Begriffs "Geschlecht" in feministischen Sozialwissenschaften

3.1 Frauenforschungen zum "weiblichen Lebenszusammenhang" in den 70er und 80er Jahren

Mit der Entstehung der Frauenbewegung Ende der 60er war zunächst von Frauenforschung die Rede. Die damit erfolgte inhaltliche Standortbestimmung war verbunden mit einer umfassenden Suche nach den Quellen für die bislang verschwiegene Geschichte von Frauen (Treibel 1997). So machten sich Historikerinnen auf, die Geschichte von Frauen etwa anhand der Hexenverbrennungen, ihrer Rolle in der französischen Revolution oder des deutschen Faschismus auch als eine Geschichte der sukzessiven Unterdrückung weiblicher Lebensformen durch männliche Machthaber und/oder patriarchale Strukturen zu beschreiben.

Soziologinnen widmeten sich vor allem der Situation von Frauen in der gesellschaftlichen Gegenwart. Dabei rückte in aufklärerischer wie praktisch-politischer Absicht der "weibliche Lebenszusammenhang" (Prokop 1976) in den Mittelpunkt des Forschungsinteresses und hat ihn in seiner widersprüchlichen Verfaßtheit analysierte.

Exponierte Vertreterinnen dieser Frauenforschung sind z.B. Helge Pross⁴, die Autorinnen des sog. Bielefelder Ansatzes mit Maria Mies, Veronika Bennholdt-Thomsen und Claudia von Werlhof oder Ilona Ostner und Regina Becker-Schmidt als Vertreterinnen des Ansatzes eines "weiblichen Arbeitsvermögens".

Maria Mies bspw. engagierte sich aktiv in der neuen Frauenbewegung und entwickelte "methodologische Postulate" der Frauenforschung als Gegen-Methodologie zur herrschenden, männlich dominierten Sozialwissenschaft (Mies 1984). Demnach gilt für das Selbstverständnis von Frauenforschung: An die Stelle von Objektivität und Repräsentativität treten bewußte Parteilichkeit für eine bestimmte soziale Gruppe und aktive Teilnahme an emanzipatorischen Aktionen. Die politische Praxis hat Vorrang vor der Theorie. Qualitative Methoden werden gegenüber quantitativen bevorzugt. Zentrale Kategorie ist die eigene Erfahrung" (Treibel 1997: 70). In Zusammenarbeit mit den Autorinnen des Bielefelder Ansatzes betrachtet Maria Mies die Entstehung der Geschlechterdichotomie im Zusammenhang der kapitalistischen Weltwirtschaft (Werlhof/Bennholdt-Thomsen/Mies 1988). Die Hauptthese dieses Ansatzes ist: Frauen und kolonial unterdrückte Völker haben eine Gemeinsamkeit. Beide gehören nicht zum Kern der eigentlichen kapitalistischen Gesellschaft mit seinen sozialen Antipoden Proletarier und Kapitalisten, sondern gelten als Naturressourcen wie Wasser, Luft und Erde. Beide werden ausgebeutet - die Völker kolonialisiert, die Frauen hausfrauisiert. Die Hausfrau ist eine Erfindung des Kapitalismus, durch sie werden Frauen auf den privaten Bereich verwiesen, in dem ihre Arbeit als Liebe und damit als Nicht-Arbeit definiert wird. Durch diese Nicht-Entlohnung wird, so die Autorinnen, gesamtgesellschaftlicher Profit erzielt.

Zentrale Bedeutung erhielt der von Ilona Ostner und Elisabeth Beck-Gernsheim zu Beginn der 70er Jahre entwickelten Ansatz des "weiblichen Arbeitsvermögens", weil er in der weiteren feministischen Auseinandersetzungen um das Wesen des Geschlechterverhältnisses eine exponierte Rolle spielen sollte. Ostner (1990) und Beck-Gernsheim (1981) thematisieren in ihren Forschungen die geschlechtliche Segregation von Arbeitsmärkten zuungunsten von Frauen, und zwar vor dem gesellschaftlichen Hintergrund sich ankündigender Auflösung partieller Vollbeschäftigung sowie eines vorherrschenden Statuskonzeptes, das Frauen ein "abgepuffertes" erwerbsbezogenes Engagement zuschrieb. Sie entwickelten mit ihrem Konzept des "weiblichen Arbeitsvermögens" zentrale Thesen zu geschlechtshierarchischen Arbeitsmarktsegregationen zuungunsten von Frauen:

1. Ausgangsthese: in die kapitalistische Gesellschaft als deren Existenzbedingung eingelassen ist eine strukturelle Spannung zwischen zwei Arbeitsformen, und zwar zwischen der der "Berufarbeit" und der der "Hausarbeit". Beide Arbeitsformen bedingen unterschiedliche Arbeitslogiken und fordern unterschiedliche Arbeitsvermögen. Sie sind für die gesamtgesellschaftliche Reproduktion komplementär, nicht aber unbedingt kompatibel.

2. These von der idealtypischen Polarität von Hausarbeit und Berufsarbeit: Idealtypisch folgt die Hausarbeit einer Logik der Leiblichkeit. Die Berufsarbeit folgt eher einer Logik der technisch-ökonomischen Instrumentalität. Wissensproduktion erfolgt in der Hausarbeit eher im konkreten Erfahrungswissen, in der Berufsarbeit eher als Spezialistentum.

⁴Für den Beginn der Frauenforschung stehen an zentraler Stelle u.a. die großen Repräsentativstudien von Helge Pross zu weiblichen Angestellten und Arbeiterinnen, zur Mädchen(aus)bildung, zum Hausfrauendasein und zum Rollenverständnis von Männern

3. These von der wahrscheinlich häufigeren Aneignung von hausarbeitsangemessenen bzw. -nahen Arbeitsweisen und -vermögens von jenen Personen, die sich länger mit Haushalt befassen. Dies werden in der Regel Frauen sein - und damit ihre Erfahrungen der gesellschaftlichen Ausgegrenztheit, Geringschätzung und Tabuisierung.

4. These von einem strukturellen Wettbewerbsnachteil des weiblichen Arbeitsvermögens: Frauen bringen bestimmte Grundqualifikationen und Eigenschaften in die Erwerbsarbeit ein, so die stärkere inhaltliche Aufgabenerfüllung und intensivere Zuwendung zu Personen. Diese Dispositionen werden in betrieblichen Personalstrategien aufgegriffen und für den ökonomischen Verwertungsprozeß funktionalisiert. Gleichzeitig jedoch werden sie als mangelnde Durchsetzungskraft von Status-, Einkommens- und Karriereinteressen von Frauen im Erwerbsarbeitssystem wahrgenommen bzw. interpretiert. Letztlich führt diese Ambivalenz zur erwerbsbezogenen Unterprivilegierung von Frauen. D.h.: Nicht die zeitliche Addition der beiden Aufgabenfelder führt zur Überforderung der Frauen in der Erwerbsarbeit, sondern vielmehr die inhaltlichen Konflikte von gegensätzlichen Anforderungen.

3.2 Perspektivwechsel der feministischen Sozialwissenschaften in den 90er Jahren hin zur Geschlechterforschung. Zentrale Dimensionen des Begriffs "Geschlecht"

Für die Gegenwart der 90er Jahre ist ein begrifflicher Wandel in den feministischen Sozialwissenschaften hin zur Grundkategorie "Geschlecht" zu konstatieren, die an die Stelle der scheinbar einfacheren Begriffe wie "Frauen" oder "weiblicher Lebenszusammenhang" getreten ist (Becker-Schmidt 1993).

Dieser Perspektivwechsel hin zur Erforschung von Geschlechterverhältnissen wird begründet mit der Vielschichtigkeit dessen, was feministische Forschung im Verlaufe ihrer Entwicklung zum Gegenstand hatte bzw. hat. Betont wird nunmehr, daß mögliche Besonderheiten eines weiblichen Lebenszusammenhangs nur im Vergleich sichtbar werden, und zwar im Vergleich zu denen männlicher Lebenszusammenhängen. Ich zitiere Karin Hausen und Heidi Wunder:

"Frauengeschichte, sofern sie methodisch reflektiert und wissenschaftlich fundiert erarbeitet wird ... , kommt nicht umhin, sich als Geschlechtergeschichte zu verstehen. Selbst wenn der Fokus der Untersuchung auf eine bestimmte Gruppe von Frauen gerichtet ist, müssen diese Frauen dennoch immer auch als Menschen weiblichen Geschlechts und damit in Beziehung zum männlichen Geschlecht gedacht und beobachtet werden. Denn Frauen und Männer sind eingebunden in die jeweils gültigen kulturellen Ordnungen der bislang noch hierarchisch konstruierten Geschlechterverhältnisse, die alle gesellschaftliche Bereiche durchdringen".

Demnach fordert das Konzept der Geschlechterforschung etwas ein: Nämlich die Analyse der sozialen Bedingungen, unter denen Frauen und Männer gesellschaftlich zueinander in Beziehung gesetzt werden. D.h.: Die soziale Situation von Frauen gewinnt erst Konturen, wenn die Art und Weise der jeweiligen konkreten gesellschaftlichen Beziehungen zwischen ihnen und Männern untersucht wird.

Im folgenden werde ich mich auf die Skizzierung dreier in den Sozialwissenschaften zentral thematisierten Analysedimensionen der Kategorie Geschlecht zuwenden, mit deren Hilfe sie die in

einen jeweiligen gesellschaftlichen Kontext eingelagerten Beziehungen zwischen den Geschlechtern untersucht.

a) Geschlecht als soziales Strukturierungsprinzip

Geschlecht als soziale Strukturkategorie besagt, daß es einen strukturbildenden Einfluß auf die Gesamtgesellschaft hat. Damit kommt dem Geschlecht ein begriffslogisch gleicher Status zu wie Klasse oder Schicht, Milieu, Ethnie, Nationalität oder auch Alter. D.h.: Geschlecht zeigt ebenso wie die genannten Strukturkategorien ein Prinzip sozialer Gliederung an, es ist ein "struktureller Indikator sozialer Ungleichheitslagen" (Becker-Schmidt 1993: 44). Über das Geschlecht werden soziale Positionierungen und Lebenschancen beeinflusst.

Allerdings ist dieser geschlechtliche Einfluß nicht der einzige auf individuelle Lebenschancen, sondern sie werden bestimmt durch die wechselseitigen Beeinflussungen oder die je spezifischen Vermischungen der genannten Strukturkategorien - etwa Geschlecht, Klasse oder auch Rasse. Wenn wir also beginnen, die verschiedenen Strukturen und Formen weiblicher Benachteiligung aufeinander zu beziehen, ist die Analyse des Geschlechterverhältnisses und seine Einbettung in die Gesellschaft erforderlich.

b) Geschlecht als soziales Verhältnis: Zur gesellschaftlichen Organisation des Geschlechterverhältnisses

Ein soziales Verhältnis setzt Bevölkerungsgruppen in gesellschaftliche Abhängigkeit voneinander. Das Geschlechterverhältnis wird in dieser Perspektive als soziale Organisationsform gesehen, die die ökonomischen, politischen wie kulturellen Trennlinien und Grenzziehungen zwischen Männern und Frauen ebenso beschreibt wie die damit verbundenen Aneignungs- und Verfügungsmodi über gesellschaftliche Ressourcen (Zeit, Bildung, Einkommen).

In diesem Geschlechterverhältnis sind die sozialen Austauschprozesse komplex und deren Bedingungen vielschichtig. Wir haben es hier mit Austauschprozessen auf zwei verschiedenen Ebenen zu tun: der häuslichen, in welche die öffentlich-rechtliche Stellung von Frauen und Männern hineinregiert und der außerhäuslichen, auf welche die familiäre geschlechtliche Arbeitsteilung Einfluß nimmt. Daher beruht das Geschlechterverhältnis nicht nur auf versachlichten gesellschaftlichen Ordnungsprinzipien, sondern auch auf persönlichen Beziehungen der Abhängigkeiten und Anhänglichkeiten, ist das Ergebnis der Verflochtenheit von anthropologischen, ökonomischen, politischen, ideologischen, kulturellen oder auch psychologischen Einflüssen.

Zu konstatieren ist weiterhin, daß es über die jeweiligen gesellschafts- und kulturspezifischen Zusammenwirkungen von Geschlecht, Klasse und Ethnie unterschiedliche historisch-ethnographische Geschlechterverhältnisse zwischen Männern und Frauen gibt. Dieses In-Beziehung-Setzen verschiedener Strukturkategorien verpflichtet auch dazu, Unterschiede zwischen Frauen (wie auch zwischen Männern) qua verschiedener und gleichzeitig wirkender Strukturierungen zu denken. Frauen sind ebenso wie Männer keine sozial homogene Gruppe, denn sie sind immer zugleich Angehörige verschiedener Klassen, Ethnien, Altersgruppen usw..

Diese Betrachtung der Kategorie Geschlecht als soziales Verhältnis mündet u.a. in das Konzept der doppelten, widersprüchlichen Vergesellschaftung von Frauen von Regina Becker-Schmidt (1987)

und Gudrun-Axeli Knapp (1990) ein. Da es nach wie vor ein zentraler Referenzpunkt feministischer sozialwissenschaftlicher Forschung darstellt, möchte ich es knapp referieren.

Die Autorinnen sichten in der kritischen Rezeption des von der Frauenforschung besonders in der These des "weiblichen Arbeitsvermögens" vertretenen Geschlechterdualismus dessen konzeptionelles Manko in Form eines auf alle Frauen bezogenen "schönen Schein(s) von Vollständigkeit und Widerspruchsfreiheit". Demgegenüber vertreten sie das Theorem von den doppelten und widersprüchlichen Vergesellschaftungsprozessen von Frauen. Stark vereinfacht beinhaltet es folgende Hauptaussagen:

1. Die soziale Realität ist geschlechtlich differenziert und in dieser Differenziertheit gleichzeitig hierarchisiert. Damit bestimmte die Geschlechtszugehörigkeit über die unterschiedliche Zuordnung und Bewertung von Praxisfeldern, deren Grenzen nur zum Teil durchlässig sind. Für Frauen beinhaltet diese Konstellation des Geschlechterverhältnisses Ausgrenzung aus bestimmten gesellschaftlichen Bereichen bzw. Abordnung in andere sowie eine spezifische Ausprägung von Aneignungschancen.
2. Frauen finden sich in dieser sozialen Realität - und - und genauer ihre Arbeitskraft - in der Form einer doppelten Vergesellschaftung wider. D.h.: Frauen sind in der Regel zumindest phasenweise in zwei gesellschaftlichen Praxisfeldern tätig: im privaten Arbeitsbereich und Bereich der Erwerbsarbeit⁵. Darin unterscheiden sie sich strukturell und klassenübergreifend von Männern, die erst die Verhältnisse der geschlechtlichen Arbeitsteilung zu Hause revolutionieren müßten, um in dieser Dimension gleichgestellt zu sein.
3. Diese Auffassung von der doppelten Vergesellschaftung von Frauen hat für die Auffassung über geschlechtliche Sozialisationsprozesse die Konsequenz, daß sie nicht mehr in der Engführung von Weiblichkeit/Mütterlichkeit und den damit verbundenen Orientierungen und Spezialisierungen gedacht werden können. Vielmehr müssen ebenso die Sozialisation von Berufsorientierungen, Arbeits- und Arbeitszeitnormen einbezogen werden wie die Aneignung konkreter beruflicher Grundqualifikationen.
Diese doppelte Sozialisation konkretisiert sich für Frauen in einem weiteren Widerspruch: Jede der beiden Lebenssphären setzt ihre Anforderungen und Maßstäbe unabhängig voneinander, jede Sphäre nimmt die ganze Arbeitskraft "Für sich" und schottet sich ab gegen die andere. D.h.: die doppelte Vergesellschaftung von Frauen geht einher mit gegenseitige Ausblendungsstrukturen.
4. Aus den Thesen 1 bis 3 folgt als Brückenschlag zu dem von den Autorinnen kritisierten Theorem vom "weiblichen Arbeitsvermögen": Das historisch Spezifische am sog. "weiblichen" Arbeitsvermögen könnte neben der Breite und Kombination ihres Arbeitsvermögens auch besonders ausgeprägte Ambiguitätserfahrungen sein. Zumindest liegt es angesichts der Widersprüchlichkeit des weiblichen Lebenszusammenhangs nahe, daß sie durchgängiger als Männer aufgefordert sind, mit Ambivalenzkonflikten umzugehen. Daher sind Frauen "Grenzgängerinnen". Ihre Gemeinsamkeit liegt also eher auf der Ebene der Struktur der Erfahrungen und Erfahrungskontexten, anstatt in identischen Eigenschaften des weiblichen

⁵ Klar ist: Es waren immer nur sehr kleine Gruppen von Frauen, die es sich leisten konnten oder auch gezwungen waren, sich durchgängig auf das familiäre und häusliche Praxisfeld zu beschränken. Die Akzentuierung der weiblichen Eigenschaften des Arbeitsvermögens suggeriert jedoch, daß das gesamte weibliche Geschlecht nur

Sozialcharakters. Damit verfügen, so G. A. Knapp, über ein spezifisches Reservoir an gesellschaftlichen Kontrasterfahrungen. Gesellschaftspolitisch fügt sie hinzu: Aus deren Material wird die Melodie komponiert, die Frauen den Verhältnissen vorzuspielen hätten.

c) Geschlecht als soziale Konstruktion - gender

Wenn die Erörterung des Geschlechts als soziale Konstruktion bzw. als "gender" erfolgt, wird in der Regel auf der Ebene des Symbolischen und der Interaktion agiert. Grundsätzlich wird dabei davon ausgegangen, daß es sich bei dem gängigen dichotomen Klassifikationsschema "weiblich - männlich" um soziale Konstruktionen handelt, und zwar im Rahmen eines "kulturellen System der bipolaren Zweigeschlechtlichkeit". Dieses System stellt etwas über historische Zeiträume gesellschaftlich Produziertes wie Geronnenes dar. Es trägt dazu bei, die Geschlechter in ihren gewordenen Handlungs- und Lebensbereichen weiterhin symbolisch getrennt voneinander zu verorten und über diesen Mechanismus letztlich die sozialen Ungleichheitsverhältnisse zwischen den Geschlechtern zu reproduzieren.. Dies erfolgt über die faktische Macht oder symbolische Gewalt dieses kulturellen Systems, über die in der Alltagskultur in unhinterfragten Handlungsroutinen verankert sind und proportional zu ihrer Verkennung wirksam sind.

Relativ neu an dieser "Gender"-Debatte sind zwei Aspekte: Zum einen die Zurücknahme der zunächst eingeführten Unterscheidung von Sex im Sinne der natürlichen Geschlechterdifferenz (Bublitz) oder der sexuologische Differenzierung (Becker-Schmidt) und gender als sozialen Konstruktion von Geschlecht, zum anderen der mit der gender-debatte verbundene Dekonstruktionsdiskurs. In aller Kürze und mit den notwendigen Verknappungen möchte auf diese beiden Aspekte eingehen:

Es gibt in der sozialwissenschaftlichen Debatte einleuchtende Gründe, von der Unterscheidung von sex und gender wieder abzurücken. Diese Unterscheidung hatte die Denaturalisierung von Geschlecht-Gender zum Ziel, ließ aber das Problem der Naturalisierung von Sex bestehen. Dies meint, daß das Körpergeschlecht im Sinne von Sex gesellschaftlich nicht eine statistisch zu messende Variable ist, sondern ihm immer auch eine konkret-historische gesellschaftliche Bedeutung zukommt, d.h. mit gesellschaftlichem Sinn und auch Sinnlichkeit aufgeladen ist. Daher sind Körpergeschlechter Objekte und Projektionen von gesellschaftlichen Wahrnehmungsweisen, Bewertungen oder auch ästhetischen Werturteilen, an die sich hegemoniale wie hierarchisch strukturierte Normen und Normierungen von Männlichkeit und/oder Weiblichkeit heften. Die ideologische Falle der Trennung von Sex und Gender besteht also in der Gefahr der Naturalisierung und Essentialisierung von Geschlechterdifferenz als einer natürlichen, wesensmäßigen Differenz sowie der damit verbundenen Zuschreibungen von geschlechtsspezifischen Eigenschaften, Räumen, Fähigkeiten, Arbeitsplätzen oder auch Professionen.

Im Ansatz der Dekonstruktion kommt die 'Differenz' selbst ins Gerede. Gefragt wird nicht mehr, inwieweit sich Frauen oder Männer unterscheiden, sondern wie das bipolare System der Zweigeschlechtlichkeit Frauen und Männer kulturell-symbolisch hervorbringt. Es wird rekonstruiert,

wie Subjekte sich als Frauen oder Männer inszenieren bzw. wie Subjekte in der Interaktion vergeschlechtlicht, zu Frauen oder Männern gemacht, werden.

Angelika Wetterer (1995), die unter diesem Fokus Vergeschlechtlichungsprozesse in Professionen untersucht, verweist - im Gegensatz zu anderen Autorinnen - nachdrücklich auf die Stabilität der sozialen Konstruktion der Zweigeschlechtlichkeit und die Unentrinnbarkeit und Unhintergebarkeit des doing gender, also der aktiven Übernahme der geschlechtsspezifischen Klassifizierungen durch die Subjekte. Ihr 'Gegengift', mit dem sie dieser Hermetik des Vergeschlechtlichungszirkels beizukommen sucht, kann nur in einer Strategie der De-Plausibilisierung und der Ent-Naturalisierung liegen. Sie plädiert für einen 'dekonstruktivistischer Guerillakrieg', der an der kulturellen Konstruktion der Geschlechter ansetzt und darauf abzielt, den Herstellungsmodus der Zweigeschlechtlichkeit gegen den Strich zu lesen und "Geschlechterverwirrung" durch Überschreitung, Lächerlich Machen von Zuschreibungen zu stiften. Ziel ist es, das System der Zweigeschlechtlichkeit zu de-naturalisieren und als sozial produziertes Verhältnis zu dechiffrieren.

Der radikale Konstruktivismus (Butler 1991) bleibt nicht bei der kulturellen Überformung der Körper und der Infragestellung des ideologisch im Sinne eines Machtkonstrukts geschaffenen Systems der Zweigeschlechtlichkeit stehen. Bei ihm wird - verkürzt gesagt - die Realität selbst zur Fiktion; Körperwahrnehmung und Körperverhältnisse sind imaginär, fiktional, illusionär, eingewoben in einen mit Macht ausgefüllten gesellschaftlichen Raum. Letztlich verschwinden hier Körper und Materie, dies ist auch ein wesentlicher Kritikpunkt an diesem radikalen Konstruktivismus. Geschlecht, so Kritikerinnen wie Regina Becker Schmidt, G. A. Knapp oder auch Karin Gottschall, ist eben beides: fiktiv und real ineins, ein soziales Konstrukt im Sinne dichotomer Typisierungen sowie zugleich Produkt historisch-gesellschaftlicher Konstitutionsprozesse. Der Körper und das Symbolische haben unter dem Gesichtspunkt Geschlecht als soziale Konstruktion eine herausragende Bedeutung. Eine (de-) konstruktivistische Perspektive verhilft dazu, entscheidende Mechanismen der kulturellen Reproduktion sozialer (Un-)Gleichheitsverhältnisse, hier der Geschlechterverhältnisse, auf der Ebene von alltäglichen Interaktionen sowie von Zeichen und Symbolen aufzudecken und (ideologie-kritischen) Reflexionen zugänglich zu machen. Sie hat aber auch Grenzen: Nicht alles in der Welt ist soziale Konstruktion, nicht alles Produkt des Denkens. Es fehlt dieser Perspektive des Sowohl-als-Auch, d.h. konkret der Berücksichtigung materieller Existenzbedingungen oder objektiver sozialer Strukturen, es fehlt die Dialektik der doppelten Konstitution von Wirklichkeit

Literatur:

- Beck-Gernsheim, E. (1981): Der geschlechtsspezifische Arbeitsmarkt. Zur Ideologie und Realität von Frauenberufen. Frankfurt/ New York: Campus
- Becker-Schmidt, Regina (1987): Die doppelte Vergesellschaftung - die doppelte Unterdrückung. In: Unterkirchner, Lilo/Wagner, Ina (Hrsg.): Die andere Hälfte der Gesellschaft. Österreichischer Soziologentag 1985. Wien, S. 10-27
- Becker-Schmidt, Regina (1993): Geschlechterdifferenz-Geschlechterverhältnis: soziale Dimensionen des Begriffs "Geschlecht". In: Zeitschrift für Frauenforschung 1/2, S. 37-46
- Becker-Schmidt, R./Knapp, G.-A. (1995): Das Geschlechterverhältnis als Gegenstand der Sozialwissenschaften. Frankfurt a.M./New York: Campus

- Becker-Schmidt, Regina (1996): Einheit-Zweiheit-Vielheit. Identitätslogische Implikationen in feministischen Emanzipationskonzepten. In: Zeitschrift für Frauenforschung 1+2, S. 5-18
- Beer, Ursula (1990): Geschlecht, Struktur, Geschichte. Soziale Konstituierung des Geschlechterverhältnisses. Frankfurt am Main/New York: Campus Verlag
- Brück, Brigitte/ Kahlert, Heike/Krüll, Marianne u.a. (1998): Feministische Soziologie. Eine Einführung. Frankfurt am Main/New York: Campus Verlag.
- Butler, Judith (1991): Das Unbehagen der Geschlechter. Frankfurt am Main
- Dölling, Irene (1991): Der Mensch und sein Weib. Frauen- und Männerbilder. Geschichtliche Ursprünge und Perspektiven. Berlin.
- Gottschall, Karin (1997): Zum Erkenntnispotential sozialkonstruktivistischer Perspektiven für die Analyse von sozialer Ungleichheit und Geschlecht. In: Hradil, Stefan (Hrsg.): Differenz und Integration. die Zukunft moderner Gesellschaften. Verhandlungen des 28. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Dresden 1996. Frankfurt am Main/New York: Campus-Verlag, S. 479-496
- Hausen, Karin (1976): Die Polarisierung der "Geschlechtscharaktere" - Eine Spiegelung der Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben. In: Conze, Werner: Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit. Stuttgart: Klett Verlag
- Hausen, Karin/ Wunder, Heide (1992): Frauengeschichte - Geschlechtergeschichte. Frankfurt am Main: Campus Verlag
- Honegger, Claudia/ Wobbe, Theresa (1998): Frauen in der Soziologie. München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung
- Knapp, Gudrun-Axeli (1990): Zur widersprüchlichen Vergesellschaftung von Frauen. In: E.-H., Hoff: Die doppelte Sozialisation Erwachsener. Zum Verhältnis von beruflichem und privatem Lebensstrang. Weinheim/München, S. 17-52
- Krais, Beate (1993): Geschlechterverhältnis und symbolische Gewalt. In: Gebauer, Gunter/Wulf, Christian: Praxis und Ästhetik. Frankfurt am Main, S. 208-250
- Kreckel, Reinhard (1997): Politische Soziologie der sozialen Ungleichheit. Frankfurt/New York: Campus Verlag
- Mies, Maria (1984): Methodologische Postulate zur Frauenforschung - dargestellt am Beispiel der Gewalt gegen Frauen. In: Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis, Heft 11, S. 7-25
- Milz, Helga (1994): Frauenbewußtsein und Soziologie. Empirische Untersuchungen von 1910-1990 in Deutschland. Opladen: Leske+Budrich
- Ostner, Ilona (1990): Das Konzept des weiblichen Arbeitsvermögens. In: Arbeitspapiere aus dem Arbeitskreis Sozialwissenschaftliche Arbeitsmarktforschung 1, S. 22-39
- Ostner, Ilona (1995): Arm ohne Ehemann? Sozialpolitische Regulierungen von Lebenschancen für Frauen im internationalen Vergleich. In: Aus Politik und Zeitgeschichte, Beilage zur Wochenzeitung "Das Parlament" B 36-37/95, 1. September, S. 3-12
- Pasero, Ursula/Braun, F. (Hrsg.) (1993): Frauenforschung in universitären Disziplinen. Opladen: Leske und Budrich
- Prokop, Ulrike (1976): Weiblicher Lebenszusammenhang. Von der Beschränktheit der Strategien und der Unangemessenheit der Wünsche. Frankfurt am Main

- Rosenbaum, Heidi (1982): Formen der Familie. Untersuchungen zum Zusammenhang von Familienverhältnissen, Sozialstruktur und sozialem Wandel in der deutschen Gesellschaft des 19. Jahrhunderts. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Trappe, Heike (1995): Emanzipation oder Zwang? Frauen in der DDR zwischen Beruf, Familie und Sozialpolitik. Berlin: Akademie-Verlag
- Treibel, Annette (1997): Einführung in soziologische Theorien der Gegenwart. Opladen: Leske+Budrich
- Werlhof, Claudia von/ Bennholdt-Thomsen, Veronika/Mies, Maria (1988): Frauen - die letzte Kolonie. Zur Hausfrauisierung der Arbeit. Reinbek-Verlag
- Wetterer, Angelika (1995): Dekonstruktion und Alltagshandeln. Die (möglichen) Grenzen der Vergeschlechtlichung von Berufsarbeit. In: Wetterer, Angelika (Hrsg.): Die soziale Konstruktion von Geschlecht in Professionalisierungsprozessen. Frankfurt am Main/New York: Campus Verlag, S. 223-246

Claudia Näser

Gender Archaeology (Grundlegende Literatur)

Im folgenden sind grundlegende Publikationen aufgeführt, an Hand derer im Referat des Kolloquiums die Entwicklung der Gender Archaeology vor allem in der Ur- und Frühgeschichte nachvollzogen wurde.

Bagnal, R., The experience and identity of 'Woman': feminism after structuralism. In: Bapty, I., T. Yates (Hrsg.), *Archaeology after structuralism - post-structuralism and the practice of archaeology*, 104 - 123. London/New York, 1990.

Claassen, C. P. (Hrsg.), *Women in archaeology*. Philadelphia, 1994.
(Rez. von T. Cullen, *Antiquity* 69, 1042 - 1045, 1995)

Conkey, M.W., J. D. Spector, *Archaeology and the study of gender*. in: Schiffer, M. B. (Hrsg.), *Advances in archaeological method and theory*, Vol. 7, 1 - 38. London, 1984.

Dahlberg, F. (Hrsg.), *Woman the Gatherer*. New Haven, 1981.

Ehrenberg, M., *Women in prehistory*. London, 1989.

Engelstad, E., *Images of power and contradiction: Feminist Theory and Post-Processual Archaeology*, *Antiquity* 65, 502 - 514, 1991.

Gero, J. M., *Socio-politics and the Woman-at-Home Ideology*, *American Antiquity* 50, 342 - 350, 1985.

Gero, J. M., M. W. Conkey (Hrsg.), *Engendering archaeology: women and prehistory*. Oxford, 1991.
(Rez. von S. E. Øvrevik, *Antiquity* 65, 738-41, 1991)

Gero, J. M., *Who experienced what in prehistory? A narrative explanation from Queyash, Peru*. In: Preucel, R. W. (Hrsg.), *Processual and Postprocessual Archaeologies: multiple ways of knowing the past*. Southern Illinois University, Center for Archaeological Investigations, Occasional Paper 10, 1991.

Gilchrist, R., *Women's archaeology? Political feminism, gender theory and historical revision*, *Antiquity* 65, 495 - 501, 1991.

Gosden, C., *Endemic doubt: Is what we write right ?*, *Antiquity* 66, 803 - 808, 1992.

Haaland, R., *Anthropological perspectives on socio-economic differentiation in the Neolithic Period, Sudan*. BAR 350, 1987.

Hodder, I., Burials, houses, women and men in the European Neolithic. In: Miller, D., C. Tilley (Hrsg.), *Ideology, power and prehistory*, 51 - 68. Cambridge, 1984.

Kus, S., Toward an archaeology of body and soul. In: Gardin, J.-C., C. Peebles (Hrsg.), *Representations in archaeology*, 168 - 177. Bloomington, 1992.

Lee, R. B., I. DeVore (Hrsg.), *Man the Hunter*. Chicago, 1968.

Meskel, L., Desperately seeking gender: a review article, *Archaeological Review from Cambridge* 13.1, 105 - 111, 1994.

(Rez. zu Gay Robins, *Women in Ancient Egypt*. London, 1993)

Meskel, L., Dying young: the experience of death at Deir el Medina, *Archaeological Review from Cambridge* 13.2, 35 - 45, 1994.

Meskel, L., The somatisation of archaeology: institutions, discourses, corporality, *Norwegian Archaeological Review* 29, 1 - 16, 1996.

Meskel, L., Intimate archaeologies: the case of Kha and Merit, *World Archaeology* 29, 363 – 379, 1998.

Nelson M. C., S. M. Nelson, A. Wylie (Hrsg.), Equity issues for women in archaeology. *Archaeological Papers of the American Anthropological Association* 5, 1994.

(Rez. von T. Cullen, *Antiquity* 69, 1042 - 1045, 1995)

Nordbladh, J., T. Yates, This perfect body, this virgin text: between sex and gender in archaeology. In: Bapty, I., T. Yates (Hrsg.), *Archaeology after Structuralism - Post-Structuralism and the practice of archaeology*, 222 - 237. London/New York, 1990.

Sorenson, M.L.S., Material order and cultural classification: the role of bronze objects in the transition from Bronze Age to Iron Age in Scandinavia. In: Hodder, I., *The archaeology of contextual meaning*, 90 - 101. Cambridge, 1987.

Wright, R. P. (Hrsg.), *Gender and archaeology*. Philadelphia, 1996.

Wylie, A., The interplay of evidential constraints and political interests: Recent *Archaeological Research on Gender*. *American Antiquity* 57, 15 - 35, 1992.

Für weiterführende Literaturangaben siehe vor allem:

Conkey/Spector 1984; Gero/Conkey 1991; Wright 1996; Meskell 1996.

Für eine umfassende Bibliographie zu Gender Studies in anderen historischen Disziplinen, vor allem den sog. Classics, siehe:

Diotima, Materials for the Study of Women and Gender in the Ancient World, unter

<http://www.uky.edu/AS/Classics/biblio.html>

Dort findet sich auch eine Sektion, die ägyptologische Arbeiten zu dem Thema und zu "Frauen im Alten Ägypten" betrifft.

Siehe auch:

Meskell, Lynn, Archaeologies of Social Life. Oxford/Malden, 1999.

Über - so der Untertitel der Autorin - "Age, Sex, Class et cetera in Ancient Egypt".

Katharina Waldner

Gender Studies in den Klassischen Altertumswissenschaften¹

Wie in allen Geisteswissenschaften führten auch in den Fächern, die sich mit der sog. Klassischen Antike (also der griech. u. röm. Geschichte, Kultur und Sprache) beschäftigen, die Fragestellungen der *Frauenforschung*, der *Gender Studies* und neustens auch der *Queer Studies* zu einer immer grösser werdenden Zahl von entsprechenden Publikationen. Es ist deshalb – besonders im Bezug auf die aktuellsten Entwicklungen – kaum mehr möglich, den Überblick zu behalten. Hier sollen nur einige Grundlinien der Forschungsgeschichte skizziert und einige Grundprobleme benannt werden – und zwar im Bereich der griechischen Antike. Dabei kommt der griechischen Religion, aus der das im zweiten Teil des Vortrages behandelte Fallbeispiel stammt, besondere Aufmerksamkeit zu. Für bibliographische Informationen zum neusten Stand der Gender-Forschung in den Altertumswissenschaften sei auf die äusserst informative Internetseite “Diotima: Materials for the Study of Women and Gender in the Ancient World“ verwiesen, wo sich auch Hinweise auf Tagungen, Forschungsprojekte etc. finden.

1. Allgemeiner Überblick

Bereits im 18. Jh. finden sich vereinzelt Überlegungen zur Stellung der Frau in der griechischen Antike und zum Machtverhältnis zwischen den Geschlechtern. Dabei lassen sich zwei einander entgegengesetzte Grundpositionen ausmachen: die eine insistierte auf die Machtlosigkeit der Frauen und behauptete, dass antike Frauen wie in islamischen (genauer, wie es damals hiess: “morgenländischen“) Ländern in strenger Abgeschlossenheit lebten, die andere, dass die Frauen in der Antike über grosse Macht verfügten und keineswegs von ihren Männern beherrscht wurden (Wagner-Hasel 1993, 535). In diesem frühen Beginn antiker Geschlechtergeschichte zeigt sich eine Besonderheit der Klassischen Altertumswissenschaft, die bei der Beurteilung ihrer Ergebnisse bis heute immer mitgedacht werden muss: Die klassische Antike diente und dient z.T. immer noch, wie kaum eine andere Kultur, als Projektionsfläche, wird entweder als Vor- oder aber als Gegenbild der aktuellen Gegenwart wahrgenommen. Vereinfachend gesagt lassen sich hier zwei *Topoi* – man ist fast versucht, von wissenschaftlichen Mythen zu sprechen – ausmachen, die den eingangs referierten Positionen des 18. Jhs. entsprechen: (a) Frauen im alten Griechenland lebten in “orientalischer Abgeschlossenheit“, waren von jeglicher Öffentlichkeit ausgeschlossen und wurden misogyn behandelt oder aber: (b) Die griechischen Mythen sind zu lesen als Erinnerung an eine ‚bessere‘ Zeit als die Gegenwart, in der noch die Frauen herrschten, d.h. an ein prähistorisches *Matriarchat*. Die Althistorikerin Wagner-Hasel hat den Zusammenhang dieser *Topoi* mit den jeweils zeitgeschichtlichen Diskursen des Kolonialismus und der Rationalitätskritik aufgezeigt, ebenso wie ihren begrenzten Nutzen für eine genaue Lektüre der erhaltenen Quellen der antiken Kulturen (Wagner-Hasel 1988, 25-29 und dies.1992).

Einem derartig projektiven Umgang mit Antike ist deshalb – besonders im Bereich der Geschlechtergeschichte – die Vorgehensweise einer historischen Anthropologie vorzuziehen, die nicht nach eindeutigen Gegen- und

¹ Kurzfassung des Vortrages.

Vorbildern sucht, sondern nach Differenzen und Ähnlichkeiten fragt (Veyne 1976). Auch hier sind natürlich Projektionen unvermeidlich – nur der Historismus glaubte an eine “reine“ Rekonstruktion der Vergangenheit; doch es ist immerhin möglich, die eigenen theoretischen Voraussetzungen, unter denen Dokumente gedeutet werden, zu benennen und gleichzeitig diese ‚Vorurteile‘ immer wieder durch die Arbeit am Material zu korrigieren. Idealerweise kommt es so zu einem produktiven Dialog zwischen antiken Dokumenten und aktuellen Haltungen und Sichtweisen, der Aufschluss gibt über das Funktionieren von Gesellschaft auf *beiden* Seiten. Genau hier liegt die politische Dimension einer derartigen Geschichtsschreibung, ohne die Geschlechtergeschichte nicht denkbar ist. Dieser Zugang zum Material wurde v.a. in französischen Arbeiten der 80er Jahre erfolgreich erprobt (z.B. Loraux 1981, 1989, Schmitt Pantel 1984). Als Grundproblem erweist sich dabei die Tatsache, dass auf der Ebene der symbolischen Repräsentation (d.h. in Mythen, Bildern etc.) Frauen in den Quellen sehr präsent sind, ihre tatsächliche sozialgeschichtliche Lebenssituation aber nur schwer rekonstruierbar ist. Die extremste Konsequenz, die daraus gezogen werden kann, ist die Feststellung, dass wir grundsätzlich nur das Denken von Männern (die als Autoren dieser Texte ebenso wie der ihnen zugrunde liegenden soziokulturellen Ordnung vorauszusetzen sind) über Frauen rekonstruieren können (zu diesem Problem Schmitt-Pantel 1984). Interessanter – wenn auch wesentlich schwieriger – scheint mir jedoch der Versuch, die symbolische Ordnung in Dialog zu bringen mit dem wenigen, was wir über die Institutionen (etwa Heiratsregeln, Arbeitsteilung, Erbrecht etc.) und religiösen Bräuche und deren Funktion bei der Organisation des Zusammenlebens der Geschlechter wissen. Dies entspricht der methodischen Forderung der historischen *Gender Studies*, wie sie v.a. im angelsächsischen Raum gestellt wurde, nach der Konstruktion von Männlichkeit *und* Weiblichkeit, sowie nach den verschiedenen Lebensbedingungen von Frauen und Männern als Mitglieder ein- und derselben Gesellschaft zu fragen (Scott 1986; Blok/Mason 1987; Wagner-Hasel 1988; Winkler 1997).

Unter dieser Voraussetzung wird auch die aus dem 19. Jh. ererbte Perspektive aufgegeben, die die in allen Gesellschaften (allerdings in verschiedenen Ausformungen!) vorhandene Dichotomie von Öffentlichkeit und Privatheit von vornherein gleichsetzt mit der Dichotomie der Geschlechter und dabei Sexualität und biologische Reproduktion automatisch dem Weiblichen und Privaten zuordnet (Wagner-Hasel 1988). Daraus ergaben sie für die Erforschung der Geschlechterverhältnisse zwei Konsequenzen. Erstens: Sexualität wird neu – nicht zuletzt unter dem Einfluss der Arbeiten Foucaults – als Teil der politischen und sozialen Geschichte der griechischen Gesellschaft (und nicht als biologische Konstante, aus der sich die Geschlechterrollen erst ableiten lassen) verstanden (Winkler 1994; Larmour u.a.1998). Zweitens: Wird Gesellschaft – anders als in den aus dem 19. Jh. stammenden Modellen – nicht mehr nur als (öffentlich und politisch agierender) ‚Männerbund‘ gedacht, dem die private Welt der Frauen entgegengesetzt ist und von dem die Frauen grundsätzlich ausgeschlossen sind, so ist es möglich, Tätigkeiten von Frauen, ihr Wirken im Haus ebenso wie ihre Beteiligung an zahlreichen, in der griechischen Polis ausgesprochen wichtigen religiösen Ritualen, in einem gesamtgesellschaftlichen Zusammenhang zu sehen (Waldner 2000a). Ein wichtiges Anwendungsfeld für diese Sichtweise sind die zahlreichen für ganz Griechenland bezeugten religiösen Frauenfeste, von denen die Männer ausgeschlossen waren.

2. Griechische Frauenfeste: Die Thesmophoria in Athen

Religiöse Rituale, insbesondere das im Rahmen unzähliger Kulte immer wieder ausgeführte Tieropfer (das normalerweise ein Speiseopfer war) waren konstitutiv für die politische und gesellschaftliche Organisation der griechischen Stadtstaaten (Burkert 1977; Bruit Zaidmann/Schmitt Pantel 1992; Bremmer 1994). Die Beobachtung dieses Phänomens, in Verbindung mit der oben erwähnten Auffassung, der griechischen Gesellschaft als ‚Männerbund‘, führt oft zu der pauschalen Behauptung, die Frauen seien vom Opferritual ausgeschlossen gewesen (z.B. Bruit Zaidman in Duby/Perrot 1997, 375f.). Analysen der literarischen und ikonographischen Zeugnisse, vor allem aber der zahlreichen und detaillierten inschriftlich überlieferten Opfervorschriften zeigen jedoch, dass diese Behauptung dem historischen Befund nicht gerecht wird und Frauen in verschiedenen Funktionen sehr wohl an den grossen Opfern der Gesamtpolis, aber auch an denen kleinerer Gruppierungen bis hinunter zum einzelnen Haushalt, beteiligt waren, ganz abgesehen davon, dass Frauen oft als Priesterinnen agierten (Cole 1992; Osborne 1993).

Immer unbestritten war, dass Frauen an jenen Festen, die sie *allein* unter Ausschluss der Männer feierten, auch selbständig Opfer darbrachten. Diese Feste, die vor allem für die Getreidegöttin Demeter und ihre Tochter, die Totengöttin Persephone, für den Weingott Dionysos und für Aphrodite gefeiert wurden (Überblick bei Bremmer 1994, 76-81), deutete man deshalb als Ausnahme von der allgemeinen Regel (nach der Frauen von der Opferreligion der Polis ausgeschlossen seien) und als Umkehrung des normalen gesellschaftlichen Lebens, in dem es den Frauen verboten gewesen sei, das Haus für einige Tage zu verlassen, während die Frauenfeste ihnen diese Bewegungsfreiheit ausnahmsweise ermöglichten (z.B. Detienne 1979, Versnel 1992). Doch nicht nur die These vom Ausschluss der Frauen vom Opfer, sondern auch die Annahme eines grundsätzlichen Ausgehverbotes für Frauen im Alltag hält einer historischen Überprüfung nicht stand (Schnurr-Redford 1996). Abgesehen davon ist jedes Fest – insofern es denn ein Fest ist – in je verschiedener Weise eine zeitlich begrenzte Suspension der alltäglichen Ordnung; zu fragen wäre jedoch, *welche* Aspekte der ‚normalen‘ Alltagswelt im Laufe eines Festes auf welche Weise aufgehoben oder rituell ‚bearbeitet‘ wurden.

Als Beispiel für eine derartig konkrete Fragestellung soll im folgenden der Fall des Thesmophorion dienen, eines Festes, das in ganz Griechenland von den Frauen für Demeter und Kore gefeiert wurde. Allerdings ist die Zeugnislage schwierig und es scheint, dass das Fest an verschiedenen Orten verschieden gefeiert wurde. Es fehlen bis jetzt immer noch sowohl detaillierte Einzelstudien, wie sie etwa von Kron 1992 für das Thesmophorion von Bitalemi geleistet wurde, als auch eine Monographie, die einen Überblick über alle bezeugten Thesmophorienfeste geben könnte. Ich konzentriere mich deshalb auf einen Ort, nämlich die Stadt Athen, wo auch in diesem Fall recht viele, wenn auch immer noch nicht genügend Quellen vorhanden sind. Es geht mir deshalb mehr um ein Skizzieren der Probleme und der Richtungen, in denen allenfalls nach einer Lösung gesucht werden kann, als um eine vollständige Interpretation, die – wenn sie aufgrund der schlechten Quellenlage überhaupt möglich wäre – den Rahmen dieses Beitrages bei weitem überschreiten würde.

Aus verschiedenen Quellen lässt sich etwa folgender Ablauf vermuten (vgl. z.B. Bremmer 1976, 94f.; Waldner 2000b): Das Fest der Thesmophorien fand in Athen alljährlich im Spätherbst zur Zeit der Aussaat statt. Es

dauerte drei Tage, die Tage hatten eigene Namen: *Anodos* ("das Hinaufsteigen"), *Nesteia* ("das Fasten") und *Kalligeneia* (etwa: "schöne Geburt", das Wort wurde auch als Name von Geburtsgöttinnen verwendet). Der Name des ersten Tages bezieht sich entweder auf den Mythos von der Rückkehr (das Heraufsteigen) der Persephone aus der Unterwelt (vgl. dazu unten) oder aber auf das Hinaufsteigen der Frauen zum Thesmophorienheiligtum. Am meisten ist über den zweiten Tag bekannt: an ihm fasteten die Frauen, sie wohnten in improvisierten Hütten und sassen am Boden, sie schliefen auf einem Lager aus Lygos-Pflanzen. Am dritten Tag fanden Opfer und wohl auch ein Festmahl statt. In einem schwierig zu interpretierenden Scholion zu Lukian (Schol. Luk. Rabe 1906, 275-6) findet sich schliesslich die Beschreibung eines Ritus, der an den Thesmophoria stattgefunden haben soll, von dem wir jedoch nicht wissen, wo er genau im Festablauf hingehörte (Lowe 1998): bestimmte Frauen, die "Schöpferinnen" genannt wurden, hätten aus Gruben, in denen sich Schlangen befanden, die durch Geräusche vertrieben werden mussten, die Überreste von Ferkeln, Gebäckstücken in Schlangen- und Phallenform und Kiefernzapfen heraufgeholt. Wann diese Dinge in die Gruben geworfen wurden, lässt der Text unklar. Das Heraufgeholt wurde dann auf den Altar gelegt und später dem Saatgut beigemischt, um eine gute Ernte zu erlangen. Es scheint – zumindest auf den ersten Blick – klar zu sein, worum es ging: eine Art Agrarmagie, die, wie auch der Scholiast vermutet, "in Hinblick auf das Wachstum der Feldfrüchte und die menschliche Fortpflanzung" ausgeübt wurde.

Dies führte dazu, dass in der älteren religionswissenschaftlichen Forschung die Thesmophorien einhellig als Fruchtbarkeitsfest interpretiert wurden. Gleichzeitig wurde versucht, eine Erklärung aus dem Mythos von Demeter und Persephone zu gewinnen, wird diese Erzählung doch in dem genannten Scholion aber auch an anderen Stellen mit den Thesmophorien in Verbindung gebracht: Erzählt wird der Raub der Persephone oder Kore ("Mädchen") durch den Unterweltsgott Hades (bzw. Pluto), dem sie von ihrem Vater Zeus als Braut bestimmt ist. Ihre Mutter Demeter lässt aus Zorn über den vor ihr verheimlichten Raub der Tochter kein Getreide mehr wachsen. Schliesslich wird der Tochter erlaubt, zwei Drittel des Jahres bei ihrer Mutter, einen Drittel jedoch bei ihrem Bräutigam in der Unterwelt zu verbringen. Älteste Quelle ist der homerische Demeterhymnos, der allerdings die Thesmophorien nicht erwähnt, sondern die Erzählung mit der Begründung der Mysterien in Eleusis verbindet (Foley 1994). In den älteren Interpretationen der Thesmophorien als Fruchtbarkeitskult wird Persephone als Verkörperung des Getreides gelesen, das entweder bei der Aussaat oder aber (was dem vom Mythos vorgegeben Zeitraum von vier Monaten besser entspricht) bei seiner Aufbewahrung in grossen Vorratsgefässen als Saatgut unter der Erde verschwindet (für einen Abriss der Forschungsgeschichte vgl. Wagner-Hasel 1998). Seit den 70er Jahren überwiegen jedoch Interpretationen, die – im Sinn der Ergebnisse der *Gender Studies* – auf die Bedeutung des Festes für die soziale Konstruktion der Geschlechterrollen abheben.

Neben der bereits erwähnten und m.E. zu allgemeinen These von den Thesmophorien als Umkehr aller (und insbesondere der Geschlechter-) Ordnung, scheinen mir folgende neuere Erklärungsansätze bedenkenswert: Foxhall (1995) sieht in der rituellen Arbeit der Frauen (die auf die Verbesserung der landwirtschaftlichen Erträge zielte) ein Pendant zu der tatsächlichen, von Männern geleisteten landwirtschaftlichen Arbeit. Es wurde also die Zusammenarbeit der Geschlechter rituell inszeniert; die Rolle der Frauen wäre demnach als Zuständigkeit für

einen bestimmten rituellen Bereich weiblicher Gottheiten definiert worden, zu dem die Männer keinen Zutritt hatten, obwohl gerade ihre Arbeit von der Gunst dieser Gottheiten abhängig war. Diese Deutung modifiziert Wagner-Hasel (1998), indem sie darauf hinweist, dass es die Aufbereitung des Getreides und des Saatgutes zu den tatsächlich von Frauen geleisteten landwirtschaftlichen Arbeiten gehört haben dürften. Für die Deutung der Thesmophorien folgt daraus, dass die Frauen jene Arbeit, die sie ohnehin zu Hause im privaten Raum ausführten, am Frauenfest rituell und gemeinsam im Rahmen des Poliskultes durchführten und dieser Tätigkeit so auch öffentliche Bedeutung verliehen.

Was den Bereich der "menschlichen Fruchtbarkeit" betrifft, so konzentrieren sich neuere Deutungen – ausgehend vom Paar Demeter/Kore auf den Aspekt der Mutter–Tochter–Beziehung (z.B. Arthur 1977). Foxhall (1995) vermutet in diesem Zusammenhang, dass eine wichtige Funktion des Frauenfestes darin bestand haben könnte, auch weit entfernt wohnende weibliche Verwandte wieder zu treffen. Nixon (1995) kann aufzeigen, dass die gut bezeugte Verwendung der Lygos-Pflanze in der antiken Frauenmedizin darauf hinweist, dass es eher um die Kontrolle als um die Steigerung weiblicher Fruchtbarkeit ging. Dies ist ein durchaus plausibles Ergebnis, wenn man an die ständige Knappheit von bebaubarem (und damit vererbbaarem) Land der einzelnen Familien denkt.

Es stellt sich nun allerdings die Aufgabe, all diese Ansätze zu einer möglichst konsistenten Deutung zu verbinden, die auch den Festablauf miteinbeziehen sollte. Dafür fehlt hier der Raum – und es ist darüber hinaus fragwürdig, ob dies aufgrund der schwierigen Zeugnislage überhaupt möglich wäre. Ich möchte deshalb abschliessend nur noch auf einen Aspekt, der den Ablauf des Festes betrifft, hinweisen. Es ist offensichtlich (und wurde in der Forschung schon oft betont), dass durch die improvisierten Behausungen, das Sitzen auf dem Boden, das Fasten etc. ein Ausnahmezustand rituell inszeniert wird. Man kann diesen Zustand als Umkehr der normalen Ordnung deuten. Bezogen auf den Demeter-Mythos bedeutete diese Phase des Festes möglicherweise die Abwesenheit Kores, den Groll der Demeter und damit die Verweigerung (das Verbergen) des Getreides durch die Göttin. Die Abwesenheit des Getreides bedeutete für die Griechen jedoch gleichzeitig die Abwesenheit jeglicher Zivilisation (Wagner-Hasel 1998). Nun fiel die rituelle Inszenierung dieses ‚vorkulturellen‘ Zustandes zusammen mit der Abwesenheit der Frauen von ihren jeweiligen Haushalten. Dies würde dann bedeuten, dass ihre Anwesenheit im Oikos, ebenso wie die Ausführung der Thesmophorien, als unerlässlich für die Zivilisation der Polis dargestellt wurde. Den Frauen, die bei der Durchführung des Festes zwar nicht finanziell autark (die Opfergaben wurden von den Männern finanziert) durchaus aber autonom handelten, boten die Thesmophorien also zumindest die Möglichkeit, sich als autonome, mit einer ganz bestimmten Macht ausgestattete Mitglieder der Polisgesellschaft zu definieren. Eine derartige Deutung der Frauenfeste, insbesondere der Thesmophorien und des Adonisfestes, schlägt auch Winkler 1994 vor. Seine Interpretationen – die nicht nur die Frauenfeste betreffen, - ebenso wie das hier zu den Thesmophorien Ausgeführte, scheinen mir mit aller Deutlichkeit zu zeigen, dass sich der schwierige Versuch, antike Quellen aus der Perspektive der *Gender Studies* "gegen den Strich" zu lesen immer wieder lohnt, da er oft zu überraschend neuen Antworten auf altbekannte Fragen führt.

Literaturverzeichnis:

- M. Arthur (1977), *Politics and Pomegranates: An Interpretation of the Homeric Hymn to Demeter*, in: *Arethusa* 10, 1977, 7 – 47; Wiederabdruck in Foley (1994), 214 – 242.
- J. Blok/P. Mason (1987) (Hrsg.), *Sexual Asymmetry. Studies in Ancient Society*, Amsterdam.
- S. Blundell/M. Williamson (1998) (Hrsg.), *The Sacred and the Feminine in Ancient Greece*, London.
- J.N. Bremmer (1994), *Greek Religion*, Oxford.
- L. Bruit Zaidmann/P. Schmitt Pantel (1992), *Religion in the Ancient Greek City*, Oxford.
- W. Burkert (1977), *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart.
- S.G. Cole (1992), *Gynaiki ou Themis: Gender Difference in the Greek Leges Sacrae*, in: *Helios* 19, 1992, 104-122.
- M. Detienne (1979), *Violentes ‚Eugéniees‘ en pleines Thesmophories: Des femmes couvertes de sang*, in: *Acta Hungarica* 27, 1979, 109 – 133
- G. Duby/M. Perrot (1993) (Hrsg.), *Geschichte der Frauen*, Bd.1: Antike, herausgeg. v. P. Schmitt Pantel, zitiert nach der Fischer TB-Ausgabe 1997 (dt. Erstausgabe: Frankfurt/New York 1993; italien. Originalausgabe, Rom 1999)
- H. Foley (1994) (Hrsg.), *The Homeric Hymn to Demeter, Translation, Commentary, and Interpretative Essays*, Princeton.
- L. Foxhall (1995), *Women's Ritual and Men's Work in Ancient Athens*, in: R. Hawley/B. Levick (1995).
- R. Hawley/B. Levick (1995) (Hrsg.), *Women in Antiquity. New Assessments*, London.
- U. Kron (1992), *Frauenfeste in Demeterheiligümern: Das Thesmophorion von Bitalemi*, in: *Arch.Anz.* 1992, 611-650.
- D.H.J. Larmour et.al. (1998) (Hrsg.), *Rethinking Sexuality. Foucault and Classical Antiquity*, Princeton.
- N. Loraux (1981), *Les enfants d'Athéna: Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Paris.
- N. Loraux (1989), *Les expériences de Tirésias. Le féminin et l'homme grec*, Paris.
- N.J. Lowe (1998), *Thesmophoria and Haloa. Myth, Physics and Mysteries*, in: Blundell/Williamson (1998), 149 – 173.
- L. Nixon (1995), *The Cults of Demeter and Kore*, in: Hawley/Levick (1995), 75-96.
- R. Osborne (1993), *Women and Sacrifice in Classical Greece*, in: *Classical Quarterly* 43, 1993, 392-405.
- P. Schmitt Pantel. *La différence des sexes, histoire, anthropologie et cité grecque*, in: M.Perrot (Hrsg.), *Une histoire des femmes – est-elle possible?*, Paris 1984, 98-119.
- Ch. Schnurr-Redford (1996), *Frauen im klassischen Athen: sozialer Raum und reale Bewegungsfreiheit*, Berlin.
- J.W. Scott, *Gender as a Useful Category of Historical Analysis*, in: *American Historical Review* 91 (1986), 1053-75.
- P. Veyne (1976), *L'inventaire des différences*, Paris 1976 (dt. Ein Inventar der Differenzen, Antrittsvorlesung am Collège de France, in: ders., *Die Originalität des Unbekannten. Für eine andere Geschichtsschreibung*, Frankfurt M. 1988, 7 – 42).
- H. Versnel (1992), *The Festival for Bona Dea and the Thesmophoria*, in: *Greece and Rome* 39, 1992, 31-55.

- B. Wagner-Hasel (1988), "Das Private wird politisch." Die Perspektive "Geschlecht" in der Altertumswissenschaft, in: J.Rüsen/A.J.Becher (Hrsg.), *Weiblichkeit in geschichtlicher Perspektive*, Frankfurt M., 11-50.
- B. Wagner-Hasel (1992), Rationalitätskritik und Weiblichkeitskonzeptionen. Anmerkungen zur Matriarchatsdiskussion in der Altertumswissenschaft, in: dies. (Hrsg.), *Matriarchatstheorien der Altertumswissenschaft*, Darmstadt, 295- 373.
- B. Wagner-Hasel (1993), Nachwort, in: Duby/Perrot (1993), 535-543.
- B. Wagner-Hasel (1998), The Grain Deities: Demeter and Persephone (neugriech. mit engl. abstract), in: *Archaologia kai Technes* 68, 1998, 24-31.
- K. Waldner (2000a), *Geburt und Hochzeit des Kriegers: Geschlechterdifferenz und Initiation in Mythos und Ritual der griechischen Polis*, Berlin 2000 (im Druck)
- K. Waldner (2000b), *Kulträume von Frauen in Athen*, in: B. Wagner-Hasel/Th. Späth (Hrsg.), *Der Kosmos der Frauen und die Ordnung der Geschlechter in der Antike. Quellen und Darstellungen*, Metzler-Verlag 2000 (im Druck).
- J.J. Winkler (1994), *Der gefesselte Eros: Sexualität und Geschlechterverhältnis im antiken Griechenland. Aus dem Amerikanischen von S. Wohlfeil*, Marburg 1994, zitiert nach der dtv-Ausgabe von 1997 (engl. Originalausgabe London 1990).

Angelika Lohwasser

Gibt es mehr als zwei Geschlechter? Zum Verhältnis von Gender und Alter

Die Sphinx von Theben gab Ödipus folgendes Rätsel auf: "Es ist am Morgen vierfüßig, am Mittag zweifüßig, am Abend dreifüßig. Von allen Geschöpfen wechselt es allein mit der Zahl seiner Füße, aber eben wenn es die meisten Füße bewegt, sind Kraft und Schnelligkeit seiner Glieder am geringsten"

Bekanntlich löste Ödipus das Rätsel der Sphinx: "Dein Rätsel ist der Mensch, der am Morgen seines Lebens, solange er ein schwaches und kraftloses Kind ist, auf seinen zwei Füßen und seinen zwei Händen geht; ist er erstarkt, so geht er am Mittag seines Lebens nur auf seinen zwei Füßen; ist er endlich am Abend seines Lebens als Greis angekommen und der Stütze bedürftig, so nimmt er den Stab als dritten Fuß zu Hilfe."

Gemeint sind also die drei Altersstufen des Menschen: Kind - Erwachsener - Greis. In den meisten Zweigen der Wissenschaft, auch in der Genderforschung, ist der Mensch in der mittleren Altersstufe, also der Erwachsene, Gegenstand der Forschung. Ich möchte jetzt bewußt den Fokus auf die beiden anderen, viel zu selten betrachteten Stufen lenken und, nach einer Einleitung über das Alter und Altern an sich, die Frage aufwerfen, ob die Unterscheidung in zwei Geschlechter - Gender - auch für den Menschen als Kind und als Greis zutrifft.

Es soll im folgenden zunächst nicht um den jungen oder alten Menschen gehen, sondern um das Altern als sozialen Prozeß, der in jeder Hinsicht ein Prozeß der Veränderung ist.

Universell gesprochen ist das Altern die Transformation zwischen den beiden Endpunkten - Geburt und Tod. Physiologisch ändern sich der Körper und der Verstand. Die physiologische Manifestation des Alterns ist so präsent, als daß man sie übersehen könnte. Da jeder davon betroffen ist, gibt es ein Interesse an Ursache und Auswirkung des Alterns. Dieses Interesse gab es immer schon, darum kam schon früh der Wunsch nach einem Jungbrunnen oder Jugendzauber auf. Die Veränderungen an Körper und Verstand beim Altern bewirken wiederum Veränderungen im Verhalten. All diese Veränderungen werden auch kulturell interpretiert und werden zu einem wichtigen Aspekt bei der Gliederung des Lebens und des Zusammenlebens.¹

Die sexuelle Reife bzw. deren Erlangen spielt in fast jeder Gesellschaft eine wichtige Rolle. Die Periode davor ist die der Abhängigkeit, in der kulturelle Kompetenz - also auch Sprache und Verhalten - erworben wird. Diese Periode der Abhängigkeit ist bei Menschen viel länger als bei Tieren. Genauso typisch für den Menschen ist die lange post-reproduktive Periode. Der Vorteil, daß die Eltern bis zur sexuellen Reife ihres jüngsten Kindes leben, ist offensichtlich, aber das lange Leben als Großeltern ist schwieriger zu erklären. Einerseits können die Großeltern durch gezielte Versorgung und Förderung von bestimmten Kindern Einfluß auf die natürliche Selektion nehmen, was in Gesellschaften mit hoher Kindersterblichkeit von Bedeutung ist. Andererseits wird durch die älteste Generation Tradition bewahrt und weitergegeben, was wiederum zu einer Weiterentwicklung der jeweiligen Kultur führen kann.²

¹ Fry 1985, 216.

² Fry 1985: 220.

Bei kurzer Lebenserwartung ist die Zeit der aktiven Teilnahme am kulturellen Leben kürzer, dadurch wird die Menge und Komplexität des kulturellen Inhalts, der der nächsten Generation übergeben wird, geringer. Die Komplexität der Kultur wird gefördert durch das Anhäufen und Interpretieren von Erfahrungen - bei einer längeren Lebenserwartung kann jedes einzelne Individuum mehr Erfahrungen machen und aufnehmen.³

Das Berechnen des Alters in Jahren ist ein Phänomen, das ganz und gar nicht universal ist. Vor allem den illiteraten Gesellschaften ist es fremd. Dort wird das Alter mit spezifischen meist kulturell geprägten Abschnitten gemessen. Diese Abschnitte werden durch Einschnitte voneinander abgegrenzt. Diese Einschnitte sind rites de passage: das Individuum wird durch einen rituellen Tod aus seinem alten Status entfernt und in einen neuen Status als Älterer hineingeboren.

Der Ablauf des Lebens insgesamt wird linear oder zyklisch gesehen. Bei linearer Betrachtung wird das Leben oft als irreversibler Lauf von der Geburt zum Tod erklärt. In vielen Kulturen wird der Lebenslauf aber zyklisch betrachtet, als Beispiel sei der Glaube an die Reinkarnation bei den Hindus genannt oder die Wiedergeburt von Ahnen in Neugeborenen (s. u.).⁴

Ich möchte nun zunächst das Konzept der Altersgruppen, das in einigen außereuropäischen Kulturen existiert, besprechen, danach auf das vierfüßige Wesen am Morgen und das dreifüßige am Abend zu spechen kommen. Als Fazit steht dann der Zusammenhang mit den Geschlechterrollen.

1. Altersgruppen

Die Einteilung nach Alter, auch bei Geschwistern, die Unterscheidung von Generationen, gehört zu den Grundmustern der sozialen Kategorisierung, so wie eben auch die Unterscheidung nach Geschlecht. Die absolute Generation (=Alter) muß nicht die genealogische Generation sein. Onkel und Neffe können gleich alt und gleich reif sein, sind aber trotzdem nie eine genealogische Generation.

In vielen Stammesgesellschaften in Afrika und in Taiwan existieren Altersgruppensysteme. Diese Altersgruppen können v.a. in nicht-zentralisierten politischen Systemen politische oder auch militärische Aufgaben haben.⁵ Diese politischen Aufgaben werden aber im allgemeinen überschätzt.

"Altersgruppe" darf nicht mit "Altersstufe" verwechselt werden. Altersstufen sind die verschiedenen Abschnitte des Lebens, die jeder Mensch passiert: Kind, Jugendlicher, Erwachsener, Alter.⁶ Altersgruppen hingegen sind Gruppen von Menschen (Männern, s. u.), die zu einem bestimmten Zeitpunkt initiiert werden und meist bis ans Lebensende bestehen. Die Mitglieder einer Gruppen stehen sich oft sehr nahe, häufig wird jedoch der zunächst sehr enge Kontakt durch Heirat und Familiengründung aufgelockert.

Bei der Aufnahme in eine Altersgruppe ist nicht das Datum der Geburt entscheidend. Bei uns hingegen wird sehr wohl das absolute Alter bei bestimmten Gelegenheiten als Aufnahmekriterium genommen, z. B. beim Wahlrecht. Unter 18 ist der Mensch für solch wichtige Entscheidungen noch

³ Fry 1985, 220.

⁴ Fry 1985, 221.

⁵ Baxter/Almagor 1978, 3.

zu unreif. Mit dem 18. Geburtstag wird er zwar auch nicht plötzlich reif, aber man nimmt das Alter als meßbare und einheitliche Möglichkeit, um nicht alle zum Psychologen zu einer Reifeprüfung schicken zu müssen.⁷ In Gesellschaften hingegen, wo die Altersgruppen eine Rolle spielen, ist das absolute Alter untergeordnet. Es ist nicht das Aufnahmealter, sondern die Aufnahmereife gefragt. Die Reife hat verschiedene Dimensionen, die in verschiedenen Gesellschaften verschieden gewertet werden: Die körperliche, die psychologische, die intellektuelle Reife etc. Die körperliche Reife wiegt oft am meisten, darum können zwei Individuen des gleichen Alters in verschiedenen Altersgruppen sein.⁸ Die Aufnahmereife kann auch unterschritten werden, z. B. wenn der Vater verstorben ist und der Sohn die Rolle als Familienoberhaupt übernehmen muß.

Für die formale Inauguration wird ein Termin festgelegt. Der kann durch regelmäßige Abstände fixiert sein (z.B. 6 Monate bei den Pukapuka, 18 Jahre bei den Konso), oder er wird durch den Häuptling oder die Ältesten festgelegt.

Da die Frauen bereits in der Pubertät heiraten und mit dem Haushalt zu tun haben, gibt es fast nie Altersgruppen für Frauen. Öffentliches Leben ist Männerdomäne, darum sind weibliche Altersgruppen sehr selten und unterscheiden sich grundlegend von männlichen. Man muß von privater und öffentlicher Altersklassenunterteilung unterscheiden: im häuslichen Bereich spielt die Generationenabfolge eine größere Rolle, im öffentlichen Bereich eher die chronologische.⁹ Die Altersstufen bei Frauen sind Kind bzw. Mädchen - mit dem Einsetzen der Menstruation Braut - Frau - Mutter - alte Frau (nach der Menopause). Diese Altersstufen gehen auch mit den sozialen und Statusstufen einher. Sie sind aber immer mit individuellen Festen verbunden, nicht wie bei Männern für ganze Gruppen.¹⁰

Im alten Ägypten scheint es keine Altersgruppen gegeben zu haben, jedenfalls kenne ich keinen Hinweis darauf. Auch aus dem antiken Sudan fehlen uns die Belege. Dabei ist zu beachten, daß wir es gerade im Sudan vorwiegend mit königlichen Denkmälern zu tun haben, Altersgruppen aber wenn, dann in der breiten Bevölkerung bestanden haben werden. Da wir in einigen Bereichen afrikanische Elemente, die sich auch rezent nachweisen lassen, vermuten, besteht trotz fehlender Belege die Möglichkeit, daß ein solches System existiert haben könnte.

2. Kinder

Blacking hat für die Venda-Gesellschaft (Südafrika) festgestellt, daß die Neugeborenen dort als übermenschlich gewertet werden.¹¹ Sie sind nicht kleine Erwachsene und sie unterscheiden sich auch von Kindern, für die Venda-Leute sind sie göttliche Wesen, engelsgleich. Sie stehen der übersinnlichen Welt, aus der sie kommen, noch ganz nahe. Da die Venda das Leben zyklisch verstehen, sagen sie, daß mit jedem physischen Tod eines Menschen ein neuer Ahn geboren wird und mit jeder physischen Geburt eines Babys der Ahn in menschlicher Form zurückkehrt. D.h., daß

⁶ So die grobe Unterteilung, wie sie in Mitteleuropa üblich ist. In anderen Völkern können auch viel mehr verschiedene Altersstufen existieren.

⁷ Stewart 1977, 202.

⁸ Stewart 1977, 203.

⁹ Fry 1985: 224.

¹⁰ Baxter/Almagor 1978, 11.

¹¹ Blacking 1990, 123.

jeder Mensch sein Leben als Reinkarnation eines Verstorbenen beginnt und nach den ersten für ein Kind gefährlichen Jahren nach und nach zu einem eigenständigen Wesen mit individuellem Charakter und spezifischen Erfahrungen wird.¹² Auch die Alten sind mit einer gewissen Spiritualität umgeben. Durch ihre Gebrechlichkeit und ihr Aussehen ist es offensichtlich, daß sie an der Schwelle zum Land der Toten stehen. Sie übernehmen ein bißchen die Aura der Toten und zeigen so, daß sie bald selbst zu überirdischen Wesen - Geistern, Ahnen etc. - werden. Kleine Kinder und Greise stehen am nächsten an der übersinnlichen Welt, sie sind daher gekommen und sie gehen dahin.

Interessant ist auch die Entwicklung des Kindes bei den Maasai (Kenya):¹³ Der Fötus gilt als Gottesding, und nach der Geburt gilt der Säugling solange als Fötus, solange er nur mit Muttermilch ernährt wird. Bei einem Tod in diesem Stadium wird der Säugling wie eine Fehlgeburt behandelt. Diese Praxis haben wir zumindest auch im frühgeschichtlichen Ägypten: In Maadi wurden Föten und Neugeborene innerhalb, Kinder von mehreren Monaten außerhalb der Siedlung begraben.¹⁴ Wieder zurück zu den Maasai, wo der Säugling als Fötus behandelt wird, solange er nur mit Muttermilch gestillt wird. Erst wenn auch Milch aus der Herde zugefüttert wird, gilt das Baby als Person. Bis zur 1. Initiation gibt es keine Geschlechtsunterschiede bei den Kindern der Maasai. Jedes Kind macht jede Stufe in der Reihenfolge der Geburt durch, das Geschlecht spielt keine Rolle. Nach der 1. Initiation (Geschlechtsreife) gelten sie als Erwachsene, und dann spielt das Geschlecht eine wichtige Rolle. Die Zeremonien vor der 1. Initiation sind die Namensgebung, das Ausbrechen der unteren Schneidezähne, die 1. Ohringe und am Beginn der Pubertät das Stechen von großen Ohrlöchern für Ohrpflocke. Knapp vor der 1. Initiation gibt es ein großes Fest, 2 Tage danach dann die Initiation, die für Knaben und Mädchen getrennt verläuft. Nach diesem Akt steigen die jungen Männer in das Altersgruppensystem ein.¹⁵ Der junge Mann wird dann in die Gemeinschaft der Älteren aufgenommen, wenn seine Töchter in das heiratsfähige Alter kommen. Ab dann darf der Mann auch mit keinen jungen Frauen mehr Geschlechtsverkehr haben, denn es könnte sich um die Tochter eines Altersgenossen handeln und die sind tabu.¹⁶

Auch in Ägypten scheint es eine Art Initiation gegeben zu haben. Ich meine jetzt nicht vorrangig die Beschneidung, sondern das *Ts mDx*, Binden der Schleife / des Gürtels, das bei Buben - das Alter ist nicht feststellbar - stattgefunden hat. Im AR wird dieses Ritual als Zäsur zwischen zwei Lebensabschnitten hervorgehoben.¹⁷ Es handelt sich dabei um eine Art Reifezeremonie, nach dem den Jugendlichen Verantwortung übertragen wurde, wie z. B. die ersten Ämter.

3. Alte

Die Kategorie "alt" hat zwei Gesichter: die gesunden Alten, Erfahrenen, und die kranken und gebrechlichen Alten. Auch in Ägypten ist diese Janusköpfigkeit zu beobachten: Der König muß seine physische Kraft beim Heb-Sed unter Beweis stellen. Oder, um auch Kusch zu erwähnen: laut Diodor

¹² Blacking 1990, 127.

¹³ Spencer 1988, 41.

¹⁴ Feucht 1995, 125.

¹⁵ Spencer 1988, 58-60.

¹⁶ Spencer 1988, 186.

¹⁷ Feucht 1995, 238-9.

schaffte Ergamenes den Königsmord ab, bei dem der alte bzw. nicht mehr vollkommen körperlich intakte Könige umgebracht wurde, um einem neuen und jungen König die Herrschaft zu überlassen.¹⁸ Auf der anderen Seite haben wir in Ägypten oft die Rede vom "Idealalter" 110 Jahre, den Wunsch, ein hohes Alter zu erreichen uvm. Wir haben die dauernde ambivalente Rivalität zwischen weisem Alter und kräftiger Jugend. Diese Rivalität läßt sich übrigens auch bei den Griechen und Römern feststellen: Die Griechen erheben Schönheit, Tatendrang und Jugend zum Ideal. Strahlender Star dieses Jugendkultes war sicher Alexander der Große. Gefragt ist allerdings auch die Weisheit des Alters, verkörpert z. B. durch Nestor. Platon sieht den idealen Staat als Gerontokratie, hingegen empfindet Aristoteles das Alter als natürliche Krankheit, die mißtrauisch mache und einen schlechten Charakter bilde. Eine ähnlich zwiespältige Haltung gegenüber dem Alter entwickeln die Römer. Z. B. sagt Cicero: "Die Staaten werden stets von jungen Leuten ruiniert, gerettet und wieder aufgebaut aber von den Alten." In der Literatur hingegen werden eher die Schrecken des Alters verkündet, z. B. schreibt Juvenal: "Furchtbarer als der Tod ist das Alter."¹⁹

Das Nebeneinander von Gerontokratie und Gerizid - also Herrschaft der Alten und Ermordung der Alten - ist ebenfalls häufig zu finden. Gerizid tritt besonders häufig auf bei Gesellschaften, die unter sehr harten Umweltbedingungen, im ewigen Eis oder in der Wüste, leben müssen. Als Beispiel werden immer wieder die Eskimos Grönlands erwähnt, die ihre Alten irgendwann einfach auf das Eis schicken, wo sie sterben, da sie sich selbst nicht mehr ernähren können. Die wenige Nahrung ist den Jüngeren vorbehalten. Oft ist der Gerizid eigentlich Suizid, also Selbstmord: Der alte Mensch ist entweder krank oder er möchte durch seinen Tod einem anderen das Überleben sichern.

Was ist es aber, das den alten Menschen Achtung entgegen bringen läßt? Vor allem ist es das Wissen bzw. die Kontrolle über das Wissen von wertvollen Informationen. Auch die Kontrolle über Ressourcen - und dabei sind v.a. die Nachkommen gemeint sowie das Erbteil und das Erlangen von Prestige und Macht - überläßt dem Alten eine Art Vormachtstellung zumindest in der Familie, aber auch in größerer Gemeinschaft. Einfach alt werden ist aber noch nicht Grund alleine, hoch angesehen zu sein. Nicht alle Alten werden respektiert. Nicht das absolute Alter entscheidet, sondern das Charisma und das Wissen um Geheimnisse. Diese "Geheimnisse" stehen aber oft in keinerlei Verhältnis zu der Macht, die von dem Alten dann beansprucht wird.²⁰ Das Kennenlernen der verschiedenen "Geheimnisse" geschieht in Stufen.²¹ Durch Initiationen kommt man jeweils in die nächste Stufe, wobei allgemein die wichtigste Initiation die beim Übergang vom Kind zum Erwachsenen gewertet wird.

Im alten Ägypten haben wir nur relativ wenige Hinweise auf voneinander getrennte Lebensabschnitte. Der wichtigste Beleg ist plinsinger (17, 21-18,4): "Der Mensch verbringt 10 Jahre, indem er klein ist, bevor er gefunden hat, was Tod und Leben sind. Er verbringt weitere 10 Jahre, indem er das Handwerk lernt, von dem er leben kann. Er verbringt weitere 10 Jahre, indem er spart, ein Vermögen zu erwerben, von dem er leben kann. Er verbringt weitere 10 Jahre, bis zur Grenze des Alters, bevor sein Herz vernünftig ist (mit 40!). Es bleiben 60 Jahre übrig von der ganzen Lebenszeit, die Thot für

¹⁸ Diodor III, 6. Siehe z. B. Török 1986, 221-3.

¹⁹ So übersetzt bei Nagel 1991, 28-31.

²⁰ Spencer 1990, 8.

²¹ Fry 1985, 229.

den Gottesfürchtigen aufgeschrieben hat. Nur einer unter Millionen, die Gott segnet, erlebt sie, wenn das Schicksal gnädig ist."²²

Gerade die Grenze von 20 Jahren scheint eine gewisse Rolle gespielt zu haben. Der junge Mann hat dann seine Ausbildung abgeschlossen und kann der Familie mit dem Erlernten den Lebensunterhalt verdienen. 20 Jahre ist demnach auch das ideale Heiratsalter für den Mann. Mehrere Belege spielen auf diese 20 Jahre an.²³ Auch bei den Kuschiten haben wir zwei mal den Hinweis auf das 20. Lebensjahr. Taharqo kam als Jüngling von 20 Jahren von Nubien nach Ägypten, ebenso reiste der General Pakertror in seinem 20. Lebensjahr nach Ägypten.²⁴

4. Gender

Eine Untersuchung, die bei nicht-menschlichen Primaten vorgenommen wurde und wahrscheinlich auch für die frühesten Hominiden gültig sein dürfte, besagt, daß die soziale Entwicklung im Zuge des Alterns für jedes Geschlecht spezifische Ausformungen hat. Nach der Stufe des Säuglings haben die Juvenilen die Freiheit, ihre physische und soziale Ausbildung zu kultivieren. Bereits in dieser Phase unterscheiden sich die Geschlechter. Die Weibchen zeigen ein frühes Interesse für das Aufpassen auf und Bemuttern von Kleinsten, sie werden auch viel früher geschlechtsreif als ihre männlichen Altersgenossen. Sie treten damit früher in die Welt der Erwachsenen ein. Die Männchen verweilen im juvenilen Stadium. Im Alter kümmern sich die Weibchen bis zum Tod um die Aufzucht von Jungen, die Männchen hingegen verfallen im hohen Alter wieder in die kindlichen Aktionen der Juvenilen.²⁵

Bei Menschen steht am Ende des juvenilen Abschnittes die Initiation. Sie ist zunächst der Übergang von der häuslichen Domäne der Kindheit zur Etablierung des Initianden als sexuelles Wesen. Initiationen kommen bei Mädchen viel seltener vor, meistens ist es die körperliche Reife, die individuell einsetzt und den Übergang zur Heiratsfähigkeit bezeichnet. Sie wird selten mit einem so großen rituellen Aufwand begangen wie die Initiation der jungen Männer.

Häufig werden die Kleinkinder, also vor der ersten Initiation, entweder als geschlechtslos betrachtet, oder sie bilden eine eigene Kategorie von Geschlecht. Sie gelten dann also nicht als männlich oder weiblich, sondern als Kind. Auch wenn man das biologische Geschlecht natürlich bei der Geburt feststellt, heißt es nicht, daß dieses sofort als soziales Geschlecht übernommen wird. Besonders in der Zeit der intensiven Bindung an die Mutter, also solange das Kind gestillt wird, in vorindustriellen Gesellschaften meist 3 Jahre, ist keine unterschiedliche Behandlung oder Erziehung feststellbar. So verhalten sich dann auch kleine Buben und kleine Mädchen ganz ähnlich, sie bilden ein eigenes Gender.

Von den Kindern nun zum anderen Ende des Lebensweges, zu den Alten.

Eine Untersuchung von Gutmann bei verschiedenen Indianerstämmen hatte folgendes Ergebnis: Bei den Männern stellte er allgemein eine Verlagerung von der aktiven Herrschaft zu passiven Herrschaft fest, diese Veränderung geht einher mit der umgekehrten Veränderung bei Frauen: von der passiven zur aktiven Herrschaft. Diese Untersuchung wurde durch viele andere bestätigt: überall werden die

²² Übersetzung von Feucht 1995, 556.

²³ Feucht 1995, 23.

²⁴ Taharqo: Stele Kawa V, 17 (= Tanis, 12), Macadam 1949, 26. Stele des Generals Pakertror, Z. x+4, Hodjash / Berlev 1982, 112.

Frauen nach der Menopause "männlicher" und die Männer "weiblicher" im Alter. Die älteren Frauen nehmen entschieden mehr Einfluß auf ihre Kinder, einerseits was den Haushalt betrifft und die Vorherrschaft der Frauenarbeit, aber auch als Mütter von erwachsenen Männern und Familienoberhäuptern gerade in patriarchalen Gesellschaften (wo die Söhne im Hause des Vaters wohnen bleiben und ihre Frauen zu sich holen).²⁶ Bei Konflikten in vorindustriellen Gesellschaften spielt der Altersunterschied oft eine viel größere Rolle als der Geschlechtsunterschied. Besonders von Frauen wird diese Macht des Alters genossen, weil sie nach einem langen Leben in untergeordneter Position nun eine übergeordnete einnehmen und diese Position dann v. a. gegenüber jüngeren Frauen ausspielen.²⁷ Die dominierende Rolle von alten Frauen läßt sie häufig in der Rolle von Hexen - also bösen, mächtigen Frauen - erscheinen. Das ist der Grund, warum alte Frauen oft von hohen Positionen im öffentlichen Leben ausgeschlossen sind. Sie können durch ihre negative Macht zu dominierend und zu anmaßend werden. Das geht sogar so weit, daß alte Männer sich von ihren alten Frauen trennen aus Angst, vergiftet oder zumindest verflucht zu werden.²⁸ Denn die Aggression von Frauen kann sich selten im öffentlichen Leben manifestieren, vielmehr jedoch im häuslichen Bereich, in den sich die Männer im Alter ja auch zurückziehen. Dazu ein Zitat von Westermarck (1926), bezogen auf Marokko, aber wie ich glaube, viel weiter gültig: "Old age inspires a feeling of mysterious awe which tends to make the man a saint, and the woman a witch." Der alte Mann wird zum Gefäß für positive Kräfte, die alte Frau für negative übernatürliche Macht.²⁹

Das Verwischen der Gender-Grenzen im Alter ist besonders bei jenen Gesellschaften zu beobachten, die starke Geschlechterrollentrennung im Erwachsenenalter zu verzeichnen haben (z.B. korsische oder libanesische Bauern). Wenn Männer in solchen Gesellschaften, die starke physische Anforderungen an das "Mann-Sein" stellen, diese Erwartungen nicht mehr erfüllen können, werden sie ganz schnell als "weiblich" eingestuft.³⁰ Frauen hingegen können, besonders wenn sie nicht mehr gebärfähig sind, als erfahrene und unabhängigere Menschen ihren Status sogar erhöhen.³¹

Männer werden mit zunehmendem Alter häuslicher, auch interessierter an häuslichen Belangen als an öffentlichen. Sie übernehmen auch tlw. häusliche "Frauenarbeit", ein weiterer Hinweis auf ihre Feminisierung.³² Mit anderen Worten, ältere Männer verlagern ihre Werte, Interessen und Aktivitäten in Bereiche, die nicht als stereotyp männlich bezeichnet werden können.³³ Bei Frauen ist oft der umgekehrte Weg zu verfolgen: sie kommen meist aus einer passiveren Rolle und werden mit zunehmendem Alter dominierender, aktiver. Leider gibt es zur Maskulinisierung von Frauen im Gegensatz zur Feminisierung von Männern im Alter kaum Studien - wieder ein Beweis dafür, daß der Forschungsgegenstand zunächst der Mann, und v.a. der Mann im mittleren Alter ist.

²⁵ Spencer 1990, 4.

²⁶ Fry 1985, 225.

²⁷ Spencer 1990, 15.

²⁸ Gutmann 1977, 311.

²⁹ Gutmann 1977, 314.

³⁰ Fry 1985: 225.

³¹ Spencer 1990, 14.

³² Gutmann 1977, 306.

³³ Gutmann 1977, 306.

Gutmann (1975) hat eine Lösung vorgeschlagen, warum es mit zunehmendem Alter zur Verschiebung der Geschlechterrollen kommt. Sein Ansatz basiert auf der Elternschaft. In der frühen Elternschaft sind scharf getrennte Geschlechterrollen notwendig, um dem Kind ein Überleben und physische sowie emotionale Sicherheit zu gewährleisten. Wenn ein Kind für seine eigene Sicherheit sorgen kann, dann ist für die Eltern das Unterdrücken der jeweils anderen, nicht für das eigene Geschlecht typischen Handlungsweisen nicht mehr notwendig. Männer können ihre vorher aus Notwendigkeit unterdrückte Femininität herauslassen, Frauen werden dominierender, müssen nicht mehr um des Kindes Willen in Abhängigkeit verweilen.³⁴

5. Zusammenfassung

Männlichkeit und Weiblichkeit sind nicht nur vom biologischen Geschlecht, sondern u. a. auch vom Alter abhängig. Kinder können als geschlechtslos gelten oder sie bilden häufig eine eigene Kategorie von Gender. D. h., daß neben männlich - weiblich auch das Kind als Genderkategorie existieren kann, wir es also mit mehr als zwei Geschlechtern zu tun haben können. Im Alter kommt es dann zu einer Verwischung der Grenzen: Männer werden weiblicher und Frauen männlicher. das muß nicht zu einer Umkehrung der Gender-Verhältnisse führen, auf jeden Fall aber zu einem Aufbrechen gerade von besonders starren Gender-Mustern.

Ich habe versucht aufzuzeigen, daß das Alter - besonders als Kind am Morgen des Lebens und als Greis an dessen Abend - eine nicht unerhebliche Rolle bei der Zuweisung von Gender spielt und dadurch sogar eine eigene Gender-Kategorie geschaffen werden kann.

Literatur:

- Baxter, P.T.W. / U. Almagor, Introduction, in: Baxter, P.T.W. / U. Almagor (ed.) *Age, Generation and Time. Some Features of East African Age Organisation*, London (1978), 1-35
- Blacking, J., *Growing old gracefully: physical, social and spiritual transformations in Venda society, 1956-66*, in: P. Spencer (Hg.), *Anthropology and the Riddle of the Sphinx. Paradoxes of Change in the Life Course*, ASA Monographs 28, London-New York (1990), 121-130
- Feucht, E., *Das Kind im Alten Ägypten. Die Stellung des Kindes in Familie und Gesellschaft nach altägyptischen Texten und Darstellungen*, Frankfurt / New York (1995)
- Fry, C.L., *Culture, Behaviour, and Aging in the Comparative Perspective*, in: J.E. Birren / K.W. Schaie, *Handbook of the Psychology of Aging*, New York (1985)
- Gutmann, D., *The Cross-Cultural Perspective: Notes toward a Comparative Psychology of Aging*, in: J.E. Birren / K.W. Schaie, *Handbook of the Psychology of Aging*, New York (1977)
- Hodjash, S.I./O.D. Berlev, *The Egyptian Reliefs and Stelae in the Pushkin Museum of Fine Arts*, Moscow, Leningrad (1982)
- Macadam, M.F.L., *The Temples of Kawa I. The Inscriptions*, London (1949)
- Nagel, W., *Wenn die Rebellen älter werden*, in: *Geo Wissen: Altern + Jugendwahn*, Hamburg (1991), 24-38

³⁴ Gutmann 1977, 312.

- Spencer, P., The Riddled Course: Theories of Age and its Transformations, in: P. Spencer (Hg.), Anthropology and the Riddle of the Sphinx. Paradoxes of Change in the Life Course, ASA Monographs 28, London-New York (1990), 1-34
- Stewart, F.H., Fundamentals of Age Group Systems, New York (1977)
- Török, L., Der meroitische Staat I. Untersuchungen und Urkunden zur Geschichte des Sudan im Altertum, Meroitica 9, Berlin (1986)

Friederike Herklotz

Berenike II. - Königin und Göttin

Im folgenden soll auf die religiöse und soziale Stellung einer Königin, Berenike II., der Frau des dritten Ptolemäers eingegangen werden, denn das immer stärkere Vordringen des weiblichen Elementes war ein Charakteristikum der ptolemäischen Dynastie.

Berenike II. und Ptolemäos III. sind das letzte Ptolemäerpaar, das noch den hohen griechisch-makedonischen Herrscheridealen entsprach. Unter Berenike II. erreichte der Kult der ptolemäischen Königinnen einen Höhepunkt, denn sie wurde bereits zu Lebzeiten an der Seite ihres Gatten, aber auch allein, vergöttlicht und trug als erste ptolemäische Herrscherin einen Horustitel, der sonst nur männlichen Herrschern oder alleinregierenden weiblichen Herrschern zukommt. Daher habe ich Berenike II. für die Untersuchung ausgewählt.

An ausgewählten Beispielen möchte ich im folgenden die herausragende Stellung dieser Königin erläutern. Gleichzeitig möchte ich darlegen, wie die Position von Berenike II. durch die Verwendung überlieferter ägyptischer, aber auch griechischer Vorstellungen begründet worden ist, so daß sie von den unterschiedlichsten Bevölkerungsgruppen im ptolemäischen Ägypten akzeptiert werden konnte. Folgende Vorgehensweise habe ich gewählt:

Zunächst möchte ich einen kurzen Überblick über die Merkmale der ptolemäischen Dynastie geben. Als nächstes soll die Stellung der Vorgängerin von Berenike II., Arsinoe II., näher beleuchtet werden, denn sie wurde praktisch zum Vorbild für alle weiteren Ptolemäerköniginnen. Es folgt ein kurzer Lebenslauf der Berenike II., wie er sich anhand der spärlichen Zeugnisse antiker Historiker konstruieren läßt. Die Tempeldarstellungen, auf denen Berenike II. zusammen mit ihrem Gatten auftritt und die Titel, die für sie von den ägyptischen Priestern ausgearbeitet wurden, um ihre Stellung nach altägyptischen Vorstellungen zu legitimieren, sollen Thema der nächsten beiden Abschnitte sein. Am Schluß möchte ich überblicksmäßig die Münzen der Berenike vorstellen und die Inschriften, an denen ihre Verehrung unter der griechischen Bevölkerung deutlich wird, klassifizieren.

1. Die ptolemäische Herrscherdynastie

Die Ptolemäer, die Nachfolger Alexander d. Gr. in Ägypten, waren Herrscher makedonischer Abkunft. Sie verkörperten in sich zwei Wesenszüge, indem sie zum einen ägyptische Pharaonen, zum anderen griechische *basileis* waren.

Der Pharao ist der inkarnierte Horus, der das mythische Geschehen durch seine Taten täglich neu wiederholt und damit die Welt vor dem Chaos bewahrt. Er ist der menschliche Träger eines göttlichen Amtes.¹

Der *basileus* ragt mit außergewöhnlichen Fähigkeiten versehen, über seine Untertanen hervor, pflegt zu diesen Beziehungen und wird spontan anerkannt. Durch sein Charisma ist er selbst Gott. Dies leitet sich aus der Vorstellung her, daß eine griechische *polis* einem Menschen aufgrund seiner Taten göttliche Ehren zuweisen kann.²

¹ vgl. zur Rolle des Königs in Ägypten: Hornung, E., Geschichte als Fest. Zwei Vorträge zum Geschichtsbild der frühen Menschheit, Darmstadt 1966.

² vgl. Hölbl (1994), S. 83f.

Bis zur Regierung von Alexander d. Gr. blieben solche Verehrungen für lebende Personen eher eine Seltenheit. Erst mit Alexander tritt ein entscheidender Wandel ein. Wahrscheinlich gegen Ende seiner Regierungszeit wurden in den Städten Kleinasiens Kulte für ihn eingerichtet.³ Gegen 324/323 erbat er sich von den europäischen Griechen göttliche Ehren. In der Folgezeit wurden für ihn von seinen Nachfolgern überall in der griechischen Welt Kulte eingerichtet.

Eine Weiterentwicklung ist der dynastische Kult. In Ägypten wurde Alexander zum Reichsgott erhoben und für ihn ein eponymes Priesteramt eingerichtet. Dieser Kult unterscheidet sich deutlich von dem, der Alexander als Gründer der Stadt Alexandria entgegengebracht wurde.

Von Ptolemäos I. wurde dieser Kult auf sich und seine Dynastie angewendet. Gleichzeitig ließ er sich an verschiedene Götter angleichen, indem er u.a. die Attribute Alexanders auf Münzen übernahm.

Ptolemäos II. proklamierte 283 seinen Vater als Gott mit einem Kult als *Soter* und richtete Spiele, die *Ptolemaia*, ein. 279 wurde die verstorbene Berenike I., die Gattin des ersten Ptolemäers, in diesen Kult mit einbezogen.⁴ Gleichzeitig schuf er 272/271 einen Kult für sich selbst und seine Gemahlin Arsinoe II. mit dem Kulttitel *theoi adelphoi*. Möglich wurde dies, weil das heilige Geschwisterpaar Zeus und Hera, aber auch Osiris und Isis, als Vorbilder dienten. Während des 3. Syrischen Krieges (243 v. Chr.) erhielten Ptolemäos III. und Berenike II. auf einer Priestersynode einen Kult als *theoi euergetai*.

Es erfolgte eine fast automatische Vergöttlichung der Könige und Königinnen, wobei vorrangig die königliche Funktion innerhalb des Staates, aber auch einzelne Mitglieder dieser Dynastie verehrt wurden. Neu ist, daß auch die Königin in diesen Kult mit einbezogen wurde, aber auch als individuelle Gottheit verehrt wurde, wobei sie bestimmte Attribute von Göttinnen übernahm.

2. Arsinoe II. (316-270)

Es bietet sich an, vor der Untersuchung der Stellung der Berenike II. zunächst auf ihre Vorgängerin Arsinoe II. einzugehen, da deren Kult praktisch beispielhaft für die weitere Entwicklung wurde.

316 v. Chr. wurde Arsinoe II. als Tochter von Ptolemäos I. und Berenike I. geboren. Sie wurde im Jahre 300 mit Lysimachos, dem 61jährigen König von Thrakien, vermählt. Nachdem dieser in der Schlacht von Kuropedion 281 gefallen war, heiratete sie 281/280 den König von Makedonien Ptolemäos Keraunos, der 279 im Kampf gegen die Kelten getötet wurde. Im Jahre 279 kehrte sie nach Ägypten zurück und heiratete dort (vor 274) ihren Bruder Ptolemäos II., der acht Jahre jünger als sie war.⁵

Das Paar nahm den Kultnamen *Theoi Adelphoi* an und wurde im Rahmen des Dynastiekultes verehrt. Arsinoe erhielt zudem einen Thronnamen. Bereits zu ihren Lebzeiten war sie Priesterin des Bockes von Mendes und nach ihrem Tod wurde sie durch die ebenfalls in Mendes vollzogenen altägyptischen Bestattungsrituale und Vergöttlichungsrituale als lebender Ba und Göttin in die göttliche Welt eingegliedert. Per Dekret ordnete Ptolemäos II. an, ihr Bild in allen Tempeln aufzustellen und in jedem Gau Statuen von ihr unter dem Namen „Geliebt vom Widder, Arsinoe Philadelphos“ zu errichten.⁶ Gleichzeitig erhielt sie nie dagewesene Ehrungen als eigenständige Göttin. Für sie wurden Tempel in Alexandria, Memphis und auf Kap Zephyrium gebaut sowie ein Fest, die Arsinoeia, gefeiert. Ein

³ vgl. Habicht (1956), S. 17-25.

⁴ vgl. Hölbl (1994), S. 87; Walbank (1987), S. 378.

⁵ Seine erste Frau, Arsinoe I., schickte er ins Asyl nach Koptos.

⁶ vgl. Hölbl (1994), S. 94.

Gesetz verpflichtete das Volk, ihr Opfergaben und private Ehrungen auf Plaketten überall darzubringen. Im Rahmen des Dynastiekultes erhielt sie eine eigene eponyme Priesterin, die Kanephore, deren Namen nach dem des Alexanderpriesters in allen offiziellen Dokumenten genannt wurde. Es entstand somit eine völlig neue, aus der Herrscherfamilie hervorgegangene Göttin. Für die Verbreitung des Arsinoekultes scheint vor allem ein starkes religiöses Bedürfnis, vorzugsweise auf der griechischen, aber auch der ägyptischen Seite, vorhanden gewesen zu sein. Eine Frau konnte dieses Vakuum am ehesten füllen.

3. Kurzer Lebenslauf der Berenike II. nach den Zeugnissen griechischer Dichter

Im folgenden soll nun ein Bild der Berenike II. erstellt werden, wie es die antiken Schriftsteller überliefern. Dabei soll nicht nur eine Biographie und deren Einordnung in den historischen Zusammenhang herausgearbeitet, sondern auch untersucht werden, welche Charakterzüge hervortreten und welche Stellung die Königin am ptolemäischen Hof innehatte.

Zunächst ist zu bemerken, daß es keine zeitgenössischen Zeugnisse der Berenike im Bereich der Geschichtsschreibung gibt. Die Mehrzahl der Autoren stammte sogar erst aus der römischen Kaiserzeit.⁷

Nach 270 wurde Berenike II. als Tochter des Magas von Kyrene und der syrischen Prinzessin Apama geboren und um 250 mit Ptolemäos III. verlobt⁸, um die Kyrenaika wieder an Ägypten zu binden, damit der Zugang zum Westmittelmeer sichergestellt werden konnte. Nach dem Tod des Magas wurde die Verlobung durch Apama wieder aufgelöst, und sie verheiratete Berenike mit Demetrios d. Schönen, einem Bruder des Antigonos Gonatas.⁹ Es heißt nun, daß Apama mit Demetrios ein Verhältnis einging, welches der Berenike und dem Volk und Militär „verhaßt“ war. Demetrios wurde umgebracht, Berenike setzte sich für ihre Mutter ein.¹⁰ Berenike II. wurde zur Alleinherrscherin und entschied sich für die Heirat mit Ptolemäos III., da sie ihre Stellung nicht verlieren wollte und wirtschaftliche Vorteile für die Kyrenaika durch die Verbindung mit Ägypten erhoffte. Anfang Januar 246 heiratete sie Ptolemäos III.

Bereits im Jahr 246 wird Ptolemäos III. in den Syrienfeldzug einberufen (246-241). Während dieser Zeit verwaltete Berenike das Land anstelle des Königs. Von dieser Stellung zeugen die größten und schönsten Münzen der Ptolemäerzeit, die für Berenike II. geprägt wurden. Aus dieser Zeit stammt das berühmte Gedicht „Die Locke der Berenike“ des Callimachos, welches in der Übertragung durch Catull¹¹ erhalten geblieben ist. Berenike gelobte bei der gesunden Heimkehr des Königs eine Haarlocke zu opfern. Auf Anordnung Aphrodites wurde die Locke weggenommen und in den Tempel der Arsinoe Zepherites gebracht. Einen Tag später war sie verschwunden, und der Mathematiker Konon von Samos entdeckte sie am Himmel. Dieses Gedicht stellt ein Stück offizieller Hofpropaganda dar, mit dem die Königin in die Sphäre des Göttlichen erhoben wurde.

⁷ Über Berenike II. schrieben M. Iunianus Iustinus, Aelius Claudius, Athenaios, Polybios und Plutarch

⁸ vgl. Iust. XXXVI, 3, 2.

⁹ vgl. Iust. XXVI, 3, 3-5.

¹⁰ vgl. Iust. XXVI, 3, 7-8.

¹¹ Catull. 66.

Die Ehe zwischen Ptolemäos III. und Berenike II. war sehr glücklich. Insgesamt sechs Kinder gingen daraus hervor¹², darunter die Nachfolger Ptolemäos IV. und Arsinoe III.

Über das Ende der Berenike II. berichten die antiken Quellen wieder ausführlicher. Nach dem Tod des Ptolemäos III. gelangte dessen Sohn Ptolemäos IV. auf den Thron. Sosibios, der Ratgeber des Ptolemäos IV., ließ mehrere Mitglieder des Königshauses, darunter Berenike II. die hier „die Große“ genannt wird, umbringen.¹³

Offensichtlich hatte sich eine Verschwörung unter Berenike gebildet, da diese ihren Sohn Magas auf den Thron bringen wollte und somit selbst Einfluß auf die Regierung des Landes ausüben wollte. In der Folge zeigte sich, daß die Wahl des Ptolemäos IV. nicht unbedingt die günstigste Entscheidung für das weitere Schicksal Ägyptens war, denn eine Periode des Niedergangs wurde unter seiner Regierung eingeleitet. Zudem berichten die Quellen ziemlich negativ über diesen Herrscher.

Anlässlich der Ptolemaia von 211/10¹⁴ wurde von Ptolemäos IV. für Berenike II. ein eponymes Priesteramt eingerichtet, die Athlophore der Berenike Euergetis, welche in den Präambeln der Urkunden nach dem Alexanderpriester, jedoch noch vor der Kanephore der Arsinoe Philadelphos erscheint, womit der Staatskult für Berenike II. den der Arsinoe II. überragte.¹⁵

Die antiken Historiker betonen durchweg Berenikes herausragende Stellung als Alleinherrscherin, gut kalkulierende Politikerin und umsichtige Verwalterin des Landes. Gleichzeitig verfügt sie aber auch über typisch weibliche Eigenschaften, wie Mutterliebe, Schönheit und Wohltätigkeit. Offensichtlich war sie ihrem Ehemann und ihren Söhnen durchaus ebenbürtig.

Wie spiegelt sich diese herausragende Stellung in ägyptischen Tempeldarstellungen, die von den Priestern verfaßt wurden, wieder?

4. Tempeldarstellungen

Ägyptische Priester konnten in keinem Fall auf die kultische Rolle des Pharaos verzichten, da dieser als Einziger in direkten Kontakt mit den Göttern treten konnte und täglich als inkarnierter Horus das Tempelritual ausführen mußte, damit die Schöpfung erhalten blieb.¹⁶ Es war also notwendig, den Herrscher auf den Tempelwänden beim Götterkult darzustellen, auch wenn dieser den Tempel nie besucht hatte.

Umgekehrt war für die Ptolemäer die Anerkennung durch die ägyptischen Priester wichtig, da sie in der Verwaltung des Landes auf deren Zusammenarbeit angewiesen waren; nur so war ein geordnetes Steuerwesen und die wirtschaftliche Nutzung des Landes gewährleistet. Die Ptolemäer unterstützten daher vor allem finanziell die Tempel und ermöglichten den Bau der großen Anlagen. In den Tempeln sollte der Kult der vergöttlichten Ptolemäerdynastie verankert werden. Die Priester betonten in den Darstellungen und Inschriften die Kontinuität und Legitimität der ptolemäischen Herrschaft. Neu ist hierbei, daß auch die Königin in die Darstellungen mit einbezogen wird. Im Unterschied zu Arsinoe tritt

¹² Das einzige Zeugnis, welches dies belegt, ist eine Statuengruppe aus Samos IG IX 1, 12, 56.

¹³ vgl. Pol. XV, 25, 2; Pol. V, 34, 1; 36, 1-6; Plut. Cleom. XXXIII, 3.

¹⁴ vgl. Hölbl, S. 151.

¹⁵ Dieser Staatskult, durch den die Königin als ein Mitglied der vergöttlichten Ptolemäerdynastie verehrt wird, darf nicht mit dem individuellen Kult der Königin verwechselt werden.

¹⁶ vgl. Winter (1978), S. 147.

Berenike nie allein auf Tempelreliefs auf, denn sie wurde nicht durch einen Beschluß zur eigenständigen ägyptischen Göttin erklärt.

In sieben verschiedenen Zusammenhängen tritt das Ptolemäerpaar, lebend oder verstorben, in den Tempeldarstellungen auf.

a) Ptolemäos III. und die hinter ihm stehende Berenike II. opfern den Göttern

Solche Szenen sind bereits aus der pharaonischen Zeit belegt, stellen jedoch dort eher die Ausnahme dar.

Auf den Außenseiten der Pfoften des Propylons des Monthtempels in Karnak befinden sich jeweils vier Register, die sich entsprechen.¹⁷ Auf dem dritten Register sind Ptolemäos III. und Berenike II. dargestellt. Auf dem östlichen Pfoften weihräuchern sie vor Month, auf dem westlichen Pfoften libieren sie vor Month. Diese zwei Rituale ergänzen sich und werden vor allem beim Krönungsritual zusammen genannt und durchgeführt. Es handelt sich in der Tat um Szenen der Übergabe der Regierung. Auf dem östlichen Pfoften überreicht Month dem König „das, was die Sonne erleuchtet und was der Himmel mit seinen vier Stützen umgibt“¹⁸, während auf dem westlichen Pfoften Month „das, was der Nun überflutet“¹⁹ übergibt. Es fällt auf, daß in beiden Fällen die Königin zwar hinter dem König steht, aber Month seine Rede nur an den König richtet. In den übrigen Szenen der beiden Pfoften ist der König immer allein dargestellt beim Vollziehen der Kulthandlungen. Es läßt sich also festhalten, daß die Königin nur in den Szenen der Herrschaftsübertragung durch den Gott mit auftaucht. Hinzuweisen ist noch auf die Titel der Königin. Sie ist „die Herrscherin, die das beherrscht, was die Sonne umkreist“. Somit wird sie ihrem Gatten gleichgesetzt, welcher der Herrscher ist, „der die vier Weltgegenden des Himmels in Besitz nimmt.“²⁰

¹⁷ vgl. PM II2, S. 2-4.

östlicher Pfoften: Sternberg (1993), S. 50-61; Urk. VIII, Nr. 5-8.

westlicher Pfoften: Sternberg (1993), S. 50-61; Urk. VIII, Nr. 9-12.

¹⁸ vgl. Sternberg (1993), S. 41.

¹⁹ vgl. Sternberg (1993), S. 54.

²⁰ vgl. Sternberg (1993), S. 40.

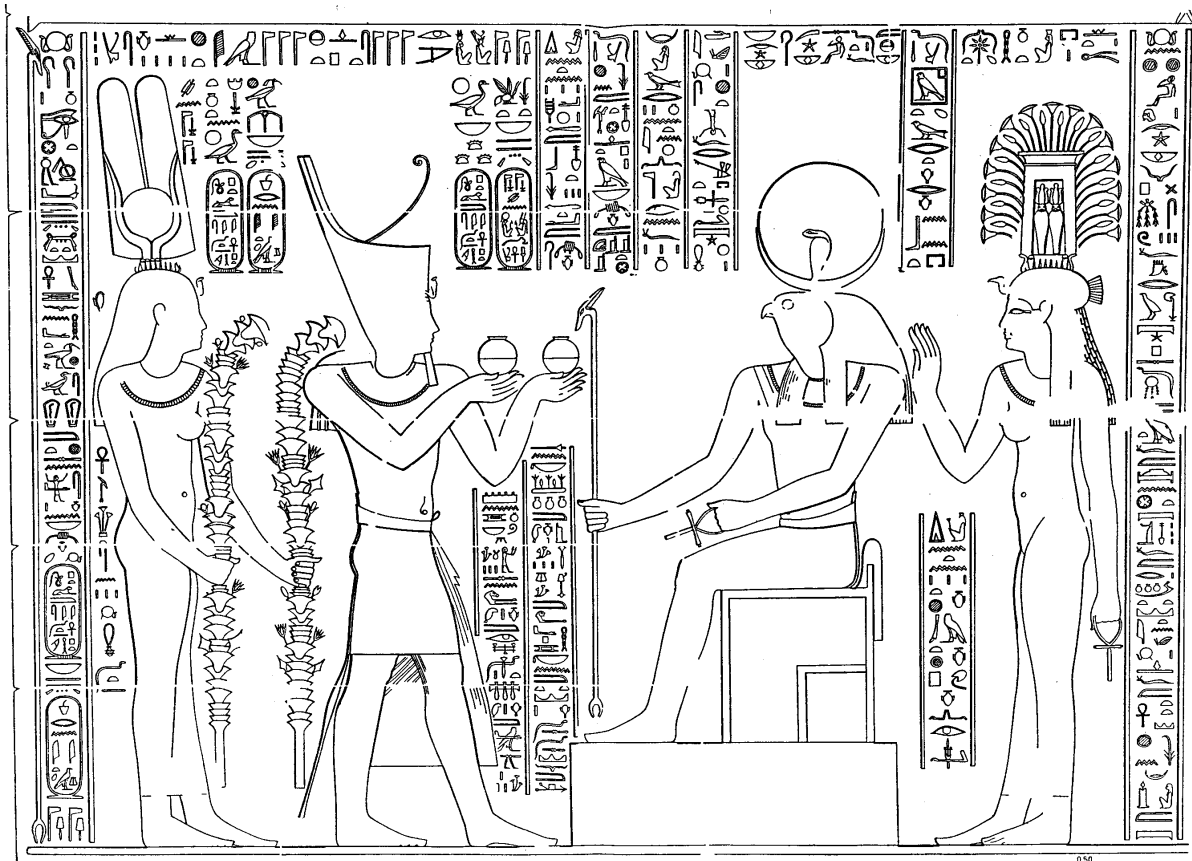


Abb. 1: Ptolemäos III. und Berenike II. opfern vor Chons und Hathor Weinkrüge²¹

Ein ähnliches Beispiel für diesen Szenentypus befindet sich auf dem Türsturz der Südfassade des Euergetestor am Chonstempel in Karnak.²² Dort opfern in einer Szene Ptolemäos III. und Berenike II. vor Chons und Hathor Weinkrüge. Chons überweist dem Königspaar zahlreiche Regierungsjahre. In der Szene daneben opfert Ptolemäos III. ein Bild der Maat an die thebanische Triade. Berenike und Ptolemäos werden in den Inschriften als Erben der Brudergötter bezeichnet, von denen sie das Königsamt empfangen haben.

b) Ptolemäos III. und Berenike II. erhalten die Regierungsjahre eingeschrieben

²¹ Theben, Karnak, Euergetestor: Südfassade, Türsturz, 1. Szene, in: Clère (1961), Taf. 13.

²² vgl. Clère, P. (1961), Taf. 13, 14; Urk VIII, Nr. 58, Nr. 60.

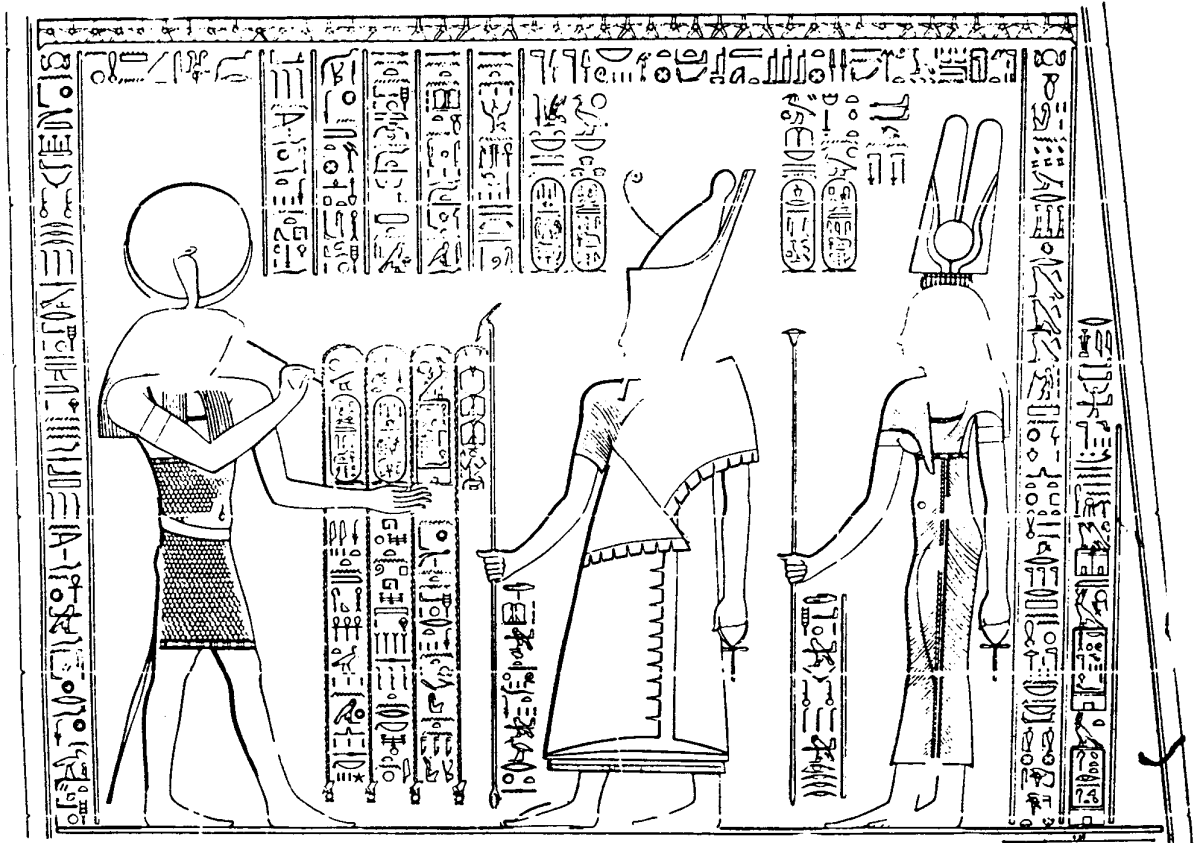


Abb. 2: Berenike II. und Ptolemäos III. stehen im Zeremonienmantel vor Chons-Thoth, während dieser die Jahresringe einschreibt²³

Auf einer weiteren Szene am Euergetestor in Karnak begleitet Berenike II. ihren Gatten²⁴. Hier schreibt Chons-Thoth die Regierungsjahre des Königspaares in die Jahresringe ein. Das Königspaar steht im Zeremonienmantel, dem Fransenmantel da. Es handelt sich um eine Zeremonie, die mit der Erneuerung des Königtums während des königlichen Jubiläums, dem Heb-Sed-Fest, zu tun hat. Zu bemerken ist, daß die Euergeteten hier auf der göttlichen Seite der Szene zu finden sind. Dort, wo sich die Götternamen befinden müßten, sind die Horusnamen des Herrscherpaares aufgeschrieben. Der König ist „der männliche Horus: über den sich die Götter und Menschen freuen“, die Königin die „Herrscherin, die vom Herrscher gemacht wurde“. Der Horus des Ptolemäos trägt die Doppelkrone, der der Berenike die sogenannte Hathorkrone. Beide Herrscher repräsentieren gemeinsam das Königtum.

In der Parallelszene opfert Ptolemäos III. allein vor seinen Eltern.²⁵ Sein Vater sagt dabei zu ihm: „Ich gebe dir mein Amt, meinen Sitz, meinen Thron und das Erbe in diesem Land.“ Neben einer Szene, in welcher der König vor den vergöttlichten Ahnen als Erbübermittlern der Königsmacht steht, befindet sich also eine Szene, in der dem zeitgenössischen Herrscher und seiner Frau das Königsamt durch die zuständigen Götter überantwortet wird. Die realen Machtverhältnisse werden somit geschildert, aber auch die Erinnerung daran, daß die historische Situation eigentlich das Ergebnis der Erwählung

²³ Theben, Karnak, Euergetestor: westliches Inneres, nördlicher Pfosten, 2. Register, in: Clère (1961), Taf. 43

²⁴ vgl. Clère (1961), Taf. 43.; Urk. VIII, Nr. 98.

²⁵ vgl. Clère (1961), Taf. 61.

durch die Götter Ägyptens ist.²⁶ Wichtig ist noch zu bemerken, daß sich die Göttlichkeit des lebenden und des verstorbenen Ptolemäerpaares nicht unterscheiden.

c) *Berenike opfert der Isis, Ptolemäos dem Osiris*

Eine solche Szene ist nur im Isistempel von Behbeit el-Hagara überliefert. Auf dem Nordflügel der westlichen Fassade des Sanktuars, das sich zum Hypostylensaal öffnet, opfert Ptolemäos III. ein Monument an Osiris²⁷, auf dem Südflügel überbringt Berenike ihr Monument an Isis²⁸. Isis und Osiris versichern dem König und der Königin die Herrschaft über Ägypten und die Kräfte und Wohltaten. Die Fassade des Sanktuars ist verziert mit einem Fries aus Hathorköpfen, zwischen denen sich Kartuschen von Ptolemäos III. und Berenike II. befinden. Berenike begleitet zwar ihren Gatten nicht, jedoch sind die Kartuschen des Königspaares auf dem Hathorfries eng verbunden. Die Königin wird hierbei an Isis, der König an Osiris angeglichen.

d) *Ein Nachfolger opfert vor dem vergöttlichten Königspaar Ptolemäos III. und Berenike II.*

Auf Tempelreliefs von Ptolemäos IV. bis Ptolemäos XI. begegnen Szenen der Verehrung von Ptolemäos III. und Berenike II. als vergöttlichte Vorfahren. Sie waren ja Bestandteil der Familie der Ptolemäer, die als göttlich betrachtet wurde. Das verstorbene Königspaar wird vom zeitgenössischen Herrscher als Erbübermittler der Königsmacht (durch Räuchern oder Libieren oder ein anderes Opfer) verehrt. Die Kräfte des verstorbenen Königspaares gingen somit auf das lebende Königspaar über. Solche Szenen sind ganz besonders häufig in Edfu zu finden.

Berenike wird darin als königliche Mutter oder Mutter der Mütter bezeichnet.

e) *Ein Nachfolger opfert den Göttern und Ptolemäos III. und Berenike II.*

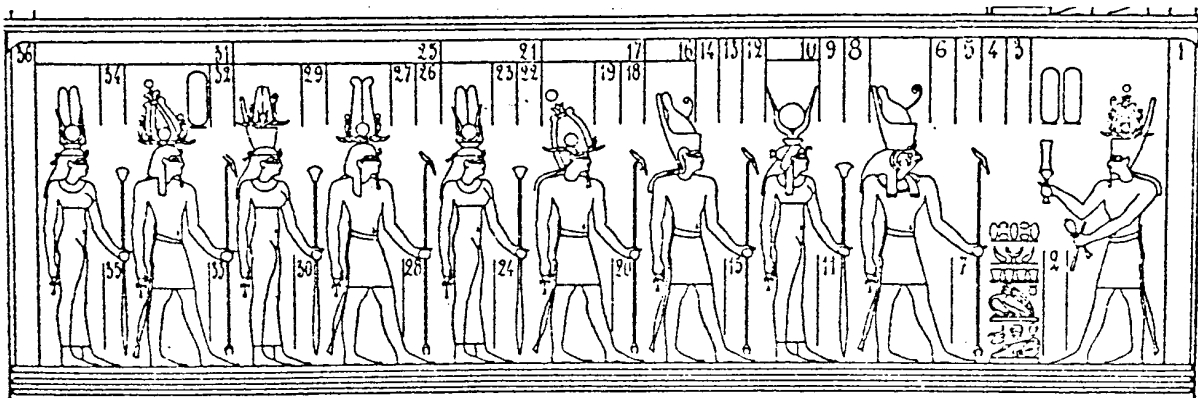


Abb. 3: Ptolemäos III. opfert den Göttern, unter denen sich Ptolemäos III. und Berenike II. befinden²⁹

Könige können zusammen mit Göttern als *synnaoi theoi* in den gleichen Tempeln verehrt werden. Dies ist nicht grundsätzlich neu und knüpft an den altägyptischen Statuenkult an. Dem vergöttlichten lebenden Pharao und seiner Frau wurden also nicht nur die Götter, sondern auch ihre vergöttlichten Vorfahren gegenübergestellt. In den Tempelreliefs äußert sich dieser Szenentypus darin, daß der lebende Pharao und seine Frau den verstorbenen Königsparen und den mit ihnen dargestellten Göttern Opfer bringen. Ein Beispiel hierfür ist wiederum in Edfu zu finden. Auf dem untersten Register

²⁶ vgl. Winter (1978), S. 154.

²⁷ vgl. Favard-Meeks (1991), S. 8, S. 335.

²⁸ vgl. Favard-Meeks, (1991), S. 13, S. 335.

²⁹ Edfu, Tempel, Raum der Westtreppe, Nordwand, unterstes Register, in: Edfu I, S. 526f. Taf. 36a

der Nordwand eines Raumes an der Westtreppe überweist Ptolemäos IV. ein Speiseopfer an Horus, Hathor und Harsomptus sowie an Ptolemäos III. und „Arsinoe“ (statt Berenike II.), Ptolemäos II. und Arsinoe II. und Ptolemäos I. und Berenike I.³⁰

f) *Ptolemäos II. und Berenike II. befinden sich als vergöttlichte Ahnen unter den Lokalgöttern*

Dieser Szenentypus ist eng mit dem vorhergehenden verwandt. Allerdings handelt es sich hier um keine Opferszene. Wichtig ist die Präsenz der vergöttlichten Vorfahren, zu denen Berenike II. und Ptolemäos III. gehören. Diese Szenen befinden sich vorzugsweise auf den Giebeln von Stelen oder den Friesen und Türsturzen von Toren.

g) *Das lebende Ptolemäerpaar befindet sich unter den Lokalgöttern*

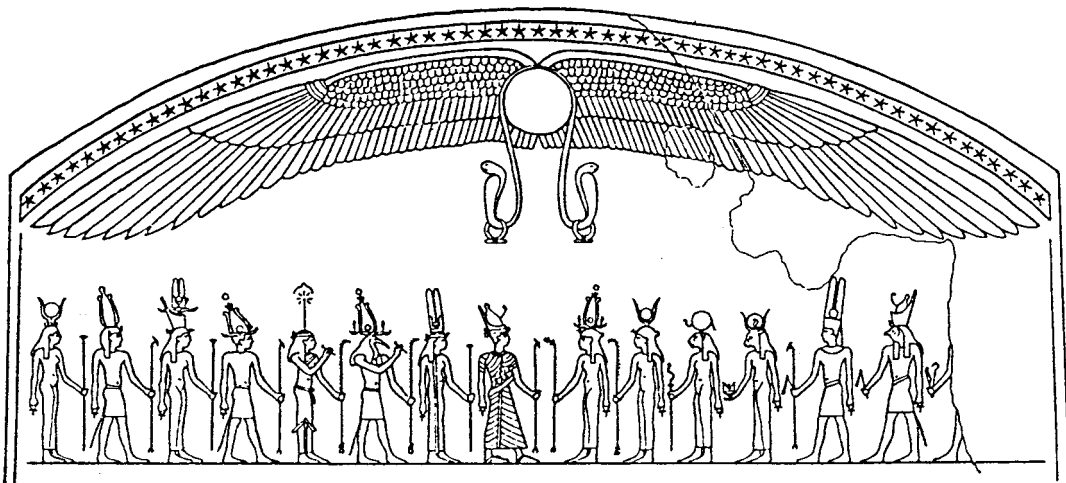


Abb. 4: Stele von Kom el-Hisn³¹

Schließlich können auch Ptolemäos III. und Berenike II. als lebendes Ptolemäerpaar unter die Lokalgötter eingeordnet werden. Dies stellt ja gerade das Neue in der Ptolemäerzeit dar, daß nicht nur die verstorbenen Könige, sondern auch im gleichen Maße die lebenden Könige vergöttlicht werden. Auf der Stele von Kôm el-Hisn, auf der das Kanopusdekret eingraviert ist, befindet sich auf dem Giebel eine solche Abbildung. In der linken Hälfte sind Ptolemäos III. und Berenike II. zu sehen, denen Thoth, Seschat, das zweite und zuletzt das erste Ptolemäerpaar folgen. Dargestellt sind also die vergöttlichten Vorfahren, von denen das Ptolemäerpaar die Herrschaft übertragen bekam, und das Götterpaar Thoth und Seschat, die diesen Vorgang bestätigt haben. In der rechten Hälfte folgen die Gaugöttin des dritten oberägyptischen Gaus, Hathor, Sachmet, Seschat-Hor, Amun-Re und eine Form des Horus.

Berenike wird als Mitglied der vergöttlichten Dynastie, aber auch aufgrund ihrer Stellung als z.T. selbständig regierende Herrscherin, in die Tempelszenen mit einbezogen. Nur das königliche Paar gemeinsam kann die Königswürde erhalten und an die Nachfolger weitergeben.³²

³⁰ vgl. Edfu I, S. 526f. Taf. 36a.

³¹ Kairo CG 22186, in: Quaegebeur (1978), III. K

³² Es fällt aber auf, daß in den Szenen, in denen der regierende König das Königsamt von seinen Eltern überantwortet bekommt, die Königin nicht abgebildet ist. Durch die Heirat wurde die Königin erst Teil des Königtums und kann erst dann das Königsamt gemeinsam mit ihrem Gatten an die Nachfolger weitergeben.

Wie begründen nun die Priester diese doch recht außergewöhnliche Position im Rahmen ägyptischer Vorstellungen. Hier sind die Titel aufschlußreich.

5. Die Titel der Berenike

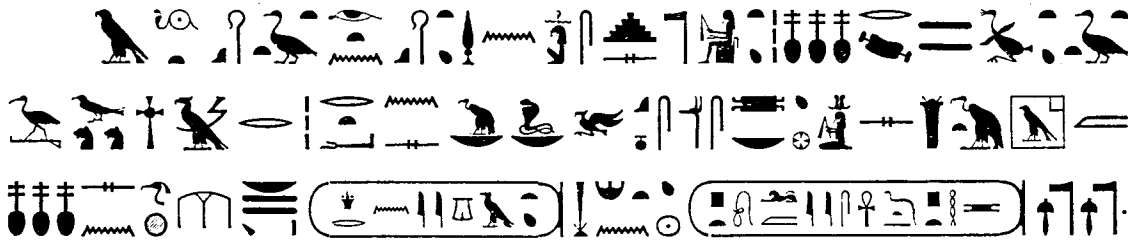


Abb. 5: Titulatur der Berenike³³

a) Herrschertitel

Wie schon bei der Behandlung der Tempeldarstellungen deutlich wurde, erhielt Berenike II. männliche Herrschertitel.

Ihr Name wurde stets in der Kartusche geschrieben, was aber nichts grundsätzlich Neues darstellte, denn schon seit der 12. Dynastie wurde diese für Königinnennamen benutzt.

Der Titel „Herrin der beiden Länder“ ist das weibliche Äquivalent eines männlichen Titels. Die Königin hatte die Ehre, mit dem Staat identifiziert zu werden und mit dem König die Regentschaft über Ägypten zu teilen. Der Titel wurde jedoch schon ab der 17. Dynastie verwendet und hob die Rolle der Königsfrauen als Mütter des zukünftigen Königs hervor. Sicher ist, daß Ahmes/Nefertari ihn als erste Königin bereits zu ihren Lebzeiten getragen hat.³⁴ Dieser Fakt läßt sich gut mit der Situation am Ende der 17./Beginn der 18. Dynastie erklären, denn in dieser Zeit wird die Rolle der Königsfrauen als Mütter des zukünftigen Königs besonders wichtig. Zudem übernahmen diese einige der Pflichten des Königs. Der Titel wird dann im weiteren Verlauf der ägyptischen Geschichte fester Bestandteil der Königinnentitulatur. Bemerkt werden muß, daß der Titel in den mehrsprachigen Dekreten und Inschriften mit dem griechischen Wort *basilissa* übersetzt wird, der Bezeichnung für Herrscherinnen und Königinnen, aber auch für Prinzessinnen.³⁵

Auch der Titel Herrscherin *Hq3.t* ist die Übertragung des griechischen Begriffes *basilissa*. Die Königin ist mit außergewöhnlichen Fähigkeiten versehen und ragt über ihre Untertanen hervor, pflegt zu diesen Beziehungen und wird spontan anerkannt. Durch ihr Charisma ist sie selbst Göttin. Der Titel erscheint immer in der Parallele zu seiner männlichen Entsprechung, denn weibliches und männliches Element ergänzen sich.

Der Titel weiblicher Horus tritt für Königinnen nur dann auf, wenn sie selbständig regieren. Die Rolle der Berenike II. ist aber eine andere, denn sie erscheint auf Tempelreliefs immer zusammen mit ihrem

³³ Stele von Kom el-Hisn, in: Gauthier (1916), S. 261, L. Übersetzung: weiblicher Horus, Tochter des Herrschers, gemacht von der Herrscherin, Ornament des Chnum, sie steigt herauf unter die erhabenen und schönen Göttinnen, zur Erbin der beiden Länder, weiblicher Wezir, Tochter des Thoth, groß an Kraft, Schützerin der Elenden, die ihr gegeben wurden, Herrin der Menschen, ihre Kraft, ihre Stärke, ist die von Neith, Herrin von Sais, ihre Exzellenz ist die von Bastet, Mut und Hathor in ihrer Erhabenheit, reich an Festen, Herrin der beiden Länder Berenike, Schwestergemahlin des Sohnes des Re Ptolemäos, die wohlthätigen Götter

³⁴ Felsrelief von Mâasara, in: Urk. IV, 25,4.

Gatten Ptolemäos III., dem männlichen Horus. Es handelt sich also hier um ein Novum in der ägyptischen Geschichte. Beide Herrscher, sowohl König als auch Königin, repräsentieren zusammen das Königtum und geben es an die Nachfolger weiter. Dies zeigt besonders deutlich die gestiegene Bedeutung des weiblichen Elements in der Ptolemäerzeit. Bemerkenswert ist, daß die Vorgängerinnen der Berenike II. diesen Titel noch nicht trugen, auch nicht die so herausragende Arsinoe II.

b) Titel, die ihr als Tochter, Schwester und Frau sowie Mutter zukommen

Jede Schöpfung nach ägyptischen Vorstellungen ist eine Teilung des Einen Ungeteilten in zwei Geschlechter.³⁶ Aus der Urgottheit geht das erste differenzierte Paar hervor, also der Sohn und die Tochter. Die Tochter ist in ihrem Vater genauso wie in ihrem Bruder. Sie ist dessen Zwillingschwester und Gemahlin sowie sein Komplement, das ihn ergänzt. Gleichzeitig wird der Schöpfer durch seine Tochter als Sohn wiedergeboren, sie wird also durch diesen Akt Mutter, jedoch eher Gefährtin ihres Erzeugers.

Es entsteht somit ein ständiger Rhythmus von Geburt und Wiedergeburt durch die Tochter, Schwester und Mutter des Gottes. Die Wechselwirkung des männlichen und weiblichen Prinzips ist also die Bedingung für die Aufrechterhaltung der Schöpfung.

Im folgenden sollen nun die drei Bestandteile dieses Prozesses näher betrachtet werden und gleichzeitig dessen Widerspiegelung in den Titeln der Berenike II.

- Die Königin als Tochter des Gottes

Königinnen sind nach ägyptischer Vorstellung Töchter von Urgöttern, oder konkret von Re, Geb und Amun. Daraus entstand der Titel „Tochter des Gottes“, die Geburt der Tochter aus dem Einen Ungeteilten. Widerspiegelung dieser Idee in der Ptolemäerzeit ist Berenikes Titel „Tochter des Thoth“. Warum wurde aber gerade Thoth gewählt? In der Spätzeit ist Isis diejenige, die von Thoth (Hermes) erzogen wurde und diejenige, die den Menschen Gesetze gegeben hat.³⁷ Die Königin wird mit Isis gleichgesetzt, da Isis die Mutter des Horus und damit des Königs ist. Thoth überweist zudem in vielen Tempelreliefs dem König und der Königin die Regierungsjahre. Er ist derjenige Gott, der das Sonnenauge (Isis) aus Nubien zurückbringt.

- Gemahlin des Gottes

Die Tochter vereinigt sich mit ihrem Vater, dem Schöpfer. Das Sonnenauge kommt aus dem Exil zurück und söhnt sich mit seinem Vater aus, nimmt die Form des Uräus an. Die Tochter wird zunächst die Begleiterin, dann die Mutter des Vaters und der Sohn ist der wiedergeborene Vater. Die Tochter ist die Metapher für die Energie der Wiedergeburt des Vaters, das Mittel seiner Erneuerung. Das Sonnenauge vereinigt sich mit dem Schöpfer und bewirkt dadurch dessen Wiedergeburt und damit die Einheit der Schöpfung.³⁸ Ursprünglich war das Sonnenauge Hathor-Tefnut; es kann aber auch Isis sein, die gerade in der Spätzeit mehr und mehr die Rolle der Hathor einnimmt. Beim Tod des Osiris empfing Isis ihren Sohn und Nachfolger Horus und erweckte dabei den Osiris zu neuem Leben. Nach

³⁵ vgl. Urk. II, S. 123.

³⁶ vgl. Naguib (1992), S. 441.

³⁷ Die Isisaretalogien sind eine Sammlung von Hymnen über die Göttin Isis. Der Grundtext, der hier Verwendung findet, soll nach Müller (1961) mit M für Memphis bezeichnet werden. Isisaretalogie M 3b und M 4, vgl. Müller, Isisaretalogien, S. 26.

³⁸ vgl. Naguib (1992), S. 442.

seinem Tod wird Horus wieder zu Osiris. In den Isisaretalogien ist Isis die Frau und Schwester des Königs Osiris.³⁹ Das Königspaar wiederholte nun das, was Isis und Osiris vollbracht hatten. Mit Isis kann die Königin gleichgesetzt werden, denn Isis ist die Mutter des Horus und damit des Königs. Isis ist die himmlische Frau, die Königin die irdische Frau des inkarnierten Horus.

Die Geschwisterliebe ist somit der innere Grund für die göttliche Verehrung, denn die Liebe des Königspaares garantiert den Bestand des Königtums durch die Nachfolge des Sohnes.⁴⁰ Die Liebe der Mutter zum Vater führt zur Liebe des Vaters zum Sohn und damit zur dynastischen Kontinuität. Daraus läßt sich auch der Titel der Berenike II. *Hm.t sn.t n z3 Ra* erklären. In griechischen Inschriften heißt sie „Schwester und Gemahlin des Königs“. Die Liebe der Berenike zu ihrem Gatten reflektiert am besten das Gedicht des Kallimachos „Die Locke der Berenike“, das schildert, wie Berenike eine Haarlocke für die glückliche Rückkehr ihres Gatten opfert.

- *Mutter des Gottes*

Der Tochter und Gemahlin fehlt jetzt nur noch die Fähigkeit, Mutter zu werden, um den weiblichen Zyklus zu vervollständigen. Tochter und Gemahlin des Gottes sind vereinigt in einer Mutterschaft, die notwendig war im Prozeß der Zeugung und Wiedergeburt des Gottes.⁴¹ Die Mutter ist diejenige, welche die Verjüngung des Vaters zum Sohn bewirkt. Der Titel *mw.t nTr* spiegelt die mütterliche Rolle wieder, die eine Königin bei einer männlichen Gottheit ausübte. Er wird daher für Frauen verwendet, deren Nachkommenschaft dazu bestimmt war, ein König zu sein, der die Inkarnation des Gottes Horus darstellt.

Berenike stellt als Mutter die Kontinuität zwischen den Generationen dar. Sie trägt den Titel⁴² dann, wenn sie gemeinsam mit ihrem Gatten das Königtum an den Nachfolger weitergab, er kann abgewandelt sein in *mw.t nsw*⁴³ oder *mw.t nTr n mw.wt=*⁴⁴.

Es wurde gezeigt, wie die Stellung der Königin als nahezu gleichberechtigte Partnerin ihres Gatten durchaus ägyptischen Vorstellungen entsprach. Es war also kein Skandal, daß Berenike zusammen mit ihrem Gatten auf Tempeln beim Götterkult dargestellt wurde, denn göttliche Verhältnisse konnten problemlos auf menschliche Verhältnisse übertragen werden. Besonders betont wurde aber die Stellung der Königin als Schwestergemahlin des Königs, denn nur König und Königin gemeinsam konnten das Königtum weitergeben.

Nun sollte untersucht werden, ob auch die in Ägypten wohnenden Griechen diese neue Stellung der Königin akzeptierten. Es sollen daher kurz zunächst die Münzen der Berenike II. vorgestellt werden. Es erfolgt dann eine Untersuchung der verschiedenen Inschriftentypen, in denen Berenike II. auftritt.

³⁹ M6; vgl. Müller, Isisaretalogien, S. 29.

⁴⁰ vgl. Koenen (1982), S. 161.

⁴¹ vgl. Naguib (1992), S. 443f.

⁴² Tempel von Edfu, inneres Hypostyl, Westwand, 3. Register von unten, 3. Szene von rechts, vgl. Edfu II2, S. 46f., Taf. 40b

⁴³ u.a. auf einer Doppelszene im Tempel von Dakka auf dem Tor zum Querraum, Südseite, Türsturz, vgl. Roeder (1930), S. 163-165, Taf. 70.

⁴⁴ Tempel des Thot im Süden von Medinet Habu (Qasr el-Aguz), letzter Raum, Südteil, oberes Register, 2. Szene, vgl. Mallet (1909), S. 69.

6. Porträts der Königin Berenike II. auf Münzen

Mit der Errichtung des Staatskultes der Ptolemäer untrennbar verbunden ist das Auftreten von Münzporträts weiblicher Angehöriger des Königshauses, insbesondere der Königinnen, denn diese waren in den Dynastiekult mit einbezogen. Es gab zwar schon vorher Silber- und Kupfermünzen, auf denen lebende Herrscherinnen *sub speciae deae* abgebildet waren. Dies waren jedoch keine Porträts. Der zugrundeliegende Göttinentyp wurde gerade genug abgewandelt, um hinter der Göttin eine Sterbliche vermuten zu können. Auch die Porträts ptolemäischer Königinnen tendierten dazu, vorherrschende Ideale wie Schönheit, Anmut, Wohltätigkeit darzustellen, die normalerweise Göttinnen zugeschrieben wurden.⁴⁵ Sie scheinen formal auf den von Göttinnen zu basieren, bestimmte charakteristische Züge der Königin treten jetzt jedoch sehr viel deutlicher hervor.

Im Gegensatz zu ihren Vorgängerinnen und Nachfolgerinnen wurden für Berenike II. Münzen bereits zu Lebzeiten und zwar in großen Nennwerten und Stückzahlen geprägt, denn sie war alleinregierende Herrscherin. Prägestätten waren Kyrene, Ephesos, Alexandria, Phönizien, Berytos und Marathos.

Die kyrenischen Münzen⁴⁶, die in der Zeit der Alleinherrschaft der Berenike II. vor ihrer Heirat mit Ptolemäos III. entstanden, zeigen sie unverschleiert, mit einer „Melonenfrisur“ und mit im Nacken geknoteten Diadem. Sie geben keine individuellen Züge der Königin wieder und sind daher für die Porträtforschung wertlos.⁴⁷

Dagegen zählen die „Reichsprägungen“, die sogenannten „Berenikemünzen“ zum Besten und Individuellsten unter hellenistischen Münzbildnissen.⁴⁸ Auffällig ist, daß gerade für Berenike II. die größten und schönsten Münzen der gesamten Ptolemäerzeit geprägt wurden. Sie wurden während der Abwesenheit Ptolemäos III. infolge des 3. Syrischen Krieges herausgegeben, als Berenike II. für ihren Mann das Reich verwaltete. Berenike II. hatte das Recht, als Stellvertreterin des Königs zu ihren Lebzeiten Münzen prägen zu lassen. Deutlich wird hier, daß die Königin als Teil der Dynastie zur Herrschaft legitimiert ist. Gleichzeitig sollen die Münzen ein bestimmtes Bild der Königin den Untertanen in allen Reichsteilen vermitteln.

Die Rückseiten der Münzen zeigen ein einfaches Füllhorn mit Früchten und einer Kornähre, darumgewundenem Königsdiadem und der Legende ΒΕΡΕΝΙΚΗΣ ΒΑΣΙΛΙΣΣΗΣ außerdem die beiden Pilo oder Sterne der Dioskuren zu Seiten des Füllhorns. Das Füllhorn erinnert an die Göttin Demeter, die griechische Göttin der Ernte, die Wohlstand und Reichtum im Land garantieren sollte. Dies wurde auch vom Königspaar, dem der Kulturname „wohltätige Götter“ verliehen wurde, erwartet.

Die Vorderseite zeigt Berenike in einem Chiton und einem über das Hinterhaupt gezogenen Schleier.⁴⁹ Die Melonenfrisur wird von einem Diadem überspannt, welches das Symbol der hellenistischen Königsherrschaft darstellt. Es wurde durch Alexander d. Gr. dem achämenidischen

⁴⁵ vgl. Smith (1988), S. 49.

⁴⁶ vgl. Sboronos (1904-1908), Nr. 314-321, Taf. 3, 40-45.

⁴⁷ vgl. Kyrieleis (1975), S. 94.

⁴⁸ Sboronos (1904-1908), Nr. 962. 963. 972. 973. 978-982; 986-991. Taf. 29, 1-11. 17. 18; 35, 1. 2-5.

⁴⁹ vgl. Kyrieleis, S. 95f.

Königsornat entnommen.⁵⁰ Die Königin trägt Ohringe und eine Halskette. Bei der sogenannten Melonenfrisur wird das Haar in locker gedrehten Wülsten nach hinten genommen und bildet am Hinterkopf einen flachen Knoten oder Kranz, der sich unter dem Schleier abzeichnet. Zwischen den Haarwülsten fallen Haarlöckchen in die Stirn. Auffällig sind die lastenden gedrunghenen Proportionen der Königin auf dem Münzbildnis. Der Hals ist kräftig, füllig und von Venusringen unterteilt. Der rundliche Kopf weist eine flache Schädelkalotte und ein kurzes Hinterhaupt auf. Das Gesicht ist voll und breit mit runden Wangen, ein Doppelkinn wird angedeutet. Die Stirn ist klein, der Brauenbogen flach geschwungen und fast bis zum Haaransatz durchgezogen. Das Profil enthält keine auffälligen Vorsprünge, die Nase ist gerade, auch das Kinn hebt sich nicht hervor. Der Mund ist recht klein, hat aber volle Lippen, wobei sich die Oberlippe mit scharfer Kante vom Gesicht abhebt. Die etwas zurücktretende Unterlippe, die sich rundlich nach unten biegt, verleiht dem Gesicht einen melancholischen Zug. Die großen, aber nicht übertrieben weit geöffneten Augen, sind länglich und mandelförmig und von kräftigen Lidrändern eingefasst. Die über den äußeren Augenwinkeln hervortretende Orbitalfalte wird stark betont.

Interessant sind zudem Münzen aus Berytos⁵¹, auf denen Berenike II. als Göttin Arsinoe II. Philadelphos dargestellt ist, denn deren Porträts wurden zum Vorbild für die gesamte Ptolemäerdynastie.

Als alleinregierende Herrscherin in Kyrene und als Vertreterin ihres Gatten durfte Berenike II. bereits zu ihren Lebzeiten Münzen prägen lassen. Insbesondere die sogenannten „Berenikemünzen“ lassen deutlich die Absicht der Ptolemäer erkennen, den Königinnen auf den Münzen eine erkennbare Individualität zu geben, um somit zu demonstrieren, daß die Königin ein gleichberechtigtes Mitglied der vergöttlichten Dynastie ist. Verschiedene Götterattribute lassen eine Angleichung der Berenike II. an griechische Göttinnen erkennen, was vom ptolemäischen Hof gewünscht war.

7. Griechische Inschriften

Im folgenden sollen überblicksmäßig griechische Inschriften, in denen Berenike II. genannt wird, klassifiziert werden, um somit die Stellung der Königin im griechischen Bereich darstellen zu können.

Die Zahl der Inschriften, die für Berenike überliefert sind, ist nicht so groß wie die ihrer Vorgängerin Arsinoe II., da diese ja ausdrücklich als Göttin verehrt wurde. Inschriften für Berenike stammen aus Ägypten, aber auch aus anderen griechischen *poleis*.

Die Königin taucht in den Inschriften fast ausschließlich zusammen mit ihrem Gatten, Ptolemäos III., meist unter dem Kultnamen *theoi euergetai*, auf. Berenike trägt die Titel *basilissa*, oder „Schwester und Gemahlin des Königs“. Manchmal sind auch die Kinder des Paares mitgenannt.⁵²

Verschiedene Arten von Inschriften sind zu unterscheiden.

a) indirekte Widmungen an das Königspaar

Dies sind Inschriften, die nicht für, sondern zugunsten (ὕπερ) eines Mitgliedes des königlichen Hauses gemacht wurden. Der Verfasser oder eine Gruppe von Verfassern kann dabei genannt sein,

⁵⁰ vgl. Krug (1992), S. 194.

⁵¹ Sboronos (1904-1908) Nr. 1061. 1062; Taf. 23, 21-22.

muß aber nicht. Der Verfasser empfiehlt das Königspaar einem oder mehreren Göttern, was als Zeichen von Loyalität gedeutet werden kann.

Ἐπεὶ βασιλέως Πτολεμαίου
 τοῦ Πτολεμαίου καὶ Ἀρσινόης,
 θεῶν Ἀδελφῶν, καὶ βασιλίσσης
 Βερενίκης τῆς γυναικὸς
 καὶ ἀδελφῆς τοῦ βασιλέως,
 θεῶν Εὐεργετῶν καὶ θεοῖς
 Ἀδελφοῖς Διὶ Ὀλυμπίῳ καὶ Διὶ
 Συνομοσίῳ τοὺς βωμοὺς
 καὶ τὰ τεμένη καὶ τὴν συν-
 κύρουσαν αὐτοῖς γῆν Κλέων
 καὶ Ἀντίπατρος οἱ ἱερεῖς
 τοῦ Διὸς.

53

b) direkte Widmung an das Königspaar

Diese Widmungen sind direkt an das Königspaar gerichtet. Oft erscheinen aber noch weitere Götter in der Inschrift, mit denen Ptolemäos III. und Berenike II. zusammen verehrt wurden. Dies ist wiederum ein Indiz dafür, daß auch im griechischen Rahmen vergöttlichte Herrscher und Götter in ein und demselben Tempel als *synnaoi theoi* verehrt werden, und dies von der Bevölkerung akzeptiert wurde. Sehr oft dient die Plakette selbst als Weiheobjekt, häufig werden aber auch Heiligtümer oder deren Bauteile an das Herrscherpaar und verschiedene Götter geopfert.

Βασιλεῖ Πτολεμαίῳ
 καὶ βασιλίσση Βερενίκῃ
 θεοῖς Ἐυεργέταις
 καὶ Ἴσιδι καὶ Σαράπιδι
 καὶ Ἀρποχράτῃ
 Ταύρινος Ἡρακλείδου.

54

c) Das regierende Königspaar weiht selbst ein Tempelteil an eine Gottheit.

Es kann allerdings auch vorkommen, daß das regierende Königspaar selbst ein Objekt einer Gottheit widmet. In der folgenden Inschrift wird ein Temenos dem Gott Osiris geweiht, der auch im Kanopusdekret genannt wird.⁵⁵

⁵² Es fällt auf, daß in den Inschriften nur die Eltern des Königs genannt sind. Die Königin wird offensichtlich, wie auch im ägyptischen Kontext, erst durch die Heirat Teil des Königtums.

⁵³ OGIS I 65.

⁵⁴ OGIS I 62.

⁵⁵ vgl. OGIS I 56, Zl. 49f.

Βασιλεὺς Πτολεμαῖος Πτολεμαίου
καὶ Ἀρσινόης, Θεῶν Ἀδελφῶν,
καὶ βασίλισσα Βερενίκη,
ἡ ἀδελφὴ καὶ γυνὴ αὐτοῦ,
τό τέμενος Ὀσίρει. 56

d) *Weihungen zugunsten oder an die Nachfolger*

In Weihungen an Ptolemäos IV. und Arsinoe III. werden Ptolemäos III. und Berenike II. im Rahmen des Dynastiekultes als Eltern genannt, denn die königliche Würde geht von den Vorgängern, den Eltern, auf die Nachfolger, die Kinder, über.

Berenike tritt also auch in den griechischen Inschriften als gleichberechtigte Partnerin ihres Gatten auf und überweist mit ihm zusammen die Königswürde an die Nachkommen.

Nun soll noch eine Besonderheit vorgestellt werden, die im ägyptischen Bereich nicht auszumachen ist, nämlich die Verehrung Berenikes als eigenständige Göttin. Zeugnisse für diesen Kult sind aus dem Fayum überliefert, der zu dieser Zeit der am dichtesten besiedelte Ort Ägyptens und ein Sammelbecken von Menschen verschiedenster Nationalitäten war. Für ihre Verehrung zeugen die nach ihr benannten Dörfer Βερενίκης Θεσμοφόρου und Βερενικίς Αἰχιαλοῦ⁵⁷. In einem Papyrus, dessen Herkunft unbekannt ist, wird von einer Erbschaftssteuer zu Ehren der θεᾶς Βερενίκης Εὐεργέτιδος gesprochen, die als ἀπαρχή⁵⁸ bezeichnet wird.

In zwei Papyrusfragmenten erscheint sie als eigenständige Göttin. Ein Papyrus aus Magdōla enthält einen Brief an Ptolemäos aus dem 25. Jahr seiner Regierung. Asia, die Witwe des Kleruchen Machatas berichtet über ein Heiligtum der Aphrodite Berenike und der *syria thea*, das ihr Mann ihr erlaubt habe, auf dem Grundstück zu errichten⁵⁹. Asia stammte offensichtlich aus Syrien, worauf ihr Name schließen läßt.

Für das Jahr 238/37 ist ein Privatheiligtum eines Libyers bezeugt, das der Ἴσιδος μητρὸς θεῶν Βερενίκης καὶ Ἀφροδίτης Ἀρσινόης geweiht war⁶⁰, welches er in seinem Testament einer ihm bekannten Frau schenkte. Hier handelt es sich um einen Libyer, der Berenike ein Sanktuar weiht. Vielleicht wurde gerade unter den ehemaligen Einwohnern von Kyrene der Kult der Berenike besonders gepflegt.

Berenike erhielt also einmal den Kultnamen Aphrodite, ein anderes Mal wurde sie mit Isis, Mutter der Götter, identifiziert. Solche Gleichsetzungen sind sehr typisch für die griechische Religion, denn fast jeder Gott trägt eine Vielzahl von Beinamen.

Aphrodite ist die Göttin der Liebe und des Begehrens, andererseits die große Urgottheit des Lebens, die die gesamte Natur regiert, das Prinzip der Fruchtbarkeit der Erde, die Beschützerin der Heirat und

⁵⁶ OGIS I 60.

⁵⁷ vgl. Teb. pap. II, S. 373. zitiert bei Rübsam (1974), S. 211 mit Anm. 6.

⁵⁸ vgl. Rübsam (1974), S. 211 mit Anm. 7.

⁵⁹ p. Magdola, vgl. Guéraud (1931-1932), S. 36f. Nr.12.

⁶⁰ p. Petrie III, 1, 2, Zl. 5-7, vgl. Fraser (1972), II, S. 391, Anm. 403.

der Familie. In Ägypten wird sie gern mit Hathor oder Isis gleichgesetzt. Auch von einer Königin werden Eigenschaften wie Wohltätigkeit, Mutterliebe und Schönheit erwartet. Daraus läßt sich die Gleichsetzung mit der Göttin Aphrodite erklären.

Die besondere Verbindung der Isis zur Königin wurde schon im ägyptischen Kontext erklärt und läßt sich leicht auf griechische Vorstellungen übertragen. Isis die Große ist nicht nur die Mutter des Horus, sondern als Urgottheit die Mutter aller Götter und sie bewirkt die Wiedergeburt.

Es läßt sich festhalten, daß sich der Kult der Berenike als eigenständige Göttin nur auf den griechischen Raum bezieht, wobei sie nach üblicher griechischer Praxis mit Fruchtbarkeitsgöttinnen (Isis und Aphrodite) gleichgesetzt wird. Allerdings ist diese Verehrung weit weniger verbreitet als die der Arsinoe II. Philadelphos, die zur Gaugottheit des Fayums wird.

8. Zusammenfassung

Berenike wurde in den antiken Quellen als tatkräftige, umsichtige Verwalterin des Landes, gut kalkulierende Politikerin dargestellt, betont werden an ihr aber auch immer wieder typisch weibliche Eigenschaften wie Wohltätigkeit, Schönheit, Mutterliebe. Neu ist, daß die Königin ihrem Gatten gleichberechtigt ist.

Die Ägypter konnten diese besondere Stellung durchaus akzeptieren und stellten diese auch auf Tempelwänden dar, denn sie entspricht den tradierten Vorstellungen. Nur das Zusammenspiel beider Geschlechter hält die Welt im Gleichgewicht. Die Königin wird an Göttinnen, vor allem Isis angeglichen und garantiert durch die Liebe zu ihrem Brudergemahl die dynastische Kontinuität. Berenike II. wird aber im Gegensatz zu ihrer Vorgängerin Arsinoe II. nicht zur eigenständigen ägyptischen Göttin erklärt. Auch griechischen Vorstellungen entsprach die besondere Rolle der Königin. Berenike II. durfte als alleinregierende Herrscherin in Kyrene und als Vertreterin ihres Gatten bereits zu ihren Lebzeiten Münzen prägen lassen. Insbesondere die sogenannten „Berenikemünzen“ lassen deutlich die Absicht der Ptolemäer erkennen, das Porträt der Königin erkennbar wiederzugeben, um somit zu demonstrieren, daß diese ein gleichberechtigtes Mitglied der vergöttlichten Dynastie ist.

Die beiden Euergeten werden zusammen als Götter verehrt und ihnen werden heilige Gegenstände geweiht. Die Griechen gehen sogar noch einen Schritt weiter und verehren Berenike, wenn auch beschränkt auf den Fayum, als eigenständige Gottheit, die an Fruchtbarkeitsgöttinnen wie Aphrodite und Isis angeglichen ist.

Quellenverzeichnis

- | | |
|-------------------|---|
| Catull. | Catullus, Poems 61-68, lat./griech.-engl., hrsg. u. übers. von J. Godwin, Warminster 1994. |
| Guéraud (1931-32) | Guéraud, O., ENTEUXEIS. Requête et plaintes adressés au roi d'Égypte au IIIe siècle av. J.-Chr., Le Caire 1931-32; Nachdr. Hildesheim 1988. |
| Iust. | M. Iunianus Iustinus, Epitoma Historiarum Philippicarum Pompei Trogi, hrsg. von O. Seel, Stuttgart 1985. |

- OGIS Dittenberger, W., *Orientalis Graeci inscriptiones selectae*, Bd. I u. II, Lipsiae 1903.
- Plut. Plutarch's Lives, griech.-engl., hrsg. u. übers. von B. Perrin, Bd. I-XI, Cambridge/Mass.-London 1970-1989.
- Pol. Polybios, *The Histories*, griech.-engl., hrsg. u. übers. von W. R. Paton, Bd. I-VI, Cambridge/Mass. - London 1979f.
- Urk. II Sethe, K., *Hieroglyphische Urkunden der griechisch-römischen Zeit*, Bd. I-III, Leipzig 1904-1916, (= *Urkunden des ägyptischen Altertums*, begr. von G. Steindorff; Abt. II).
- Urk. IV Sethe, K.; Helck, W., *Urkunden der 18. Dynastie*, Leipzig 1906-1958, (= *Urkunden des ägyptischen Altertums*, begr. von G. Steindorff; Abt. IV).
- Urk. VIII Thebanische Tempelinschriften aus griechisch-römischer Zeit aus dem Nachlaß von Kurt Sethe, hrsg. von O. Firchow, Berlin 1957, (= *Urkunden des ägyptischen Altertums*, begr. von G. Steindorff; Abt. VIII).

Literaturverzeichnis

- Clère (1961) Clère, P., *La porte d'Evergète à Karnak*, Le Caire 1961 (= MIFAO 84).
- Edfu Rochemontoux, M.; Chassinat, E., *Le temple d'Edfou*, Bd. I-XIV, Paris 1897-1934; 2. Auflage, hrsg. von S. Cauville und D. Devauchelle, Bd. I u. II., Paris 1984-1990.
- Favard-Meeks (1991) Favard-Meeks, Chr., *Le temple de Behbeit el-Hagara*, Hamburg 1991, (= SAK: Beihefte; Bd. 6).
- Fraser (1972) Fraser, P. M., *Ptolemaic Alexandria*, I-III, Oxford 1972.
- Gauthier (1916) Gauthier, M. H., *Le livre des rois d'Egypte*, Bd. IV: *De la XXVe dynastie à la fin des Ptolemées*, Le Caire 1916.
- Habicht (1956) Habicht, Chr., *Gottmenschentum und griechische Städte*, München 1956, (= *Zetemata*; Bd. 14).
- Hölbl (1994) Hölbl, G., *Geschichte des Ptolemäerreiches. Politik, Ideologie und religiöse Kultur von Alexander dem Großen bis zur römischen Eroberung*, Darmstadt 1994.
- Koenen (1983) Koenen, L., *Die Adaptation ägyptischer Königsideologie am Ptolemäerhof*, in: *Egypt and the Hellenistic World, Proceedings of the International Colloquium. Leuven 24-26 May 1982*, hrsg. von E. van't Dak u.a., Lovanii 1983, (= *Studia Hellenistica*; Bd. 27), S. 143-190.
- Krug (1992) Krug, A., *Ein Bildnis der Arsinoe II. Philadelphos*, in: *Alessandria e il mondo ellenistico-romano, Studi in onore di Achille Adriani I*, Roma 1992, S. 192-200.
- Kyrieleis (1975) Kyrieleis, H., *Bildnisse der Ptolemäer*, Berlin 1975, (= *Archäologische Forschungen*; Bd. 2).
- Mallet (1909) Mallet, D., *Le Kasr el-Agouz*, Kairo 1909, (= MIFAO 11).

- Müller (1961) Müller, D., Ägypten und die griechischen Isisaretologien, Berlin 1961, (= Abhandlungen der sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Phil.-Hist. Klasse; Bd. 53, Heft 1).
- Naguib (1992) Naguib, S.-A., "Fille du dieu", "Epouse du dieu", "Mère du dieu" ou la métaphore féminine, in: *The Intellectual Heritage of Egypt. Studies presented to L. Kákosy by friends and colleagues on the occasion of his 60th birthday*, hrsg. von U. Luft, Budapest 1992, (= *Studia Aegyptiaca*; Bd. 14).
- Ptol. Ägypt (1978) *Das ptolemäische Ägypten. Akten des Internationalen Symposiums vom 27.-29. September 1976 in Berlin*, hrsg. von H. Maehler und V.M. Strocka, Mainz 1978.
- Quaegebeur (1978) Quaegebeur, J., *Reines Ptolémaïques et Traditions Egyptiennes*, in: *Ptol. Ägypt. (1978)*, S. 245-262.
- Quaegebeur (1989) Quaegebeur, J., *The Egyptian Clergy and the Cult of the Ptolemaic Dynasty*, in: *AncSoc* 20, 1989, S. 93-115.
- Roeder (1930) Roeder, G., *Der Tempel von Dakke*, Kairo 1930.
- Rübsam (1974) Rübsam, W. R., *Götter und Kulte im Fayum während der griechisch-römisch-byzantinischen Zeit*, Phil. Diss. Marburg 1974.
- Sboronos (1904-1908) Sboronos, J. N., *Ta nomismata tou kratous ton Ptolemaion*, Bd. I-III, Athen 1904; Bd. IV (deutsch) 1908.
- Smith (1988) Smith, R. R. R., *Hellenistic Royal Portraits*, Oxford 1988.
- Sternberg (1993) Sternberg-el-Hotabi, H., *Der Propylon des Monthtempels in Karnak-Nord*, Wiesbaden 1993, (= *Göttinger Orientforschungen*, IV. Reihe; Bd. 25).
- Walbank (1987) Walbank, F. W., *Könige als Götter. Überlegungen zum Herrscherkult von Alexander bis Augustus*, in: *Chiron* 17, 1987, S. 365-382.
- Winter (1978) Winter, E., *Der Herrscherkult in den ägyptischen Ptolemäertempeln*, in: *Ptol. Ägypt. (1978)*, S. 147-160.

Angelika Lohwasser

König/Königin - Gott/Göttin

Zur Komplementarität von Männlichem und Weiblichem in napatanscher und meroitischer Zeit

(Wortlaut des Vortrages¹)

Nachdem wir nun verschiedene Studien zu Gender in Ägypten gehört haben, möchte ich ein Beispiel aus Kusch bringen. Eine kurze Erläuterung für diejenigen von Ihnen, die nicht vom Fach sind: Das Reich von Kusch, das sich südlich von Ägypten von Unternubien bis mindestens zum Zusammenfluß von Weißem und Blauem Nil erstreckt, wird in die napatansche und die meroitische Periode geteilt. Der Wendepunkt wird an der Verlegung des königlichen Friedhofes vom napatanschen Raum nach Meroe (um 270 v. Chr.) festgemacht. In diesem Reich von Kusch nehmen Frauen eine besondere Rolle ein, die teilweise so prominent ist, daß von einigen Forschern bereits von einem Matriarchat, das in Kusch geherrscht haben soll, gesprochen wurde. Das Matriarchat lehne ich ab, jedoch ist es tatsächlich so, daß in der meroitischen Periode einige Frauen als Könige den Thron bestiegen haben. Ausgangspunkt zu meinen Überlegungen ist meine Dissertation, die ich über die königlichen Frauen von Kusch in der napatanschen Periode - also bevor sie auch aktiv herrschen konnten - geschrieben habe.²

Im ersten Teil möchte ich die wesentlichsten Punkte zum "Queenship" in Kusch zusammenfassen. Im zweiten Teil soll das Problem in der meroitischen Zeit besprochen werden, für die jedoch aufgrund der fehlenden Texte weitaus weniger klare Ergebnisse zu erwarten sind.

Das Ziel meiner Dissertation war es, zu erklären, wie das Queenship im Königtum von Kusch funktioniert hat, welche Ideologie dahinter stand. Nach der Untersuchung der inschriftlichen und bildlichen Quellen sowie der Gräber der königlichen Frauen ergibt sich folgendes Bild:

Zunächst zu Status und Rolle der königlichen Frauen (gemeint sind Mütter, Schwestern, Gemahlinnen und Töchter der Könige von Kusch).

Es hat sich gezeigt, daß die Vererbung des Thronrechtes über die weibliche Linie verlief, und zwar konkret über die *snt njswt*. Der Begriff der *snt njswt* ist so wie der der männlichen Variante, der *sn njswt*, als soziale und nicht als verwandtschaftliche Kategorie zu verstehen, es handelt sich also nicht um (blutsverwandte) Schwestern und Brüder des Königs, sondern um eine durch verschiedene Faktoren abgegrenzte Gruppe, zu vergleichen mit den bei uns gebräuchlichen Begriffen wie Klosterbruder oder -schwester. Dabei sind als Faktoren besonders hervorzuheben: die *snt njswt* stammt jeweils wiederum von einer *snt njswt* ab, sie vererbt den Titel und somit auch die Möglichkeit, den Thronanspruch weiterzugeben, an ihre Töchter. Zumindest theoretisch müssen sich die *snt njswt* jeweils zu den Schwestern des Alara, der als Dynastiegründer später erwähnt wird, zurückleiten lassen. Die Söhne der *snt njswt* werden zu *sn njswt* und somit zu möglichen Thronanwärtern. Aus der

¹ Auf eine ausgearbeitete Form wurde verzichtet, da der Inhalt in Kürze auf traditionellem Weg publiziert wird: Lohwasser, A., Die königlichen Frauen im antiken Reich von Kusch, Meroitica 19, im Druck. Dies., Die Auswahl des Königs von Kusch, BzS 7, im Druck. Dies., Der "Thronschatz" der Königin Amanishakheto, in Vorb. Verweise und Bildmaterial sind diesen Publikationen zu entnehmen.

² Lohwasser, A., Die königlichen Frauen von Kusch (25. Dyn. bis zur Zeit des Nastasen), Diss. Wien (1997)

Gruppe der *sn njswt*- übrigens eine Bezeichnung, die in Ägypten fast nie erwähnt wird, denn es kann immer nur einen Sohn des Re bzw des Amun geben, "Brüder" stellen eine potentielle Gefahr des Königs dar - wird dann von einer Kommission der König gewählt. Die Kommission setzt sich zusammen aus Vertretern des Militärs, der Priesterschaft und der zivilen Verwaltung. Der designierte Herrscher wird dann von Amun, dem Staatsgott der Kuschiten, anerkannt und zum König mit all seinen Qualitäten erhoben.

Ausschlaggebend, um in diese Gruppe der Thronanwärter zu kommen, sind aber deren Mütter, die eben *snt njswt* sein müssen. Mit der Ernennung zum König werden sie auch *mwt njswt*, also Königsmütter. Soweit erhalten, sind auch alle *mwt njswt snt njswt*. Als *mwt njswt* kommt ihnen auch bei der Krönung des Königs eine besondere Rolle zu. Von drei Königen haben wir das Zeugnis, daß deren Mutter zur Krönung ihres Sohnes angereist kam. Zu Taharqo kam seine Mutter Abalo bis nach Memphis, Anlamani und Irikeamanote wurden von deren Mütter in Napata besucht. Ob diese Reise tatsächlich stattgefunden hat, kann nicht nachgewiesen werden. Zumindes ist durch die Erwähnung dieser Reise ausgedrückt, daß es für den König wichtig ist, daß seine Mutter bei oder knapp nach der Krönung anwesend ist. Als Beispiel soll der Besuch der Abalo bei Taharqo dienen: Taharqo, Stele Kawa V (16-21): "[Nun war sie in] Nubien, die Schwester des Königs, angenehm und lieblich, die Mutter des Königs, (Abalo)], sie möge leben. Ich ging weg von ihr als ein Jugendlicher von 20 Jahren, als ich mit Seiner Majestät nach Unterägypten kam. Da kam sie in den Norden, um mich zu sehen nach einigen Jahren. Sie fand mich gekrönt auf dem Thron des Horus, [nachdem] ich erhalten hatte die Diademe des Re, [nachdem] die Beiden Schlangen auf meinem Kopf vereinigt waren und alle Götter meinen Körper beschützten. Sie war in großer Freude, nachdem sie gesehen hatte die Schönheit Seiner Majestät.

Wie gesagt, wir können heute nicht sicher sagen, ob diese Reise real oder imaginär stattgefunden hat. Allein der Umstand, daß der Besuch der Königsmutter bei ihrem gekrönten Sohn auf einer Stele niedergeschrieben wurde, zeigt, daß eine Tradition bestand, nach der die Königsmutter den neuen König nach der Krönung sehen mußte.

Wahrscheinlich ebenfalls bei der Krönung hält die Königsmutter bzw. die Königin eine vier mal belegte Rede. Diese "Rede" war keine Formel, die stereotyp rezitiert werden mußte, sondern eine formal individuelle Phrase mit gleichem Inhalt. Die königliche Frau bittet Amun um das Königsamt für den neuen König, der Gott soll ihn „festsetzen“ als König. Am ausführlichsten ist die Rede der Nasalsa im Giebelfeld der Aspelta-Steile: "Rede der Schwester des Königs, Mutter des Königs, Fürstin von Kusch, ([Nasalsa])). Ich bin zu dir gekommen, Amun-Re, Herr der Throne der beiden Länder, großer Gott, Erster seines Harems, dessen Name bekannt ist, der Kraft gibt dem, der auf seinem Wasser (=loyal) ist. Mögest du deinen Sohn, den du liebst, ([Aspelta])), der ewig lebt, feststellen in diesem ersten Amte des Re, damit er in ihm größer ist als alle anderen Götter. Mögest du seine Jahre des Lebens auf der Erde zahlreich machen wie die der Sonne am Himmel. Mögest du ihm alles Leben und alle Macht bei dir geben, und alle Gesundheit bei dir, und alle Freude bei dir, und das Erscheinen auf dem Thron des Horus, ewiglich." Die Mutter des Königs kommt also zu Amun, um ihn um die Herrschaft ihres Sohnes zu bitten. An der prominentesten Stelle einer Steile, nämlich in der Mitte des Giebelfeldes, erbittet sie für ihn das Königtum.

Die Einsetzung des Königs durch den Gott ist also nicht selbstverständlich, zumindest um einem vielleicht alten Ritual Genüge zu tun muß eine Frau aus dem Königshaus Amun um das Königsamt bitten.

Doch nicht nur die Mutter, auch die Gemahlin des Königs, die *Hmt njswt*, spielt bei der Krönung und bei der Herrschaft des Königs eine nicht unbedeutende Rolle. In Kusch wird mit dem Bild "Darbringen von Maat, Pektoral und Kette" die Krönung verschlüsselt. Dabei überreicht der König dem Amun Maat, Pektoral und Kette (ab Harsiotef wird nur noch Pektoral und Kette dargestellt) und erhält dafür, wie in der Krönungsstele des Piye gezeigt, die Kronen. Das Giebelfeld der Regierungsinschriften der Könige Tanwetamani, Harsiotef und Nastasen, deren Text mit der Inthronisation des Herrschers beginnt, zeigt antithetisch dieses Bild: Der König überbringt Amun von Napata bzw. Amun von Karnak die genannten Gaben. Diese Szene ist aufs Engste mit der Kronenübergabe verbunden und steht quasi als Sinnbild für "Krönung". Dabei ist der König in der antithetischen Darstellung immer von einer Frau begleitet: Auf der einen Seite von der Mutter, auf der anderen von der Gemahlin. Wir sehen also, daß die Mutter des Königs bzw. Gemahlin des Königs in der Szene, die mit der Kronenübergabe gleichzusetzen ist, den König begleitet und somit bei diesem höchst wichtigen Akt den König unterstützt. Dadurch, daß sie Sistrum rasselnd und libierend dargestellt sind, haben die Frauen selbst eine priesterliche Funktion inne. Die Begleitung des Königs setzt die beiden Frauen in einen engen Zusammenhang mit dem wichtigsten Moment in der Herrschaft eines Königs, der Krönung. Sie sind nicht als Bildfüllung zu verstehen, sondern als bewußt gewählte Komponenten in diesem auf das Wesentliche verkürzten Ausdruck des kuschitischen Königtums.

Ich habe gerade erwähnt, daß die beiden Frauen sistrumspielend und libierend dargestellt werden. Wie in Ägypten, so begleitet auch in Kusch die königliche Frau den König, wobei sie mit dem Sistrum rasselt. Das Sistrum rasseln ist wie das Weihräuchern ein Teil der Kultvorbereitung. Außer dem Sistrumrasseln ist noch eine zweite Handlung bei den Kuschitinnen gezeigt: die Libation; das Ausgießen einer Flüssigkeit auf den Boden. In der ägyptischen Kunst gibt es nur sehr wenige Darstellungen von Frauen, die vor Amun libieren. In Kusch ist es gang und gäbe, die Frauen bei dieser Handlung zu zeigen. Die Frauen der königlichen Familie in Kusch erleben eine Erweiterung ihrer kultischen Aufgaben. Sie übernehmen einen Teil der Aufgaben, die der König als Kultherr für den Gott auszuführen hat. Sie ist nicht nur *kultvorbereitend*, sondern *kulthandelnd* in die Kommunikation mit den Göttern einbezogen.

In allen Bereichen, bei den Gräbern und deren Lage am Friedhof, bei Titeln, der Vererbung des Thronrechtes, bei den Rollen, die die Frauen im Götterkult und bei der Krönung des Königs spielen, hat sich gezeigt, daß die königlichen Frauen von Kusch eine bedeutende Stellung einnehmen. Ohne sie ist das Funktionieren des Königtums nicht denkbar.

Als nächsten Schritt möchte ich die Parallelen in der Götterwelt vorstellen. Es werden zunächst die Rollen der kuschitischen königlichen Frauen, wie sie in der ideologischen Form ausgedrückt werden, besprochen. Ziel ist die Zusammenstellung, in welcher Form bestimmte Rollen in der offiziellen Göttergeschichte thematisiert werden. Die Handlungsebenen der Göttinnen und der königlichen Frauen werden parallelisiert, d. h. geprüft, wie die Handlungen der königlichen Frauen ihre "sakramentale Ausdeutung" in denen der Göttinnen erfahren.

An vielen Stellen ist die göttliche Mutter des Königs genannt bzw. eine Göttin in mütterlicher Aktion dargestellt oder erwähnt.

Ein König kann seine göttliche Mutter mit verschiedenen Ausdrücken bezeichnen. Eine oft gebrauchte Wendung dafür ist *mwt.f NN* oder der König bezeichnet sich als *zA NN*. Außerdem kann ein König *msj n NN* sein. Als göttliche Mutter treten Mut, Isis und Bastet auf.

Ein anderer Ausdruck der Beziehung Mutter - Sohn ist das Stillen. Der König wird drei mal in seiner Existenz von der Göttin gestillt: Bei seiner (göttlichen) Geburt, bei der Krönung und nach dem Tod. Das Stillen steht also immer am Beginn eines "neuen" Lebens. Zuerst tritt der König in das irdische Leben ein, dann wird ihm sein neues Leben als König, also das Königtum, durch die göttliche Milch übergeben, und zuletzt wird er im Leben nach dem Tod verjüngt. Durch das Stillen wird die königliche Qualität auf den Menschen übertragen, er wird in die göttliche Sphäre miteinbezogen, "sakralisiert". Als stillende Muttergottheiten findet man in Kusch Mut, Bastet und Isis.

Einen besonderen Status bei den Muttergottheiten nimmt Isis als Mutter des Horus ein. Da Horus der lebende König ist, ist auch Isis eng mit dem Königtum verbunden. Der Mythos von Horus und seiner liebenden Mutter Isis ist in kuschitischen Quellen häufig vertreten. Dabei kommt es zu einem Vergleich zwischen der Mutter des Königs und Isis bzw. dem König und Horus.

In Ägypten galt v. a. Hathor als Mutter des regierenden, irdischen Königs. Bei Isis wird der Aspekt der Gemahlin des Osiris assoziiert. In Kusch hingegen finden wir den Aspekt "Isis als Mutter des Horus-Königs" ausgedrückt. Auch, wenn noch andere Göttinnen, wie Mut oder Bastet, als Mutter des Königs auftreten können, so ist es doch allen voran Isis, die durch ihre mythische Mutterschaft in Bezug auf Horus die göttliche Mutter des Königs - des lebenden Horus - ist.

Nun zu den Gemahlinnen des Amun. Den verschiedenen Amun-Formen werden verschiedene Göttinnen als Begleiterinnen zugesellt. Amun von Karnak, Amun von Napata und Amun von Sanam treten in den meisten Fällen gemeinsam mit Mut, der aus Ägypten bekannten Gemahlin des Gottes, auf. Amun von Kawa wird mit seinen Begleiterinnen Satis und Anukis gezeigt. Der Staatsgott Amun wird durch die Anwesenheit seiner göttlichen Gemahlin universal gemacht, die feminine Komplementierung läßt die Aktionen vor einem Gott, der alle Aspekte vereint, erscheinen.

Die Göttinnen treten in Kusch also v. a. in zwei Funktionen auf: Als Mutter und als Begleiterin. Genau diese beiden Handlungsebenen sind bei den königlichen Frauen wiederzufinden. Die Funktionen überschneiden sich, die göttliche und die irdische Sphäre thematisieren dasselbe Konzept.

Zunächst zur Mutter.

Die im kuschitischen Königtum herausragende Rolle der Königin ist ihre Funktion als Mutter des Königs. Die Mutter ist zunächst ausschlaggebend für den Thronanspruch ihres Sohnes. So wie Horus auch durch Isis legitimiert wird, so ist der kuschitische König bei seiner Legitimation von der königlichen Mutter abhängig.

Die exponierte Rolle der Mutter des Königs wird auch bei der Inthronisation des Königs sichtbar, bei der sie elementare Aufgaben zu erfüllen hat. Mit der Göttin Isis wird sie aber auch konkret in Beziehung gesetzt:

In den Texten der 25. Dyn. und napatianischen Zeit ist ein besonderes Merkmal der Vergleich von Isis und Horus mit der Königsmutter und dem König.

- Taharqo, Stele Kawa V (Z.16–21): "Wie Isis ihren Sohn Horus sah, gekrönt auf dem Thron seines Vaters, nachdem er als Jugendlicher im Nest von Chemmis war. Ober- und Unterägypten und alle Fremdländer lagen auf dem Boden vor der Mutter des Königs und waren in großer Freude, ihre Alten in Begleitung ihrer Jungen. Sie bejubelten diese Mutter des Königs, indem sie sagten: 'Isis, als Horus sie erreichte, war wie sie nun, da sie wieder vereint ist mit ihrem Sohn.'"

Aus Ägypten ist das Motiv der Isis, die ihren Sohn Horus in den Sümpfen des Deltas gebiert und aufzieht, übernommen. Hier begegnet uns am stärksten die mütterliche Fürsorge der Isis. Diese Szene finden wir in die Textstelle eingebaut, die die Reise der Mutter zu ihrem gekrönten Sohn beschreibt. Die Legende betont stark die Züge der Muttergottheit, es ist demnach nicht verwunderlich, daß die Passage in einem Text, der von der Mutter des Königs handelt, zu finden ist. Es soll hier jedoch noch einmal betont werden, daß der Mythos von Isis und Horus in der ägyptischen Königsideologie keineswegs diesen Stellenwert einnimmt. Das von den Kuschiten in Ägypten vorgefundene Königtum wurde nicht, wie so oft angenommen, in vielen Bereichen einfach übernommen. Die Kuschiten beziehen bewußt einzelne Aspekte und verändern diese so, daß sie ihren Vorstellungen von Königtum entsprechen und diese "sakramental ausgedeutet" werden. Doch stellt sich bei den Kuschiten die Frage, warum sie gerade diesen Göttermythos so für sich beansprucht haben. Meines Erachtens läßt es sich daraus erklären, daß in diesem Mythos wie in keinem anderen die Beziehung Mutter - Sohn im Mittelpunkt steht. Wie bei den Kuschiten ergibt sich die Legitimation des Sohnes (Horus) aufgrund der Abstammung von seiner Mutter. Insofern trifft der Isis-Horus-Mythos genau die Vorstellungen der Kuschiten.

Diese Verbindung zwischen dem Isis-Horus-Mythos und der Königsmutter ist die engste Nahtstelle zwischen den Göttinnen und dem "Queenship". Hier wird die reale Welt in die überirdische Götterwelt projiziert und umgekehrt. Isis als Mutter und entscheidende Hilfe bei der Legitimation des Horus findet ihre Entsprechung in der Mutter des Königs, die sowohl als Mutter handelt als auch eine wichtige Rolle bei der Krönung des Königs spielt.

Nun zur königlichen Frau als Begleiterin.

So wie die Göttinnen hinter einem Gott kann auch eine königliche Frau, nämlich die Gemahlin und die Mutter des Königs, begleitend hinter dem König stehen. Sie nehmen vor allem als Begleiterinnen des Königs am dargestellten Kultvollzug vor den Göttern teil. Dabei sind sie häufig aktiv am Kultvollzug beteiligt.

Als Begleiterinnen bilden sie die weibliche Komplementierung des durch den König verkörperten männlichen Elements. So wie der Götterkönig von seiner Gemahlin Mut begleitet wird, um das Prinzip "Gott" als Ganzes, in seinem maskulinen und femininen Aspekt, darzustellen, so ist der König, nicht als Herrscherperson handelnd sondern als maskuliner Aspekt des Königtums, durch die Begleitung der königlichen Gemahlin mit dem femininen Aspekt komplementiert. Die Begleitung durch die Gemahlin des Königs sollte also nicht als Bildfüllung verstanden werden, sondern als bewußter Ausdruck der Geschlechterdualität. Die Königinnen haben in ihrer begleitenden Funktion eine besondere Aufgabe zu erfüllen. Sie werden, parallel zu den für die Legitimation des Königs wichtigen

Königsmüttern, in den antithetischen Giebelfeldern der großen Königsstelen gezeigt. Bedeutsam ist, daß Mutter und Gemahlin als Begleiterin des Königs thematisiert werden.

Ich hoffe, ich konnte zeigen, daß die Aufgabenbereiche "Mutter" und "Begleiterin" sowohl bei den Göttinnen als auch im irdischen "Queenship" vorhanden sind. Die Funktionen, in denen die Göttinnen handelnd dargestellt oder beschrieben werden, sind bei den Müttern und Gemahlinnen des Königs wiederzufinden. Man kann, insbesondere bei den Funktionen der Königsmutter, von einer Projektion der irdischen auf die überirdische Ebene sprechen. Diese Handlungen sind bei den königlichen Frauen in Ägypten nicht festzustellen. Dadurch, aber auch durch die Tracht und durch die spezifische Form der Friedhofsbelegung, wird die eigenständige kuschitische Tradition für uns sichtbar.

Nun möchte ich auf das kuschitische Queenship als Ideologie eingehen. Das wurde in der meroitistischen Forschung erst in einer Arbeit tiefer beleuchtet, nämlich von László Török in seinem Buch "Birth of an African Kingdom". Er bezieht sich dabei vor allem auf Lana Troy, "Patterns of Queenship", und sieht das kuschitische Queenship in großen Zügen parallel zum ägyptischen an.

Die wichtigste Rolle für das Konzept des ägyptischen Queenship nach Troy spielt die Dualität.

Ägyptisches Denken ist in vieler Hinsicht von Dualität bestimmt. Ägypten selbst wird als "das Schwarze" im Gegensatz zur "roten" Wüste gesehen. Die häufigste Bezeichnung für das Land, wie es vor allem in Titeln genannt wird, ist wiederum dualistisch ausgedrückt: Ober- und Unterägypten. Bestimmend auch für das gemeine Volk ist die Dualität von Leben und Tod, Tag und Nacht. Gerade hier tritt auch die zyklische Idee von Wiedergeburt und Erneuerung auf. Am einleuchtendsten ist der tägliche Vorgang der Wiedergeburt der Sonne nach ihrer Nachtfahrt. Troy hebt als dem Queenship zugrunde liegende Faktoren die "sexual duality" und die "generational duality" hervor. "Sexual duality" ist ihre Bezeichnung für die Dualität von Mann und Frau, "generational duality" für die Dualität von Mutter und Tochter.

Ich hingegen denke, daß für die Interpretation des "Queenship" der Begriff der Komplementarität sinnvoller und passender ist. Komplementarität diene bereits Hornung zur Erklärung des Nebeneinanders von einem allerhöchsten Gott und vielen Göttern. Unter Komplementarität versteht man Zusammengehörigkeit, wobei ein Objekt verschieden gesehen wird. Sich widersprechende Ergebnisse von Betrachtungen können sich gegenseitig ergänzen und dadurch erst die ganze Wirklichkeit erfassen. In unserem Sprachgebrauch wird die Komplementarität v. a. als "parallele Komplementarität" verstanden: Zwei Begriffe, die auf derselben begrifflichen Ebene liegen, wie z. B. männlich - weiblich, werden als komplementär bezeichnet. Komplementarität ist somit eine Relation zwischen Begriffen, die zwar als Gegensätze empfunden werden, einander jedoch ergänzen und so eine Einheit, eine Ganzheit bilden.

Im ägyptischen wie im kuschitischen "Queenship" finden wir eine Reihe von Elementen, die sich komplementär - also widersprüchlich, aber sich zu einer Einheit ergänzend - verhalten. Für uns am auffälligsten ist die Komplementarität von Mann und Frau im Königtum. Die gegensätzlichen Prinzipien männlich und weiblich bilden ein Ganzes. Auch dieses Prinzip ist in vielen Kulturen vorhanden, man denke z. B. an das taoistische Yin und Yang, die Gegensätze, die sich zu einem

Ganzen ergänzen. Die Schöpfungsgottheiten in Ägypten, die sich zunächst selbst zeugen, verkörpern ebenfalls Mann und Frau in einer Einheit, sie sind androgyn.

Die beiden Elemente männlich und weiblich stehen aber nicht nur polar einander gegenüber, sondern sie verkörpern ein dynamisches Prinzip. Durch die Vereinigung von Mann und Frau entsteht neues Leben, das wieder Leben hervorbringt.

M. E. haben wir es bei der Abfolge der Generationen aber so wie bei den Geschlechtern ebenfalls nicht mit einem Ausdruck der Dualität zu tun, wie es Troy als "generational duality" sehen möchte. Viel mehr noch als bei der "Komplementarität der beiden Geschlechter" wird hier die Dynamik ausgedrückt. Die Generationen stehen weder dual noch komplementär aufeinander, sie sind Grundlage für die Bewegung, Weiterentwicklung und v. a. Unendlichkeit. Progressivität bis in die Ewigkeit findet durch die "Dynamik der Generationen" ihren Ausdruck. Dabei denke ich nicht, daß wir es mit der "generational duality" nach Troy zu tun haben. Sie sieht das ägyptische Queenship ausgedrückt in den beiden Generationen Mutter und Tochter. Dabei ist der zu beachtende Faktor der temporale, also die Generationenabfolge Mutter - Tochter, nicht die Frage der Blutsverwandtschaft. Troy bezieht die beiden Frauen aufeinander, sie bilden miteinander die "generational duality". Meines Erachtens müssen wir bei der Betrachtung des Königtums - und das Queenship ist nicht gleichberechtigt, sondern nur als Aspekt des Königtums anzusehen - aber immer den König in den Mittelpunkt setzen. Alle gedanklichen Linien, alle Assoziationen, alle Verbindungsstränge gehen von ihm aus oder führen zu ihm. Er ist das Zentrum, nur um seine Legitimation und Herrschaft kann es gehen. Das Königtum, und so auch das "Queenship", definiert sich über den König. Darum ist auch die "Dualität der Generationen" nur über den König als Kontaktstelle zu erklären. Es handelt sich um die Mutter des **Königs** und die Gemahlin des **Königs**. Die Dynamik der Generationen bilden somit die Königsmutter und der König.

Die Konzepte Komplementarität und Dynamik sind in Kusch feststellbar. Dieses Denken ist überall auf der Welt als natürliche Erscheinung zu werten, da in der Umwelt die Zweiheit oder zwei sich ergänzende Gegensätze immer wieder auftauchen. Bereits der traditionelle Mensch wurde durch den Rhythmus von Tag und Nacht, Entstehen und Vergehen geprägt.

Die motivliche Ausformung dieser Beobachtung in der Darstellung wird seine Wurzeln in der ägyptischen Kultur haben. Dabei sei aber wieder darauf hingewiesen, daß diese Motivübernahme aus der ägyptischen Kultur nicht die Übernahme des ägyptischen Inhalts impliziert. Es wird nur die äußere Form, das Bild aus Ägypten übernommen und mit kuschitische Bedeutung gefüllt. Man muß auch hier wieder das eigenständige Gedankengut, das sich in ägyptischer Form entfaltet, beachten.

Den bildhaften Ausdruck der kuschitischen Komplementarität und Dynamik, v. a., was das Queenship betrifft, findet man in den antithetischen Darstellungen. Auf den antithetischen Giebelfeldern der großen Königsstelen und auch auf Tempelwänden wird der König auf der einen Seite von der Mutter und auf der anderen Seite von der Gemahlin begleitet. Die Gestaltung der Giebelfelder ist eine typisch kuschitische Eigenheit. Amun in den zwei hauptsächlichen Erscheinungsformen, als Amun von Karnak und als Amun von Napata, wird vom König mit Opfern bedacht. Hinter dem König steht jeweils eine Frau, jeweils die Mutter und die Gemahlin des Königs.

Für uns sind in den Darstellungen der Frauen die Konzepte von Komplementarität und Dynamik zu erkennen. Der König ist mit der Mutter bzw. der Gemahlin gezeigt. Das männliche und das weibliche Prinzip, die Gegensätze, die ein Ganzes bilden und die immerwährende Erneuerung garantieren, sind

hier durch den König selbst und für ihn bedeutende Frauen vertreten. Die "Komplementarität der Geschlechter" findet Ausdruck an prominenter Stelle, der König, komplementiert durch die Frau, zeigt ebenso wie in Ägypten und vielen anderen Kulturen das universale Prinzip der Fortführung des Lebens durch die Vereinigung von Mann und Frau.

Doch ebenso offensichtlich ist die "Dynamik der Generationen". Die Mutter des Königs gehört der Generation vor dem König an, sie zählt zu den Königsvorfahren. Der König zeigt die herrschende Generation. Die Mutter des Königs und der König selbst sind die Komponenten der "Dynamik der Generationen".

Mutter und Gemahlin des Königs wirken als zwei genealogische Transformatoren. Die Gemahlin, durch ihre Fruchtbarkeit Garantin für den Fortbestand des Königtums, sichert auch dem konkreten König die Weiterführung seiner Familie. Durch die Königsgemahlin als Mittlerin kann der König in die Zukunft wirken. Sie ist die Verbindung zu den Nachfahren. Die Königsmutter wiederum verbindet den König mit seinen Vorfahren. Sie bildet den Kontakt zu den früheren Generationen. Durch sie ist der König in die Genealogie seiner Familie eingebunden.

Die Königsmutter ist die Verbindung in die Vergangenheit, die Königsgemahlin die Verbindung in die Zukunft. Der König, in diesem System punktuell an die Gegenwart gebunden, wird durch die beiden Frauen als Exponenten des Queenships mit dem historischen Ablauf des Königtums verknüpft.

Diese beiden in den Giebelfeldern dargestellten Frauen zeigen uns außerdem die zwei Ebenen des Einflusses, die das Queenship auf den König bzw. ideologisch gesehen auf das Königtum hat. Die Herrschaft des Königs beruht auf zwei Faktoren, die die Beständigkeit des Königtums an sich garantieren.

Diese beiden Faktoren wurden von Barta ("Untersuchungen zur Göttlichkeit des regierenden Königs") und Assmann („Maat“) behandelt, wobei Ausgangs- und Endpunkte zwar jeweils verschieden sind, der Kern aber gleich ist. Barta (S. 16) unterscheidet die "Riten der Herrschaftsübertragung" von den "Riten der Herrschaftsausübung". Bei Ersteren erscheint der König reagierend, bei Zweiteren agierend. Assmann (S. 208–9) nennt die "Handlung des Gottes in ihrer Punktualität, Einmaligkeit, Perfektivität und Vergangenheit eine Initialhandlung, die den König ein- und dessen Handeln in Gang gesetzt hat. Die Handlungen des Königs sind in ihrer zeitlosen Kreativität typische Handlungen der Inanghaltung." Beide Ebenen, das initiale und einmalige Handeln des Gottes und das kontinuierliche Inanghalten der Königsherrschaft durch den König, sind auch in Kusch Grundlage des Königtums.

Die Einsetzung als König erfolgt einmal, sie ist "initial". Diese einmalige und schöpfende Aktion bedingt danach ein kontinuierliches Handeln des Königs als König. Durch die Krönung wird der König einmal und unwiderruflich zum König gemacht. Um aber seine Aufgaben als König den Göttern und den Menschen gegenüber zu erfüllen, muß er aktiv bleiben, Taten vollbringen. Dazu gehören Tempelbauten, Opfer und Stiftungen für Tempel, die Abwehr von Feinden, die Garantie von Recht und Ordnung im Reich. Ich möchte hier das einmalige "König werden" dem dauernden "König sein/bleiben" gegenüberstellen.

In diesen grundsätzlichen Überlegungen zum Königtum ist meines Erachtens auch das kuschitische Queenship zu verankern. Es ist genau dieses Bild in seiner kuschitischen Ausprägung, das uns die antithetischen Giebelfelder zeigen. Auf der einen Seite wird die Mutter des Königs dargestellt, die in einer für Kusch ganz charakteristischen Weise dafür verantwortlich ist, daß ihr Sohn überhaupt König

werden kann. Im Gegensatz zu Ägypten ist ihre Abstammung der erste Faktor, der über die Möglichkeit, König zu werden, bestimmt. Darüberhinaus spielte sie eine wichtige Rolle bei der Krönung des Königs. Ohne ihr rituelles Handeln kann der König nicht gekrönt werden. Sie ist also bestimmender Teil beim "König werden".

Auf der anderen Seite der Darstellungen wird der König von der Gemahlin des Königs begleitet. Sie ist das feminine Komplement, das wie in Ägypten den männlichen Herrscher ergänzt. In allen Kulturen sind Mann und Frau zwei einander ergänzende Komponenten. Auch in Ägypten braucht der König, ebenso wie die Götter, eine Gemahlin. Ohne die feminine Ergänzung ist keine Erneuerung möglich. Deshalb wurde auch zu den männlichen Göttern ein weibliches Pendant geschaffen (z. B. Amun - Amaunet). Auf die menschliche Sphäre projiziert und mit für Kuschiten verständlichen Mitteln ausgedrückt zeigt sich diese Vereinigung von männlichem und weiblichem Prinzip in der Darstellung der Begleitung des Königs durch seine feminine Ergänzung, seine Gemahlin. Ihre Aufgabe liegt in dem immer wiederholten Beweis, daß der "König sein/bleiben" kann.

Mutter und Gemahlin des Königs drücken das Kontinuum der Erneuerung, das Kontinuum des Königsamtes aus. Das Queenship als Komponente des Königtums trägt dazu bei, die Herrschaft des Königs und somit das Bestehen des Reiches zu sichern. Ohne den femininen Aspekt im Königtum wäre eine funktionierende Königsherrschaft nicht möglich.

Wie sieht es aber nun in meroitischer Zeit aus? Die Stele des Königs Nastasen um 315 v. Chr. ist die letzte große in ägyptischer Schrift und Sprache geschriebene Inschrift. Danach sind die Texte für uns größtenteils unverständlich. Wir können uns also nur auf bildliches und archäologisches Material stützen. Doch auch hieraus lassen sich Ergebnisse zur "Komplementarität von Männlichem und Weiblichem" erzielen.

Es ist das, was ich die "Umkehrung des femininen Komplements" bezeichnen möchte; denn in meroitischer Zeit können wir eine Reihe von regierenden Königinnen verzeichnen. Das Königsamt selbst galt in Ägypten als "männlich", auch die wenigen weiblichen Herrscher nahmen Titel und Tracht in männlicher Form an. Im meroitischen Reich, als auch Frauen den Thron bestiegen, trugen sie zwar ebenfalls die primär männliche Amtsbezeichnung *qore*, in Aussehen und Tracht wurden sie aber eindeutig weiblich dargestellt. Das Königsamt an sich wird allerdings ebenfalls als männlich gegolten haben. Und da müßte sich nun als Konsequenz ein Problem ergeben: wie kann einer regierende Frau denn ein feminines Komplement gegenübergestellt werden?

Zunächst sollen die drei wichtigsten Herrscherinnen, von denen wir mehr als nur ihr Grab kennen, vorgestellt werden. Sie tragen so wie die Könige die Bezeichnung "*qore*" für regierenden Herrscher. Sie wurden ebenso wie ihre männlichen Amtskollegen in Aktionen vor den Göttern dargestellt und konnten Tempel bauen lassen. Sie wurden auf den Königsfriedhöfen in Meroe - Nord bzw. Gebel Barkal bestattet.

Von Schanakdachete (um 150 v. Chr.) haben wir den von ihr gebauten Tempel F in Naqa sowie ihre Grabanlage Beg.N 11. Es ist das einzige Grab, dessen Kapelle zwei Pylone hat. Schanakdachete tritt auf allen uns bekannten Darstellungen mit einem männlichen Begleiter auf. Hinter ihr wird sowohl in ihrer Pyramidenkapelle als auch im Tempel F ein Mann, kleiner als sie, dargestellt. Möglicherweise handelt es sich bei diesem Mann um einen Thronfolger, es könnte aber auch ein für ihre

Machtergreifung notwendiger Helfer sein. Auch bei der Statuengruppe in Kairo (CG 684), die ihr zugeschrieben wird, steht neben ihr ein Mann, der mit seiner Hand an ihre Krone faßt.

Amanirenas (ca. 30–20 v. Chr.) tritt zunächst zusammen mit ihrem regierenden Gemahl (?) Teriteqas und dem Heerführer oder Kronprinzen Akinidad auf, dann verschwindet jedoch Teriteqas von den Denkmälern und Amanirenas wird als Herrscherin erwähnt und dargestellt. Akinidad allerdings wird weiterhin gemeinsam mit Amanirenas erwähnt.

Amanischacheto (Ende 1. Jh. v. Chr.) bestieg nach Amanirenas den Thron. Wenigstens am Beginn ihrer Herrschaft scheint Akinidad weiter eine Rolle gespielt zu haben. Die Denkmäler der durch den Fund ihres Schmuckes bekannten Königin sind über das ganze Reich verteilt. Wie bei Schanakdachete ist auch in der Pyramidenkapelle der Amanischacheto ein hinter der thronenden Königin sitzender Mann dargestellt, der ähnlich wie bei der Statuengruppe CG 684 die Hand an die Krone der *qore* streckt. Möglicherweise handelt es sich auch hier um einen für die Legitimation Amanischachetos wichtigen Mann. Er wurde, so wie der vor der Königin stehende Würdenträger, ausgemeißelt. Es ist unklar, ob die Aushackung in der Regierungszeit Amanischachetos oder durch den nach ihr herrschenden König Natakamani geschehen ist.

Bei der Durchsicht dieser Belege ist ein Umstand für uns von besonderer Bedeutung: Alle drei *qore* werden von einem Mann begleitet.

In früherer Zeit bildeten die königlichen Frauen einen bedeutenden Faktor im kuschitischen Königtum; ohne das "Queenship" wäre dieses Königtum nicht denkbar, ohne Königsmutter könnte ein König nicht den Thron besteigen. Dieses "weibliche Komplement", als Gemahlin und als Mutter ausgeprägt, entfällt bei einem weiblichen Herrscher, einer meroitischen *qore*. Vielleicht sind die bei Schanakdachete, Amanirenas und Amanischacheto auftretenden Männer als das für ihre Legitimation nötige "männliche Komplement" zu sehen? Wenn es im Reich von Kusch die Vorstellung gegeben hat, daß nur das gemeinsame Auftreten von Mann und Frau die Herrschaft in Gang halten und sogar in Gang setzen konnte, so kann man auf dieser Basis das Vorkommen der Männer hinter der Königin in meroitischer Zeit erklären.

Wir können also einerseits die Kontinuität zwischen napatjanischer und meroitischer Zeit beobachten, andererseits erwächst aus der Weiterentwicklung der alten Tradition das Dogma, daß zur Herrschaft zwei Komponenten nötig sind, Mann und Frau. Ist für den König die Königin als weibliches Komplement unverzichtbar, so ist für die herrschende *qore* das männliche Komplement nötig.

Nun möchte ich noch ein wie ich finde sehr eindrückliches Beispiel zur Komplementarität von Männlichem und Weiblichem in der meroitischen Zeit geben. Sie zeigt sich deutlich auf den Ringen aus dem Schatz der Amanischacheto, die die Geburt und Krönung der Königin zeigen. Dazu muß vorausgeschickt werden, daß ich sie im Zuge der Bearbeitung für einen Vortrag bei der letzten Nubiologenkonferenz in Boston umgereiht habe. Die Neureihung soll vorangestellt werden.

Ich gehe davon aus, daß der Schmuckfund nicht ein über Jahrhunderte gesammelter Familienschmuck, sondern der Thronschatz der Amanischacheto ist. Er wurde für sie und für ihre Legitimation geschaffen. Darum sehe ich Amanischacheto, die eine regierende Königin war und den Titel *qore* zusammen mit *kandake* trug, als die Person, um die sich die Bilder der Ringe drehen, an. Sie wird als *qore* legitimiert und nicht als *kandake* für die Legitimation eines Nachfolgers dargestellt.

Ich erkenne zwei Ringe, die die göttliche Geburt von Amanischacheto zeigen: 1. Amun und die Kandake vereinigen sich auf dem Bett, zwischen ihnen ist das halbgöttliche Kind - Amanischacheto -

dargestellt. 2. König und Königin sitzen auf dem Bett, der König hält das Kind auf seiner Hand und die Kandake erwählt es durch das Berühren am Ellbogen. Die nächsten beiden Ringe zeigen die Erwählung der *qore*: 3. Mut führt Amanischacheto als Priesterin vor Amun und 4. Amun erwählt Amanischacheto als *qore*. Das letzte Ringpaar belegt die Krönung: 5. Eine Göttin oder Königin hält die Krone, 6. Amanischacheto als gekrönter Herrscher, sie wirkt hier aber nicht so weiblich wie auf den anderen Darstellungen.

Anschließend an die Krönung vollzog der kuschitische Herrscher - und wir dürfen annehmen, nicht nur in napatanscher Zeit, aus der wir das inschriftlich belegt haben, sondern auch in meroitischer Zeit - die Krönungsreise zu den wichtigsten Tempeln seiner Zeit. Aus den Bildern der Siegelringe kann dafür eine Gruppe von 2 mal 3 Ringen herangezogen werden. 3 Ringe zeigen die wichtigsten Amunformen - Amun vom Gebel Barkal, der in der Höhle sitzt, Amun von Meroe und Amun von Kawa. Die zweite Gruppe zeigt drei mal Isis, die Horus bzw. den König als Kind stillt. Auf Isis als Muttergöttheit, besonders als stillende Göttin, habe ich bereits im ersten Teil hingewiesen. Das Stillen scheint bei den Kuschiten eine besondere Rolle gespielt zu haben. Inschriftlich belegt haben wir es bereits bei Nastasen, dessen letzte Station der Krönungsreise der Tempel der Bastet von Tar ist. Nastasen sagt: "Am 24. ging ich hinauf zur Bastet von Tar, meiner guten Mutter. Sie gab mir Leben, ein sehr hohes Alter und die linke Brust."

Möglicherweise sind diese Darstellungen von Isis denen von Amun beizustellen, sodaß bei jedem Besuch eines Tempels bei der Krönungsreise der König durch Isis (imaginär) gesäugt wurde, was parallel zu den Siegelringen mit den Amun-Formen ebenfalls auf den Ringen dargestellt wurde. Auf dem Ring Berlin 1726 sitzt Isis in einer Art Höhle, die aus zwei gebogenen Anch-Zeichen gebildet wird. Es kann sich um ein stilisiertes Papyrusdickicht, aber auch um die Wiedergabe des Heiligtums am Gebel Barkal handeln, wo Amun ebenfalls im Heiligen Berg sitzt.

Auch für den Amun von Meroe findet man bei den Ringen der Amanischacheto eine stillende Isis als Pendant. Auf Ring 1702 sitzt Isis; in ihren Arm geklemmt und hinter ihr gut sichtbar ist ein Palmzweig mit einem Anch von der Spitze herabhängend. Dieser Palmzweig mit Anch ist nur im meroitischen Kernland und nur bei Isis belegt. Es tragen zwar auch andere Göttinnen einen Palmzweig, jedoch nicht mit einem herabhängenden Anch.

Die dritte Darstellung der säugenden Isis finden wir auf dem Ring Berlin 1719. Es kann hier aber auf keine bestimmte Form der Isis oder auf einen Kultort geschlossen werden. Auch wenn man diesen letzten Ring nicht ausschließlich dem Amun von Kawa beistellen kann, sollte man von dem Zusammenhang der Amun- und Isisdarstellungen ausgehen.

Eine Krönungsreise zu den Kultstätten des Amun im Gebel Barkal, von Meroe und von Kawa mit zwei für die Legitimation wichtigen Ereignissen, der Anerkennung durch Amun und das Stillen durch Isis, könnte in meroitischer Zeit regulär stattgefunden haben. Amun und Isis sind beide Götter des Königtums, sie können beide als "Königsmacher" gelten. Hierbei ist das auch in vielen anderen Bereichen der kuschitischen Kultur verfolgbare Prinzip der Komplementarität zu bemerken. Erst durch die Akzeptanz durch Amun (durch die Reise zu seinen Tempeln) und Isis (durch das Stillen durch sie), also durch die Versicherung der Unterstützung des männlichen und weiblichen Königsgottes, ist die Legitimation des Herrschaftsantrittes abgeschlossen.

Doch nicht nur auf den sechs Ringen mit Amun und Isis ist dieses Prinzip zu erkennen. Auch auf den anderen sechs Ringen, die sich in drei Paare unterteilen lassen, ist jeweils eine maskuline und eine

feminine Szene zu lesen: Der aktive Part wird bei jedem Ringpaar einmal von einem Mann und einmal von einer Frau übernommen.

Geburt:	Kat. 1: Amun als göttlicher Vater	Aktiv: männlich
	Kat. 2: Kandake "erwählt" Thronfolgerin	Aktiv: weiblich
"Erwählung"	Kat. 3: Mut führt Amanischacheto als Priesterin vor Amun	Aktiv: weiblich
	Kat. 4: Amun "erwählt" Amanischacheto	Aktiv: männlich
Krönung	Kat. 5: Göttin oder Königin mit Krone	Aktiv: weiblich
	Kat. 6: Die gekrönte <i>qore</i> (Problem: Amt ist männlich, aber mit einer Frau besetzt)	Aktiv: ?

Ein männlicher Aktiver und eine weibliche Handelnde ergänzen einander jeweils zu einem Abschnitt der Legitimation der Königin. Genauso ergänzen einander Amun und Isis bei der göttlichen Approbation, sodaß sie in dieser Funktion im meroitischen Pantheon ein Paar bilden.

Meiner Ansicht nach kann man das Prinzip der Komplementarität von femininem und maskulinem Element in Kusch in vielen Bereichen verfolgen. Erst die Gemeinsamkeit von Männlichem und Weiblichem garantieren das Fortbestehen des Reiches.

Martin Fitzenreiter

Zur Präsentation von Geschlechterrollen in den Grabstatuen der Residenz im Alten Reich¹

I. Einleitung

1. Die intensive Nutzung von Ausdrucksformen der funerären Kultur ist ein besonderes Charakteristikum der Residenzkultur des Alten Reiches². Funeräre Monumente - die Grabstellen mit den angeschlossenen Kultanlagen - sind jene kulturellen Zeugnisse, die bisher die wesentlichen Informationen über die politische, ökonomische und soziale Entwicklung dieser Periode der ägyptischen Geschichte geliefert haben. Im folgenden wird davon ausgegangen, daß dieser Umstand nicht allein auf dem Zufall der guten Konservierung der Grabmonumente im Wüstensand beruht und auch nicht nur dadurch zu erklären ist, daß die Dokumentation von Lebensumständen der in einem Grab Bestatteten eine Selbstverständlichkeit ist. Vielmehr soll postuliert werden, daß die funeräre Praxis in der altägyptischen Geschichte einen symbolischen Handlungsraum bot, der für die kulturelle Kommunikation der Gesellschaft von zentraler Bedeutung war. Die von Jan Assmann so treffend als "sepulkrale Selbstthematisierung"³ bezeichnete Art und Weise der Präsentation von Individuen und Gruppen im Rahmen der funerären Kultur bot den sozialen Agenten die Möglichkeit, ihre Position in der Gesellschaft in einer allgemein üblichen, erfaßbaren, jedem Teilnehmer der Kommunikation verständlicher Weise zu thematisieren.

2. Will man Objekte der funerären Kultur untersuchen, so ist von zwei Prämissen auszugehen:

a) Objekte, d.h. kulturelle Ausdrucksformen, haben eine bestimmte Funktion im Rahmen der funerären Praxis und aus dieser Funktion resultiert ihre konkrete Erscheinung. Um die konkrete Erscheinung zu deuten ist es also notwendig, die Funktion des Objektes, seinen Zweck im Rahmen der funerären Praxis zu bestimmen.

b) Ausdrucksformen der funerären Kultur existieren nicht unabhängig von Raum und Zeit, sondern ihr Auftreten und ihre Funktion sind unmittelbar mit einer konkreten historischen Situation verbunden, in der sich die sie nutzenden sozialen Agenten befinden. D.h., der Zweck bzw. Sinn der Objekte und damit ihre Erscheinungsform ist historisch und sozial determiniert; die Objekte entwickeln sich nicht selbst, sondern ihre Bewegung (= funktionale und formale Veränderung) ist Teil der kulturellen Bewegung der Gesellschaft insgesamt.

3. Zur Illustration dieser Prämissen seien zwei zum Thema gehörende Beispiele aufgeführt:

zu a): Grabstatuen bilden in der Regel eine im Grab bestattete Person ab (zu Ausnahmen siehe unten). Sie sind ein Medium, das die Anwesenheit eines Toten an Orten der sakralen

¹ Der Beitrag beruht auf einer ausführlichen Untersuchung zur Typologie und Funktion von Grabstatuen in meiner Dissertation "Statue und Kult. Eine Studie der funerären Praxis in nichtköniglichen Grabanlagen der Residenz im AR", Berlin 1999. Diese soll als Band 3 der IBAES-Reihe in Kürze im Internet publiziert werden und ist als Materialbasis heranzuziehen. Auf Einzelverweise auf diese Arbeit wird im folgenden verzichtet.

² Unter dem "Alten Reich" wird der Zeitraum von der 3. bis zur 8. pharaonischen Dynastie verstanden (ca. 2650 - 2130 v.u.Z.). Die Residenz der Pharaonen und deren Begräbnisplätze (Sakkara, Dahshur, Giza, Abu Rawash, Abusir) lagen im Raum von Memphis, in der Umgebung des modernen Kairo; eine Übersicht über den Denkmälerbestand bietet PM III.

³ Assmann 1987

Kommunikation vermittelt, werden aber nicht als Inkarnation des Toten, sondern als sein Abbild (altägyptisch: *twf*) verstanden⁴. Die Aufstellung von Statuen im funerären Bereich ist auf bestimmte Bereiche im Grab und in der Kultanlage beschränkt. Ein Teil der Grabstatuen befindet sich im Bereich der "äußeren" Kultstelle, in der kultische Handlungen der Familie unter Einbeziehung der Toten stattfinden (Ahnenkult). Die Statue bildet an diesem Ort den anwesenden Toten ab und kann an seiner statt kultisch behandelt (beräuchert, beopfert, angesprochen) werden. Etwa seit der 3. Dyn. wird außerdem eine Sitzfigur in einem unzugänglichen Raum aufbewahrt (Serdab), der sich in unmittelbarer Umgebung der Scheintür befindet und mit dem nur über einen kleinen Schlitz kommunizieren kann⁵. Diese Aufstellung ist als eine symbolische Inszenierung zu verstehen, die die unversehrte Existenz des Toten im Grab affirmiert. Im Zuge der Entwicklung der funerären Praxis erfährt die Unterbringung von Statuen in Serdaben eine Modifikation. Nicht mehr nur eine, sondern mehrere Statuen, oft von verschiedenen Typen, werden im Serdab konzentriert. Schließlich werden die Statuen in gänzlich unzugänglichen Depots am Grabschacht oder auch in der Sargkammer selbst untergebracht. Hier sind sie der direkten Behandlung im Kult entzogen und dienen ausschließlich der symbolischen Affirmation der Existenz des Toten - auch unabhängig vom Kult der Hinterbliebenen. In beiden Fällen - der Aufstellung im Serdab bei der Scheintür und der Deponierung im Schacht oder der Sargkammer - bleibt es notwendig, daß die Funktion der Grabstatue als symbolisches Abbild des Toten im gesellschaftlichen Bewußstein verankert und akzeptiert ist. D.h. auch die "verborgene" Aufstellung von Statuen ist nicht funktionslos, solange die Existenz dieser Statuen den sozialen Agenten bewußt ist.

zu b): In den Statuen liegen Abbilder des Toten vor, die solche Aspekte seiner Persönlichkeit beschreiben, die für seine Existenz nach dem Ableben von Bedeutung sind. Das sind in erster Linie die unversehrte Körperlichkeit, die Bestimmung des Geschlechtes, aber auch Aspekte seiner sozialen Identität, wie Name, Rang usw. Neue Typen formaler Gestaltung von Statuen werden nicht aus einer Laune heraus entwickelt, sondern entstehen durch die Notwendigkeit, bei der Darstellung bestimmter Personen besondere Eigenschaften oder Sachverhalte abzubilden. Wie noch zu zeigen sein wird, sind es dabei in besonderem Maße neue soziale Sachverhalte, die in neuen Darstellungskonventionen ihren bildlichen Ausdruck erhalten. So ist die Schreiberfigur als Statuentyp vor dem Hintergrund der Herausbildung neuer sozialer Hierarchien und der spezifischen Position eines "Beamten" an der Residenz im Alten Reich entstanden. Bezeichnenderweise wird auch im folgenden dieser Statuentyp und seine Varianten nur in solchen Perioden der ägyptischen Geschichte genutzt, in der ein hohes Maß an zentraler Verwaltung entsprechende soziale Schichten entstehen läßt⁶. D.h., der Darstellungstyp wird nur verwendet und formal weiterentwickelt, wenn die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen seine Verwendung sinnvoll oder notwendig erscheinen lassen.

4. Im folgenden Beitrag soll es darum gehen, in den Grabstatuen der Residenz des Alten Reiches Hinweise zu finden, wie Geschlechterrollen im Vokabular der funerären Kultur ihre

⁴ Schulz 1992: 700f

⁵ Shoukry 1951: 191-226

⁶ Scott 1989: 424

Konzeptualisierung⁷ finden und welche Schlüsse daraus über die innere Struktur der Gesellschaft der Residenz gezogen werden können. Die Angehörigen der Residenz befanden sich in der Periode der Formierung des pharaonischen Staatswesens in einer sozial höchst instabilen, dynamischen Situation. Die soziale Stratifizierung eines Teils der ägyptischen Bevölkerung hatte eine Stufe erreicht, die über die prä-staatlicher Hierarchien hinausging. Es kam zur Etablierung einer Residenzorganisation, die mit einer sehr viel größeren Anzahl an Funktionsträgern zu besetzen war als frühere Institutionen. Monumentalbauten des Königskultes und der Apparat der Ressourcenverwaltung erzeugten eine Schicht von Spezialisten, die als *dependents* von der ökonomischen Versorgung durch die Residenz abhängig war⁸. Innerhalb dieser Gruppe der Residenzbevölkerung sollen zwei Aspekte unter dem Gesichtspunkt der Geschlechterrollen untersucht werden:

a) Welche Positionen und Rollen sind überhaupt geschlechtsspezifisch determiniert und wie?

b) Welche Veränderungen lassen sich bei der geschlechtsspezifischen Determinierung von Positionen und Rollen feststellen?

Es sei darauf verwiesen, daß die hier besprochenen Phänomene die besondere Situation der Residenzbevölkerung betreffen, also nur ein sehr kleines und spezifisches Segment der ägyptischen Bevölkerung. Inwieweit einige Ergebnisse verallgemeinert werden können, muß jeweils am Befund anderer Plätze geprüft werden.

II. Typen von Grabstatuen der Residenz im Alten Reich

1. Stand- und Sitzfigur

1. Die beiden "Grundtypen" von Grabstatuen wurden bereits in der Periode von der 1. bis 3. Dyn. geschaffen, in der sich auch andere Charakteristika der funerären Residenzkultur des Alten Reiches herausbildeten (monumentale Grabanlagen mit angeschlossener Individualekultstelle, Steinbau, Verwendung von Schrift und Dekoration). Der Typ der Standfigur zeigt den aufrecht stehenden Dargestellten in schreitender Pose⁹. Namens- und Titelbeischriften sowie Elemente des Ornaments sichern die Identität, während die Darstellung der menschlichen Gestalt den Konventionen idealer Körperlichkeit (= vollständiger, funktionsfähiger Körper) folgt. Auch wenn die Beleglage nur sehr dünn ist, kann dieser Statuentyp m.E. bereits in der frühen Periode mit der "äußeren" Kultanlage einer Grabstelle in Verbindung gebracht werden und geht auf Rundbilder zurück, die im Ahnenkult Verwendung fanden¹⁰. An diesen Kultstellen *am* Grab fand die Kommunikation von Toten und Lebenden einer Gemeinschaft im Rahmen bestimmter Feste statt. Die Statuen waren in offenen bzw.

⁷ Unter "Konzeptualisierung" soll die begriffliche Fassung bzw. Widerspiegelung eines Phänomens im gesellschaftlichen Bewußtsein verstanden werden. Siehe [Fitzenreiter 1998: 27-30](#).

⁸ Trigger 1993: 55-61

⁹ Wildung 1990: 70

¹⁰ Die frühesten Belege für Standfiguren im funerären Kontext in der memphitischen Residenz sind die Fragmente von zwei männlichen Standfiguren aus Holz in der Kultanlage der Mastaba S 3505 in Saqqara aus der 1. Dyn. (Emery 1958: 10, 13. pl. 27).

zu öffnenden Nischen aufgestellt und damit der rituellen Behandlung zugänglich. Sie bilden den Toten ab, der außerhalb der Grablege aktiv ist (Abb. 1).

2. Als ein neuer Statuentyp im funerären Bereich tritt in dieser Periode die Sitzfigur auf. Sie zeigt den Dargestellten auf einem Stuhl, also in erhöhter Position sitzend bzw. thronend. Eine Hand ist auf die Knie gelegt und geöffnet (Abb. 2). Der Vergleich mit dem zeitgleich entstandenen Bild der Speisetischtafel zeigt, daß diese Pose die rundbildliche Umsetzung eines Flachbildes ist, das den Toten am Speisetisch mit zu den Speisen ausgestreckter Hand darstellt. Auch hier geben Beischrift und Ornat Hinweise auf die Identität, während die Körperlichkeit demselben Ideal wie bei der Standfigur verpflichtet ist. Diese Statuen sind in einem Serdab in der Nähe der Scheintürnisse untergebracht. Auch die Scheintür und die mit ihr verbundene Platte mit dem Relief der Speisetischszene wurden erst in dieser Periode entwickelt¹¹. Sie fand ihren Platz nicht im Bereich der kollektiven "äußeren" Kultanlage, sondern im Grabbau selbst, in der Regel oberhalb der Sargkammer. Die Entwicklung dieser "inneren" Kultstelle hängt mit der stärkeren Betonung des individuellen Totenkultes im Rahmen der funerären Praxis zusammen. Die formalen Mittel der Residenzkultur wurden genutzt, um an diesem Kultplatz eine symbolische Installation zu schaffen, die die versorgte Existenz des Toten *im* Grab dauerhaft affirmiert.

3. Bei der Gestaltung der Statuen werden eine Anzahl von "Indizes" verwendet, die die Darstellung "lesbar" machen. Prinzipiell wird das biologische Geschlecht - männlich und weiblich - unterschieden, nicht jedoch das Alter. Die Dargestellten werden stets in Vollbesitz physischer Kräfte gezeigt. Individualität wird durch die Namensbeischrift hergestellt, der in praktisch allen Fällen ein Titel oder eine Titelsequenz hinzugefügt ist. Mittels dieser Beischrift wird die Position beschrieben, die die dargestellte Person im sozialen Gefüge der Residenz einnahm. Durch das Ornat, das im Gegensatz zu jüngeren Statuen in dieser frühen Periode äußerst unterschiedlich sein kann, wird offenbar ebenfalls eine soziale Positionierung vorgenommen. Die formalen Indizes "Stehen" bzw. "Sitzen" sowie die Handhaltung beschreiben schließlich die Funktion des Abbildes im Rahmen des funerären Kultes etwas genauer: die Fähigkeit zur Aktion (Schreiten) bzw. zur Entgegennahme des Opfers (Sitzen mit ausgestreckter Hand). Der Aufstellungsort schließlich beschreibt den weiteren funktionalen Rahmen der Statuen: Kultziel der dem aktiv weiterexistierenden Toten gewidmeten Rituale im "äußeren" Kultbereich (Standfigur) bzw. symbolische Affirmation des im Grab weilenden Toten, der das Speiseopfer an der "inneren" Kultstelle entgegennimmt (Sitzfigur).

4. Die Verwendung von Grabstatuen ist in der frühen Periode (1.-3. Dyn.) auf Angehörige der unmittelbaren Elite beschränkt, wobei sich immer mehr die Elite der memphitischen Residenz als eigentlicher Träger der kulturellen Innovation etabliert. Die Sitzfigur ist ein typisches Beispiel für die zunehmende Monopolisierung von kulturellen Ausdrucksformen an der Residenz; sichere Belege der frühen Periode stammen nur von den Residenzriedhöfen und auch bei Exemplaren aus der Provinz ist die Herstellung in der Residenz oder die Imitation von Vorbildern aus der Residenz anzunehmen¹². Dieser Umstand bleibt für das hohe Alte Reich charakteristisch und erfährt erst am dessen Ende - und zugleich als Merkmal seiner Desintegration - eine Veränderung, indem sich lokale Elite-Zentren mit eigener Elite-Kulturproduktion etablieren. Innerhalb der Elite der Residenz werden

¹¹ Martin 1984

¹² Siehe den Katalog in Eaton-Krauss 1998.

in der 1. bis 3. Dyn. Frauen und Männer in gleicher Weise in Statuen beider Typen abgebildet¹³. Es tritt aber als bemerkenswertes Phänomen auf, daß Standfiguren von Männern an der "äußeren" Kultstelle verdoppelt auftreten, die von Frauen jedoch nicht (Abb. 1)¹⁴. Und das Bild verändert sich im Verlauf des Alten Reiches. Frauen werden ab der 5. Dyn. nun weitaus seltener in Einzelstatuen dargestellt, sondern treten vor allem in Gruppenfiguren zusammen mit Männern auf (s.u.). Während Statuen des Mannes verdoppelt, verdreifacht und in noch größerer Anzahl auftreten, sind Vervielfältigungen von weiblichen Statuen sehr selten. Und was besonders auffällt: Neue Darstellungstypen werden für Frauen praktisch nicht entwickelt.

2. Neue Darstellungstypen des Grabherrn: Die Standfigur mit Vorbauschurz und die Schreiberfigur

2.1. Die Standfigur mit Vorbauschurz

1. In der ersten Hälfte der 4. Dyn. befand sich die Residenz in einer Umbruchphase. Es sind wieder die Denkmäler der funeren Kultur - allen voran die größten je errichteten Pyramiden -, die diese Entwicklung erkennbar machen. Das schlägt sich auch im Korpus der Grabstatuen nieder, in dem völlig neue formale Mittel eingesetzt werden. So ist zu beobachten, daß in der Darstellung der menschlichen Gestalt vom idealen Bild der vorangegangenen Plastik abgewichen wird und naturalistische Elemente der Gestaltung auftreten - von der Darstellung nicht-idealer Körperformen über die Gestaltung individueller Physiognomien bis hin zur exakten Lebensgröße der Statue¹⁵. Dabei hat offenbar eine besondere Rolle gespielt, daß die Statue als Abbild der Person die Möglichkeit bot, über die Betonung der Individualität auch die individuelle, besondere, eventuell einmalige Stellung des Abgebildeten zu thematisieren. Indem man das traditionelle Abbild, d.h. die die Stand- und Sitzfigur, mit spezifischen, z.T. individuellen Indizes im Ornat, der Beischrift, aber auch der Physiognomie versah, wurde zugleich die spezifische Situation dieses Individuums beschrieben. Das "Neue" einer Position verlangte nach einer bildlichen Fassung, die in der Gesellschaft kommunizierbar war. Solange dieses "Neue" noch als eine Besonderheit bestimmter Individuen erfahren wird, ist es besonders mit der konkreten Person verbunden. Die in dieser Periode auffallende Tendenz zu naturalistischer Darstellung kann als Reflektion der neuartigen und ungewöhnlichen Leistungen (d.h. sozialer Rollen) und dadurch erlangter Positionen (d.h. sozialer Status) von Individuen gedeutet werden.

2. Naturalistische Elemente lassen sich an beiden bekannten Statuentypen (Stand- und Sitzfigur) und auch im Flachbild beobachten und sind ein formales, aber noch kein typologisches Merkmal. Die neuen formalen Varianten werden jedoch sehr bald standardisiert und zu Typen umgestaltet. Ein Beispiel ist der Typ einer männlichen Standfigur, die den Abgebildeten oft barhäuptig (es gibt auch Typen mit Perücke), tendenziell dickleibig und mit einem langen und weiten Schurz bekleidet zeigt. Dieser Schurz besitzt in den frühen Belegen einen breiten, umgeschlagenen Bausch, der schließlich

¹³ Die Feststellung trifft zumindest für Standfiguren zu, während mir nur eine Sitzfigur einer Frau (Turin 3065, Smith 1946: pl. 3.a) aus dieser Periode bekannt ist.

¹⁴ Zur Frage der Statuenvervielfältigung siehe Shoukry 1951: 166-177. Seit der 4. Dyn. ist dieses Phänomen auch im Typ der sogen. Pseudo-Gruppen rundbildlich umgesetzt, der hier nicht besprochen wird; siehe Eaton-Krauss 1995.

¹⁵ Beispiele siehe Assmann 1991: 142-144, Abb. 10-16.

als ein dreieckiger, plissierter Vorbau standardisiert wird. Der Statuentyp ist das erste Mal im Ensemble des *ra-nfr* belegt, das in der "äußeren" Kultanlage seines Grabes aufgestellt war¹⁶ (Abb. 3). Eine Statue zeigt den Grabherrn im traditionellen Typ der Standfigur mit kurzem Schurz und Perücke; eine zweite Statue zeigt ihn barhäuptig, mit langem Schurz. *Beide* Statuen sind lebensgroß und zeigen die in dieser Periode charakteristischen naturalistischen Elemente in der Physiognomie¹⁷. Vorläufer des Ensembles sind die verdoppelten Standfiguren, die bereits seit der 1. Dyn. für Männer belegt sind (Abb. 1). Während die frühen Belege aber absolut identische Statuentypen zeigen, ist bei *ra-nfr* zwischen zwei Varianten unterschieden worden: eine Variante, die der traditionellen Standfigur entspricht, und eine Variante, die neue Elemente in die Darstellung einführt. Im folgenden werden diese Elemente im Typ der Standfigur mit Vorbauschurz kombiniert und formalisiert. Diese steht von nun an in einem gewissen Gegensatz zur traditionellen Standfigur, tritt aber sehr viel seltener auf, was unterstreicht, daß sie einen zusätzlichen, spezifischen Aspekt des Toten beschreibt.

Den Belegen im Flachbild nach zu urteilen stellt die lange Schurztracht und die Barhäuptigkeit einen Bezug zu Festen im Rahmen der Familie her (Abb. 4). Bei Festen und auch in Bildern der Kommunikation mit dem Besitz der Familie trägt der Tote nicht die wohl nur noch aus einer archaischen Konvention zu erklärende enge, kurze Schurztracht, sondern zeitgenössische, weite Kleidung - auch ein Element "naturalistischer" Gestaltung. Thema dieser Bilder ist die Affirmation der Existenz des konkreten Tote in seiner Familie und seine andauernde Wirksamkeit im Diesseits¹⁸.

3. Es hatte sich offenbar eine Situation eingestellt, in der die Konkretisierung eines bestimmten Aspektes der Persönlichkeit eines Grabherrn sinnvoll erschien. Dieser Aspekt ist eng mit der Entwicklung von kollektiven Grabstellen und angeschlossener Kultanlagen verbunden, die zeitgleich mit der Etablierung der großen Pyramidenfriedhöfe auftreten. In diesen Kultanlagen besaß die Residenzbevölkerung ein Medium der rituellen Etablierung und Stabilisierung neuer sozialer Kerngruppen (Familien) und deren Haushaltsinstitutionen, die sich im Zuge der sozialen Differenzierung erst herausbildeten. Diese Gruppen waren in ihrer sozialen Selbstdefinition (wiedergegeben in den Titeln) eng mit den Institutionen der Residenz verbunden und bei ihrer Reproduktion weitgehend auf diese Institutionen angewiesen. Die Oberhäupter dieser Kerngruppen treten im funeren Bereich als Grabherren auf, die ihren Status an der Residenz und die damit verbundenen Einkünfte und Besitzansprüche an die Nachkommen - angeführt vom ältesten Sohn - zur "Verwaltung" übergeben. Dargestellt wird dieser Akt im Rahmen der Fest-Ikone und der *mAA* Ikone, die die Kommunikation des Grabherrn mit seiner sozialen Umgebung bzw. die Kontrolle von Besitz und Verfügungsansprüchen zeigt. In diesem Zusammenhang ist die Ikonographie des Grabherren tendenziell die, die auch bei der Standfigur mit Vorbauschurz typisch ist: der lange, weite Schurz, oft keine Perücke und gelegentlich Andeutung von Korpulenz. Der so dargestellte Tote ist

¹⁶ Borchardt 1911: CG 18, 19, Bl. 5; zur Aufstellung siehe Mariette / Maspero 1889: 122.

¹⁷ Engelbach 1935-1938

¹⁸ Im folgenden werden die wesentlichen Motivgruppen der Flachbilddarstellungen in Gräbern als "Ikonen" bezeichnet, siehe dazu Fitzenreiter 1995: 98-102. In Gräbern der Residenz im Alten Reich treten einige wichtige Ikonen immer wieder auf, so die Speisetisch-Ikone, die den versorgten Toten *im* Grab abbildet; die Fest-Ikone, die das gemeinsame Ahnenfest von Lebenden und Toten *am* Grab abbildet; die *mAA*-Ikone (*mAA* = "Schauen / Betrachten / Kontrollieren - mit dieser Floskel beginnt die Beischrift zu dieser Ikone), in der die andauernde Wirksamkeit des Toten im Diesseits thematisiert wird; zu diesen Darstellungen im einzelnen siehe Fitzenreiter im Druck.

demnach nicht nur unter dem Aspekt der weiteren Anwesenheit unter den Angehörigen seiner direkten sozialen Umgebung abgebildet, sondern die Ikonographie determiniert zugleich die Position als Oberhaupt dieser Gruppe (Abb. 4).

4. Im Paar der traditionellen Standfigur und der Standfigur mit Vorbauschurz stellt letztere also vor allem eine Konkretisierung der ganz allgemeinen Fähigkeit zur andauernden Wirksamkeit des Toten dar, wie sie die traditionelle Standfigur kodiert. Der Grabherr im Vorbauschurz wird in seiner andauernden Wirksamkeit als Familienoberhaupt und Garant des Familienbesitzes beschrieben. Die traditionelle Standfigur ist so unter der besonderen Situation der Etablierung neuer sozialer Gruppen an der Residenz in ihrer Symbolik präzisiert worden. Dabei hat man die traditionelle Standfigur aber nicht einfach ersetzt, sondern das schon vorhandene Muster der Statuenverdopplung dazu genutzt, einen besonderen Aspekt zu unterstreichen. Die ursprünglich bei allen Statuentypen auftretende naturalistische Tendenz verschwindet bereits am Ende der 4. Dynastie wieder, als die Hierarchisierung der Residenz einen ersten Abschluß findet und soziale Positionen entindividualisiert werden. Nur die Standfigur mit Vorbauschurz behält einige der "naturalistischen" Züge, besonders die in der frühen 4. Dynastie nur gelegentlich und in sehr individueller Gestaltung auftretende Dickleibigkeit. Diese wird nun aber als ein rein formales ikonographisches Element genutzt, das den Gegensatz zur abstrakt-wirksamen traditionellen Standfigur unterstreichen soll; ein zwingender Bezug zu eventuell tatsächlicher Korpulenz des Abgebildeten besteht nicht mehr¹⁹.

2.2. Die Schreiberfigur

1. Im Gegensatz zur Standfigur mit Vorbauschurz, die einen bereits im funerären Bereich etablierten Statuentyp interpretiert und konkretisiert, entstammt die Schreiberfigur nicht dem Umfeld der funerären Kultur. Frühe Belege für Statuen, die Männer mit gekreuzten Beinen am Boden hockend darstellen, stammen aus den Kultanlagen der Pyramiden des Snofru und des Djedefre²⁰. Vorläufer dieser Abbilder müssen wohl im Bereich von Tempelanlagen gesucht werden, wo sie nicht den Gott - den Fokus des Kultes -, sondern Personen darstellen, die am Kult in verewigter Form "teilnehmen". In den Pyramidentempeln stellen sie Angehörige der Königsfamilie dar, die am Kult des Grabherrn - in diesem Fall des Pharaos - teilnehmen, und zwar in untergeordneter, aber mit bestimmten Aufgaben betrauter Position. Letzteres ergibt sich aus den Titeln, die die Personen tragen, und auch aus dem Schreiberwerkzeug, das als Abzeichen des Verwalters gilt, wie sich an Flachbildbelegen erkennen läßt. Ebenfalls am Flachbild ist abzulesen, daß die am Boden sitzende Haltung prinzipiell die Teilnahme an einer Handlung darstellt, die nicht dem in dieser Haltung Sitzenden gilt, sondern einer anderen Person. Die Hauptperson einer Handlung ist stets auf einem Stuhl thronend dargestellt. Diesem Bild entsprechen nicht nur die Schreiberfiguren aus den königlichen Anlagen, sondern auch einige Schreiberfiguren, die in Felsgräbern der späten 4. Dyn. in Giza auftreten²¹. Auch hier handelt es sich bei den Dargestellten nicht um die Grabherren, sondern um Angehörige von dessen Haushalt, wie es insbesondere im Grab der Königin *mr-s-anx* III. deutlich wird, wo fünf männliche Schreiber

¹⁹ Junker 1947.b

²⁰ Tempel der Knickpyramide des Snofru in Dahshur: Fakhry 1961: 9-13, pl. XLIII-XLVI, PM III: 878; Pyramidentempel des Djedefre in Abu Rawash: Chassinat 1921-22: 64, PM III: 3.

²¹ Scott 1989: Cat. 13, 14, 15

unterhalb einer Fest-Ikone in den Fels geschlagen wurden²². Und auch auf den Fest-Ikonen anderer Gräber sitzen die Angehörigen des Haushaltes gewöhnlich in hockender Position vor dem Grabherrn, der in einem Zelt thront und den Vorbauschurz trägt (Abb. 4).

2. Bereits der Sohn des Cheops, Prinz *kA-wab*, wird jedoch in seiner eigenen Grabanlage als Schreiber rundplastisch dargestellt²³. Und seit der 5. Dyn. sind Schreiberfiguren überhaupt nur noch als Darstellungen des Grabherrn selbst belegt. Wie ist diese Darstellungsform für einen Grabherrn aber zu erklären? Die Deutung muß von den Statuen der Prinzen ausgehen, die als früheste Belege des Typs des mit gekreuzten Beinen am Boden Sitzenden in den Anlagen des Snofru und Djedefre gefunden wurden. Bei Snofru tragen sie noch nicht das Schreiberwerkzeug, sondern haben die geöffneten Hände auf die Brust gelegt. Das ist eine Pose, die ganz allgemein die "Teilnahme" indiziert und bei Tempelstatuen üblich ist. *s.t-kA*, der Sohn des Djedefre hält aber das Schreiberwerkzeug und weist sich damit nicht nur als "Teilnehmer" aus, sondern als "Verwalter"²⁴. Das entspricht der Position der Königssöhne in der hohen 4. Dyn., die in dieser Zeit die wichtigsten Verwaltungspositionen der Residenz besetzten²⁵. So kann die neu geschaffene Schreiberfigur als ein Medium gedeutet werden, in dem sich eine neue soziale Position, die des "leitenden Verwalters" gegenüber dem Pharao, ausgedrückt wurde. Sie kann aber auch von sozial weitaus niedrigeren "Verwaltern" eingenommen werden, wie von jenen, die den Besitz der Königin *mr-s-anx* betreuten. Damit ist die Pose aber ganz allgemein mit dem Index "Verwalter / Angehöriger einer Residenzinstitution" versehen. Und unter diesem Aspekt wird sie als eine Darstellungsform des Grabherrn in den Korpus der Grabstatuen integriert. Interessanter Weise läßt sich der Grabherr jedoch nur im Rundbild - in der Tradition der Statuen der Prinzen der 4. Dyn. - als Schreiber abbilden, während im Flachbild diese Position nur für Untergebene belegt ist²⁶.

3. Wie die Standfigur mit Vorbauschurz stellt die Schreiberfigur einen Statuentyp dar, der im Zuge der sozialen Differenzierung der Residenz im Alten Reich geschaffen wird. Bei der Schreiberfigur wird ein Motiv variiert, das ursprünglich die "Teilnahme" indiziert, in seiner Konkretisierung aber so umgedeutet wird, daß es die besondere soziale Situation eines Angehörigen der Residenz beschreibt: Er "nimmt teil" an der Verwaltung der Residenz (gegenüber dem Pharao oder einem anderen Angehörigen der Elite als Bezugs- und Hauptfigur, die man sich thronend vorzustellen hat). So ist der Schreiber das Bild des Residenzangehörigen par excellence. Als Grabstatue definiert es den Dargestellten als Angehörigen dieser besonderen Gruppe. Das zeigt einerseits, wie wichtig die Definition dieser sozialen Position für einen Angehörigen der Residenz ist - in manchen Gräbern ist der Grabherr nur in einer Schreiberfigur rundplastisch dargestellt -, andererseits ist die Schreiberfigur in der Regel nur ein Zusatz zu den Darstellungen des Toten als Stand- und Sitzfigur. Wie die Standfigur mit Vorbauschurz auch, ist die Schreiberfigur im Korpus der Grabstatuen nur fakultativ. Ihr

²² Dunham / Simpson 1974: pl. VIII, IX

²³ Simpson 1978: pl. IX; Scott 1989: Cat. 1, 2, 3

²⁴ Smith 1946: pl. 10.d; Scott 1989: Cat. 6

²⁵ Strudwick 1985: 312

²⁶ Es wird sogar vermieden, den Statuentyp "Schreiberfigur" im Flachbild z.B. in Werkstattsszenen abzubilden. Eaton-Krauss 1984: 20.

Auftreten hängt wohl u.a. damit zusammen, ob der Grabherr eine Position einnahm, aus der heraus er eine solche Statue erwerben konnte.

2.3. Zusammenfassung

1. Die Standfigur mit Vorbauschurz und die Schreiberfigur sind zwei Typen von Grabstatuen, die in einer spezifischen historischen Situation von einer spezifischen sozialökonomischen Gruppe im Rahmen der "sepulkralen Selbstthematisierung" geschaffen werden. Sie greifen auf formale Vorläufer zurück (verdoppelte männliche Standfigur, Tempelstatue), die entsprechend der neuen Funktion konkretisiert werden. Die Entstehung dieser Statuentypen ist relativ genau in die Zeit der frühen und hohen 4. Dyn. zu datieren. Zuerst treten beide Typen nur in Gräbern von Eliteangehörigen auf; mit der allgemeinen kulturellen Diffusion im Übergang von der 4. zur 5. Dyn. werden beide Typen aber auch in Gräbern der *dependents* der Residenz üblich. Der sozialökonomische Hintergrund der Entstehung beider Statuentypen war die Etablierung der Gruppe der Residenzbewohner als eine Proto-Klasse mit eigenen Subsistenzmustern, was wiederum mit der Bildung neuer sozialer Strukturen einherging. Die Schreiberfigur bildet unter diesem Aspekt gesehen den Grabherrn in visuell kommunizierbarer, allgemein verständlicher Form in einer Position ab, die den Status des Residenzangehörigen beschreibt: den "an der Residenzinstitution teilhabenden Verwaltungsspezialisten". Die Standfigur mit Vorbauschurz bildet den Grabherrn in seiner Position als Oberhaupt einer an der Residenz etablierten sozialen Kerngruppe (Familie) und deren Haushaltsinstitution ab. Letzterer Aspekt ist insofern wesentlich, da für die Stabilisierung neuer Formen von Besitz und Verfügung an der Residenz eine Konstruktion des "Erbes" genutzt wurde, bei der die Übergabe aller Rechte vom Vater an den Sohn in der Art einer Amtsübertragung reguliert wurde, bei der der Sohn dem Vater als "Verwalter" dieser Rechte verpflichtet bleibt. Ein Grabherr im Vorbauschurz ist der weiter unter den Seinen weilende Ahn, auf den sich die Gruppe bei der Verteidigung ihrer Ansprüche gegebenenfalls berufen konnte²⁷.

2. Beide Statuentypen sind in ihrer formalisierten Fassung nur für Männer belegt. D.h., beide Positionen - die des "verwaltenden Residenzangehörigen / Schreiber" und die des "Vorstandes der Haushaltsinstitution / Standfigur im Vorbauschurz" - sind nur von Männern einzunehmende Positionen. Es lassen sich aber in beiden Fällen Belege finden, daß noch in der Phase der Formalisierung vergleichbare Statuentypen auch für Frauen vorhanden waren:

a) Die Ensemble der am Boden hockenden Angehörigen aus der Anlage des Snofru und des Djedefre umfassen jeweils auch die Statuen von Prinzessinnen. Diese sitzen mit seitlich untergeschlagenen Beinen, nicht wie die Männer im "Schreibersitz"²⁸. In einem Fall ist sogar belegt, daß eine Frau in dieser Position mit dem Mann im Schreibersitz zu einer Gruppe verbunden wird (Abb. 5)²⁹. Der Statuentyp der am Boden hockenden Frau bleibt dann aber nur im Zusammenhang mit Gruppenfiguren üblich (s.u.); die Etablierung eines eigenen Typs fand nicht statt. Die soziale Position

²⁷ Der vom Schreiber getragene Schurz ist der "Vorbauschurz". Auch hieran läßt sich die Gemeinsamkeit beider neuer Statuentypen ablesen, die eine neue soziale Position an der Residenz affirmiert, indem sie die Abgebildeten in der "Diensttracht der Residenz" zeigt.

²⁸ Fakhry 1961: pl. XLIII, XLIV; bei drei Statuen von Frauen aus der Djedefre-Anlage ist der Typ nicht gesichert, Chassinat schreibt nur "femme accroupie" (Chassinat 1921/22: 67f).

²⁹ Scott 1989: Cat. 5

"verwaltender Residenzangehöriger" war Frauen verschlossen und wurde also nicht im Rundbild thematisiert.

b) Die Standfigur mit Vorbauschurz ist als Konkretisierung einer der nur für Männer belegten doppelten Standfiguren aus der Frühphase des Alten Reiches zu interpretieren. Für Frauen war immer nur eine Standfigur üblich und selbst diese sind seit der hohen 4. Dynastie selten; meist wird die Frau in einer Gruppenfigur mit dem Mann zusammen dargestellt (s.u.). Es gibt aber in der zweiten Hälfte der 4. Dyn. einige Grabanlagen von Frauen der königlichen Familie, die über eine größere Anzahl von Statuen verfügen. In der Anlage der *xa-mrr-nb.tj* befand sich u.a. das Fragment einer lebensgroßen Standfigur, die einen nur sehr selten belegten, um den Körper geschlungenen plissierten Mantel trägt (Abb. 6)³⁰. Dieses Gewand scheint der zeitgenössischen Kleidung zu entsprechen, im Gegensatz zum archaischen engen Trägerkleid, das sonst im Rundbild üblich ist. Man kann diese Statue als einen Versuch werten, auch im Ensemble herausragender Frauen eine rundbildliche Darstellungsform zu etablieren, die die Position "Vorstand einer Haushaltsinstitution" entsprechend der männlichen Standfigur mit Vorbauschurz kodiert. Daß Frauen der königlichen Familie solche Positionen einnehmen konnten, zeigen die Reliefs der *mr=s-anx* III., die dargestellt wird, wie sie entsprechende Abrechnungen ihrer Verwalter entgegennimmt³¹. Auch diese Position bleibt für Frauen aber außergewöhnlich, was sich schon aus dem Umstand erklärt, daß ihnen die Position "verwaltender Residenzangehöriger / Schreiber" als Voraussetzung der Begründung einer eigenen Haushaltsinstitution an der Residenz verschlossen ist. Nur Frauen der königlichen Familie in besonderer kultureller Stellung konnten derartige Institutionen etablieren. Entsprechend wird die Darstellungsform nicht weiter formalisiert.

3. Darstellungsformen der sozialen Mitte: Dienerfiguren

1. Die Residenz des Alten Reiches zeichnet sich dadurch aus, daß sich an ihr ein soziales Spektrum etablieren konnte, dessen Differenzierungsgrad beträchtlich war. Die Residenz als Institution bildete die Subsistenzgrundlage einer ungewöhnlich großen Anzahl von Menschen, die selbst wieder in Kleingruppen mit gegenseitigen Abhängigkeitsverhältnissen organisiert waren. Neben den Institutionen des Palastes, der Pyramidenanlagen und Tempeln standen die Haushaltsorganisationen von Elitepersönlichkeiten und *dependents*, die in enger Verflechtung mit solchen der Residenzinstitutionen existierten. Die Vorsteher dieser Institutionen werden im funerären Bereich jeweils als der "Grabherr" thematisiert - vom Pharao bis zum bescheidenen Handwerksmeister, dessen Bezüge zur Etablierung einer Familienkultstelle ausreichten.

Der größte Teil der Residenzbevölkerung war jedoch in der Position eines Abhängigen / Angehörigen diesen Institutionen zugeordnet und wird im funerären Bereich auch in dieser Position im Flach- wie im Rundbild thematisiert. Es ist als ein ganz außergewöhnliches Phänomen der Residenzkultur festzuhalten, daß überhaupt ein so breites soziales Spektrum in den Darstellungen präsentiert wird, namentlich benannt und in wenn auch untergeordneter, so doch präzise definierter Position.

³⁰ Lesko 1998: fig. 2

³¹ Dunham / Simpson 1974: fig. 8

2. Im Rundbild sind Personen der mittleren Ebene in den sogenannten Dienerfiguren dargestellt. Solche Dienerfiguren treten seit der zweiten Hälfte der 4. Dyn. in Serdaben auf und sind den Statuen des eigentlichen Grabherrn zugeordnet. Sie zeigen Personen bei verschiedenen Verrichtungen (Speisezubereitung, Hantieren mit kultischen Gerät, selten bei Musik und Tanz), die als ikonographisches Motiv auch im Flachbild belegt sind und dort im unmittelbaren Zusammenhang mit der Durchführung von Festen der funerären Praxis stehen. Einige Dienerfiguren sind mit Titel und / oder Namen versehen; in diesem Fall werden die Personen dem funerären Kult des Grabherrn als Totenpriester o.ä. zugeordnet, in einem Fall auch als die Tochter³². Das Prinzip der Zuordnung solcher Abbilder zur Darstellung eines Grabherrn ist auch im Flachbild (Abb. 4) und in der Gruppenfigur (s.u.) belegt. Dabei wird der Grabherr in einem der üblichen Darstellungstypen (Stand- oder Sitzfigur) gezeigt; die ihm zugeordneten Figuren sind in der Regel bedeutend kleiner und durch ikonographische Indizes gekennzeichnet: die Darstellung von Handlungen, das Halten bestimmter Utensilien, die Beischrift mit bestimmten Titeln (*Hm-ka* "Totenpriester" u.ä.). Über die Darstellung solcher Handlungen, Utensilien oder Titel wird eine besondere Funktion des in der Dienerfigur Dargestellten beschrieben, also als Bäckerin, Fleischer, Musiker, Totenpriester. Durch die Gruppierung der Dienerfiguren mit einer Darstellung des Grabherrn bzw. gemeinsam in einem Serdab wird die gegenseitige Abhängigkeit der Betroffenen abgebildet: Der "Diener" definiert seine soziale Position durch den Dienst am Grabherrn, dieser wiederum ist in seiner Existenz von der Betreuung durch den "Diener" abhängig.

3. Sehr deutlich wird dieses Verhältnis in den schon erwähnten frühen Belegen von Schreiberfiguren. Prinzipiell sind diese nämlich als "Dienerfiguren" aufzufassen: sie stellen nicht den Grabherrn, sondern in Beziehung zu seiner Institution stehende Personen dar, sie sind durch ihre Pose und das Schreiberwerkzeug als Handelnde - "Verwalter" - eindeutig gekennzeichnet. Ihre soziale Position ist durch die Stellung zum Grabherrn definiert (und garantiert); dieser wiederum benötigt die Verwaltung zur Aufrechterhaltung seiner (Kult-) Institution. Die Schreiberfigur in der Funktion als Dienerfigur ist, wie bereits festgestellt, nur in Anlagen der Königsfamilie üblich und wird in der 5. Dyn. durch die Schreiberfigur in der Funktion als Grabstatue des Grabherrn ersetzt. Im Korpus der Dienerfiguren bleiben Darstellungen gebräuchlich, die Personen bei folgenden Handlungen zeigen:

- a) Brot- und Bierzubereitung und damit verbundene Handlungen³³,
- b) Fleischezubereitung und damit verbundene Handlungen³⁴,
- c) Handlungen der rituellen Versorgung des Grabherrn³⁵.

Nicht im Korpus der Dienerfiguren der Residenz des Alten Reiches sind Personen belegt, die mit der unmittelbaren Produktion von Lebensmitteln und Grundstoffen (Ackerbau, Fischfang, handwerkliche Tätigkeit) beschäftigt sind. Sie gehören demnach *nicht* zur direkten sozialen Umgebung des Grabherrn bzw. waren *nicht* Angehörige seiner an der Residenz etablierten Haushaltsorganisation. Den Belegen im Flachbild nach erhielten die Residenzangehörigen Lieferungen aus ländlichen

³² Kornmahlende Frau aus dem Ensemble des *n-ka.w-jnpw*; Breasted 1948: 18, pl. 15.a

³³ Beispiel: Kairo JE 66624; Saleh / Sourouzian 1986: Nr. 52

³⁴ Beispiel: Boston MFA 30.1462; Smith 1946: fig. 14.a+b

³⁵ Beispiel: CG 119; Saleh / Sourouzian 1986: Nr. 47

Produktionszentren und Produkte der Handwerksbetriebe der Residenz, diese sind aber in der 5. und 6. Dyn. eher als "Ansprüche" zu definieren, die über die Organe der Residenzorganisation zu realisieren waren, und nicht als an die Haushaltsorganisation gebundener Besitz³⁶.

4. Jüngere Dienerfiguren aus dem späten Alten Reich sind meist unbeschriftet und es läßt sich eine Tendenz zur geradezu massenhaften Vervielfältigung feststellen. Solche Figuren sind als magisch wirksame Symbole zu verstehen, die keinen Bezug mehr zur sozialen Realität haben. Aus ihnen entwickeln sich in der 1. Zwischenzeit und im Mittleren Reich große hölzerne Modelle, die nicht nur die Zurichtung zum Totenfest, sondern alle Sphären der Existenzsicherung vom Feldebau bis zur Bestattung magisch affirmieren³⁷. In dieser Gruppe von Dienerfiguren manifestiert sich die bereits im Alten Reich zu beobachtende Tendenz zur magischen, vom tatsächlichen Kultvollzug unabhängigen "Automatisierung" aller Voraussetzungen für die jenseitige Existenz des Grabherrn, ein Phänomen, auf das hier nicht weiter eingegangen werden soll. Es muß aber betont werden, daß diese Tendenz ein sekundäres Phänomen ist und in den frühen Dienerfiguren ebenso wie in den oft sehr genau beschrifteten Flachbildern eine präzise Beschreibung des sozialen Umfeldes des Grabherrn vorliegt.

5. Anhand der Dienerfiguren und vergleichbarer Darstellungen im Flachbild ist es möglich, eine Vorstellung von der sozialen Struktur einer Haushaltsorganisation an der Residenz zu gewinnen. In der Regel steht dieser Institution ein Mann - abgebildet in der Position des Grabherrn - vor. Diesem Vorstand kann die Kernfamilie (Gattin, Mutter, Kinder) in besonderer Weise zugeordnet sein, die in der Gruppenfigur eine formale Darstellungsform gefunden hat (s.u.). Die weitere Umgebung ist durch die in Dienerfiguren dargestellten Personen beschrieben. Diese mit bestimmten Handlungen betrauten Personen gehören zur Institution "Haushalt" und werden durch diese Institution abgesichert.

Die Absicherung der "Diener" eines Haushaltes schließt die Dimension ihrer rituellen Absicherung über den Tod hinaus mit ein. Denn durch die dauerhafte Abbildung im Rund- und Flachbild wird ja nicht nur die weitere Existenz des Grabherrn affirmiert, sondern auch die seiner Haushaltsinstitution. In der Friedhofsgeographie bildet sich dieses Phänomen in der Anlage von Nebenbestattungen um die Grabanlage des Haushaltsvorstandes ab, die man den Haushaltsangehörigen zuschreiben kann³⁸. Der "Haushalt" bildete demnach eine Einheit, die auch in der funeären Praxis verbunden blieb. Daß im Fall der Residenz die unmittelbaren Produzenten nicht dazugehören können, ist schon aus geographischen Gründen verständlich. Zugleich ist das auch ein Beleg der besonderen sozialen Situation der Residenzbewohner, die keine orginäre Verbindung zum "produzierenden Hinterland" mehr haben, sondern diese über die Residenzinstitutionen (und deren Machtmittel) herstellen müssen.

6. Unter dem Aspekt der Geschlechterrollen sind die recht eindeutigen geschlechtsspezifischen Rollenbeschreibung der Angehörigen der Institution "Haushalt" interessant. So sind Dienerfiguren der Gruppe a) (Brot- und Bierzubereitung) überwiegend weiblich³⁹. Die Herstellung fermentierter,

³⁶ Jacquet-Gordon 1962: 21-23

³⁷ Beispiele: Saleh / Sourouzian 1986: Nr. 72-78

³⁸ Siehe das komplexe Beispiel eines über mindestens drei Generationen belegten "Familienfriedhofes" G 6000 der Sippe des *Spss-ka=f-anx* mit einer großen Anzahl Nebenbestattungen (Weeks 1994: Map 2).

³⁹ Eine Ausnahme bildet die Tätigkeit des "Ausschmierens" der Bierkrüge, die offenbar nur von Männern durchgeführt wurde; Beispiel: Kairo CG 112, Saleh / Sourouzian 1986: Nr. 53.

haltbarer Speisen (Brot, Brei, Bier) ist auch in ethnographischer Perspektive im modernen Afrika eine Arbeit, die im "Inneren" durchgeführt wird und als traditionell weiblich gilt. Demgegenüber sind Dienerfiguren der Gruppe b) (Zubereitung von Fleisch) ausschließlich männlich, und zwar nicht nur was das Schlachten und Zerlegen, sondern auch das Kochen oder Braten von Fleisch angeht. Diese Trennung der Arbeitswelten von Männern und Frauen offenbart eine tief in der Struktur der Gesellschaft verankerte Unterscheidung, die zwangsläufig zu einer Trennung auch der Lebenswelten der Geschlechter führen muß.⁴⁰

7. Von besonderem Interesse ist jene Gruppe von Personen, die bei Handlungen abgebildet werden, die hier unter dem Stichwort "rituelle Versorgung" zusammengefaßt werden. Der Korpus solcher Statuen ist klein und heterogen, er zeigt Personen, die musizieren, tanzen, Wettspiele veranstalten (?), rituelles Gerät für die Behandlung des Grabherrn halten (Waschbecken, Sandalen, Kleidersäcke), in einem Fall in der Haltung und mit der Beschriftung als ein Totenpriester gekennzeichnet sind⁴¹. Daß die Handlungen, die alle eher "intimen", unterhaltsamen Charakter haben, in rituellen Zusammenhängen auftreten, zeigen Flachbilder in denen die rituelle Begegnung der Lebenden mit dem Toten affirmiert wird. Dabei treten die Personen in der Ikonographie der Gruppen a) und b) in untergeordneter Stellung auf, die der Gruppe c) eher in hervorgehobener Position in unmittelbarer Nähe des Grabherrn. Den Beischriften nach sind in solchen Situationen jene Angehörige der Haushaltsinstitution abgebildet, die nicht unmittelbar mit der Lebensmittelzubereitung betraut sind, sondern die Institution betreuen und verwalten (hierzu gehört auch die Gruppe der oben erwähnten Schreiberfiguren) oder durch sie erhalten werden (Kinder, nahe Angehörige) (Abb. 4).

Innerhalb der Gruppe c) gibt es wiederum eine Anzahl von Dienerfiguren, die als "Kleidervorsteher" (*mr sSr*) oder ähnlich auch im Flachbild beschriftet sind. Es sind Männer, die Bekleidungsstücke oder Säcke (mit Bekleidung?) des Grabherrn tragen. Auffällig ist, daß diese Personen praktisch immer mit körperlichen Besonderheiten gezeigt werden: Zwerge, Nackte, Bucklige⁴². Auch einige Darstellungen von Zwergen / Buckligen, die keinerlei Gegenstände halten, sollen diesem Typ zugeordnet werden⁴³. Dabei handelt es sich offenbar um Personen, die im Haushalt einer hochgestellten Persönlichkeit die Aufsicht über intime Bereiche des Hauses hatten, eben als "Kleidervorsteher" (*mr sSr*) oder "Beschließer" (*xm.w*). Nimmt man für den altägyptischen Haushalt die auch sonst in ethnographischen Belegen aus Afrika bekannte Teilung der Lebenswelt in einen "inneren", den Frauen zugeschriebenen bzw. mit der Rollendefinition "weiblich" belegten Bereich, und einen "äußeren", männlich definierten Bereich an, wie ihn die Dienerfiguren der Gruppe a) und b) andeuten, so ist der Aufgabenbereich der "Kleidervorsteher" eindeutig in der "inneren" Sphäre angesiedelt und wird "normalerweise" von Frauen wahrgenommen. In Elitehaushalten hat es hier eine Differenzierung gegeben, die darauf hinausläuft, "verwaltende" Aufgaben mit Männern zu

⁴⁰ Allgemein zur geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung: Harris 1989: 144f, einige interessante Beispiele der Trennung der Lebenswelten auch 153f. Eine Studie der Arbeits- und Lebenswelt von Frauen im modernen Sudan (wo fermentierte Speisen noch eine größere Bedeutung besitzen, als im modernen Ägypten): Ismail 1982.

⁴¹ Dienerfigur des *Hm-kA*-Priesters *k-m-qd* aus dem Ensemble des *jr-n-wr* (Kairo CG 119; Saleh / Sourouzian 1986: Nr. 47).

⁴² Beispiele: nackter Mann mit Sandalen (Kairo CG 111, Borchardt 1911: Bl. 24); nackter Zwerg mit Sack über der Schulter (Chicago 10627; Breasted 1948: pl. 50.a)

⁴³ Beispiele: Figur des Zwerges *Xnmw-Htp* (Kairo CG 144; Borchardt 1911: Bl. 32); Figur eines Buckligen aus der Anlage des *mjtr(j)* (Kairo JE 52081; Müller 1937: Tf. 19).

besetzen⁴⁴. Allerdings wählte man dafür gern Männer aus, deren körperliche Erscheinung nicht eindeutig mit dem kulturellen Bild des Mannes (wie es die ideale Stand- und Sitzfigur zeigen) übereinstimmt: Zwerge, Verwachsene u.ä.⁴⁵. Allein das ikonographische Abzeichen der "Nacktheit" kann offenbar zur Definition dieser zwischen den traditionellen Geschlechterrollen stehenden Position dienen⁴⁶.

8. Das Auftreten einer Gruppe von Personen, die im Haushalt ursprünglich mit dem Index "weiblich" belegte Aufgaben wahrnehmen, ist auf Elitehaushalte beschränkt⁴⁷. In Haushalten der mittleren und niederen Residenzschicht läßt sich hingegen eine ganz andere Tendenz beobachten. In Flachbildern werden hier gelegentlich engste Familienangehörige in der Ikonographie von Dienerfiguren beim Bier Brauen und Korn Mahlen dargestellt. In einigen Fällen ist belegt, daß in Statuenensembles dem oder den Bildern des Grabherrn nur eine, oft recht qualitätvolle weibliche Dienerfigur zugeordnet wurde, aber keine weibliche Stand- oder Sitzfigur⁴⁸. Dietrich Wildung hat darauf verwiesen, daß in diesen Fällen vermutet werden darf, daß es sich bei der Dienerfigur hier um die Darstellung der Gattin des Grabherrn handelt⁴⁹. Dabei wird die Rolle einer Frau in einem Haushalt der Residenz recht eindeutig beschrieben: sie ist die Versorgerin des Mannes und als solche ihm und seinem Haushalt zugeordnet.

Dieses Verhältnis erfährt seine Weiterentwicklung in einem Statuentyp, der bereits in der 6. Dyn. in der Residenz auftritt und in der 1. Zwischenzeit und dem Mittleren Reich häufig ist: die Korbträgerin⁵⁰. Er zeigt eine stehende Frau, die einen mit Lebensmitteln gefüllten Korb auf dem Kopf und einen weiteren Gegenstand, Vogel o.ä. in der herabhängenden Hand hält. Dieser Typ ist ikonographisch an das Vorbild der Personifikation von Wirtschaftseinrichtungen angelehnt, die der Versorgung des Grabherrn dienen⁵¹. Im späten Alten Reich wird die Ikonographie von der einer abstrakten Wirtschaftseinrichtung gelöst und kann im Flachbild auf konkrete Frauen der Familie des

⁴⁴ Im Haushalt der *mr=s-anx* III. werden diese Funktionen jedoch Frauen dargestellt (Dunham / Simpson 1974: fig. 8, die beiden unteren Bildstreifen) und auch in anderen Darstellungen ist zu sehen, daß Frauen der Elite weibliche Diener haben, Männer der Elite aber männliche Diener (Fischer 1989: 9, Anm. 71). Frauen können im Alten Reich einige Verwaltungs- oder Vorsteherinnentitel tragen, die aber stets mit den "üblichen" Frauenarbeiten im Handlungsbereich "Innen" zusammenhängen (Musik, Tanz, Weberei), siehe Fischer 1976: 70-72.

⁴⁵ Dasen 1993: 101f, 114

⁴⁶ Die Nacktheit einiger Dienerfiguren ist streng von der des Typs der "Nacktfigur" zu trennen, die als seltener Typ einer Grabstatue des Grabherrn auftritt. Bei "Nacktfiguren" ist der Dargestellte durch bestimmte Elemente des Ornaments (Halskragen, Szepter, Perücke) nicht als "nackt" definiert, sondern als im Vollbesitz von Körperlichkeit; Beispiele siehe Junker 1944: 40-44 (allerdings mit Dienerfiguren).

⁴⁷ Endesfelder 1989: 37 gibt weitere Beispiele für die Durchführung von "Frauenarbeit" durch Männer in Elitehaushalten des Mittleren Reiches.

⁴⁸ Beispiele: Serdab des *ra-wr* im Felsgrab des *n-wDA-ptH* mit einer männlichen Standfigur (und Resten einer Holzfigur) und einer kornmahlenden Frau (Abu Bakre 1953: fig. 90); Serdab in der Anlage des *nfr-sHfn* (G 2185) mit einer männlichen Standfigur, einer Gruppenfigur von zwei Männern und einer kornmahlenden Frau (Smith 1946: 73f); "oberer" Serdab des *mr-sw-anx* mit einer männlichen Pseudo-Gruppe und einer Frau am Gärbottich (Hassan 1932: 114f); Serdab der Anlage des *anx.t=f* mit einer männlichen Sitzfigur und einer kornmahlenden Frau (Hassan 1944: 232f).

⁴⁹ Wildung / Schoske 1984: 91-94

⁵⁰ Breasted 1948: 60-67; Beispiel: Kairo JE 46725 (Saleh / Sourouzian 1986: Nr. 74)

⁵¹ Jacquet-Gordon 1962: 26-28

Grabherrn übertragen werden (Abb. 7)⁵². In die Statuenensembles wird die Korbträgerin offenbar anstelle der bisher üblichen Korn mahlenden Frau oder der Bierbrauerin integriert, auch hier gibt es Belege für die Zuordnung dieser Statue "in der Art der Gattin"⁵³. Ab der 1. Zwischenzeit ist schließlich wohl nicht mehr die konkrete Gattin als Versorgerin mit dieser Statue gemeint, sondern ganz unspezifisch das magisch wirkende Prinzip "Versorgung des Toten", das eindeutig mit der Geschlechtsdefinition "weiblich" versehen ist.

9. Dienerfiguren sind im Alten Reich nur in der Residenz belegt und bieten demnach nur einen Einblick in die soziale Struktur von Haushaltsinstitutionen an der Residenz. Einige Aspekte geschlechtsspezifischer Rollenbeschreibung lassen sich aber wahrscheinlich verallgemeinern. Die Trennung der beiden Produktionssphären fermentierte Speisen (= täglicher Bedarf) / "Innen" / "weiblich" einerseits und Fleischspeisen (= Festmahl) / "Außen" / "männlich" andererseits kann als kulturimmanentes Phänomen festgehalten werden, zumal sich Elemente dieser Trennung auch in anderen Belegen finden⁵⁴. Auch die Rollenbeschreibung der Frau als "Versorgerin" ist ebenso wie die als "Gattin / Garantin der Nachkommenschaft", die in der Gruppenfigur thematisiert wird (s.u.), prinzipiell auf diese Dichotomie der beiden gesellschaftlichen Handlungsräume zurückzuführen.

Es liegt in der Charakterisierung der Frau als "Versorgerin" (Bäckerin / Brauerin / Korbträgerin) auch eine Parallele zur Funktionsbeschreibung des Mannes in der Schreiberfigur vor. Während in der Schreiberfigur besonders die Funktion des Mannes im "äußeren" Bereich, in den Institutionen der Residenz thematisiert wird, erfährt auch die Rolle der Frau im "inneren" Bereich, in der Haushaltsinstitution, eine Präzisierung: als Gattin (Gruppenfigur) und Versorgerin (Dienerfigur). Als ein spezifisches Phänomen von Elitehaushalten ist schließlich die Verwischung dieser Dichotomie von "Innen / weiblich" und "Außen / männlich" in der Gestalt des zwergenwüchsigen "Kleidervorstehers" zu interpretieren.

4. Repräsentation der sozialen Kerngruppe und ihrer Kontinuität: die Gruppenfigur

4.1. Grundtypen der Gruppenfigur

1. Einzelne Grabstatuen wie die Stand- und Sitzfigur, die Schreiberfigur und die Standfigur mit Vorbauschurz dienten der Repräsentation und rundbildlichen Affirmation von Person und Position des Grabherrn. In den Dienerfiguren wurde das *weitere* Umfeld des Grabherrn präsentiert, und zwar oft in der Art einer dreidimensionalen "Inszenierung", d.h., indem man die Statuen unter Berücksichtigung von bestimmten Richtungsbezügen, Gruppierungskriterien etc. im Serdab zusammenstellte. Das *unmittelbare* Umfeld eines Grabherrn wurde in einem besonderen Statuentyp beschrieben, in der Gruppenfigur. Das Spezifische dieses Statuentyps ist der Index "Nähe", und zwar besonderer, gewissermaßen intimer Nähe, der durch die Gruppierung von Abbildern verschiedener

⁵² Z.B. auf der Scheintür des *DAtj* (Simpson 1980: fig. 41), dritter Bildstreifen von unten, zusammen mit Darstellung weiterer Angehöriger des Haushaltes in der Ikonographie von Dienerfiguren (Bier- und Brotzubereitung, Hantieren mit dem Waschgefäß) (Abb. 7).

⁵³ Beispiel: Serdab des *ra-xw=f* (Hassan 1944: pl. VIII).

⁵⁴ Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt Franke 1983: 347 beim Vergleich der Arbeitsteilung von Männern und Frauen im Mittleren Reich. Während Männer vor allem Feldarbeit und weitere Tätigkeiten im Handlungsraum "Außen" durchführen, sind Frauen vor allem mit Hausarbeiten beschäftigt, mit der charakteristischen Ausnahme, daß sie zur Erntezeit auf dem Feld mitarbeiten.

Personen auf einer gemeinsamen Basis ausgedrückt wird. Diese Nähe und die dargestellte Berührung der Personen beschreiben ein Verhältnis, welches enger und intimer als das in einer auf Versorgung beruhenden Institution (Haushalt) ist, und stellt einen Bezug zur Institution der Gewährleistung der biologischen Kontinuität (soziale Kerngruppe / Familie) her.

2. Die Darstellung der sozialen Kerngruppe ist im Flachbild bereits im Übergang von der 3. zur 4. Dyn. belegt⁵⁵. Im Umfeld der Königsfamilie der 4. Dyn. wurde sie erstmals im Rundbild umgesetzt und im folgenden auch von den übrigen Schichten der Residenz übernommen. Gruppenfiguren sind ab der 5. Dyn., neben den traditionellen männlichen Stand- und Sitzfiguren, die beliebteste Form der rundbildlichen Darstellung in der Residenz. Am Ende des Alten Reiches hört der Gebrauch von Gruppenfiguren ebenso schlagartig auf, wie der der Schreiberfigur, was ein Indiz dafür ist, daß die Entstehung der Gruppenfigur ebenso wie die der Schreiberfigur einer spezifischen sozialen Situation an der Residenz entspringt. Wie die Schreiberfigur auch, wird die Gruppenfigur im Mittleren Reich wieder in den Bestand der Statuentypen aufgenommen.

3. Der Typ der Gruppenfigur ist außerordentlich reich an Möglichkeiten der formalen Gruppierung von Darstellungen mehrerer Personen. Das Phänomen kann deshalb an dieser Stelle nur ausschnittsweise behandelt werden⁵⁶. Prinzipiell soll zwischen zwei Grundtypen der Gruppierung unterschieden werden:

a) "Echte" Gruppenfiguren verbinden zwei oder drei, selten mehr Darstellungen von Personen, die alle in etwa derselben Größe gezeigt werden. Alle Darstellungen sind als "Hauptfiguren" aufzufassen, deren Funktion prinzipiell der einer einzelnen Grabstatue entspricht. Jede Einzelfigur stellt also in der Regel eine im Grab bestattete Person dar, die in dieser Statue ein Medium der Anwesenheit am kultischen Geschehen besitzt. Durch die Gruppierung wird aber unter den so präsentierten Personen eine meist hierarchisch zu interpretierende Beziehung aufgebaut. Elemente der Definition dieser Beziehung sind die Position der Einzelfiguren zueinander (rechts, links, mitte, vorn, hinten), die Art der Berührung (d.h., wer berührt wen) und weitere, oft individuelle Indizes.

b) "Zuordnende" Gruppenfiguren verbinden eine oder mehrere Hauptfiguren mit der Darstellung von einer oder mehreren Personen, die in der Regel sehr viel kleiner und mit einigen spezifischen ikonographischen Merkmalen (hockende Stellung einer Frau, Ikonographie des "Kindes" bei Knaben und Mädchen) versehen sind. Diese Abbilder sind "Nebenfiguren" und stehen in ihrer Funktion den Dienerfiguren nahe: sie bilden Personen ab, deren Beziehung zum Grabherrn über eine bestimmte Rolle hergestellt wird, die sie im Rahmen der funéraires Praxis spielen. In der Regel ist es die Rolle des "Kindes", d.h. des leiblichen Nachkommens (in den Beischriften als "sein Sohn / seine Tochter" bezeichnet), die abgebildet wird. Daß die mit kindlicher Ikonographie (Nacktheit, Kinderlocke, Finger am Mund) versehene Person nicht das frühverstorbene Kind eines Grabherrn abbildet, ist u.a. durch die Titelbeischriften gesichert, die diese "Kinder" als hochstehende Beamte charakterisieren, die oft eigene Grabanlagen besitzen. Die Ikonographie schließt auch aus, daß die Nebenfigur eine Grabstatue des "Kindes" ist, da ja keine rundbildliche Beschreibung einer

⁵⁵ Ein früher Beleg ist das Fragment einer Darstellung des Snofru mit drei kleinen Frauenfiguren aus einem Tempel in Heliopolis (Smith 1946: fig. 48); im nichtköniglichen funéraires Bereich treten derartige Bilder im Grab des *nfr-mAa.t* und der *jt.t* zuerst auf (Petrie 1892: pl. XIX).

⁵⁶ Siehe den Typenkatalog Vandier 1958: 73-85.

vollwertigen Person vorliegt. Vielmehr besitzt die Hauptfigur in der Nebenfigur eine zugeordnete Funktionsfigur, zu der ein Verhältnis aufgebaut ist, das dem zwischen Grabstatue und Dienerfigur entspricht: Der Grabherr ist durch die Existenz eines Nachkommen in seiner Weiterexistenz rituell abgesichert; das "Kind" wird durch seine Funktion als Leiter des Totenkultes für den Vater auch als diesseitiger Vorstand der Institution definiert, der der Grabherr als Ahn ideell weiter vorsteht⁵⁷.

4. Zu a): "Echte" Gruppenfiguren stellen eine Weiterentwicklung der traditionellen Grabstatuen in Form der Einzelfigur dar. In der Regel liegt die Gruppierung von einem Mann und einer Frau vor, wobei sowohl die Sitz- als auch die Standfigur üblich sind. Während Männer häufig noch eine weitere Einzelstatue besitzen, werden Frauen seit der 5. Dyn. vor allem in Gruppenfiguren (mit)abgebildet. Beischriften geben Namen und Titel beider Dargestellten an, wobei die Frau als Gattin des Mannes (*Hm.t=f*) bezeichnet sein kann, der Mann aber nie als Gatte.

Das Aufkommen der "echten" Gruppenfigur steht in unmittelbarer Beziehung zur Etablierung von Grabanlagen mit kollektiven Kultstellen. An diesen Kultstellen wird der Kult "des Grabherrn und seiner Angehörigen" betrieben, der hier symbolisch abgebildete "Haushalt" hat stets den Grabherrn als Mittel- und Bezugspunkt. Die Fokussierung auf den (männlichen) Grabherrn schlägt sich auch in der Gestaltung der Gruppenfiguren nieder: Die Berührung geht in der Regel von der Frau aus und die Gattin nimmt tendenziell die Position "zur Linken" des Mannes ein, die eine hierarchisch niedrigere Position symbolisiert⁵⁸.

5. Zu b): Das Prinzip der "zuordnenden" Gruppenfigur geht auf die Gruppierung von mehreren Einzelstatuen verschiedener Personen zurück, wie sie zuerst in den königlichen Grabanlagen der frühen 4. Dyn. (Snofru, Djedefe) beobachtet werden können. Dort bildeten die Einzelstatuen von am Boden hockenden Männern und Frauen die "am Kult teilnehmende" Familie ab (s.o. bei Schreiberfigur). Bei Djedefre ist erstmals belegt, daß eine dieser hockenden Frauenfiguren unmittelbar mit der Statue des Pharaos verbunden wird (Abb 8)⁵⁹. Dem Vorbild der Djedefe-Statuen folgen einige "zuordnende" Gruppenfiguren der späten 4. / frühen 5. Dyn., in denen eine Frau in der Position der Nebenfigur am Boden hockt, die als "Gattin" beschriftet ist. Mehr noch als in der "echten" Gruppenfigur findet sich hier ausgedrückt, daß die Gattin dem Grabherrn zugeordnet ist und an seinem Kult "teilhat".

Üblich ist aber vor allem die Gruppierung von Hauptfigur(en) und Kindern. Während die "echte" Gruppenfigur die Beschreibung der sozialen Situation des Grabherrn dahingehend erweitert, daß die Verbindung mit seiner Gattin zu einer Kerngruppe thematisiert wird, ist in der "zuordnenden" Gruppenfigur der Aspekt der biologischen und sozialen Kontinuität, der Verwandtschaft im Sinne eines Abstammungsverhältnisses beschrieben. Die Bevorzugung der kindlichen Ikonographie zeigt, daß die Nachkommen hier unter dem Aspekt des Kindes, des Abkömmlings von Interesse sind.

⁵⁷ Zur Rechtsfigur des "geteilten Eigentums im Verband", die dieser Vorstellung vom "Toteneigentum" zugrundeliegt: Mrsich 1968: 167f; zur Vater-Sohn-Beziehung: Assmann 1991:115-137.

⁵⁸ Robins 1994: 33f

⁵⁹ Ziegler 1995: Taf. 65.d

4.2. Beschreibungen sozialer Beziehungen in der Gruppenfigur

1. Die Beschreibung von Status und Rollen der einzelnen Personen einer Gruppenfigur erfolgt über Beischriften, über ikonographische Indizes (Mann, Frau, Kind) und über die Art der Gruppierung. Es sollen im folgenden einige Beobachtungen zur geschlechts- und altersspezifischen Präsentation von Personen einer "sozialen Kerngruppe / Familie" an der Residenz angeführt werden. Dabei ist aber zu beachten, daß die Gruppenfigur ein Medium ist, das in sehr komplexer Form konkrete Bedingungen präsentieren kann und daher auch einen beachtlichen Korpus von Sonderfällen besitzt. In vielen Fällen kann die Analyse einer Gruppenfigur nur individuell erfolgen (s.u.).

2. Prinzipiell ist jede Gruppenfigur als eine Grabstatue des in der Regel männlichen Grabherrn zu interpretieren. Es ist der Grabherr, der in der Gruppenfigur zusätzlich zu anderen rundbildlichen Medien wie Stand- und Sitzfigur, Schreiberfigur und Standfigur mit Vorbauschurz eine weitere Möglichkeit besitzt, seine Position in der Gesellschaft abzubilden⁶⁰. Dieses geschieht, indem seinem Abbild die Abbilder weiterer Personen zugeordnet werden. Dabei werden durch Indizes wie die Berührung durch die Frau, die Ikonographie der Kinder, Zusätze zur Beischrift ("seine Gattin", "sein Sohn") etc. diese Personen in ihrem Verhältnis zum Grabherrn beschrieben, nie jedoch der Grabherr in seinem Verhältnis zu jenen. Die Fixierung des kulturellen Aufwandes auf die Position des Grabherrn ist charakteristisch für alle Äußerungen der funerären Kultur der Residenz; abgebildet wird stets "der Blick des Grabherrn" auf seine soziale Umwelt, kaum eine andere Perspektive.

3. Die häufigste Gruppierung zeigt den Grabherrn mit einer Frau, die in der Regel die Position einer zweiten Hauptfigur einnimmt. Gelegentlich ist diese Frau als seine Gattin bezeichnet (*Hm.t=f*), die Bezeichnung fehlt aber meist. Die Frau berührt in der Regel den Mann und nimmt tendenziell die Position "zur Linken" ein, die als eine für die Gattin übliche Position gegenüber dem Gatten angesehen werden kann und zugleich die hierarchisch niedrigere Position im Vergleich zu der "zur Rechten" ist. Die Position der Frau als "Gattin" ist in vielen Gruppenfiguren also eine dem Mann zugeordnete, rangniedere und an ihn gebundene Person gekennzeichnet. Allen Anzeichen nach ist diese Beziehung stets monogam. Wird eine Gruppe aus Gatte und Gattin in "zuordnenden" Gruppenfiguren mit Nebenfiguren der Kinder kombiniert, ist die Kerngruppe quasi komplett abgebildet. Diese definiert sich als ein Mann, der eine Gattin besitzt, die ihm die Existenz von Kindern gewährleistet und damit die Kontinuität seiner (jenseitigen) Existenz sichert.

4. Allerdings muß einschränkend gesagt werden, daß die Position der Frau "zur Linken" des Mannes nur bei etwas mehr als der Hälfte der Belege auftritt⁶¹. In einigen Fällen sind Frauen "zur Rechten" ebenfalls als "seine Gattin" bezeichnet. Zudem sind einige Frauen - mir sind allerdings nur drei Belege

⁶⁰ Man kann sich fragen, warum der Grabherr in der Gruppenfigur meist im Typ der traditionellen Stand- oder Sitzfigur gezeigt wird und nicht im Typ der Standfigur mit Vorbauschurz, der ihn als Vorstand der Haushaltsinstitution kodiert. Es gibt aber durchaus eine größere Anzahl von Belegen, bei denen der Grabherr in der Gruppenfigur den Vorbauschurz trägt (z.B. Kairo JE 66619; Saleh / Sourouzian 1986: Nr. 50). Daß dieser Typ nicht die Regel ist, wird daran liegen, daß zum einen Sitzfiguren immer dem traditionellen Typ folgen, zum anderen, daß bei Standfiguren die Frau im traditionellen Typ dargestellt wird und daher auch beim Mann dieser Typ gebräuchlich bleibt.

⁶¹ Von 76 in meiner Dissertation gesammelten, in dieser Hinsicht aussagekräftigen Belegen (Gruppensitz- oder Standfiguren mit zwei Hauptfiguren im gleichen Typ, einem Mann und einer Frau) zeigen 40 die Frau auf der Linken und 36 die Frau auf der rechten Seite. Siehe auch Robins 1994: 38f mit einer vergleichbaren Stichprobe.

bekannt - als "seine Mutter" (*mw.t=f*) bezeichnet⁶². Da ikonographisch und stilistisch nicht zwischen der Eltern- und der ego-Generation unterschieden wird, ist bei Gruppenfiguren ohne Verwandtschaftsangaben nicht zu entscheiden, ob eine nicht-benannte Frauen in Prestigeposition eventuell die Mutter des Grabherrn darstellt. Es muß aber als ein prinzipielles Phänomen festgehalten werden, daß der Grabherr überhaupt mit seiner Mutter abgebildet wird, also über diese Beziehung besonders definiert ist. Denn der umgekehrte Fall - Grabherr mit seinem Vater - ist nur einmal und in einer Ausnahmegruppe belegt⁶³. Filiationsangaben aus dem Mittleren Reich belegen, daß bei der Definition der *biologischen* Abkunft die Mutter eine wichtige Rolle spielt, offenbar eine wichtigere als der Vater⁶⁴. Da die Gruppenfigur der Beschreibung der Kernfamilie aus der Sicht des Grabherrn dient - also *seiner* Abkunft, *seiner* Ehe und *seiner* Nachkommen - ist m.E. die Einbeziehung der Mutter in den Bestand der Gruppenfigur ebenfalls ein Indiz für eine matrilineare Tendenz in den Familienbeziehungen im pharaonischen Ägypten.

5. Nachkommen treten in der Position der Nebenfigur auf und sind als "Kinder" definiert. Dabei nehmen beim Auftreten von Geschwistern Knaben tendenziell die Prestigepositionen ein ("zur Rechten") und Mädchen die rangniederen ("zur Linken"). Daß die Nachkommen dabei nicht als Kinder im eigentlichen Sinne abgebildet werden, zeigen die Titelsequenzen, die für Erwachsene typisch sind. Die kindliche Ikonographie und die sehr häufige Bezeichnung als "sein Sohn / seine Tochter" (übrigens auch dann nur auf den Vater bezogen, wenn neben diesem die Mutter mit abgebildet

⁶² Unter den genannten 76 Belegen ist überhaupt nur vier mal die Frau zur Linken, und drei mal die Frau zur Rechten als "seine Gattin" bezeichnet. Die Belege der Nennung als "seine Mutter" entstammen alle Sonderformen der Gruppenfigur: Triade des *ra-wr* (Cooney 1945; hier auch mit dem "Vater"); Gruppe des *pHn-ptH* (Brovarski 1997; diese ist mit der singulären Einzelfigur mit vorgestelltem rechten Bein zu einer Pseudo-Gruppe zu verbinden); Gruppe der sitzenden Mutter und des stehenden Sohnes, der die Statue stiftete (Borchardt 1911: CG 107 / 312). In einigen Fällen ergibt sich die Mutterschaft der Frau einer Gruppenfigur aus anderen Beschriftungen (siehe das Beispiel der *ppj*, das unten besprochen wird) oder aus dem weiteren Kontext. Einmal ist eine Frau zur Linken als "seine Schwester" (*sn.t=f*) bezeichnet, ergänzt um die Nennung ihrer Mutter (Junker 1947.a: 20). Die Beleglage für die Interpretation der Positionierung der Frau in der Gruppenfigur ist somit alles andere als eindeutig. Es wird im folgenden aber versucht, eine Tendenz zu beschreiben und zu interpretieren, die bei der Gestaltung von Gruppenfiguren wesentlich war. Dabei bedeutet die Position "zur Rechten" prinzipiell nur die prestigeträchtigeren Stellung. Die Zuweisung dieser Position an die "Gattin" oder "Mutter" durch den Auftraggeber bzw. Hersteller der Statue erfolgt erst als zweiter Schritt und ist also eine Interpretation dieses Schemas, wobei auf konkrete soziale Umstände Bezug genommen wird. Auch kann der architektonische Kontext, die Art der Aufstellung der Gruppenfigur etc. Einfluß auf die Gestaltung haben; siehe Robins 1994: 40.

⁶³ Gruppe des *ra-wr* (Cooney 1945). Nicht gerechnet werden hier natürlich solche Fälle, in denen die Vaterschaft der Hauptfigur sich aus der Filiationsangabe der Kinder ergibt.

⁶⁴ Franke 1983: 329, der an der selben Stelle aber darauf verweist, daß für das späte Alte Reich, die 1. Zwischenzeit und den Beginn der 12. Dyn. gilt, daß die Filiation über den Vater erfolgt. Das Problem der Matrilinearität im pharaonischen Ägypten ist Gegenstand einer längeren Debatte, die hier nicht in all ihren Facetten aufgenommen werden kann, siehe die ausführliche Diskussion bei Franke 1983: 325-339, dessen Ergebnisse seither als Referenz akzeptiert werden. Franke lehnt die Existenz matrilinear Züge im pharaonischen Abstammungssystem ab und geht von einem bilateralen / kognatischen Abstammungssystem aus, in dem ego dem Patri- wie dem Matriklan in gleicher Weise angehört (ebenda: 317-325). M.E. übersieht Franke jedoch, daß die Quellen für Filiationen aus dem Alten Reich und daran angelehnt bis zum frühen Mittleren Reich (Filiation über den Vater) einerseits, und die aus dem hohen und späten Mittleren Reich (Filiation über die Mutter) andererseits zwei unterschiedlichen Diskursebenen entstammen und daher auch unterschiedliche Elemente der sozialen Person beschreiben. Für Belege aus dem Alten Reich (und daran angelehnte jüngere Zeugnisse) ist charakteristisch, daß sie ego vor allem als Inhaber eines Amtes beschreiben, das oft vom Vater übernommen wurde. Entsprechende Belege befinden sich auf Listen oder Objekten, in denen ego in seiner Präsenz im "Außen" thematisiert wird. Die Familienstelen des Mittleren Reiches beschreiben ego hingegen als soziale Person, unter Betonung der familiären Einbindung, also eine Beziehung im "Inneren". Nur hier ist auch die Nennung der Mutter dominierend. Frankes Bemühungen, den "Idealtyp" ägyptischer Abstammungsverhältnisse zu entwerfen, scheitern hier an der vom jeweiligen Zweck der Quelle determinierten Ausschnitt der Realität, der thematisiert wird. Whale 1989: 264 lehnt für das Neue Reich die Existenz matrilinear Abstammung ab, aber auch ihre Befundaufnahme ist aufgrund unzureichender Kritik der Quellen nicht zwingend.

ist!⁶⁵) beschreiben ausschließlich die Funktion als Nachkommen und Garanten der familiären Kontinuität, nicht ihre tatsächliche soziale Position. Dabei übernehmen Jungen und Mädchen gleichermaßen die Rolle des sorgenden Nachkommen.

6. Das Fehlen des Vaters in den Gruppenfiguren ist auffällig und bedarf der Erklärung. Da eine negative Evidenz schwer mit Belegen zu untermauern ist, können hier nur zwei Aspekte genannt werden, die m.E. von Bedeutung sind.

a) Ein Aspekt scheint die erwähnte matrilineare Tendenz im ägyptischen Abstammungsverständnis zu sein. Für die Definition des Individuum *Grabherr* unter dem Aspekt der Kernfamilie / biologische Kontinuität - ein Aspekt, der übrigens in Beziehung zu sozialen Verhältnissen steht, die dem Handlungsraum "Innen" zuzuordnen sind - ist vor allem der Bezug zur Mutter entscheidend. Dem steht der Bezug zum Vater bei der Beschreibung der sozialen Position im Handlungsraum "Außen", im Amt gegenüber, das gelegentlich vom Vater übernommen wird. Diese Beziehung wird jedoch nicht in der Gruppenfigur thematisiert.

b) Es fällt zudem auf, daß die Väter auch in der Dekoration der Gräber der Residenz nur selten eine Rolle spielen. Große Grabanlagen werden in der Regel von Personen begründet, die eine neue soziale Position errungen haben und sich über die gesellschaftliche Position des Vaters erheben konnten. Sie begründen aus dieser Position heraus eine Haushaltsinstitution, der sie als "Urahn" weiter vorstehen. Zu abstammungsbezogenen Definition wird die Beziehung zur Mutter herangezogen, eine Definition der sozialen Position über den Vater ist aufgrund dessen niedriger Stellung nicht möglich. Selten wurde von dieser Personengruppe das Amt bereits vom Vater übernommen. Der Vater und andere Vorfahren werden aber in einer Art "Gastkult" in den Kult an der Grabanlage integriert⁶⁶. Bleibt die Institution erhalten und wird der Nachkomme in der Familienanlage bestattet, ist der Bezug zum Vater als Ahn und Bezugspunkt der Selbstdefinition durch die Lage des Grabes und die Verbindung der Kultstelle automatisch gegeben⁶⁷.

7. Da die Elterngeneration von ego in der Gruppenfigur insgesamt eine nur untergeordnete Rolle spielt, ist das Fehlen von ikonographischen Abzeichen für "Alter", vergleichbar denen für "Kind" (Nacktheit, Kinderlocke, Finger am Mund) nicht besonders auffällig. Allerdings besaß die ägyptische Kunst durchaus klare formale Vorgaben, um das Alter zu kodieren: gebeugter Rücken, Stab, faltige Haut, hängende Brust etc. Aber auch im Flachbild werden diese Abzeichen für die Elterngeneration nie benutzt. Zur Beschreibung einer hohen sozialen Position hat man es offenbar immer vermieden, den Index "Alter" zu nutzen⁶⁸.

⁶⁵ Mir ist nur ein Beleg bekannt, bei dem eine Einzelsitzfigur einer Frau mit der Darstellung des Sohnes verbunden wird: Statue Wien 7507 (Jaros-Deckert / Rogge 1993: 61-67). In diesem Fall ist der Knabe als "ihr Sohn" (zA=s) bezeichnet.

⁶⁶ Siehe die Stiftungsurkunde der neu installierten Kultinstitution des *n-anx-Xnmw* und *Xnmw-Htp*, die den Kult der Vorfahren und Nachkommen ausdrücklich einschließt (Moussa / Altenmüller 1977: 87f, Taf. 28). Die Gruppenfigur des *ra-wr*, die als einziger mir bekannter Beleg Vater und Mutter, Grabherr und seine Kinder (nicht die Gattin!) abbildet, ist in diesem Sinne zu interpretieren (Cooney 1945), d.h., daß der ranghöhere Sohn seine Eltern in den Kult der neu begründeten Familieninstitution aufnimmt.

⁶⁷ Diese Situation wird im Grab des *nfr-bA.w-ptH* abgebildet, in dessen Anlage sein Vater und Großvater in gleichberechtigter Weise gezeigt werden, wie sie die Grabkapelle des Sohnes bzw. Enkels betreten (Weeks 1994: fig. 14). Die Anlage des *nfr-bA.w-ptH* liegt in einem Grabkomplex, der von seinem Großvater begründet und von seinem Vater weitergeführt wurde. Auch in der Dekoration des Grabes des *jj-mrjj*, Vater des *nfr-bA.w-ptH* spielt der Bezug zum "Gründerahn" eine wichtige Rolle (z.B. Weeks 1994: fig. 32, 43).

⁶⁸ Wessetzky 1975

4.3. Gruppenfiguren als Medien der Selbstthematization

1. In der Gruppenfigur besaßen die Residenzangehörigen ein Medium, in dem neben der Abbildung der gesellschaftlichen Norm auch Spielraum für die Thematisierung individueller Aspekte vorhanden war. Anhand von zwei Beispielen soll das demonstriert werden.

2. Die Gruppe der Frau *ppj* und zweier Männer mit Namen *ra-Spss* hat bereits mehrere Ägyptologinnen beschäftigt, besonders wohl deshalb, weil hier eine Frau in einer hervorgehobenen Position abgebildet ist. Die Gruppe zeigt im Zentrum eine weibliche Standfigur, die eine zu ihrer Linken stehende männliche Standfigur umarmt⁶⁹ (Abb. 9). Die Frau trägt den Titel *rx.t nswt* ("Königsbekannte" / Mitglied des Hofes) und den Namen *ppj*, der Mann ist als *zA=s ra-Spss*, "ihr Sohn *ra-Spss*" bezeichnet. Zur Rechten der Frau steht ein Knabe, der den linken Arm um die Hüfte der Frau legt und als *wab nswt* ("Königspriester") *ra-Spss* ohne weitere Filiation bezeichnet ist. Der Knabe ist durch seine Nacktheit und die Kinderlocke gekennzeichnet.

Ungewöhnlich ist bereits die formale Gestaltung der Gruppe: die Frau im Zentrum ist größer als die männliche Standfigur zu ihrer Linken, der Knabe ist für eine Nebenfigur wiederum ungewöhnlich groß. Auf diese Weise werden sowohl die Frau als auch der Knabe besonders hervorgehoben. Weiterhin ist die Beschriftung der beiden männlichen Figuren bemerkenswert: der Mann zur Rechten ist als "ihr Sohn" bezeichnet, was nur sehr selten auftritt⁷⁰, der Knabe zur Linken hingegen trägt keine Filiation. Dazu haben beide denselben Namen *ra-Spss*.

3. Ursula Rössler-Köhler hat sich ausführlich mit der Gruppe beschäftigt⁷¹. Sie betont die hervorgehobene Stellung, die die Frau in dieser Gruppe einnimmt. Für die beiden männlichen Statuen nimmt sie an, daß es sich dabei zweimal um denselben *ra-Spss* handelt, der in zwei Lebensaltern - als Kind und als Erwachsener - abgebildet ist. Dabei stützt sie sich auf die Theorie, daß in den sogenannten Pseudo-Gruppen dieselbe Person in verschiedenen Altersstufen abgebildet werden kann. Demnach handelt es sich bei der Gruppe um die Kombination der Statue der Mutter - in der Prestige-position - mit einer Pseudo-Gruppe des Sohnes. Eva Martin-Pardey (und nach ihr auch Bettina Schmitz und Regine Schulz in Publikationen des Hildesheimer Museums) sieht ebenfalls die hervorgehobene Stellung der Frau, geht aber von einer Verwechslung der Inschrift aus: der Mann zur Linken sei eigentlich der Königspriester *ra-Spss*, der Gatte, und der Knabe zur Rechten sei "ihr Sohn *ra-Spss*"⁷². Marianne Eaton-Krauss lehnt im Rahmen der Besprechung von Pseudo-Gruppen ab, daß es sich hier um eine Pseudo-Gruppe handelt und schlägt vor, in den beiden *ra-Spss* zwei gleichnamige Söhne der *ppj* zu sehen, wobei sich die Sohnschaft bei der Knabenfigur von selbst erschließt, bei der männlichen Standfigur aber vermerkt werden mußte. Auch sie verweist auf die hervorgehobene Stellung der Frau und nimmt an, das unbeschriftete Grab, in dem die Statue gefunden wurde, sei das der *ppj*⁷³.

⁶⁹ Hildesheim Inv. Nr. 17; Martin-Pardey 1977: 39-46

⁷⁰ Zwei weitere Belege dieser Filiationsangabe im Flachbild bei Rössler-Köhler 1989: 266, außerdem auf der Gruppenfigur Wien 7507 (JaroS-Deckert / Rogge 1995: 61-67).

⁷¹ Rössler-Köhler 1989

⁷² Martin-Pardey 1977: 40

⁷³ Eaton-Krauss 1995: 58f

4. Die unterschiedlichen Ergebnisse der vorliegenden Analysen zeigen, daß bei der Untersuchung derartig komplexer kultureller Ausdrucksformen, wie es die Gruppenfigur zweifellos ist, empirische Befundaufnahme und theoretische Überlegungen zur Funktion und Gestaltung von Grabstatuen Hand in Hand gehen müssen. Zugleich bleibt bei individuellen Fällen wie dem vorliegenden immer ein persönlicher Interpretationsspielraum. Anhand der bereits angeführten Beobachtungen läßt sich die Gruppe m.E. so interpretieren: Es handelt sich primär um eine Gruppenfigur des *ra-Spss*, der mit seiner Mutter in der Prestigeposition "zur Rechten" abgebildet wird. Diese Mutter nimmt im Rahmen der Selbstdefinition der Familie aber offenbar eine besondere Position ein, was die ungewöhnliche Form der Filiationsangabe "aus ihrer Sicht" (*zA=s*) und die größere Darstellung belegen. Damit wurde der normierte Typ der "echten" Gruppenfigur durch einige Variationen der bedeutungstragenden Indizes bereits individuell aktiviert und zu dem höchst seltenen Fall verändert, in dem eine genauere Beschreibung der sozialen Situation *der Frau* vorliegt (Mutter des *ra-Spss* zu sein). Außerdem wurde die Gruppe durch die Hinzufügung der Knabenfigur zur "zuordnenden" Gruppenfigur erweitert. Der Knabe *ra-Spss* steht "zur Rechten", was für männliche Nebenfiguren üblich ist, und weist sich ikonographisch als "Kind", d.h. als in der Rolle des Nachfahren und Kultgaranten agierende Person aus. Kultempfänger sind also *ppj* und ihr Sohn *ra-Spss*, Kultgarant ist der "Knabe" *ra-Spss*. Eine Identität der beiden *ra-Spss* ist daher sehr unwahrscheinlich⁷⁴, daß es sich um gleichnamige Geschwister handelt aber auch, da in solchen Fällen der Jüngere in der Regel durch einen Beinamen gekennzeichnet wird (z.B. "*ra-Spss* der Kleine"). Eine Verwechslung der Inschrift ist ebenfalls nicht zwingend anzunehmen.

Die Lösung des Problems liegt in der Deutung der Knabenfigur. Sie beschreibt den Abgebildeten als Nachkomme, der den Kult garantiert. Auffällig ist die ungewöhnliche Größe des Knaben, durch die seine Position deutlich über die einer "normalen" Nebenfigur gehoben wird. In einigen Fällen werden die in Nebenfiguren dargestellten Personen in Beischriften als Stifter der Statue genannt⁷⁵. Dieser Fall kann auch hier angenommen werden. Daß die Statue die Position der Frau besonders herausstreicht, wurde schon erwähnt. Diese Frau ist jedoch nicht die Mutter des Knaben *ra-Spss*, da diese Beziehung sonst wohl vermerkt worden wäre. Wahrscheinlich handelt es sich um dessen Großmutter oder eine in vergleichbarer Position stehende "Ahnfrau". Zusammengesetzte Filiationen ("Sohn ihres Sohnes" o.ä.) werden auf Statuen des Alten Reiches nicht verwendet, so daß die Beziehung der "Nähe" nur durch die Berührung der Frau durch den Knaben abgebildet ist. Der Mann *ra-Spss* ist als der Sohn der *ppj* bezeichnet und sein Kult wird ebenfalls durch den Knaben garantiert. Es kann sich um den Vater, aber auch Onkel oder sonstigen Vorfahren des Knaben *ra-Spss* handeln. Daß keine Filiation des Knaben zum Mann verzeichnet wird, ist ebenfalls aus den Konventionen der Statuenbeischriften zu erklären, die immer nur zur wichtigsten Hauptfigur eine Beziehung herstellt. Die eigentliche Hauptfigur ist die *ppj*, was sowohl ihre Position, als auch die Filiation des Mannes *ra-Spss* ("ihr Sohn") belegen.

⁷⁴ Die ältere Theorie, daß in der Pseudo-Gruppe dieselbe Person in verschiedenen Lebensaltern abgebildet werden könne, wird von Eaton Krauss 1995 mit guten Gründen prinzipiell abgelehnt.

⁷⁵ Gruppenfigur des *xwfw-anx* mit Nebenfigur eines Knaben und Stiftungstext (Reisner 1942: 507, pl. 67.c); Sitzfigur des *zTw*, mit Nebenfigur der Gattin und Stiftungstext (Borchardt 1911: CG 190, Bl. 40); Gruppenfigur des *anx-jr-ptH* mit Gattin und Reliefs von Sohn und Tochter mit Stiftungstext (Borchardt 1911: CG 376, Bl. 59).

Es ist also möglich, die Gruppenfigur als eine Stiftung des "Knaben" *ra-Spss* zu deuten, der sich darin als Garant des Kultes einer Vorfahrin *ppj* abbildet, zu der er wahrscheinlich über den Mann *ra-Spss* (seinen Vater?) eine Beziehung der "Nähe" aufbaut. Die interessante Rolle, die die Mutter (bzw. Großmutter) im Rahmen der Kernfamilie spielt, wird hier eindrucksvoll dokumentiert. Außerdem zeigt sich, daß auch Personen, die nicht die Position der Hauptfigur oder des Grabherrn einnehmen, in den Objekten der funeren Kultur Medien der Selbstthematisierung besaßen - in diesem Fall der "Knabe" *ra-Spss*.

5. Weitaus weniger kompliziert ist die Deutung der berühmten Gruppenfigur des Zwerges *snb*⁷⁶ (Abb. 10). Hier ist aber der gezielte Einsatz ikonographischer Elemente zur Beschreibung einer sehr spezifischen Position in der Residenz von Interesse. Die Gruppe zeigt den mit untergeschlagenen Beinen sitzenden Zwerg *snb*, zu seiner Linken "seine Gattin" (*Hm.t=f*), die "Königsbekannte" (*rx.t nswt*) *sn.t-jt=s*, die ihn umarmt. Es handelt sich um den klassischen Typ der Gruppensitzfigur, mit der Gattin in der rangniedereren Position, die eine Beziehung zum Gatten durch die Berührung herstellt. Vor dem Sitz stehen zwei Kinder, "sein Sohn" (*zA=f*) *anx-ma-Dd=f-ra* und "seine Tochter" (*zA.t=f*) *Aw.t-jb-n-xwfw*, der Sohn "zur Rechten", die Tochter "zur Linken". Auch dieses entspricht dem klassischen Typ der Gruppenfigur, mit den zugeordneten Nachkommen in der Position von Nebenfiguren. Die Kernfamilie des Grabherrn *snb* und deren biologische Kontinuität ist so beschrieben.

6. *snb* nahm am Hofe der hohen 4. Dyn. eine besondere Position als Inhaber einer ganzen Reihe von Amts- und Rangtiteln ein, deren wichtigster sicher der auch auf seiner Statue festgehaltene Titel *xrp dng.w sSr* "Leiter der Kleiderzwerge" war⁷⁷. Diese Rolle ist der der oben besprochenen "Kleidervorsteher" im nichtköniglichen Haushalt vergleichbar. Das Amt wird er u.a. seinem Zwergenwuchs verdankt haben, der ihn für Verwaltungsaufgaben im "Inneren" eines Elitehaushaltes prädestinierte. Der Zwergenwuchs hat in diesem Fall ursächlich mit der sozialen Position des *snb* zu tun und wird entsprechend präsentiert. Die Präsentation nutzt dabei die Ikonographie der Schreiberfigur - untergeschlagene Beine - und führt so ein weiteres Element in die Darstellung ein: die Beschreibung des *snb* als Angehöriger der Residenzverwaltung. Das Amt des "Leiters der Kleiderzwerge" am Königshof wird so als eines präzisiert, das vor allem mit "Verwaltung" beauftragt ist, nicht mit weniger prestigeträchtigen Arbeiten, wie sie Zwerge sonst auch durchführen. Zudem wird durch die Gruppierung mit Gattin und Kindern nachdrücklich manifestiert, daß das soziale Geschlecht (gender) des Zwerges zwar "liminal" ist und zwischen den Polen "weiblich" und "männlich" liegt, daß das biologische Geschlecht (sex) aber eindeutig "männlich" ist und somit sowohl die Führung eines eigenen Haushaltes als auch die Zeugung von Nachkommen erlaubt.

III. Geschlechterrolle und soziale Differenzierung

1. Ziel der Betrachtung war es, die Thematisierung sozialer Rollen in den Grabstatuen der Residenz des Alten Reiches zu untersuchen. Dem Thema des Kolloquium entsprechend sollte dabei die geschlechtsspezifische Beschreibung dieser Rollen einen besonderen Schwerpunkt bilden.

⁷⁶ Junker 1941: Taf. IX, Abb. 29.A

⁷⁷ Junker 1941: 12-18; Dasen 1993: 126-131

Geschlechtsspezifische Rollenbeschreibung schließt natürlich auch die Beschreibung "typisch männlicher" Rollen ein, und es sind besonders solche Rollen, die in den neuen Typen von Grabstatuen thematisiert werden. Es läßt sich geradezu die Tendenz ablesen, daß im Zuge der sozialen Differenzierung neue soziale Positionen ausschließlich von Männern besetzt werden und entsprechend mit dem Index "männlich" im gesellschaftlichen Bewußtsein verankert und auch so präsentiert werden. Die Schreiberfigur wurde als eine Darstellungsform der Position "Angehöriger der Residenz" entwickelt und ist nur für Männer belegt (obwohl der Ursprungstyp, die am Boden hockende Figur, für beide Geschlechter belegt ist). Dasselbe trifft für die Standfigur mit Vorbauschurz zu, in der die Position des Familienoberhauptes einer (neubegründeten) Haushaltsinstitution an der Residenz abgebildet wird. Die neuen Positionen in der Hierarchie der Residenz werden prinzipiell von Männern eingenommen⁷⁸.

Es zeigt sich hierin das Phänomen, daß die Privilegierung sozialer Positionen bei der Entstehung des pharaonischen Staatswesens nicht nur auf regionaler Ebene verläuft - Residenz vs. Provinz -, sondern auch auf sozialer Ebene. Die soziale Ebene kann hier nicht auf die der sozialökonomischen Gruppen beschränkt werden (unmittelbare Produzenten, *dependents*, Elite), sondern betrifft auch die Ebene der Geschlechterverhältnisse innerhalb einer Gruppe⁷⁹. Während die alte Position des "Königsbekannten", d.h. Angehöriger des Hofes (*rx nswt / rx.t nswt*) sowohl für Männer, als auch für Frauen sehr häufig belegt ist und als eine archaische Bezeichnung weiterlebt, werden die neuen Ämter fast ausschließlich für Männer geschaffen und mit rein maskulinen Bezeichnungen versehen⁸⁰.

2. Diese Veränderung hin zu einer "maskulinen Dominanz der Hierarchie" muß vor dem Hintergrund der traditionellen geschlechtsspezifischen Verteilung von Arbeit gesehen werden. Den Dienerfiguren nach zu urteilen waren auf der Ebene des "traditionellen Haushaltes" die Rollen der Männer und Frauen in den Handlungsräumen "Außen" und "Innen" relativ klar verteilt und in gewissem Sinne ebenbürtig. Das ergibt sich u.a. daraus, daß in beiden Bereichen für die Reproduktion einer Gruppe als wesentlich eingeschätzte Tätigkeiten verrichtet wurden. Zugleich darf die aus dieser Trennung der Arbeitswelt resultierende geschlechtsspezifische Unterscheidung von Männern und Frauen nicht unterschätzt werden. Indem beide Geschlechter in der gesellschaftlichen Reproduktion streng getrennte Handlungsräume monopolisieren, ist die Kluft bei der gegenseitigen kulturellen Wahrnehmung der Rolle von Männern und Frauen in der Gesellschaft bereits vorgeprägt. Frühe Belege der etwa gleichrangigen Behandlung von Frauen und Männern (der Elite) bei der Titelvergabe, der Bestattung von Elitefrauen in Individualgräbern und in der Ausstattung mit Einzelgrabstatuen können noch als Reflektion eines ebenbürtigen Selbstverständnisses der Geschlechter verstanden werden. Die Hierarchisierung der Residenz bewirkt einen Wechsel der Perspektive und damit auch der Bewertung von Arbeitsleistung⁸¹. Die Tätigkeiten im "Außen"

⁷⁸ Endesfelder 1989: 37

⁷⁹ Endesfelder 1989: 25

⁸⁰ Zu den Titeln von Frauen siehe Fischer 1976: 70-72; Fischer 1989: 9-17.

⁸¹ Es muß unterstrichen werden, daß die die Definition von Leistung und damit die gesellschaftliche Bewertung von Arbeit ein rein soziales Phänomen ist und in keiner Weise einer empirischen Messung von "Leistung" (etwa im physikalischen Sinne) entspricht - im alten Ägypten ebenso wie heute. Auch "Arbeit" ist nur, was aus der Perspektive einer den gesellschaftlichen Diskurs bestimmenden Gruppe als "Arbeit" definiert wird.

(Verwaltung / Tätigkeit in den Institutionen der Residenz) wurden zur "dominanten Form der Reproduktion" einer Bevölkerung, die aufgrund der Konzentration an der Residenz nicht mehr über den direkten Zugriff auf Grundstoffe und deren Produktion verfügte⁸². Frauen war der Zugriff auf Ressourcen der Residenzinstitutionen gewöhnlich dadurch verwehrt, daß sie keine Amtsstellung an einer Institution einnehmen konnten ("maskuline Dominanz der Hierarchie"), was wiederum eine stärkere Abhängigkeit vom Gatten und Herabstufung ihrer sozialen Position bewirkte⁸³. In der Gruppenfigur wird diese Situation recht deutlich abgebildet, insbesondere wenn man in Betracht zieht, daß die Einzelstatuen von Frauen zeitweise durch deren Einbeziehung in die Gruppenfigur ersetzt werden und die Gruppenfigur prinzipiell als Statue des Mannes, ergänzt durch sein persönliches Umfeld zu interpretieren ist. In der Institution "Haushalt an der Residenz" wird die Frau weniger als Individuum (Einzelgrabstatue), sondern in ihrer Rolle als Gattin und Garantin der Nachkommen (Gruppenfigur) oder sogar als Versorgerin (Dienerfigur) beschrieben⁸⁴.

3. Allerdings ist die Entwicklung nicht derart eindimensional. Auf eine Reihe von Belegen aus den Grabanlagen von Königinnen aus der späten 4. Dyn. wurde bereits verwiesen, in denen ähnliche Positionen abgebildet sind, wie sie zur gleichen Zeit für Männer geschaffen werden. Es ist aber festzuhalten, daß sich diese Positionen nur für Frauen der königlichen Familie belegen lassen, im Gegensatz zu einigen "männlichen" Positionen (und Darstellungskonventionen) aus dem königlichen Umfeld, die im nichtköniglichen Bereich ebenso auftreten (Schreiber). Die Position der Frauen der königlichen Familie bleibt auch im folgenden eine besondere⁸⁵ und erfährt in eigenen Grabanlagen die entsprechende kulturelle Repräsentation⁸⁶. Ein wesentlicher Aspekt der Position der Frauen der Königsfamilie lag in der Sicherung der Generationenfolge⁸⁷, bei der sich im königlichen Bereich (wie im nichtköniglichen gewöhnlich auch) nicht auf den leiblichen Vater berufen wurde. Diese Tendenz, die im königlichen Bereich noch durch das Motiv der Vaterschaft eines Gottes kulturell elaboriert ("sakramental ausgedeutet") wurde⁸⁸, geht wohl ebenfalls auf das matrilineare Abstammungskonzept im pharaonischen Ägypten zurück⁸⁹. Der "Vater" tritt von außen in den Familienverband, bringt jedoch für die spätere Amts-Position des Sohnes die wesentlichen Voraussetzungen bei.

4. Die kulturelle Definition der Positionen "Mutter" und "Vater" stellt sich auch im nichtköniglichen Bereich nicht eindeutig dar. Einerseits spielt die Weitergabe des Amtes vom Vater an den Sohn und

⁸² Als "dominate Form der Reproduktion" wird das Segment von Einkünften etc. betrachtet, über das nicht nur der biologische Bestand erhalten wird, sondern auch die soziale Position - also die "standesgemäße" Reproduktion.

⁸³ Endesfelder 1989: 33

⁸⁴ Zum selben Ergebnis kommt Endesfelder 1989: 47-49 beim Vergleich der Bestattungen: in prädynastischen Friedhöfen liegen Männer- und Frauengräber etwa in gleicher Zahl vor, während in der Residenz des Alten Reiches eine geradezu dramatische Dominanz von Gräbern für Männer festzustellen ist, in denen die Frauen nur "mitbestattet" werden. Siehe auch Fischer 1989: 2.

⁸⁵ Seipel 1980

⁸⁶ Jánosi 1996

⁸⁷ Troy 1986

⁸⁸ In den königlichen "Geburtslegenden" zeugt der Gott in Gestalt des Gatten der Königmutter den Pharaos; Assmann 1991: 128-134.

⁸⁹ Die Königsmütter werden seit dem Alten Reich in ihrer Ikonographie den Mutter- und Schutzgottheiten des Königs angeglichen; Roth 1999: 122.

umgekehrt die Fürsorge des Sohnes für den Vater im Diskurs der Elite eine bedeutende Rolle⁹⁰. Andererseits scheint der Vater bei der Beschreibung der Abstammung keine wichtige Rolle zu spielen. M.E. deutet sich hierin ein gewisses Spannungsverhältnis an, das für die pharaonische Sozialstruktur von nicht geringer Bedeutung ist: Die *Abstammung* wird prinzipiell in der weiblichen Linie gesehen; die *Nachfolge im Amt* allerdings soll vom Vater auf den Sohn übergehen. Während die Matrilinearität der Generationenfolge ein altes, vor-pharaonisches Element der Sozialordnung ist, kann die Amtsfolge in der männlichen Linie (und zwar die direkte Amtsfolge Vater - Sohn und nicht die Folge von einem männlichen Vertreter auf einen anderen männlichen Vertreter der lineage!) als ein neuartiges soziales Phänomen angesehen werden, das mit der Tendenz zur "maskulinen Dominanz der Hierarchie" an Bedeutung gewinnt. Erst die Etablierung von sozialen Positionen, die außerhalb der Sphäre familienrechtlicher Organisation liegen, macht eine Amtsnachfolge vom Vater auf einen direkten männlichen Nachkommen notwendig. Denn wenn eine soziale Position einerseits nur von einem Mann eingenommen werden kann, andererseits aber nicht in der Sippe, sondern "an der Residenz" verortet ist, muß zum Zwecke des Erhaltes der Position in der Sippe ein männlicher Nachfolger dieser Sippe zur Nachfolge legitimiert werden. In der Phase der Etablierung der Residenz werden die wesentlichen Positionen noch in der Königsfamilie vergeben, unter Beibehaltung der wichtigen Rolle der weiblichen Angehörigen. Die Etablierung der Gruppe der *dependents* der Residenz, deren soziale Existenz an der Amtsposition des Familienvorstandes hing, führte dann tendenziell zur Dominanz der Amtsnachfolge vom Vater auf den Sohn⁹¹.

5. Bei der Interpretation der geschlechtsspezifischen Rollenbeschreibungen in den kulturellen Ausdrucksformen der Residenz im Alten Reich muß beachtet werden, daß diese Beschreibung nicht objektiv, gewissermaßen unbeteiligt und von außen erfolgt, sondern einer bestimmten Sichtweise auf die soziale Realität entspricht. Es wurde schon erwähnt, daß z.B. in der Gruppenfigur in der Regel das soziale Umfeld "aus der Sicht des Grabherrn" beschrieben ist. Aus dieser Perspektive ist die Gattin eine zugeordnete Frau und die Nachkommen sind mit dem Kult betraute "Kinder". Eine solche Perspektive stellt natürlich nur einen Ausschnitt der Realität dar, was bei der Position der "Kinder" ganz klar ist, die in kindlichen Nacktheit gezeigt werden, der sie in der Regel längst entwachsen sind. Hier wird die tatsächliche Position gewissermaßen "ikonographisch untertrieben". Varianten von Gruppenfiguren bringen mitunter eine andere Sicht zum Ausdruck, wenn z.B. das "Kind" eine

⁹⁰ Assmann 1991: 118-125

⁹¹ Die oben kurz geäußerte Kritik an der Rekonstruktion der Abstammungsprinzipien durch Franke 1983 soll an dieser Stelle präzisiert werden. Frankes verdienstvolle Arbeit etabliert einen "Idealtyp" von sozialen Beziehungen, der von konkreten sozialhistorischen Gegebenheiten abstrahiert. Alle beobachteten Prinzipien werden in ihm zu einem umfassenden Bild vereint, wobei die Spezifität einiger der Prämissen vernachlässigt wird. Die pharaonische Gesellschaft war jedoch zu bestimmten Perioden - z.B. der Phase der Etablierung der Residenz des Alten Reiches - äußerst dynamisch und auch das Gefüge sozialer Beziehungen wurde den Bedingungen entsprechend neu definiert. M.E. stellt die Tendenz zur Patrilinearität bei der Amtsnachfolge auch im Amt des Familienvorstandes ein neuartiges Phänomen dar, das erst aufgrund der veränderten sozialökonomischen Bedingungen an der Residenz von der Gruppe der Residenzbevölkerung praktiziert wird. Assmann 1991 untersucht das "Bild des Vaters", wie es im Diskurs der Elite entworfen wird und stellt fest, daß der Vater weniger als Erzeuger, sondern vor allem als Vorgänger im Amt (ebenda: 96), als Ernährer, d.h. Vorsteher der Institution Haushalt (ebenda: 100) und als Erzieher zum Amtsnachfolger (ebenda: 110) thematisiert wird. Demgegenüber steht der Bezug zur Abstammung von der Mutter, der auch in einem berühmten Textzeugnis hergestellt wird: dem "Herzspruch" Tb 30, in dem das Herz von der Mutter her kommend angesprochen wird (ebenda: 97). Sowohl matrilineare als auch patrilineare Abstammungsbezüge stellen in dieser Sichtweise historische Erscheinungsformen der sozialen Selbstthematization dar, die in ihrer historischen und sozialökonomischen Bedingtheit interpretiert werden müssen. Siehe zur Anpassung der Verwandtschaftssysteme an die konkreten Gegebenheiten einer Gesellschaft allgemein: Harris 1989: 198-200.

ungewöhnliche Position einnimmt, besonders groß oder in der Ikonographie des Erwachsenen dargestellt ist. Solche Statuen sind als Stiftungen des Nachkommen zu deuten und bringen somit dessen Perspektive zum Ausdruck. Auch die Position der Gattin kann aus der Sicht der diese Position einnehmenden Frau einen ganz anderen Stellenwert besessen haben, als in der Masse der Statuenbelege erkennbar. Allerdings gab es für *diese Perspektive*, im Gegensatz zu der des Mannes, *keine adäquate kulturelle Ausdrucksform*. Die oben erwähnte Privilegierung sozialer Positionen in der Hierarchie der Residenz schlägt sich auch in der Privilegierung kultureller Ausdrucksformen der Residenz nieder. Für "weibliche" Positionen werden keine Ausdrucksmittel entwickelt, die eine besondere Position beschreiben und damit in der gesellschaftlichen Kommunikation vermitteln können. Damit bleibt die eigene Sicht der Frau auf ihre Position aber "ungesagt" und - überspitzt formuliert - ist in der gesellschaftlichen Kommunikation *nicht existent*. Das trifft natürlich nur für den Bereich der Kultur zu, der in den funerären Anlagen monumentale Zeugnisse hinterlassen hat. Da die funeräre Kultur aber kulturelle Ausdrucksformen geschaffen hatte, die in der gesamten pharaonischen Zeit als "große Tradition" im kulturellen Diskurs verankert bleiben, wird die Privilegierung der männlichen Perspektive in der Hochkultur (d.h. dem über Schrift als Mittel der Formulierung und Tradierung von Konzepten verfügenden Segment der Kultur) zementiert. Die Privilegierung der männlichen Perspektive in den kulturellen Ausdrucksformen verhindert tendenziell, daß Frauen ihre Position in eigener Weise überhaupt reflektieren können, so daß auch Frauen in herausragenden Rängen auf das Vokabular der "männlichen" Perspektive zurückgreifen müssen, z.T., indem dieses Vokabular oberflächlich femininisiert wird. Das bekannteste Beispiel dafür ist die Pharaonin Hatschepsut, deren "Königsideologie" eine faszinierende Mischung aus femininisiertem Vokabular der männlich dominierten Konzeptualisierung der Position "Pharao" und der Tendenz zu einer weiblichen Perspektive des Königsamtes ist⁹².

IV. Zusammenfassung

1. Ein wesentlicher Aspekt der funerären Praxis der Residenz des Alten Reiches war, daß sie nicht nur dem Individuum Möglichkeiten der "sepulkralen Selbstthematisierung" bot, sondern vor allem auch den Rahmen kollektiver Repräsentation. Der Prozeß der kulturellen Entwicklung im Alten Reich bestand ja nicht nur in der Etablierung neuer Rollen und durch sie definierten Status von *Individuen*, sondern in deren Stabilisierung in Form neuartiger Institutionen und in der Etablierung einer neuen *Gruppe* von sozialen Agenten, die die entsprechenden Institutionen erhielten. Der individuelle Aspekt der "sepulkralen Selbstthematisierung" hatte in der Phase der Formierung neuer Rollen (Ämter) und Status (Ränge) eine besondere Rolle gespielt und ist an der oben erwähnten naturalistischen Tendenz bei der Repräsentation ablesbar. Mit der Stabilisierung von Rollen und Status in bestimmten Institutionen seit der späten 4. Dyn. stand der Aspekt der Konformität mit den tradierten Rollen im Vordergrund, was in der Formalisierung von Darstellungstypen wie der Schreiberfigur und der Standfigur mit Vorbauskurz erkennbar wird. An die Stelle der kulturellen Affirmation des Erwerbs einer außergewöhnlichen und individuellen Position trat die Affirmation des

⁹² Grimm / Schoske 1999

Erhalts einer bestimmten Position in der Hierarchie der Residenz und deren Stabilisierung im persönlichen Umfeld.

2. Auch die geschlechtsspezifische Rollenbeschreibung wurde entsprechend der gesellschaftlichen Situation neu formuliert und in entsprechende Darstellungskonventionen, u.a. im Rundbild, gefaßt. Dabei wurden schon ältere Konzepte geschlechtsspezifischer Rollenzuschreibungen präzisiert (Mann = Vorsteher der Haushaltsinstitution / Standfigur mit Vorbauschurz; Frau = Gattin / Gruppenfigur), oder neu definiert (Mann = Angehöriger der Residenzverwaltung / Schreiberfigur) und gegebenenfalls verwischt (Zwerg / Buckliger = Kleidervorsteher). Auch die familiäre Kerninstitution an der Residenz wurde in Darstellungen des näheren (Gruppenfigur) und weiteren (Dienerfiguren) Umfeldes beschrieben. Hierin ist ein Reflex auf die Etablierung neuer familienrechtlicher Institutionen zu sehen, die durch die Herausbildung einer Gruppe von Residenzbewohnern notwendig wurden, deren ökonomische Grundlage die Versorgung durch die Residenzinstitution war.

3. Die Formulierung von Konzepten sozialer Beziehungen in den Ausdrucksformen der funeären Kultur (Schrift, Flachbild, Rundbild usw.) war ein dialektischer Prozeß. Einerseits wurden die sich verändernden gesellschaftlichen Bedingungen auf diese Weise in allgemein faßbarer, verständlicher Weise formuliert und in die Kommunikation integriert. Andererseits prägten die so geschaffenen Rollenbilder die weitere Kommunikation in der Gruppe der Residenzbewohner. Für die Frauen der Gruppe der Residenzbewohner bedeutete die Herausbildung der Residenz und ihrer Institutionen eine graduelle Minderung der gesellschaftlichen Position, und zwar sowohl, was ihre Position in Ämtern bzw. Rängen der Residenzinstitutionen angeht ("maskuline Dominanz der Hierarchie"), als auch in Bezug auf die kulturelle (d.h. ebenso maskulin dominierte) Interpretation der von ihnen geleisteten "Arbeit", die sich als eine mindere Bewertung der Arbeit im Handlungsraum "Innen" gegenüber der Arbeit im Handlungsraum "Außen" im Diskurs der Elitekultur äußert. Demgegenüber bleibt die Rolle der "Mutter" im Rahmen der Abstammungskonstruktion wesentlich, trotz der wichtiger werdenden juristischen Beziehung Vater - Sohn bei der Amtsnachfolge.

Literatur:

Abu-Bakre, A. M. (1953): Excavations at Giza 1949-1950, Kairo

Assmann, J. (1987): Sepulkrale Selbstthematisierung im Alten Ägypten, in: Hahn, A. u. V. Kapp (Hgg.): Selbstthematisierung und Selbstzeugnis: Bekenntnis und Geständnis, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 208-232

Assmann, J. (1991): Stein und Zeit. Mensch und Gesellschaft im alten Ägypten, München

Borchardt, L. (1911): Statuen und Statuetten von Königen und Privatleuten im Museum von Kairo, Catalogue Général des Antiquités Égyptiennes du Musée du Caire, Nos 1-1294, Berlin (CG)

Breasted, J. H. Jr. (1948): Egyptian Servants Statues, Washington

- Brovarski, E. (1997): A Triad for Pehenptah, in: Warsaw Egyptological Studies I (Fs Lipinska), Warschau, 261-273
- Chassinat, E. (1921-1922): A propos d'une tête en grès rouge du roi Didoufri (IVe dynastie) conservée au Musée du Louvre, Monuments et Mémoires, Fondation Eugène Piot, 25, Paris, 53-75
- Cooney, J. D. (1945): A Tentative Identification of Three Old Kingdom Sculptures, JEA 31, 54-65
- Dasen, V. (1993): Dwarfs in Ancient Egypt and Greece. Oxford Monographs on Classical Archaeology, Oxford
- Dunham, D. u. W. K. Simpson (1974): The Mastaba of Queen Mersyankh III. G 7530-7540, Giza Mastabas vol. I, Boston
- Eaton-Krauss, M. (1984): The Representations of Statuary in Private Tombs of the Old Kingdom, ÄA 39, Wiesbaden
- Eaton-Krauss, M. (1995): Pseudo-Groups, in: Kunst des Alten Reiches, SDAIK 28, Mainz, 57-74
- Eaton-Krauss, M. (1998): Non-Royal Pre-Canonical Statuary, in: Grimal, N. (Hg.): Les critères de datation stylistiques à l'Ancien Empire, BdÉ 120: 209-225
- Endesfelder, E. (1989): Die Stellung der Frau in der Gesellschaft des Alten Ägypten, in: Schmitz, B. u. U. Steffgen: Waren sie nur schön? Frauen im Spiegel der Jahrtausende, Kulturgeschichte der Antiken Welt 42, Mainz, 23-68
- Engelbach, R. (1935-1938): The Portraits of Ra^cnufu, Mélanges Maspero I.1, MIFAO 66, Kairo, 101-103
- Emery, W. B. (1958): Great Tombs of the First Dynasty III, London
- Fischer, H. G.: Egyptian Studies I., Varia, New York, 1976
- Fischer, H. G.: Egyptian Women of the Old Kingdom and of the Heracleopolitan Period, New York, 1989
- Fitzenreiter, M. (1995): Totenverehrung und soziale Repräsentation im thebanischen Beamtengrab der 18. Dynastie, SAK 22, 95-130

Fitzenreiter, M. (1998): Konzepte vom Tod und dem Toten im späten Neuen Reich - Notizen zum Grab des Pennut (Teil II), in: Fitzenreiter, M. u. Ch. E. Loeben (Hgg.): Die ägyptische Mumie - ein Phänomen der Kulturgeschichte, IBAES 1, Online im Internet: URL: <http://www2.rz.hu-berlin.de/nilus/net-publications/ibaes1/Fitzenreiter/text2.pdf> (Stand 15.9.98), 27-72

Fitzenreiter, M. (im Druck): Grabdekoration und die Interpretation funererer Rituale im Alten Reich

Franke, D. (1983): Altägyptische Verwandtschaftsbezeichnungen im Mittleren Reich, Hamburg

Grimm, A. u. S. Schoske (1999): Hatschepsut. Königin Ägyptens, München

Harris, M. (1989): Kulturanthropologie. Ein Lehrbuch, Frankfurt / New York

Hassan, S. (1932): Excavations at Gîza 1929-1930, Oxford

Hassan, S. (1944): Excavations at Gîza. vol. V. 1933-1934, Kairo

Ismail, E. T. (1982): Social Environment and Daily Routine of Sudanese Women, Kölner Ethnologische Studien 6, Berlin

Jacquet-Gordon, H. K. (1962): Les noms des domaines funéraires sous l'ancien empire égyptien, BdE 34, Kairo

Jánosi, P. (1996): Die Pyramidenanlagen der Königinnen, Untersuchungen der Zweigstelle Kairo des ÖAI XIII, Wien

Jaros-Deckert, B. u. E. Rogge (1993): Statuen des Alten Reiches, CAA Wien, Lieferung 15, Mainz

Junker, H. (1941): Gîza V. Die Mastabas des *snb* (Seneb) und darumliegende Gräber, Wien / Leipzig

Junker, H. (1944): Gîza VII. Der Ostabschnitt des Westfriedhofes. Erster Teil, Wien / Leipzig

Junker, H. (1947.a): Gîza VIII. Der Ostabschnitt des Westfriedhofes. Zweiter Teil, Wien

Junker, H. (1947.b): Zu dem Idealbild des menschlichen Körpers in der Kunst des Alten Reiches, Anzeiger der Akademie der Wissenschaften in Wien, philos.-hist. Klasse, Jahrgang 1947, Nr. 17, 171-181

Lesko, B. S. (1998): Queen Khamerernebt II and her Sculpture; in: Lesko, L. H. (Hg.): Ancient Egyptian and Mediterranean Studies (Gs W.A. Ward), Providence

Mariette, A., hgg. von G. Maspero (1889): Les Mastabas de l'Ancien Empire, Paris

Martin, K. (1984): s.v. "Speisetischszene", Lexikon der Ägyptologie Band 5, Wiesbaden, 1128-1133

Martin-Pardey, E. (1977): CAA Hildesheim, Plastik des Alten Reiches, Teil 1, Mainz

Moussa, A. M. u. H. Altenmüller (1977): Das Grab des Nianchchnum und Chnumhotep, AV 21, Mainz

Mrsich, T. (1968): Untersuchungen zur Hausurkunde des Alten Reiches. Ein Beitrag zum altägyptischen Stiftungsrecht, MÄS 13, Berlin

Müller, H. (1937): Darstellungen von Gebärden auf Denkmälern des Alten Reiches, MDAIK 7, 57-118

Petrie, W. M. F. (1892): Medum, London

PM III = Porter, B. u. R. Moss: Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs and Paintings, Second Edition, revised and augmented by Jaromír Málek, III². Memphis, Part 1.: Abû Rawâsh to Abûsîr, Part 2.: Saqqâra to Dashûr, Oxford, 1974, 1981

Reisner, G. A. (1942): A History of the Giza Necropolis, vol. I, Cambridge / Mass.

Robins, G. (1994): Some Principles of Compositional Dominance and Gender Hierarchy in Egyptian Art, JARCE 31, 33-40

Rössler-Köhler, U. (1989): Die rundplastische Gruppe der Pepi und des Mannes Ra-Schepses (Bemerkungen zur Ikonographie von Familiendarstellungen des Alten Reiches), MDAIK 45, 261-274

Roth, S. (1999): Bemerkungen zur Rolle der Königsmütter von der Frühzeit bis zum Ende der 12. Dynastie, in: Gundlach, R. u. W. Seipel (Hgg.): Das frühe ägyptische Königtum, ÄAT 36.2, Wiesbaden, 111-123

Saleh, M. u. H. Sourouzian (1986): Die Hauptwerke im Ägyptischen Museum in Kairo, Mainz

Schulz, R. (1992): Die Entwicklung und Bedeutung des kuboiden Statuentyps. Eine Untersuchung zu den sogenannten "Würfelhockern", HÄB 33 u. 34, Hildesheim

Scott, G. D. (1989): The History and Development of the Ancient Egyptian Scribe Statue, UMI Xerox

Seipel, W. (1980): Untersuchungen zu den ägyptischen Königinnen der Frühzeit und des Alten Reiches, Dissertation, Hamburg

Shoukry, M. A. (1951): Die Privatgrabstatue im Alten Reich, Suppl. ASAE 15, Kairo

- Simpson, W. K. (1978): The Mastabas of Kawab, Khafkhufu I and II. G 7110-20, 7130-40, and 7150 and Subsidiary Mastabas of Street G 7100, Giza Mastabas vol. 3, Boston
- Simpson, W. K. (1980): The Mastabas of the Western Cemetery: Part I. Sekhemka (G 1029); Tjetu I (G 2001); Iasen (G 2196); Penmeru (G 2197); Hagy, Nefertjetet, and Herunefer (G 2352/53); Djaty, Tjetu II, and Nimesti (G 2337X, 2343, 2366), Giza Mastabas vol. 4, Boston, 1980
- Smith, W. S. (1946): A History of Egyptian Sculpture and Painting in the Old Kingdom, London
- Strudwick, N. (1985): The Administration of the Old Kingdom, Studies in Egyptology, London
- Trigger, B. C. (1993): Early Civilizations. Ancient Egypt in Context, Kairo
- Troy, L. (1986): Patterns of Queenship in Ancient Egyptian Myth and History, Boreas 14, Uppsala
- Vandier, J. (1958): Manuel d'Archéologie égyptienne, III: Les Grands Époques. La statuaire, Paris
- Weeks, K. (1994): Mastabas of Cemetery G 6000, Giza Mastabas 5, Boston
- Wessetzky, V. (1975): s.v. "Alter", Lexikon der Ägyptologie Band 1, Wiesbaden, 154-156
- Whale, S. (1989): The Family in the Eighteenth Dynasty of Egypt, ACES 1, Sydney
- Wildung, D. (1990): Bilanz eines Defizits, in: Eaton-Krauss, M. u. E. Graefe (Hgg.): Studien zur ägyptischen Kunstgeschichte, HÄB 29, 57-80
- Wildung, D. u. S. Schoske (1984): Nofret - Die Schöne, Ausstellungskatalog, Mainz
- Ziegler, Chr. (1995): L'Ancien Empire au Musée du Louvre: Jalons pour une Histoire de l'Art, in: Kunst des Alten Reichs, SDAIK 28, Mainz, 167-173

Abbildungen:



Abb. 1: Standfiguren des Sepa und der Neset (Louvre A. 36, 37, 38), Kalkstein, 3. Dyn. (aus: Ziegler, Chr.: The Louvre. Egyptian Antiquities, Scala, Paris, 1990, p. 24)

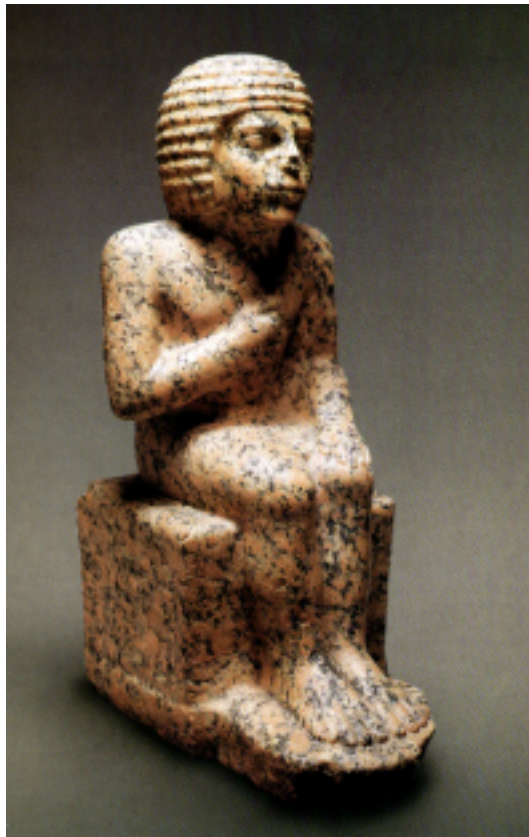


Abb. 2: Sitzfigur des *mTn* (Berlin 1106) aus dem Serdab der inneren Kultstelle der Mastaba in Saqqara, Granit, 3./4. Dyn. (aus: Settgast, J. / D. Wildung: Ägyptisches Museum Berlin, Mainz, 1989, Nr. 7)

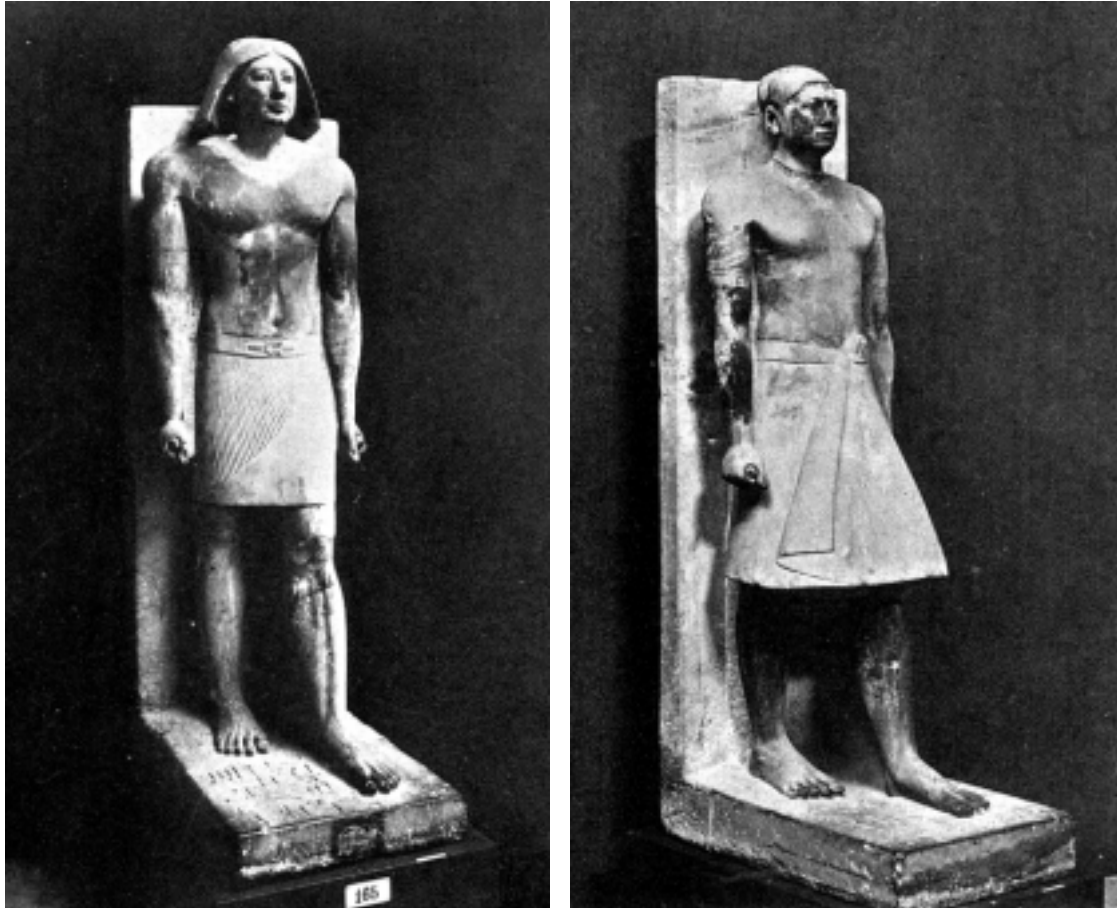


Abb. 3: Standfiguren des *ra-nfr* (Kairo JE 10063, 10064) (traditionelle Standfigur und Standfigur mit Vorbauschurz) aus der äußeren Kultstelle der Mastaba in Saqqara, Kalkstein, 4. Dyn. (aus: Borchardt, L.: Statuen und Statuetten von Königen und Privatleuten im Museum von Kairo, Catalogue Général des Antiquités Égyptiennes du Musée du Caire, Nos 1-1294, Berlin, 1911, Bl. 5, 18, 19)

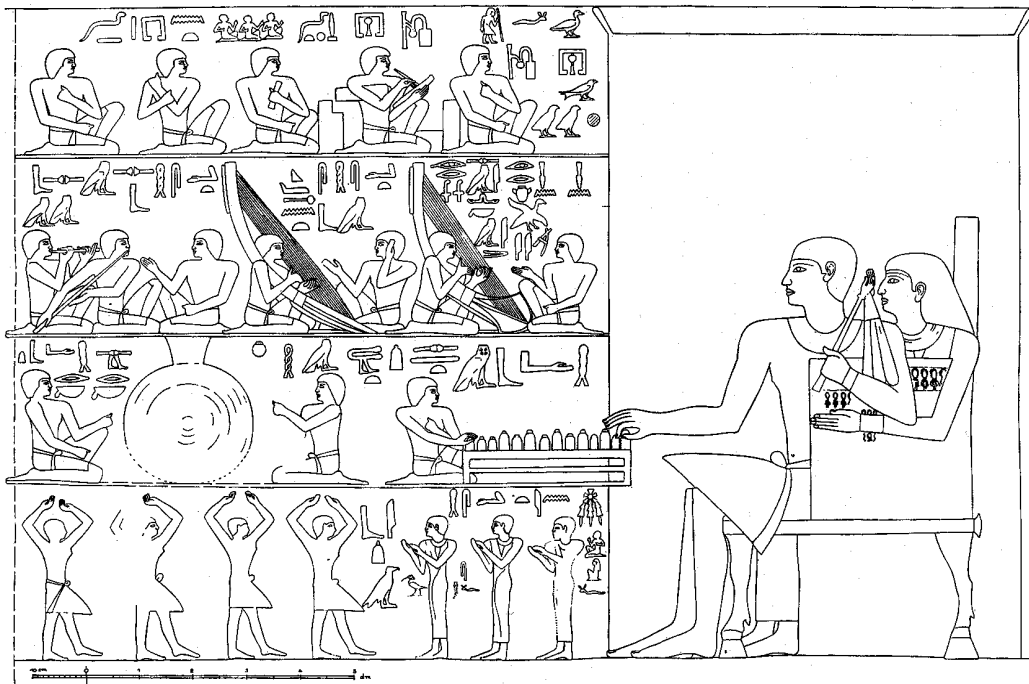


Abb. 4: Fest-Ikone aus dem Grab des *ka-m-anx* (aus: Junker, H.: Giza IV. Die Mastaba des *kaJmanx* (Kai-em-anch), Wien / Leipzig, 1940, Abb. 9)

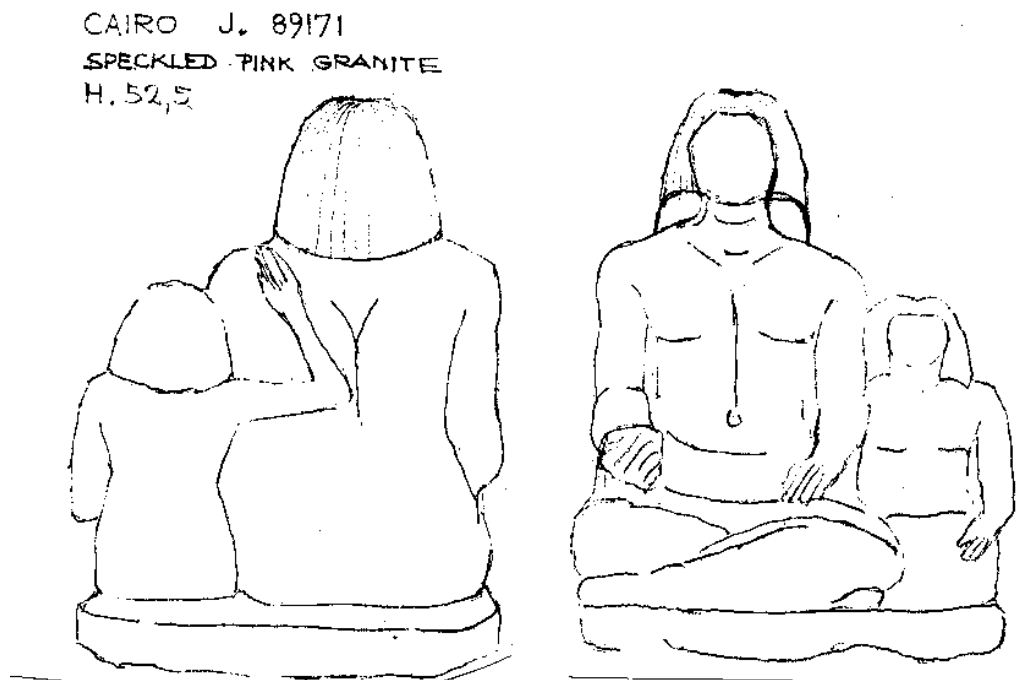


Abb 5: Schreiberfigur mit weiblicher Nebenfigur (Kairo JE 89171) aus Giza, Granit (aus: Hornemann, B.: Types of Ancient Egyptian Statuary, Kopenhagen, 1951-1966, vol. V, pl.1178)

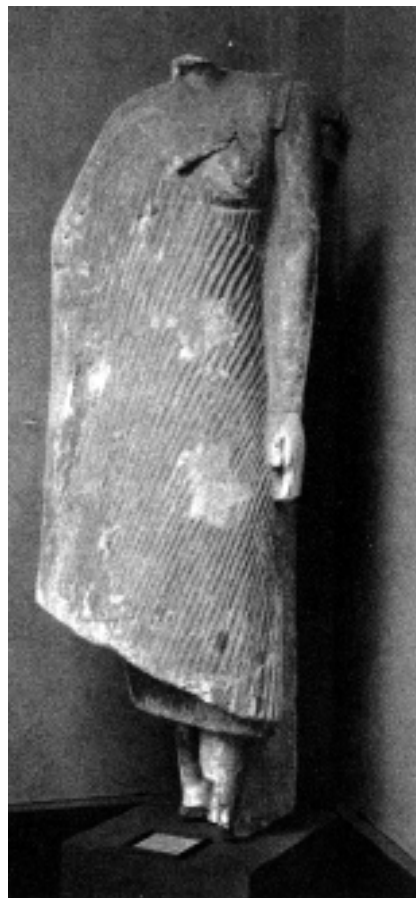


Abb. 6: Mantelfigur der *xa-mrr-nb.tj* (JE 48828) aus dem Statuendepot der äußeren Kultanlage ihres Felsgrabes in Giza, Kalkstein (aus Dittmann, K.-H.: Eine Mantelstatue aus der Zeit der 4. Dynastie, MDAIK 8, 1939, Taf. 24.a)

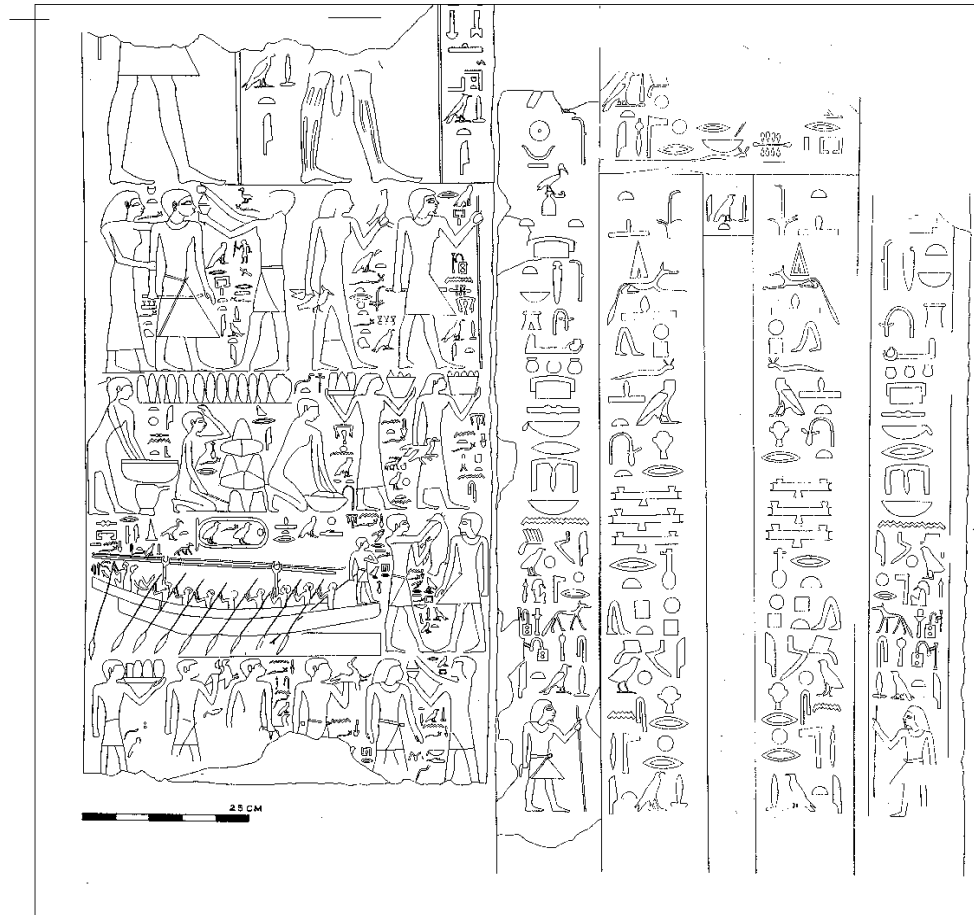


Abb 7: Scheintür des *DAtj* aus Giza (aus: Simpson, W. K.: *The Mastabas of the Western Cemetery: Part I. Sekhemka (G 1029); Tjetu I (G 2001); lasen (G 2196); Penmeru (G 2197); Hagy, Nefertjetet, and Herunefer (G 2352/53); Djaty, Tjetu II, and Nimesti (G 2337X, 2343, 2366)*, Giza Mastabas vol. 4, Boston, 1980, fig. 41)

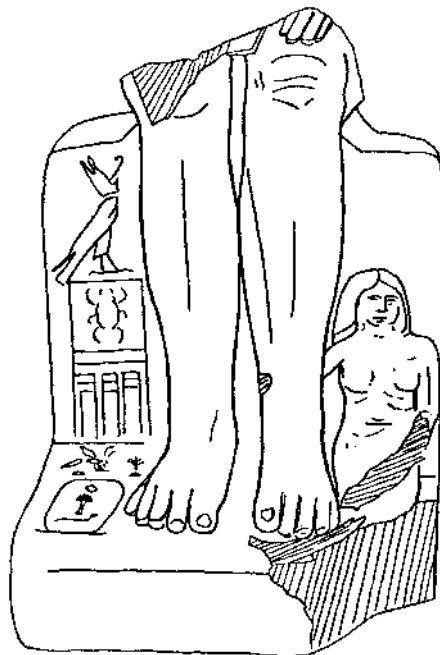


Abb 8: Fragment einer Gruppenfigur des Djedefre (Louvre E. 12627) aus Abu Rawash, Quarzit (aus: Smith, W. S.: *A History of Egyptian Sculpture and Painting in the Old Kingdom*, London, 1946, fig. 10)



Abb. 9: Gruppenfigur der *ppj* und zweier *ra*-Spss (Hildesheim 17) aus Giza, Kalkstein, 4./5. Dyn. (aus: Eggebrecht, A. (Hg.): *Das Alte Reich*, Mainz, 1986, AR 16)



Abb. 10: Gruppenfigur des *snb* (Kairo JE 51280) aus dem Serdab der nördlichen Scheintür, Giza, Kalkstein (aus: Junker, H.: *Giza V. Die Mastaba des snb (Seneb) und darumliegende Gräber*, Wien / Leipzig, 1941, Vorsatz)

