
Internet-Beiträge zur Ägyptologie und Sudanarchäologie
Studies from the Internet on Egyptology and Sudanarchaeology

Das Heilige und die Ware
Zum Spannungsfeld von Religion und Ökonomie

Herausgegeben von Martin Fitzenreiter



IBAES

Vol. VII

Internet-Beiträge zur Ägyptologie und Sudanarchäologie
Studies from the Internet on Egyptology and Sudanarchaeology

Herausgegeben von **Martin Fitzenreiter, Steffen Kirchner und Olaf Kriseleit**

Das Heilige und die Ware
Zum Spannungsfeld von Religion und Ökonomie

Beiträge herausgegeben von
Martin Fitzenreiter

Workshop vom 26.05 bis 28.05.2006

Gedruckt mit Unterstützung der

GERDA HENKEL STIFTUNG

Düsseldorf

Impressum

Published by: Golden House Publications, London
<http://www.goldenhouse.co.uk.pn/>

Layouted by: Frank Joachim, Berlin

World Wide Web: <http://www.ibaes.de>

Titelbild:

Antiquitätenhändler auf dem Wege von Luksor nach Karnak

(aus: G. Ebers, Aegypten in Bild und Wort, Zweiter Band, Stuttgart / Leipzig, 1880, 289)

Das Heilige und die Ware
Zum Spannungsfeld von Religion und Ökonomie

Printed in the UK
London 2007

ISBN 978-1-906137-03-8

Gedruckt mit Unterstützung der Gerda Henkel Stiftung, Düsseldorf

Vorwort

Der mittlerweile fünfte Workshop, der um die „Internet-Beiträge zur Ägyptologie und Sudanarchäologie“ herum stattfand, findet in der vorliegenden Publikation der Tagungsakten seinen vorläufigen Abschluss. Wie bereits in den vorangegangenen Veranstaltungen soll dieser Abschluss aber nicht endgültig sein. Das Medium des Internet wurde seinerzeit auch deshalb mit Begeisterung gewählt, weil es die fortgesetzte Diskussion auf der Homepage des Projektes ermöglicht. 1998 war die Begeisterung auf einige jüngere Wissenschaftler beschränkt, inzwischen ist das Internet als Forum der Diskussion und Publikation akzeptiert (wenn mitunter auch ungeliebt). Deshalb sei gleich an dieser Stelle dazu aufgerufen, durch Kritiken, Kommentare oder ergänzende Beiträge für die Homepage das Projekt fortzuspinnen. Kontaktmöglichkeiten finden sich unter www.ibaes.de.

Das hier dokumentierte Projekt begann im Sommer 2005 mit der Versendung eines langen Thesenpapiers. Unerwartet viele Wissenschaftler konnten sich schließlich zur Teilnahme an dem Workshop entschließen, der vom 26. bis 28. Mai 2006 in Berlin stattfand. Das ist um so erfreulicher, als es nach wie vor eines gewissen Mutes bedarf, Forschungen in einem Kreis zu diskutieren, der nicht nur aus den engeren und in der Regel persönlich bekanntem Fachkollegen besteht. Dass die hier präsentierten Ergebnisse immer noch einen etwas heterogenen Eindruck hinterlassen, spiegelt die Spannung, die dem Unternehmen eigen war. Es scheint aber dieses – wenn der Begriff erlaubt ist – „postdisziplinäre“ Herangehen zu sein, in dem einige Potenzen für die komplexe Beschreibung kultureller Phänomene liegt. Dass der Workshop ein erfreuliches Gemeinschaftsgefühl in den Versammelten erwecken



konnte, ist nicht zuletzt der liebevollen Aufnahme durch die Mitarbeiter der Arbeitsstelle Altägyptisches Wörterbuch der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften zu verdanken. Deren Leiter, Prof. Dr. Stephan Seidlmayer, nahm die Veranstaltung bereitwillig in die Reihe „Neue Forschungen zur ägyptischen Kultur und Geschichte“ auf und stellte den Tagungsraum zur Verfügung. Alle Mitarbeiter der Arbeitsstelle, insbesondere Frau Angela Böhme, halfen unbürokratisch, unkompliziert und initiativ bei der Vorbereitung und Durchführung des Workshops mit. Stefan Grunert öffnete wieder Atelier und Garten für die Abschluss Sitzung und lies es sich nicht nehmen, auch die anschließende Party zu schmeißen.

Nach einer etwas mehr als einjährigen Bearbeitungsphase kann hier nun ein großer Teil der Beiträge in schriftlicher Form vorgelegt werden. Frank Joachim übernahm in bereits bewährter Art die Gestaltung des Bandes, Wolfram Grajetzki besorgt in bekannt unkomplizierter und effektiver Weise die Drucklegung und den Vertrieb.

Ein besonderer Dank geht an die Gerda-Henkel-Stiftung. Sie hatte in unbürokratischer Weise die

Tagung mit einem namhaften Betrag bereits unterstützt, als man bei der VW-Stiftung („Offen für Außergewöhnliches“) den entsprechenden Antrag noch nicht einmal gelesen hatte. Der dann übrigens wegen formaler Probleme abgelehnt wurde; u.a. aufgrund des Fehlens einer tragenden Institution. Gerade unter diesen Bedingungen der Wissenschaftsförderung, die sich programmatisch auf den Kreis der Etablierten beschränkt, ist es der Gerda-Henkel-Stiftung nicht hoch genug anzurechnen, dass sie sich auch der nichtinstitutionellen Forschung verpflichtet fühlt. Für die Publikation des Bandes gewährte die Gerda-Henkel-Stiftung zudem einen Zuschuss zu den Druckkosten.

Besonderer Dank gilt vor allem aber allen Teilnehmern am Workshop und den Autoren des vorliegenden Bandes, ohne die eine solche Veranstaltung und ihr Ergebnis nicht möglich gewesen wären.

Berlin, im September 2007

Martin Fitzenreiter Steffen Kirchner Olaf Kriseleit

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	I–II
Inhaltsverzeichnis	III–IV
Zusammenfassungen / Summaries	V–XXII
Einleitung: Das Heilige und die Ware. Überlegungen zum Nexus von Religion und Ökonomie	1
MARTIN FITZENREITER	
Fragen und Antworten zum Anliegen der Tagung „Das Heilige und die Ware“	25
MALTE RÖMER	
I. Perspektiven	
Überwachen und Arbeiten. Probleme der Arbeitsreligion in Alien ³	29
JÖRN AHRENS	
Jesu Konfrontation mit dem Tempelbetrieb von Jerusalem – ein Konflikt zwischen Religion und Ökonomie?	39
MARTIN STOWASSER	
Ahon, der Reichtumsbund	
Oder wie bei den Bakossi in Kamerun die archaische Langeweile abgeschafft wurde	53
HEINRICH BALZ	
„Ist denn der Sinn von Menschen und Göttern irgendwie verschieden?“ – Zur Ökonomie, Religion (und Herrschaft) im hethitischen Anatolien	57
AMIR GILAN	
Indien: Viehzucht, Landwirtschaft und Handwerk – Bedeutung und Einfluss des Religiösen. Religion und Kaste?	67
KATJA EICHNER	
Ancient Egypt	
A Monolithic State in a Polytheistic Market Economy	79
DAVID A. WARBURTON	
II. Sakrale Orte als Kristallisationspunkte ökonomischer Praxis	
Kult, Wirtschaft und Gesellschaft im römischen Ägypten – das Beispiel Soknopaiu Nesos	95
KAI RUFFING	
Markt und der Papst.	
Beobachtungen und Überlegungen zum Verhältnis von Starkult, Wirtschaften und Religion	123
KATRIN ADLER	
Abgaben an den Kult und ‘symbolisches Kapital’ in der mykenischen Palastkultur	131
DIAMANTIS PANAGIOTOPOULOS	

Zur Organisation und Finanzierung von Tempelbauten im Alten Ägypten	143
PETRA ANDRÁSSY	
Ramesseide Temples and the Economic Interests of the State: Crossroads of the Sacred and the Profane	165
BEN HARING	
Die ökonomische Bedeutung von Tempelschatzhäusern	171
RENATE MÜLLER-WOLLERMANN	
 III. Gaben – Opfer, Stiftung, Eigentum	
Ecumene and economy in the horizon of religion: Egyptian donations to Rhodian sanctuaries	179
PANAGIOTIS KOUSOULIS UND LUDWIG D. MORENZ	
Ware Mensch: „Heiliger Akt“ oder profaner Tod? Menschenopfer im religiösen Leben Meroes?	193
MICHAEL H. ZACH	
Werte von Materialien: Bau- und Denkmalsteine	203
MARC LOTH	
Christian Waqf in the frame of Muslim Shari’a: A polemic on destination and beneficiaries of waqf	227
SOUAD SLIM	
Statuenstiftung und religiöses Stiftungswesen im pharaonischen Ägypten. Notizen zum Grab des Pennut (Teil V).	233
MARTIN FITZENREITER	
PER-DSCHET – religiöser Egoismus oder egoistische Ökonomie?	265
STEFAN GRUNERT	
 IV. Stimulanz	
The Functional Materialism of Death in Ancient Egypt: A Case Study of Funerary Materials from the Ramesseide Period	273
KATHLYN M. COONEY	
Ökonomie der Altägyptischen Feste	301
ZAINAB SAYED	
Zwischen Naukratis und Gravisca: Händler im Mittelmeerraum des 7. und 8. Jhs. v. Chr. emporion – port of trade – extraurbanes Heiligtum: von der xenia zur emporia	307
BEAT SCHWEIZER	
Saatprobe und Kornosiris	325
JOACHIM FRIEDRICH QUACK	
Autorenverzeichnis	333

Summaries / Zusammenfassungen

Martin Fitzenreiter: Einleitung

Das Heilige und die Ware. Überlegungen zum Nexus von Religion und Ökonomie

The introduction is composed of three parts. Part I presents three theses communicated to the participants of the workshop in advance. Thesis One deals with the cultural evaluation of economy, in western society often judged to be in opposition to religion. Thesis Two discusses approaches to the question, whether the character of society is determined by economical or by religious (cultural) parameters. Thesis Three is devoted to the definition of economy as the totality of social productivity and discusses the character of the accumulated symbolic and material capital.

In Part II the articles published in the volume are grouped around four main topics. A first topic is formed by general perspectives on the nexus of religion and economy, using either the religious aspect or the economic as point of departure. In each case scientists will weight there results differently and use different methodological approaches. The following two topics center around economic phenomena rooted in the context of religious practices: Around the function of sacred places as points of crystallization of economic practice: as location factor, centre of circulation and economic institution; and around the economic significance of donations/offerings in the cult: as votives, foundations and as means of the definition of property rights. The final topic deals on the one side with the significance of religion for economic processes: stimulating and producing a general setting for production, circulation and consumption of symbolic and material gods; and the significance of economy for religion on the other side: stimulating religious conceptualization of practical processes and thus generating cults, cult places and gods.

Part III tries to define the nexus between religion and economy on a more general level. From a sociological point of view, three practical fields of interaction are discussed: first, the influence of religious institutions and concepts on the field of material economy; second, the view on religion itself as a field of economic practices directed on the production of symbolic values (*Heilsgüter*); finally,

Die Einleitung setzt sich aus drei Teilen zusammen. In Teil I werden Thesen diskutiert, die den Teilnehmern am Workshop vorab zugehen. Die erste These setzt sich mit der kulturellen Bewertung von Ökonomie auseinander, die besonders in der westlichen Kultur gern als Gegensatz zur Religion gesehen wird. Die zweite These widmet sich der Frage, ob es primär ökonomische oder religiöse (kulturelle) Parameter sind, die den Charakter einer Gesellschaft bestimmen. Die dritte These widmet sich dem Problem der Definition von Ökonomie als der Summe der gesamtgesellschaftlichen Arbeit und der Art der dabei zu erwerbenden symbolischen und dinglichen Kapitalien.

In Teil II werden die Beiträge des Bandes vier hauptsächlichen Themenkreisen zugeordnet, die sich als Schwerpunkte der Diskussion herauskristallisierten. Ein erster Themenkreis war die allgemeine Perspektive auf das Problem des Zusammenhangs von Religion und Ökonomie. Dabei kann sowohl der religiöse Aspekt eines Phänomens als Ausgangspunkt der Beschäftigung stehen, als auch der ökonomische. In jedem Fall werden von den Forschern unterschiedliche Schwerpunkte gesetzt und unterschiedliche methodische Zugänge entwickelt. Die folgenden zwei Themenkreise stellen ökonomische Phänomene in den Mittelpunkt, die im Umfeld religiöser Praxis angesiedelt sind. Erstens die Rolle von sakralen Orten als Kristallisationspunkten ökonomischer Praxis: als Standortfaktor, Zirkulationszentren und ökonomische Institutionen; und zweitens die ökonomische Bedeutung, die Gaben/Opfer im Kult entwickeln: als Votive, als Stiftungen und schließlich bei der Definition von Besitzverhältnissen. Der letzte Themenkreis beschäftigt sich mit der Bedeutung, die einerseits Religion für ökonomische Prozesse besitzt: durch Stimulierung und Rahmensetzung („Ermöglichung“) von Produktion, Zirkulation und Konsumtion; und die andererseits Ökonomie für Religion hat: durch die Stimulierung der religiösen Konzeptualisierung von Handlungsfeldern, was zur Generierung von Kulthandlungen, Kultplätzen und Göttern führt.

the dialectical abolition of religious and economic aspects in a field of general conceptualization of human practices. This model is confronted with a perspective from science of religions, defining two fields of religiously orientated practices as fundamentally related to economic activities: the more general field of *sacralization* (the conceptualization in the frame of religious practice) and the specific act of *donation* which generates a fundamental kind of surplus which can be conceptualized only in sacral terms.

The Introduction is followed by a critical examination of the general topic and approach by **Malte Römer: Fragen und Antworten zum Anliegen der Tagung „Das Heilige und die Ware“**.

In Teil III wird abschließend versucht, den Nexus von Religion und Ökonomie auf einer eher abstrakten Ebene zu erfassen. Es werden aus soziologischem Blickwinkel drei praktische Felder dieser Verbindung herausgestellt: der Einfluss von religiösen Institutionen und Vorstellungen auf das Feld der dinglichen Ökonomie / Wirtschaft; sodann die Betrachtung religiöser Praxis selbst als ein Feld ökonomischen Handelns im Sinne der Produktion von *Heilsgütern*; und schließlich die gegenseitige Aufhebung von religiösen und ökonomischen Aspekten in einem Feld der allgemeinen Konzeptualisierung von menschlichem Handeln. Diesem Modell wird eine religionswissenschaftlich orientierte Perspektive gegenübergestellt, aus der heraus zwei religiöse Handlungsfelder als konstitutiv für ökonomische Vorgänge angesprochen werden: das eher allgemeine Element der *Sakralisierung*, d.h. der Verbegrifflichung im Rahmen religiöser Praxis, und – im interessierenden Zusammenhang spezifisch – der Akt der *Gabe*, der eine ursprüngliche Form von Mehrwert generiert, die nur in sakraler Weise konzeptualisiert werden kann.

Die Einleitung wird gefolgt von einer kritischen Evaluierung des Themas und der Herangehensweise durch **Malte Römer: Fragen und Antworten zum Anliegen der Tagung „Das Heilige und die Ware“**.

Jörn Ahrens: Überwachen und Arbeiten. Probleme der Arbeitsreligion in Alien³

Within modernity labour holds the status as a maker of reason for the individuals. The latter shape the value and sense of their existence from their direct relation towards work. Among the products of popular culture, David Fincher's film Alien³ offers an example for the connection between labour and religion. The prisoners on a planet that serves as a work camp create an apocalyptic religion. These men work in the penal colony, they live chaste lives and consider themselves part of a cosmic theodicy. Yet, in terms of productivity their work remains completely senseless, as it is not part of the market. Therefore, from the view of a labour oriented society this labour is no real labour at all. As Max Weber has shown for the monastic way of life the paradox of a connection between labour and a religious life form lies in the fact that under the rule of economy labour itself becomes worthless as a source of justification towards God. In his film Fincher

In der Moderne nimmt das Arbeitsverhältnis die Funktion eines Sinnproduzenten für die Individuen ein. Aus der unmittelbaren Beziehung zur Arbeit schöpfen sie den Wert und den Sinn ihrer Existenz. Unter den Produkten der Populärkultur stellt David Finchers Film Alien³ ein Beispiel für die Illustration des Zusammenhangs von Arbeit und Religion dar. Auf einem als Arbeitslager dienenden Planeten bilden die Gefangenen eine religiöse, apokalytische Sekte; sie arbeiten in der Strafkolonie, leben keusch und betrachten sich als Teil einer kosmischen Theodizee. Unter Gesichtspunkten der Produktivität jedoch ist ihre Arbeitsleistung völlig sinnlos, weil sie nicht an den Markt angeschlossen ist. Vom Standpunkt der Arbeitsgesellschaft aus ist sie gar keine wirkliche Arbeit. Das Paradox der Verbindung von Arbeit und religiöser Lebensweise liegt hier scheinbar, wie Max Weber für die mönchische consistent-

ly draws on the image of a synthesis of monastic ascetics and labour ethics. The monk-like worker does not need a foucauldian panopticon for his disciplinatio and surveillance, because he has internalized the principle of the panopticon itself.

Lebensführung gezeigt hat, darin daß Arbeit unter den Bedingungen der Ökonomie zur Rechtfertigung vor Gott wertlos wird. Fincher bemüht in seinem Film konsequent das Bild einer Synthese aus mönchischer Askese und Arbeitsethik. Der mönchische Arbeiter benötigt kein Panoptikum zu seiner Disziplinierung und Überwachung mehr, weil er das Prinzip des Panoptikums verinnerlicht hat.

Martin Stowasser: Jesu Konfrontation mit dem Tempelbetrieb von Jerusalem – ein Konflikt zwischen Religion und Ökonomie?

Jesus' action in the Temple of Jerusalem offers different, quite opposite possibilities of interpretation. The specific attacks against the temple-officials may be understood either in a more political-economic or in a theological-cultic light. If we link this discussion with Jesus' proclamation of the advent of God's Reign the economic perspective combined with a here very specific social impetus is gaining ground. Opting for the poor, Jesus is moved to protest against an organisation of the temple-cult that is primarily orientated towards economic profit of a small group of priests and officials but threatens the religious duties of lower class people. In a certain way this opens a cultic perspective in Jesus' religious horizon, too.

Die Intention, die Jesus von Nazaret in Jerusalem bei seiner Aktion gegen das Tempelpersonal verfolgte, erlaubt ein breites Spektrum an Verstehensmöglichkeiten. Die Einzelhandlungen fügen sich sowohl in ein theologisch-kultisches wie ein ökonomisch-politisches Interpretationsmuster. Die Vernetzung mit Grundanliegen der Predigt Jesu von der hereinbrechenden Herrschaft Gottes lässt die ökonomische Variante, allerdings mit einer sozialkritischen Zuspitzung versehen, als die wahrscheinlichere bevorzugen. Jesu Option für die Armen trieb ihn zum Protest gegen ein profitorientiertes Kultsystem, das ärmeren Schichten die Ausübung ihrer Religion erschwerte. Indirekt schafft eine solche Intention Jesu aber auch einen positiven Platz für den Kult in Jesu religiösem Denken.

Heinrich Balz: Ahon, der Reichtumsbund Oder wie bei den Bakossi in Kamerun die archaische Langeweile abgeschafft wurde

The sacred and the commodity also meet in archaic societies where economy as a sphere of its own is only beginning to emerge. *Ahon*, the secret society of wealth of the Bakossi in the forest region of Cameroon, often seen as a religious association, is here interpreted as a deliberate and intelligent mystification of economic, material interests under a partly religious mask. It celebrated expensive feasts with extensive butchery and, sometimes, the killing of slaves as "conspicuous consumption". *Ahon* transformed and in a way destroyed an older simpler and harmonious world which at some point, was found by the Bakossi to be "too boring".

Das Heilige und die Ware treffen auch in archaischer Gesellschaft, wo eine eigene Sphäre des Ökonomischen erst im Entstehen ist, aufeinander. *Ahon*, der Reichtumsbund bei den Bakossi im Waldland von Kamerun, der vordem religiös gedeutet wurde, wird hier als bewusste und intelligente Mystifikation wirtschaftlicher und materieller Interessen gedeutet. Er feierte aufwendige Feste mit vielen Schlachttieren und der Tötung von Sklaven als conspicuous consumption. *Ahon* veränderte und zerstörte teilweise in spätvorkolonialer Zeit eine ältere, bescheidenere heile Welt, weil diese den Bakossi zu langweilig geworden war.

Amir Gilan: „Ist denn der Sinn von Menschen und Göttern irgendwie verschieden?“ – Zur Ökonomie, Religion (und Herrschaft) im hethitischen Anatolien

As far as the sources allow a judgement, the „religious“ and the „economic“ have been tightly linked in Hittite Anatolia – as in other ancient societies to. This impression is partly biased by the character of Hittite sources. While religious texts are abundant, the record is nearly entirely devoid of economic and administrative documents. Nevertheless the Hittite state cult – the best documented sphere of Hittite society ever – is well suited to form the basis for a study of the interdependence of religion, economy and power in Hittite Anatolia.

The article presents a couple of the most characteristic texts, outlining the Hittite state cult and its embeddedness into social situation and ruling ideology. Following this line the „substantivistic“ and „formalistic“ approaches debated in contemporary scholarship for description of ancient societies are introduced. Most productive in the case of Hittite society seems to be the model of „Patrimonialwirtschaft“ developed by Max Weber. This economic scheme is reflected symbolically in the relations between men and gods: Hittite society is the „household“ of the gods and all relations affecting the king, the elite and other members of society are structured by cult.

Soweit das hethitischen Quellenmaterial einen Urteil erlaubt, waren das „Religiösen“ und das „Ökonomischen“ in hethitischen Anatolien – so wie in andere antike Gesellschaften – eng miteinander verzahnt. Dieser Eindruck entsteht jedoch z.T. auch durch die Besonderheit des hethitischen Quellenmaterial selbst. Während religiöse Texte in fast unüberschaubare Menge vorhanden sind, fehlen wirtschaftlichen und administrativen Dokumente fast völlig. Jedoch gerade der hethitischen Staatskult – der best dokumentierten Bereich des hethitischen gesellschaftlichen Leben – eignet sich hervorragend für eine Untersuchung der Vernetzung von Religion, Ökonomie und Herrschaft im hethitischen Anatolien.

In dem Beitrag werden einschlägige Texte vorgestellt, die Charakteristika des hethitischen Staatskultes nachzeichnen und seiner Einbettung in die sozialen Verhältnisse sowie in die herrschende Ideologie beschreiben. In diesem Zusammenhang werden die in der Literatur diskutierten „substantivistischen“ bzw. „formalistischen“ Ansätze bei der Beschreibung antiker Wirtschaft behandelt. Für die hethitische Gesellschaft lässt sich gewinnbringend das von Max Weber entwickelte Modell der „Patrimonialwirtschaft“ anwenden, das sich in überhöhter Form auch in der Beziehung von Menschen und Göttern wiederfinden lässt: die hethitische Gesellschaft ist der „Haushalt“ der Götter, in dem über den Kult die zwischen Göttern, dem König, der Elite und der übrigen Bevölkerung bestehenden Beziehungen gepflegt werden.

Katja Eichner: Indien. Viehzucht, Landwirtschaft und Handwerk - Bedeutung und Einfluss des Religiösen. Religion und Kaste?

The caste system developed out of an interaction between religion and economy and therefore also politics between the 3rd millennium BC and the 5th century AD. The term caste was used in the 16th century AD by the Portuguese. Basically, it described the two sanskrit terms *varna* and *jati*. Caste tries to define the interplay of the Arian class system and the non-Arian communities integrated within the European value system.

Das Kastenwesen in Indien entwickelte sich u.a. aus einem engen Zusammenspiel von Religion und Ökonomie und damit auch Politik in der Zeit von ca. 2000 v.Chr. bis ca. 500 n. Chr. Der Begriff Kaste wurde jedoch erst im 16. Jh. n. Chr. durch die Portugiesen geprägt. Ursprünglich beschreibt er die beiden korrespondierenden Sanskritbegriffe *varna* und *jati*. Der Begriff Kaste versucht damit ein Zusammenspiel der sogenannten arischen Ständeordnung (*varna*)

„An Upadhyaya-Brahmane from Benares, a primary school teacher with western education, feels to be an Indian, while watching a hockey game against Pakistan, a Banarsi (inhabitant of Benares), when travelling to Delhi; a Brahmane, when ask for his pedegree; a Upadhyaya-Brahmane from northern India, while meeting a Nambudiri-Brahman from southern India, a Upadhyaya-Brahmane with Vasishtha-Gotra (decendence group), when negotiating marriage of his daughter, pater familiae in case of property rights. Never is he only Brahmane! Never is he only member of one caste!“ (translated from: Michaels, A., *Der Hinduismus. Geschichte und Gegenwart*, München 1998, S. 185.)

For the social anthropologist Edmund Leach the caste system works as a network of economic, political and ritual relations. This describes in short the main point of my article; the question of the relevance and the relationship of economic and religious perception in the development of the caste system.

und der vorarischen Gentilgemeinschaft (jati) in eine europäisches Wertesystem einzuordnen.

„Ein Upadhyaya-Brahmane aus Benares, ein Primarschullehrer mit westlicher Bildung, versteht sich als Inder, wenn er ein Hockeyspiel gegen Pakistan im Fernsehen anschaut; als Banarsi (Bewohner von Benares), wenn er nach Delhi reist; als Brahmane, wenn seine traditionelle Abstammung gefragt ist; als nordindischer Upadhyaya-Brahmane, wenn er auf einen südindischen Nambudiri-Brahmanen trifft; als Upadhyaya-Brahmane mit dem Vasishtha-Gotra (Deszendenzgruppe), wenn er Heiratsverhandlungen für seine Tochter führt, als Familienoberhaupt, wenn es um Fragen der Besitzaufteilung geht. Niemals ist er nur Brahmane! Niemals ist er nur Mitglied einer Kaste!“ (Michaels, A., *Der Hinduismus. Geschichte und Gegenwart*, München 1998, S. 185.)

Für den Ethnologen Edmund Leach ist das Kastensystem ein Netzwerk von ökonomischen, politischen und rituellen Beziehungen. Er trifft damit den Kern meiner Fragestellung nach der Bedeutung und Beziehung von ökonomischen und religiösen Vorstellungen im Zusammenhang mit der Entwicklung der Kasten.

David A. Warburton: Ancient Egypt. A Monolithic State in a Polytheistic Market Economy

The origins of commodity prices lie in the ideology of the ancient Egyptian state, which was the context where not only prices and wages, but the conditions for „economy“ itself were created. For the Egyptian state, sovereignty and legitimacy were the key issues, with religion and economy subsidiary matters. Although religion as an independent phenomenon only emerged from the ruins of the Egyptian state, this state was doubtless largely responsible for the creation of what later became religion.

Thus, neither markets nor religion – let alone commodity prices or the sacred – can be studied independently of this Egyptian state. However, this state was incapable of mastering either religion or economics. In this sense, the emergence of religion as we know it depended upon its being liberated from the constraints of the state; by contrast, markets actually played a role in bringing about the fall of the state. Whether the subsequent success of religion should be causally linked to the subsequent conquests of the market is another matter entirely.

Die Ursprünge von Warenpreisen liegen in der Ideologie des altägyptischen Staates, der sowohl die Voraussetzungen für Preise und Löhne, als auch die für die Wirtschaft schlechthin schuf. Da es dabei in erster Linie um Herrschaft und Legitimation ging, spielten Religion und Wirtschaft nur eine geringe Rollen. Obwohl Religion als ein unabhängiges Phänomen nur aus den Trümmern des ägyptischen Staates entstand, ist dieser sehr wahrscheinlich auch maßgebend für die Schöpfung dessen gewesen, was später Religion wurde.

Dementsprechend können weder Märkte noch Religion – geschweige denn Warenpreise oder das Heilige – getrennt von diesem Staat untersucht werden. Umgekehrt ist dieser Staat auch nicht fähig gewesen, deren Herrn zu werden. In diesem Sinn entstand Religion in unserem Sinne durch die Befreiung vom Staat, während die Märkte an dessen Untergang beteiligt waren. Ob der anschließende Erfolg von Religion auch mit dem Erfolg des Markts in der Folgezeit verbunden ist, bleibe dahin gestellt.

Kai Ruffing: Kult, Wirtschaft und Gesellschaft im römischen Ägypten – das Beispiel Soknopaiu Nesos

The recent research in Ancient History has often analysed the connections between cult and economy. For Hellenistic Egypt, the work of Walter Otto is still the main point of reference today, although, since the time of its publication nearly 100 years ago, the source base has been massively expanded by finds and new research. The study, undertaken here, sets out to analyze the interdependence between cult, economy and society in Roman Egypt using the village Socnopaiu Nesos as an example for these structures. The village is taken as example, because of its quite spectacular amount of documentary papyri and its very special location factors, which made the village a shelter of indigenous Egyptian culture. The study of these topics shows, that the temple of Socnopaiu Nesos was probably the only *raison d'être* of the village. This temple determined the evolution of the village in every respect.

Die Zusammenhänge von Kult und Wirtschaft finden in der jüngeren Forschung eine verstärkte Aufmerksamkeit, wobei die Thematik für das hellenistische Ägypten keine jüngere Darstellung erfahren hat, obgleich sich der Urkundenbestand seit der grundlegenden Arbeit von Walter Otto stark vermehrt hat. Die vorliegende Fallstudie widmet sich dem Ort Soknopaiu Nesos, der in mehrfacher Hinsicht für die genannte Thematik von besonderem Interesse ist. Die Überlieferungslage für den Ort ist hervorragend, er zeichnet sich durch spezifische Standortfaktoren aus, die für die Wirtschaft von besonderem Interesse sind und bildet schließlich einen Hort der indigenen Kultur. Eine Analyse der wirtschaftlichen Gegebenheiten macht es wahrscheinlich, daß die einzige *raison d'être* der Tempel war. Dieser Tempel determinierte damit die Entwicklung des Ortes in jeder Hinsicht.

Katrin Adler: Markt und der Papst. Beobachtungen und Überlegungen zum Verhältnis von Starkult, Wirtschaften und Religion

In 2005 the little village of Markt am Inn in Upper Bavaria suddenly became known to the greater public: it is the birthplace of Pope Benedict XVI. Since then many visitors from all over the world have come to see this place, driven by a spiritual need as well as mere tourist curiosity. Thereby they have succeeded – independently of the community, the state of Bavaria and the Catholic Church – in creating situations and objects that vacillate between spiritual gain and commercial exploitation. Accordingly, the house in which Benedict XVI was born has become a place in which the mass and liturgical ceremonies are celebrated, and the airplane seat that he occupied while flying over Markt has received a more transcendent value as an object of quasi-adoration. This adoration vacillates between that of a pilgrimage and the adulation of a star. On the one hand, the Pope fulfils all the criteria that are typical of the *grand homme* (Minois 2005), while on the other hand, nowadays this grand homme is within everyone's reach. The German expression *Starkult* suggests itself that the adulation of modern stars is

Markt am Inn, ein kleines Dorf im östlichen Oberbayern, ist im letzten Jahr abrupt in das Interesse der Öffentlichkeit gerückt: Hier wurde der aktuelle Papst Benedikt XVI. geboren. Seitdem kommen Besucher aus aller Welt in den Ort, auf der Suche nach spirituellem und wohl auch sensationslüsternem Erleben. Sie erschaffen sich, unabhängig von den Bemühungen der Gemeinde, des Freistaates Bayern und der katholischen Kirche, Räume und Objekte, die zwischen spiritueller und kommerzieller Ausbeute stehen: Das Geburtshaus des Papstes wird zur Stätte liturgischer Feierlichkeiten, ein Flugzeugsessel erhält höhere Bedeutung. Die Formen der Verehrung schwanken zwischen Wallfahrt und Starkult, wobei der Begriff „Starkult“ bereits zeigt, dass die Ausdrucksformen der Begeisterung für eine bestimmte Person früherer Heiligen- oder Heldenverehrung entnommen sind. In der Verehrung des Papstes und seiner persönlichen Umgebung treffen sich Wallfahrt und Popszene wieder. Nicht verwunderlich, entspricht doch die Figur des Papstes dem klassischen *grand homme* (Minois 2005), während andererseits

just a profane form of the ancient veneration of saints and heroes, mixed with aspects of Catholic pilgrimage. In the adoration of the Pope, both meet again. Holding a person in high esteem apparently automatically means appreciating places and objects that are related to this person as well. Hence, it is difficult to keep material and immaterial values apart.

im Zeitalter der Mediatisierung jeder *grand homme* dem gewöhnlichen Bürger zugänglich ist. Die Wertschätzung einer bestimmten Persönlichkeit zieht offenbar zwangsläufig auch eine erhöhte Wertschätzung von Räumen und Objekten nach sich, die mit dieser Persönlichkeit in Bezug stehen. Ideeller Wert und (im weitesten Sinne) finanzieller Wert gehen Hand in Hand.

Diamantis Panagiotopoulos: Abgaben an den Kult und 'symbolisches Kapital' in der mykenischen Palastkultur

In the Mycenaean kingdoms economic and religious practice were inextricably linked together. Mycenaean gods and sanctuaries received regular supplies from state institutions, groups and private persons, and at the same time acted as 'independent' economic centers. Within this complex network of profane, religious and ceremonial activities, precious offerings to the gods played a prominent role. The symbolic potential of such prestige objects, which formed the core of religious ceremonies and obviously circulated only within a closed, non-daily circuit, seems to have had a particular significance as a state-stabilizing agent. In the case of the Mycenaean palace centres the transformation of 'material' into 'symbolic' capital can thus be regarded as a crucial fundament justifying and legitimizing social and political order.

In den mykenischen Palaststaaten waren ökonomische und religiöse Praxis eng miteinander verbunden. Mykenische Götter und Heiligtümer wurden regelmäßig von staatlichen Institutionen, Kollektiven und Privatpersonen versorgt, haben allerdings auch als 'selbständige' ökonomische Zentren agiert. Innerhalb dieses komplexen Geflechts aus profanen, religiösen und zeremoniellen Handlungen hatten die kostbaren Gaben an die Götter eine zentrale Bedeutung inne. Das symbolische Potential dieser Preziosen, die den Mittelpunkt von Kultzeremonien bildeten und wahrscheinlich nur innerhalb eines geschlossenen, außeralltäglichen Kreislaufs zirkulierten, scheint eine besondere, staatstragende Rolle gespielt zu haben. Die Umwandlung des 'materiellen' in 'symbolisches' Kapital hat in den mykenischen Palastzentren offensichtlich als eines der wichtigsten legitimierenden Fundamente der sozialen und politischen Ordnung fungiert.

Petra Andrassy: Zur Organisation und Finanzierung von Tempelbauten im Alten Ägypten

In Ancient Egypt official texts draw a rather monolithic picture concerning organization and supply of workforce for the erection of pyramids and temples. The aim of this paper is the comparison with sources of non-official character by the examination of relevant builders' graffiti, ostraca and papyri, which revealed a more differentiated view.

The building of pyramids and temples was an important part of a wider system of public works. In this system it was usual to name single workers or

Altägyptische Texte zeichnen bei der Darstellung der Organisation von Pyramiden- und Tempelbauten ein eher monolithes Bild. Ziel des Beitrags ist der Vergleich solcher Angaben mit nichtoffiziellen Quellen wie Baugraffiti, Ostraka und Papyri, die einen differenzierteren Blick erlauben.

Der Pyramiden- und Tempelbau war eine wichtige Aufgabe eines größeren Systems öffentlicher Arbeiten. In diesem System war es üblich, Arbeiter oder Arbeitertrupps nach der aussendenden

workgroups after the person or institution sending them to work. Names and/or titles on pyramid blocks of the 5th and 6th dynasties can be identified as the suppliers of workforce, from comparison with the more elaborate graffiti on blocks of Middle Kingdom pyramids.

These builders' graffiti together with the ostraca from the 18th dynasty temples at Deir el-Bahari show a broad circle of institutions, places and officials sending workers or other supplies for the building process. Some of these officials were also personally engaged in the work. At the building site, usually more than one high-ranking chief builder is known at the same time, whereas the actual division of labour is not always detectable.

A common feature of the chief builders of the most important temples was that they belonged to the highest ranking officials who controlled the material and human resources of the state. Moreover, they were skilled leaders of masses of workers, with previous experience from leading military and/or non-military expeditions. Whether they were also the technical specialists, responsible for architectural design and the necessary calculations, is not quite clear, but not improbable, because the access to this special kind of knowledge was clearly confined to a certain level of administrators. Their titles, on the other hand, did not always include that of the „overseer of all works“. The finding that this title was only occasionally given to them argues against the existence of a fix branch „public works“ as part of state administration.

Ancient Egyptian officials were obliged to make available for public works the material and human resources available to them ex officios. Nor did they exclude from such public expenditure their own private property. In return, they gained prestige, material recompenses, temple statues with corresponding donations, priestly offices, and last not least, tombs and/or tomb equipment. As the present investigation shows, this is especially applicable to those officials engaged in the construction of pyramids and temples. In case of the chief builders it could be shown, that they employed for their own tomb building the workforces assigned to them though doubtless not without mobilising private personnel and resources, too. Other contributions came from relatives and colleagues.

Person oder der Institution zu benennen. Im Vergleich mit den ausführlicheren Graffiti auf Blöcken von Pyramiden des Mittleren Reiches können auch die Namen und/oder Titel auf Blöcken der 5. und 6. Dynastie als solche von Offiziellen identifiziert werden, die Arbeiter zur Verfügung stellten. Diese Baugraffiti und darüber hinaus noch Ostraka aus den Tempeln der 18. Dynastie in Deir el-Bahari zeigen einen großen Kreis von Institutionen, Lokalitäten und Beamten, die Arbeiter oder andere Versorgungsgüter für den Bauprozess stellten. Einige der Beamten waren auch persönlich in den Bauprozess involviert. Auf den Baustellen sind normalerweise immer mehrere hochrangige Oberbaumeister gleichzeitig belegt, wenn auch die Art der Arbeitsteilung nicht immer erkennbar wird.

Ein gemeinsames Merkmal der Oberbaumeister der bedeutendsten Tempel ist, dass sie zur höchsten, die materiellen und menschlichen Ressourcen des Staates kontrollierenden Beamtschaft zählen. Außerdem handelte es sich bei ihnen um erfahrene Organisatoren großer Menschenmassen, die in militärischen und nichtmilitärischen Expeditionen Erfahrungen gesammelt hatten. Ob sie auch die technischen Spezialisten waren, die für den architektonischen Entwurf und die notwendigen Kalkulationen zuständig waren, ist zumindest wahrscheinlich, da der Zugang zu derartigem Spezialwissen offenbar auf eine bestimmte Verwaltungsschicht beschränkt war. Deren Titelreihen umfasste jedoch nicht notwendigerweise auch den des „Vorstehers aller Arbeiten“. Dieser Titel wurde nur fallweise verliehen, was gegen die Existenz einer festen Abteilung „öffentliche Arbeiten“ in der staatlichen Verwaltung spricht.

Ägyptische Beamte waren verpflichtet, die ihnen ex officio zur Verfügung stehenden Materialien und Arbeitskräfte für öffentliche Arbeiten zur Verfügung zu stellen. Sie schonten aber auch ihr eigenes Vermögen nicht. Im Gegenzug akkumulierten sie Ansehen, materiellen Ausgleich, Tempelstatuen mit daran hängenden Stiftungen, Priesterstellen und nicht zuletzt Grabanlagen oder Grabausrüstung. Wie die vorliegende Untersuchung zeigt, trifft dies insbesondere für solche Beamte zu, die im Pyramiden- und Tempelbau engagiert waren. Im Fall der Oberbaumeister kann zudem gezeigt werden, dass sie die ihnen unterstellten Arbeiter auch für den Bau eigener

Thus, pyramid, temple and tomb building in Ancient Egypt was part of a redistributive network of mutual obligations which connected Pharaoh and his officials on the one hand, and the officials among themselves on the other. In this sense it formed a stabilising factor of the state far beyond its ideological or religious importance.

Gräber nutzten, jedoch sicher nicht ohne zusätzlichen Einsatz privater Ressourcen und Arbeitskräfte. Weitere Zuwendungen kamen von Verwandten und Kollegen.

So gesehen waren die Bauarbeiten an Pyramiden, Tempeln und Gräbern im alten Ägypten Teil eines redistributiven Netzwerks von gegenseitigen Abhängigkeiten, das einerseits den Pharaon und seine Beamten, andererseits auch die Elite untereinander verband. Es bildete unabhängig von seiner ideologischen oder religiösen Bedeutung einen den Staat stabilisierenden Faktor.

Ben Haring: Ramesside Temples and the Economic Interests of the State. Crossroads of the Sacred and the Profane

This paper concentrates on the ways in which Egyptian temples served the economic interests of the state, and how these interests are presented, or rather concealed, in royal inscriptions of the Ramesside Period. This subject can be analysed on three levels: a. the religious presentation of the temple and its economic resources and activities, b. the temple as a real-life economic institution, c. the temple as an economic instrument of the government. Two case studies will be presented: (1) the royal memorial temples in Western Thebes, and (2) the decrees of Seti I at Nauri and Kanayis.

Der Aufsatz untersucht die Art und Weise, in der die ägyptischen Tempel der Staatswirtschaft dienten, und wie die wirtschaftlichen Interessen des Staates in Inschriften der Ramessidenzeit ausgedrückt bzw. verschleiert werden. Es sind hierbei drei Ebenen zu unterscheiden: a. die religiöse Darstellung des Tempels und ihrer wirtschaftlichen Aktivität; b. der Tempel als reale wirtschaftliche Organisation; c. der Tempel als wirtschaftliches Instrument des Staates. Zwei Fallbeispiele werden besprochen: (1) die königlichen Gedächtnistempel in Theben-West, (2) die Dekrete Sethos I. in Nauri und Kanayis.

Renate Müller-Wollermann: Die ökonomische Bedeutung von Tempelschatzhäusern

Since the New Kingdom there is sufficient evidence for treasuries of temples of gods. Whereas their contents are extensively attested, it is much less obvious, in which way these treasures were distributed. It turns out that they found a use not only within the temples, but were also brought into the circulation of the entire economy. Temple treasuries were inter alia the piggy banks of the nation. Moreover, in the Late Period they were the issuing agency of normative pieces of silver, the forerunners of coins.

Schatzhäuser von Göttertempeln sind ab dem Neuen Reich hinlänglich bezeugt. Während ausgiebig belegt ist, womit diese gefüllt wurden, blieb bislang weit weniger klar, wie diese Schätze verteilt wurden. Es zeigt sich, daß sie nicht nur innerhalb des Tempels Verwendung fanden, sondern auch wieder in den gesamtwirtschaftlichen Kreislauf eingebracht wurden. Tempelschatzhäuser waren u.a. die Sparschweine der Nation. Zudem fungierten sie in der Spätzeit als Ausgabestelle normierter Silberstücke, der Vorläufer von Münzen.

Panagiotis Kousoulis und Ludwig D. Morenz: *Ecumene and economy in the horizon of religion. Egyptian donations to Rhodian sanctuaries*

We discuss morphological characteristics of Egyptian/Egyptianising donations to Rhodian sanctuaries and the functionality and contextualisation of these objects within the broader nexus of the international relations of the 7th and 6th centuries BC, which can be seen as an epitome of the continuous attempts by the Saite kings of the Twenty-sixth Dynasty to re-establish a political and social link with major cultic centers in the Aegean and the Levant.

The objects themselves were not changed; only the nature of their reception – to Egypt they were exports, to the Greek mainland or, in our case, Rhodes they were imports – and possibly its status and worth. Lafinneur argues in favour of a broader base when investigating imported foreign objects, one that takes into consideration not only artistic similarities, but multiple aspects of exchanging, such as raw materials and commodities that have not been preserved in their original shape, skills in craftsmanship and knowledge, that could be learned from abroad, and also religious beliefs and cult practices.

The votive gift of Necho II to the sanctuary of Athena Lalysia is an Egyptian product, which, although bearing the traditional role of a royal gift, was also adapted to the international syncretistic religious background of the receiving culture. Although no information survives on the ideological component of these votive offerings, the locally manufactured Egyptianising objects – not only the scarabs or the vases but, mainly, the vast number of amulets and faience statuettes – clearly exemplify that Rhodians had gained insight into Egyptian religious beliefs. Thus, they were probably familiar with the significance of at least some of these objects. A kind of accompanying „sacralisation ritual“, in which the objects were transformed from mundane to sacred sphere, must have taken place.

At the same time, such donations epitomised the significant role that Rhodian sanctuaries played within the international setting of movement and emporium of the second half of the 1st millennium BC. Besides their function as collecting points and meeting places for art works of all sorts, the Greek sanctuaries in the Dodecanese, especially on Rhodes the Aegean world, could serve certain religious, economical and social parameters – similar to those of

Der Beitrag diskutiert morphologische Charakteristika ägyptischer und ägyptisierender Weihgaben an Heiligtümern auf Rhodos. Dabei wird die Funktion und Kontextualisierung dieser Objekte in den breiteren Kontext der internationalen Beziehungen im 7. und 6. Jh. v.Chr. gestellt. Sie können als Ausdruck der Bemühungen der saitischen Könige der 26. Dynastie angesehen werden, politische und soziale Beziehungen mit den Hauptkultorten der Ägäis und der Levante wiederherzustellen.

Die Objekte selbst wurden nicht verändert, nur die Art ihrer Rezeption – für Ägypten waren es Exporte, auf dem griechischen Festland bzw. in unserem Fall auf Rhodos waren es Importe – und wahrscheinlich auch ihr Status und Wert. Lafinneur spricht sich für eine breitere Basis bei der Untersuchung von importierten ausländischen Objekten aus, um so nicht nur künstlerische Ähnlichkeiten zu berücksichtigen, sondern auch weitere Aspekte des Austausches, wie z. B. Rohmaterialien und Güter, die nicht in ihrer ursprünglichen Form erhalten blieben, handwerkliche Fertigkeiten und Wissen, das im Ausland erworben werden konnte und schließlich ebenso religiöse Vorstellungen und Kultpraktiken.

Die Weihgabe Necho II. an das Heiligtum der Athena Lalysia ist ein original ägyptisches Objekt, das, auch wenn es die traditionelle Rolle einer königlichen Gabe spielte, dennoch dem international-syncretistischen religiösen Hintergrund der empfangenden Kultur angepasst war. Auch wenn keine Informationen zu den ideologischen Komponenten dieser Votive erhalten sind, so belegen die lokal hergestellten ägyptisierenden Objekte – nicht nur Skarabäen und Gefäße, sondern vor allem die große Anzahl von Amuletten und Fayancestatuetten – dass die Bewohner von Rhodos mit ägyptischen Glaubensvorstellungen vertraut waren. Eine Art von „Sakralisierungsritual“, in dem die Objekte von der weltlichen in die sakrale Sphäre transformiert wurden, sollte stattgefunden haben.

Gleichzeitig umreißen diese Weihgaben die bedeutende Rolle, die die rhodischen Heiligtümer auf internationaler Ebene in der zweiten Hälfte des 1. Jahrtausend v.Chr. spielten. Neben ihrer Funktion als Sammelplätze und Treffpunkte für Kunstwerke aller Art konnten die griechischen Heiligtümer in der

and Kos, as well as those on Samos and the rest of the oriental Ionian world – that foreign rulers wished to cultivate. Both Psammetichus I and Necho II – and later Amasis and Apries – evidently used them as instruments of foreign policy to cement relations with Greek states with whom they were allied and of whose members they had actual or potential need. In addition to that, such votive gifts – either genuine objects or imitations of Egyptian prototypes – indicate a period of intense cross-cultural interactivity in the sphere of economy and religion, which, facilitated by the existence of an established north-south trade network, connected Ionia with Nile Delta, and the Syrian/Phoenician coast with Italy and Sicily.

Dodecanesis, insbesondere auf Rhodos und Kos, aber auch die auf Samos und der übrigen Ägäis, bestimmten religiösen, ökonomischen und sozialen Beziehungen dienen – ähnlich denen der orientalischen Welt – die ausländische Herrscher zu pflegen wünschten. Sowohl Psammetich I. und Necho II., und später auch Amasis und Apries, nutzen sie offenbar als Instrumente der Außenpolitik, um ihre Beziehungen zu den griechischen Staaten zu festigen, mit denen sie verbündet waren und deren Führer sie tatsächlich oder potenziell benötigten. Außerdem bezeugen solche Weihgaben – sowohl Originalobjekte oder Imitationen ägyptischer Prototypen – eine Periode starker interkultureller Aktivitäten auf ökonomischem und religiösem Gebiet, die durch die Existenz eines bereits etablierten Netzwerkes im Nord-Süd-Handel erleichtert wurden, das Ionien mit dem Nildelta und die Syrisch-phönikische Küste mit Italien und Sizilien verband.

Michael H. Zach: Ware Mensch. „Heiliger Akt“ oder profaner Tod? Menschenopfer im religiösen Leben Meroes?

The relief scenes on the rear pylon walls of the Naqa Apedemak temple show bound prisoners impaled by a standard, as also illustrated by a sandstone statue originating from the vicinity of Tabo Amun temple. Both records reproduce the same type of foreigners, which may be identified with Nubians according to some short inscriptions to be found on bronze plaques from Napata and a statuette of the same material from Meroe representing prisoners with identical ethnic features. Their direct style reflects a Meroitic peculiarity and not the adoption of an Egyptian pattern, though impaling was practised there since the New Kingdom period. However, Egyptian evidence lacks any pictorial representations except for a determinative in the Merenptah stele from Amada, describing the defeat and execution of Libyans. One may consider that the stele's Nubian origin reflects a local custom of treating captured enemies. Significant differences can be seen in not only procedural details, but also the general setting. Whereas impaling in Egypt was a preferred method of capital punishment within a catalogue of penalties, in Meroe it seems to have been reserved exclusively for enemies and especially their chiefs. Parallels can be traced in Aksum, where prisoners of

Die Reliefszenen auf den Hinterwänden der Pylo-entürme des Apedemak-Tempels von Naqa zeigen gebundene und mittels einer Standarte gepfälte Gefangene, wie dies auch durch eine Sandsteinstatue aus dem Amuntempel von Tabo illustriert ist. Beide Belege stellen den gleichen Fremdvölkertypus dar, der aufgrund von kurzen Inschriften auf Bronzeplaketten aus Napata und einer Statuette aus Meroe, die identische ethnische Züge aufweisen, mit Nubiern identifiziert werden kann. Ihre direkte Darstellungsweise reflektiert eine meroitische Eigenart und nicht die Adaptierung einer ägyptischen Vorlage, obwohl Pfählung seit der Zeit des Neuen Reiches praktiziert wurde. Trotzdem finden sich hier keinerlei bildliche Darstellungen mit Ausnahme eines Determinativs auf der Stele des Merenptah aus Amada, welche die Niederlage und Exekution von Libyern beschreibt. Es mag in Erwägung gezogen werden, daß die nubische Herkunft der Stele eine lokale Methode des Umgangs mit gefangenen Feinden reflektiert. Bedeutende Unterschiede lassen sich nicht nur in prozeduralen Details, sondern auch dem generellen Umfeld erkennen. Während in Ägypten Pfählung als Hinrichtungsart innerhalb eines Strafenkatalogs für Kapitalverbrechen diente,

war were donated to the temples for offering them to the gods. Since Meroitic evidence is restricted to temples, it seems therefore possible that impaling of (special) enemies was conducted in the course of distinct ceremonies, which can be viewed either an „investment“ to the gods in expectance of an adequate equivalent or a thank-offering for previous divine benefits.

blieb sie in Meroe ausschließlich Feinden und speziell ihren Häuptlingen vorbehalten. Parallelen hierzu lassen sich in Aksum erkennen, wo Kriegsgefangene den Tempeln als Opfer an die Götter übergeben wurden. Da sich der meroitische Befund auf Tempel beschränkt, scheint es möglich, daß die Pfählung (spezieller) Feinde im Rahmen bestimmter Zeremonien durchgeführt wurde, die als „Investition“ an die Götter in der Hoffnung auf adäquate Gegenleistung oder als Dank für bereits erbrachte göttliche Taten anzusehen sind.

Marc Loth: Werte von Materialien. Bau- und Denkmalsteine

The value of materials is often given as an explanation for the selection of materials and especially their imitation in Ancient Egypt. This value seems to be understood (implicitly) as an economic value in most of these cases.

The Egyptian terminology of, and texts about, building stones allow us to identify the values which were connected to them: durability, hardness, quality, effectiveness, beauty, atmosphere, hue, purity, opacity, brilliance, structure, size and grandeur, source, sacredness und newness. These values can be assigned to a wide range of modern classes of value: economic, technical, religious and magical, political, cultural, sociological, aesthetic, psychological and emotional values.

The search in the Egyptian lists of building materials and in their archaeologically attested use yields the following hierarchy:

1. precious metals and semiprecious stones
- 2.1. semiprecious stones and stones for smaller objects, especially statues (jasper, serpentinite, obsidian, marble, etc.)
- 2.2. hard stones (granite, granodiorite, quartzite, calcite (Egyptian alabaster), basalt)
- 2.3. widely available, softer stones (limestone, sandstone)
3. mud-brick and organic materials

Any more exact hierarchy of the building stones cannot be identified for several reasons, notably: the great number of values and classes of values involved and their historical change, the meanings which are connected to the materials and the parts of buildings and the political and economic situation.

Die Auswahl von Materialien im Alten Ägypten und insbesondere ihre Imitation werden häufig mit den unterschiedlichen Werten der Materialien begründet, wobei hier Wert meist (implizit) als ökonomischer Wert verstanden wird.

Die Bezeichnungen und Texte zu Bausteinen ermöglichen die Identifizierung der Werte, die ihnen zugeschrieben wurden: Dauerhaftigkeit, Festigkeit, Qualität, Wirksamkeit, Schönheit, Atmosphäre, Farbe, Reinheit, Klarheit, Glanz, Struktur, Größe und Erhabenheit, Herkunft, Heiligkeit und Neuheit. Diese Werte können einen ganzen Anzahl von modernen Wertklassen zugeordnet werden: ökonomischen, technischen, religiösen und magischen, politischen, kulturellen, soziologischen, ästhetischen, psychologischen und emotionalen Werten.

Die Suche in ägyptischen Listen von Baumaterialien und in der archäologisch nachweisbaren Verwendung ergibt folgende Hierarchie:

1. Edelmetalle und Halbedelsteine
- 2.1. Halbedelsteine und Steine für kleinere Objekte, bes. Statuen (Jaspis, Serpentin, Obsidian, Marmor u.a.)
- 2.2. härtere Steine (Granit, Granodiorit, Quarzit, Kalzit (ägyptischer Alabaster), Basalt)
- 2.3. weit verbreitete, weichere Steine (Kalkstein, Sandstein)
3. Nilschlammziegel und organische Materialien

Eine feinere Hierarchie kann innerhalb der Bausteine aus verschiedenen Gründen nicht identifiziert werden: die große Anzahl der geltenden Werte aus verschiedenen Wertklassen und ihr historischer

Consideration of the imitations and cultural transformations of materials shows that these phenomena can be better understood as interplay of different values and classes of values.

Wandel, die mit den Materialien und den Bauteilen verbundenen Bedeutungen und die politischen und ökonomischen Rahmenbedingungen.

Die Betrachtung von Materialimitationen und kulturellen Transformationen von Materialien zeigt, dass diese Phänomene durch das Zusammenwirken verschiedener Werte und Wertklassen besser verstanden werden können.

Souad Slim: Christian Waqf in the frame of Muslim Sharia'. A polemic on destination and beneficiaries of waqf

Waqfs are one of the main Islamic religious and family institutions; they are deeds bestowed permanently upon family and religious institutions. They are dedicated to the welfare of the society.

The waqf institutions of the Christian as well as the Muslim communities reached the peak of their expansion during the Ottoman period. Christian domains were exploited by priests or monks under the laws of the shari'a managed by the Islamic court of justice. The expansion of waqfs among Christian population of the empire represents an original aspect of the study of communal equilibrium between the followers of the two religions.

The impact of waqf land on the economic history of Mount -Lebanon is very important. Researchers and scholars have adopted different attitudes towards the role of waqf in the economical life of this region. Clergy is assimilated with the *muqata'gis*, notables who monopolizes the land as main source of production, and along with the bourgeoisie of the cities they weighed down the indebted peasantry with high interest charges. The expansion of monasteries introduced Mount- Lebanon to the international market through the trade of silk. Others consider mainly the humanitarian role of the monasteries and their aptitude to adapt their institutions to modernity. They transformed their buildings into schools, and they paid taxes directly to the *muqata'gis* so the peasants would not have to deal with the Ottoman soldiers.

Along with those different attitudes towards waqf, we find conflict of opinion on identifying the beneficiaries of waqf.

1- According to Islamic law, the condition of Kourba considered that foundations made by non-muslims are only valid if their aim is not contrary to

Waqf-Stiftungen sind eine der wichtigsten religiösen und sozialen Institutionen im Islam. Sie stellen die permanente Widmung von Kapitalien zugunsten von Familien oder religiösen Institutionen dar und sind auf die Wohlfahrt der Gesellschaft gerichtet.

Sowohl christliche als auch muslimische *Waqf*-Institutionen erlebten einen Verbreitungshöhepunkt in der ottomanischen Zeit. Christliche Stiftungen wurden von Priestern oder Mönchen entsprechend dem von den islamischen Gerichten gepflegten shari'a-Recht verwaltet. Die weite Verbreitung von *Waqf*-Stiftungen unter der christlichen Bevölkerung des Reiches stellt einen originellen Aspekt bei der Untersuchung des kommunalen Gleichgewichts zwischen den Anhängern beider Religionen dar.

Die Bedeutung der an den *Waqf* gebundenen Ländereien für die Wirtschaftsgeschichte des Libanon ist hoch. Dabei verfolgt die Forschung unterschiedlicher Ansichten bei der Evaluierung der Rolle des *Waqf* im ökonomischen Leben der Region. Die Geistlichkeit ist eng mit den *muqata'gis* verbunden, den reichen Landbesitzern, die den Boden als wichtigste Produktionsquelle monopolisierten und gemeinsam mit der städtischen Bourgeoisie die steuerpflichtige Bauernschaft mit hohen Zinsen belasteten. Die Ausbreitung der Klöster band den Libanon durch den Seidenhandel in den internationalen Handelsverkehr ein. Andere stellen die humanitäre Rolle der Klöster heraus und deren Fähigkeit, ihre Institutionen an die Moderne anzupassen. Sie wandelten ihre Gebäude in Schulen um und zahlten Steuern direkt an die *muqata'gis*, so dass die Bauern nicht in direkten Kontakt mit ottomanischem Militär gerieten.

Neben diesen unterschiedlichen Positionen zum *Waqf* gibt es vor allem unterschiedliche Ansichten darüber, wer die Nutznießer des *Waqf* sein sollten.

Islam, and so if they are not destined for constructing churches or monasteries. Therefore, during the Ottoman period, Christians waqfs were all founded and named in favour of the poor of the church or of the monastery.

2- In canon law, article 12 recognizes the bishop's right to administer church property. It forbade abbots and bishops transferring lands to temporal princes and notables. The Christians of the first centuries had created numerous institutions for mutual aid and for relief of the poor.

3- In an article on waqfs, Bishop Georges Khudr, taking an anthropological perspective, traces the idea of the waqf to the institution of common property. Lands belonging to no one were held by the community as the inheritance of its ancestors. Decline in land revenues lead those communities or villagers to consider disposing of those waqfs for different purposes.

1- Entsprechend dem islamischen Recht stellt die Bedingung der *Kourba* fest, dass von nicht-muslimen getätigte Stiftungen nur dann rechtmäßig sind, wenn ihre Ziele nicht dem Islam widersprechen und sie nicht für den Bau von Kirchen und Klöstern bestimmt sind. Daher wurden christliche *Waqfs* in der ottomanischen Zeit immer im Namen der Armen der Kirche oder des Klosters getätigt.

2 – Artikel 12 des kanonischen Rechts erkennt das Recht des Bischofs an, den kirchlichen Besitz zu verwalten. Er verbot Äbten und Bischöfen die Übertragung von Land an Fürsten oder Adlige. Die Christen der ersten Jahrhunderte hatten zahlreiche Institutionen der gegenseitigen Hilfe und Armenfürsorge gegründet.

3 - In einem Artikel zum *Waqf* bezieht Bischof Georges Khudr eine anthropologische Perspektive und führt die Idee des *Waqf* auf die Institution des Gemeineigentums zurück. Von niemandem direkt besessenes Land wurde von der Gemeinschaft als Erbe ihrer Vorfahren betrachtet. Der Verfall der Landeinkünfte führt bei diesen Gemeinschaften oder Dorfbewohnern zu Überlegungen, über diese *Waqfs* zu verschiedenen Zwecken zu verfügen.

Martin Fitzenreiter: Statuenstiftung und religiöses Stiftungswesen im pharaonischen Ägypten. Notizen zum Grab des Pennut (Teil V).

A long inscription in the Nubian tomb of Pennut of Aniba from the late New Kingdom (about 1150 BCE) records a number of fields donated to support a cult for the statue of the living king in the main temple of Aniba.

The first part of the study places the text in a wider context of related sources: other foundation texts from the New Kingdom; evidences for the implementation of statue cults; economic texts from tombs. The presentation of this quite disparate bundle of data is followed by an attempt to set the economic data in relation to the sacral purpose of the given foundation. It is argued, that the presentation of juridical and economic documents forms only part of a more elaborate narrative in text and picture presenting the installation of a new cult. The aim of these cults consists – economically speaking – in the production of *Heilsgüter*. For this purpose an institution is formed consisting of the cult object (statue) as generator of the *Heilsgut*, people

Ein in der Grabanlage des Pennut von Aniba in Nubien aufgezeichneter Text aus dem späten Neuen Reich (ca. 1150 v.u.Z.) beschreibt eine Reihe von Landstücken, die zur Betreuung des Kultes an einer Statue des regierenden Königs im Haupttempel von Aniba gestiftet wurden.

Im ersten Teil der Untersuchung wird dieser Text und der durch ihn beschriebene Vorgang in Beziehung zu verwandten Quellen gesetzt: zu weiteren Stiftungstexten aus dem Neuen Reich; zu Belegen über die Einrichtung von Statuenkulten; und schließlich zu ökonomischen Texten, die aus funerären Anlagen stammen. Anschließend an die Präsentation dieser sehr heterogenen Materialgruppe wird versucht, die darin vorliegenden Angaben zu ökonomischen Fragen mit dem eigentlichen sakralen Zweck der jeweiligen Stiftung in Beziehung zu setzen. Es wird dargelegt, dass die Präsentation von Verwaltungsakten mit juristischem und ökonomischem Inhalt als Teile von umfangreicheren Ereignisnarrativen in

acting in the cult (priests), and offerings providing an economic basis (foundations consisting of fields or titles of deliveries). Apart from the production of *Heilsgüter*, belonging to the field of *sacral* or *symbolic economy*, the habitual activity of founding cult institutions creates pattern for a wide range of activities in the field of *material economy*, especially for the transfer of property rights.

The last part argues, that the presentation of the foundation text in the tomb of Pennut has the primary aim not to document land ownership, but to demonstrate the successful "operation" of the statue of the king, thus supporting the *de facto* independent rule of Pennut in his province. The symbolic capital generated by the statue was of much more value for Pennut than the material possessions accumulated in the foundation.

Schrift und Bild zu sehen ist, in denen die Grundlegung neuer Kulte beschrieben werden. Primäres Ziel dieser Kulte ist – ökonomisch formuliert – die Produktion von *Heilsgütern*, zu deren Erzeugung eine Institution aus dem als Generator des Heilsgutes fungierenden Kultobjekt (= Statue), den im Kult handelnden Personal (= Priester) und den zum Unterhalt des Kultes notwendigen Opfern und deren ökonomischer Grundlagen (= Stiftung aus Landbesitz oder Versorgungsansprüchen) gebildet wird. Neben dieser, dem Feld einer *sakralen* oder *symbolischen Ökonomie* zuzuordnenden Produktion von Heilsgütern bildet der habituelle Vorgang der Stiftung / Einrichtung einer Kultinstitution auch die Grundlage für viel-fältige Aktivitäten im Feld der *dinglichen Ökonomie*, insbesondere bei der Übertragung von Besitzansprüchen.

Im letzten Teil wird dargelegt, dass die Präsentation des Stiftungstexts in der funerären Anlage des Pennut weniger darauf abzielt, Landbesitz zu demonstrieren, als vielmehr den erfolgreichen "Betrieb" der Königsstatue, deren Existenz zur Legitimation einer *de facto* selbstständigen Herrschaft des Pennut führte. Das durch den "Betrieb" der Statue generierte symbolische Kapital besaß für Pennut deutlich höheren Wert, als die in der Stiftung versammelten dinglichen Güter.

Stefan Grunert: PER-DSCHEH - religiöser Egoismus oder egoistische Ökonomie ?

According to ancient Egyptian religious beliefs, survival in the hereafter depended upon a supply of offerings. During the Old Kingdom, the economic importance of the /per-djet/, the institution created to insure the supply of offerings - from production through delivery to eventual consumption - is attested, inter alia, by various surviving documents. These texts show that individuals who endowed such institutions were concerned to preserve them intact over successive generations. Clauses prohibited the sale of part or all the properties involved which could (or would) exercise a negative influence on the testator's continued existence in the afterlife.

Because the "products" of the /per-djet/ were in fact not consumed by the deceased (nor could they be) but rather by those responsible for maintaining

Die religiös bedingte altägyptische Nach-Lebens-Vorsorge für das ewigliche Sein im Jenseits war ein ökonomisch relevantes Geschäft: Die erbrachten Opfergaben waren durch den sich dessen /Versichernden/ real nicht konsumierbar und verblieben im Prozess der altägyptischen Produkt-Zirkulation. Durch den Wechsel des realen, mit Namen benannten Eigentümers ist in einzelnen Fällen für das Alte Reich gesichert nachweisbar, dass zumindest partielle Produktionsstätten sowie deren Erzeugnisse oder zumindest entsprechende Bezugsrechte privatrechtlich im Sinne von Eigentum genutzt worden sind. Als Objekt einer normalen, letztlich moralisch begründeten Erbfolge wäre dieses Eigentum im Verlauf weniger Generationen bis ins Kleinste zerteilt worden und folglich weder im Sinne des vor

the cult (through the process known as "reversion of offerings"), the number of those relying on the institution steadily increased, both during their own lifetimes and thereafter when they, too, became beneficiaries in the hereafter. Lists of beneficiaries show that with the passage of time, they entered into new contracts, in turn becoming testators. Thus the institution of the /per-djet/ itself was effectively its own beneficiary.

sorglichen Erblassers, noch im Sinne nachfolgender potentieller Kleinst-Erben nutzbar gewesen. Bei einer Institutionalisierung blieben jedoch die gewünschten Produkte und Leistungen für beide Seiten verfügbar.

In entsprechenden privaten Rechtsurkunden sind wirksame Verfügungen überliefert, die nicht nur einen nachfolgenden privaten und damit letztlich egoistischen Handel von Anteilen an diesen Institutionen, die als Per-Dschet bezeichnet wurden, verboten. Sie beinhalten Bestimmungen gegen jegliche Aktion, die zur Schmälerung der Leistung für den Erblasser und damit zu einer Schädigung der Institution hätte führen können.

Da aber die realen Produkte unbeschadet mehrere Transformationsprozesse überstehen und damit mehrfach verwendet werden konnten, wächst die Zahl ihrer Nutznießer: im realen Leben die der im Ritual tätigen Totenpriester und dann nach bzw. mit ihrem Tod die Zahl der Empfänger im Jenseits. Durch ihre Dienstleistung zu Lebzeiten hatten sie reale Bezugsrechte ihres Dienstherrn erhalten, der anfangs aufs Engste mit dem jeweiligen Pharao verbunden war. Gerade jene diesbezüglichen Listen zeigen aber auf, dass mit der zeitlichen Dauer des Leistungsbezuges und dem damit verbundenen historischen Abstand zum ursprünglichen pharaonischen Erblasser alte Bezugsrechte zu Gunsten neuer Erblasser erloschen und neu vergeben wurden -- entscheidend war, dass die für das Opfer zuständige Institution, das Per-Dschet, erhalten blieb. Sie erweist sich damit als deren eigentlicher Nutznießer.

Kathlyn M. Cooney: The Functional Materialism of Death in Ancient Egypt. A Case Study of Funerary Materials from the Ramesside Period

Egyptian funerary practices were expensive, but rarely do we consider the costs of these activities to Egyptian individuals and communities, perhaps because our fascination with religious funerary belief systems has suppressed discussion of the more mundane economic aspects. This paper presents a contextual approach to Egyptian funerary materialism, connecting the socioeconomic concerns of prestige and display with the personal ideological concerns of transition to the next world. The focus is a case study of funerary material, particularly coffins,

Die ägyptische funerären Praxis war kostspielig. Dennoch werden die Kosten dieser Aktivitäten für Individuen und Gruppen selten berücksichtigt, möglicherweise, weil unsere Faszination für das funeräre Glaubenssystem die Diskussion der eher weltlichen ökonomischen Aspekte unterdrückt hat. Der Beitrag verfolgt einen kontextuellen Zugang zum ägyptischen 'funerären Materialismus', in dem die sozialökonomischen Ziele von öffentlichem Ansehen und Zurschaustellung mit der individuellen Sorge um den Übergang in das Jenseits verbunden werden.

of the Ramesside Period and Twenty-first Dynasty (approximately 1300-900 BCE). Funerary objects, especially coffins, are multi-functional, holding social, economic and ideological meanings simultaneously. All of these functions reinforced sociocultural pressure to purchase the most impressive array of funerary equipment - to the very limits of one's financial ability. I suggest the term functional materialism in this paper to describe a cultural mechanism at work in a hierarchical society, encouraging expenditure of economic surplus for socioeconomically and religiously charged material objects in which multiple, interacting ritual/prestige purposes are embodied concurrently.

Im Zentrum steht eine Fallstudie der funerären Ausrüstung, speziell von Särgen, aus der Ramessidenzeit und der 21. Dynastie (ca. 1300-900 v.u.Z.). Funeräre Objekte, insbesondere die Säрге, sind multifunktional, indem sie gleichzeitig mit sozialer, ökonomischer und ideologischer Bedeutung indiziert sind. Alle diese Funktionen erzeugen den soziokulturellen Druck, einen möglichst eindrucksvollen Satz an funerärer Ausrüstung zu erwerben – bis an die Grenzen der finanziellen Möglichkeiten. In diesem Beitrag schlage ich den Begriff functional materialism vor, um einen kulturellen Mechanismus zu beschreiben, der in hierarchischen Gesellschaften die Aufwendung von ökonomischem Surplus für sozioökonomisch und religiös aufgeladene Objekte stimuliert, in denen miteinander verknüpft rituelle und repräsentative Sinn- und Funktionsebenen materialisiert werden.

Zainab Sayed: Ökonomie der Altägyptischen Feste

Religious feasts should be understood as complex social, economic and political phenomena. The paper focuses on the relationship between economic activities and feasts in ancient Egypt. It considers the financing of the feast, the interactions between feast and trade, and the population groups which profited from the feasts.

Feste hatten wirtschaftliche, politische und soziale Funktionen. In diesem Beitrag geht es um die Beziehung zwischen wirtschaftlichen Aktivitäten und Festen im Alten Ägypten. Das Augenmerk richtet sich dabei auf die Finanzierung der Feste, aber auch auf die Beziehung zwischen Festen und Handel und auf die Frage, welche Bevölkerungsgruppen von den Festen bzw. von den Festopfern profitierten.

Beat Schweizer: Zwischen Naukratis und Gravisca: Händler im Mittelmeerraum des 7. und 6. Jhs. v. Chr. *empóron* – port of trade – extraurbanes Heiligtum: von der *xenía* zur *emporía*

Archaeological evidence from Naukratis in Egypt, Aegina in the Aegean and Gravisca in Etruria is used to follow the track of Sostratos of Aigina, that *naukleros*, with whose profits – according to Herodotus – 'none can compare'. On that basis are discussed three key-concepts of archaeological-historical research, which allow us to describe the social spaces of archaic Mediterranean trade: *empóron* – port of trade – extra-urban sanctuary. In concluding, an attempt is made to record the historical development of archaic exchange: from *xenía* to *emporía*.

Anhand archäologischer Zeugnisse aus Naukratis in Ägypten, von Aigina in der Ägäis und aus Gravisca in Etrurien wird die Spur des Sostratos von Aigina aufgenommen, jenem *naukleros*, mit dessen Handelsgewinnen – nach Herodot – ‚niemand konkurrieren kann‘. Auf dieser Basis werden drei Schlüsselkonzepte der archäologisch-historischen Forschung diskutiert, mit denen soziale Räume des archaischen Mittelmeerhandels beschrieben werden können: *empóron* – port of trade – extraurbanes Heiligtum. Abschließend wird versucht, die historische Entwicklung archaischen Austauschs zu erfassen: von der *xenía* zur *emporía*.

Joachim Friedrich Quack: Saatprobe und Kornosiris

The most important festivals of Osiris took place in the month of Khoiak. They involved the figure of a „corn mummy“. The date of the main rituals is immediately before the ideal beginning of sowing. Using late antique Greek and Arabic sources, it can be shown that there was a custom of testing the germination of the seeds. The date indicated for this is usually the heliacal rise of the Sirius star. This is fitting for an Egyptian background given the nature of this date as the Egyptian New Year, but it makes for a considerable distance from the real date of sowing. It is proposed here that the object made from germinated grain and ritually treated by the Egyptians is a ritualised transformation of a real agricultural custom done before sowing. This result is also relevant for the question of how original the connection of Osiris with grain really is.

Die wichtigsten Feiern im Kult des Osiris finden im Monat Choiak statt. Dabei kommt auch die Figur eines „Kornosiris“ zum Einsatz. Das Datum der wichtigsten Rituale liegt direkt vor dem idealen Beginn der Aussaat. Unter Heranziehung spätantiker griechischer und arabischer Quellen kann aufgezeigt werden, daß es einen Brauch gab, vor der Aussaat eine Probe des Saatgutes auf Keimfähigkeit durchzuführen. Normalerweise wird dafür der Termin des heliakischen Frühaufgangs des Sirius angegeben, der angesichts der Relevanz dieses Datums als Neujahrstermin zu einer ägyptischen Herkunft des Konzeptes paßt, allerdings eine erhebliche zeitliche Distanz zur realen Aussaat bedeutet. Hier wird vorgeschlagen, daß die Gebilde aus gekeimtem Getreide, welche die Ägypter religiös behandelt haben, eine ritualisierte Umsetzung eines praktischen landwirtschaftlichen Brauches vor der Saat darstellt. Dies ist auch für die Frage relevant, wie ursprünglich die Verbindung des Osiris zum Getreide ist.

Einleitung: Das Heilige und die Ware. Überlegungen zum Nexus von Religion und Ökonomie

MARTIN FITZENREITER

Für Erika Endesfelder

“... Therefore, a study of the economy without taking into account other aspects, particularly religion, cannot be any more than a transitional stage in scientific research, useful in that it enables us to pose special problems and to apply special methods; ultimately the results have to be incorporated into the study of the Egyptian history as a whole. In other words: the final aim is to draw a picture of the structure of the economy as an aspect of the entire civilisation.” Jac. J. Janssen¹

Die hier publizierten Tagungsakten wollen an die von Jac. J. Janssen in seinen *Prolegomena to the Study of Egypt's Economic History* geforderte Herangehensweise zum Studium ökonomischer Zusammenhänge in antiken Gesellschaften anknüpfen. Ökonomische Phänomene sollen in ihrem Kontext analysiert werden, wobei es in diesem Fall sogar der Kontext ist, der als Ausgangspunkt der Analyse gewählt wurde. Dass es genau der religiöse Kontext ist, hat zumindest in Ägypten einen ganz pragmatischen Grund: Religion ist hier in außerordentlicher Weise „monumentalisiert“ und so als Quelle überproportional präsent. Es ist aber auch so, dass gerade in diese Monumentalisierung ein nicht unbedeutender Teil der wirtschaftlichen Potenz des Landes geflossen ist – was der Betrachtung aus ökonomischer Sicht gewiss wert ist. Über diese und andere Formen der Einbindung in die religiöse Praxis werden ökonomische Phänomene in besonderer Weise kulturell geprägt. Durch die Untersuchung solcher Vergesellschaftungen wird Ökonomie nicht nur als ein separates, autonomes Phänomen untersuchbar, sondern als Teil eines größeren kulturellen Systems.

Um der Gefahr zu entgehen, aus bestimmten Besonderheiten Ägyptens vorschnell eine „pharaonische Produktionsweise“ zu konstruieren, sind in diesem Workshop hinreichend Beispiele aus anderen kulturellen Zusammenhängen hinzugetreten.²

¹ *Prolegomena to the Study of Egypt's Economic History During the New Kingdom*, SAK 3, 1975, 183.

² Da der Band von einem Ägyptologen herausgegeben wird, beschränkt sich das Beispielmateriale in den Fußnoten dieser Einleitung weitgehend auf ägyptologische Arbeiten. Der

Es war das übergeordnete Ziel, nicht nur einzelne Aspekte des Zusammenspiels von Religion und Ökonomie zu behandeln, sondern auch auf einer verallgemeinernden Ebene das faszinierende Phänomen zu beleuchten, dass einerseits keine Gesellschaft ohne ein funktionierendes ökonomisches System bestehen kann, welches scheinbar unwillkürlich das Leben der Menschen ermöglicht, reguliert, ja bestimmt (auch wenn das Wort von der „invisible hand“ von Adam Smith so grob missgedeutet wurde³), andererseits aber kein ökonomisches System ohne seine kulturelle Verankerung, ja Erschaffung funktioniert. Diese Interdependenzen von Ökonomie und Kultur, von allgemeinen ökonomischen Gesetzmäßigkeiten und ihren kulturellen Bedingungen darzustellen, ist das Ziel des vorliegenden Bandes.

Die Einleitung setzt sich aus drei Teilen zusammen. Teil I stellt in überarbeiteter Form einige Thesen zum Spannungsfeld von Religion und Ökonomie vor, die den Teilnehmern am Workshop vorab zugänglich. In Teil II werden die publizierten Beiträge unter dem Aspekt resümiert, Grundthemen des Work-

Anmerkungsapparat der Einzelstudien sorgt für die nötige Verbreiterung der Literaturliste.

³ Dazu, dass der Begriff der „invisible hand“ sich bei Smith auf Gott und damit, wenn man so will, auf eine sakrale Determinante von Wirtschaft, und eben nicht auf die scheinbar autonom agierenden, nur ökonomischen Gesetzen von Angebot und Nachfrage gehorchenden Märkte („die unsichtbare Hand des Marktes“) bezieht, siehe Bendixen, P., *Die unsichtbare Hand hat schon viel Unheil angerichtet. Über Adam Smith*, Merkur 691, Nov. 2006, 1089-1094.

shops herauszuarbeiten. Teil III ist der Versuch, einige eher abstrakte Zusammenhänge von Ökonomie und Religion zu skizzieren und in diesem Zusammenhang auch dem Religiösen seinen notwendigen Rang einzuräumen.

Teil I – Interferenzen von Handlungsräumen. Thesen zum Spannungsfeld von Ökonomie und Religion.

1. Religion und Ökonomie – die kulturelle Bewertung

Es scheint in der westlichen Kultur durchaus üblich, Religion und Ökonomie als grundverschiedene Dinge zu sehen, die nichts miteinander zu tun haben. Die erste Aussage ist sicher richtig: die Begriffe Religion und Ökonomie beschreiben zwei grundsätzlich verschiedene kognitive Systeme und ebenso verschiedene Räume des Handelns. Die zweite Aussage ist sicher falsch: beide haben sehr viel miteinander zu tun, sowohl auf der Ebene kognitiver Systematik als auch – und ganz besonders – auf der Ebene des Handelns, der gesellschaftlichen Praxis.

Jesus' Vertreibung der Wechsler aus dem Tempel steht in der „Großen Tradition“ des Abendlandes für den Mythos, dass „wahre“ Religion anti-ökonomisch sei, eine Sphäre, in der ökonomische Aktivitäten jeglicher Art zumindest idealiter keinen Raum haben (wie immer man diese Attacke in ihrem historischen Kontext wertet; siehe dazu in diesem Band: Stowasser, *Jesu Konfrontation*). Vielleicht war es die Bewertung des Reichtumserwerbs in der „Wandercharismatiker“-Tradition des frühen Christentums als negativ,⁴ die zu dieser Bewertung ökonomischer Interaktion geführt hat; dass nur der wirklich Arme – sprich: ökonomisch Erfolgreiche – den wahren Zugang zum Heil hat, ist aber generell ein verbreitetes Motiv in Zeiten politischer Umwälzungen. In weiterer historischer Perspektive führte diese Tradition im Abendland zu einer sehr spezifischen Deutung des Ökonomischen als etwas Negativem schlechthin – im Bild des „raffenden“ Juden oder Kapitalisten ebenso wie in der moralischen Abwertung jeglichen „Materialismus“. Dieses Schema bot sich auch an, die Verbindung von ökonomischen Aktivitäten und religiö-

4 Theißen, G., *Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums*, Gütersloh, 2000, 133-146.

ser Praxis in anderen Religionen und Kulturen als Beweis zu bewerten, dass diese nicht die „richtigen“ Religionen sind; der Gott „Mammon“ als Anti-Gott steht hierfür paradigmatisch. Das Schema wird auch in innerkirchlichen Auseinandersetzungen gern aktiviert; von Luthers Kampf gegen den Ablasshandel bis zur auch antiprotestantischen Kapitalismuskritik der katholischen Kirche (denn folgt man Max Weber in seiner Analyse der protestantischen Ethik, so hat diese Religion und Ökonomie wieder versöhnen können).⁵

Auf der anderen Seite steht die scheinbar nicht-religiöse Bewertung der Ökonomie als eigentlicher Urgrund aller Dinge. Für Marxisten löst sich gelegentlich alles in Ökonomie auf und für die Verfechter eines reinen Kapitalismus ist nur dieser der Weg zum Glück des Einzelnen. Religion oder andere Formen moralisierender Konzepte können das wahre Wesen der Ökonomie nur verschleiern oder behindern. Erst in gemäßigeren Ansätzen ist man auf Seite der Ökonomen bereit, religiösen oder moralischen Vorstellungen den Wert von sinnvollen Reglementierungen zuzuerkennen, die im Feld des ökonomischen Handelns gutmütiger Weise beachtet werden können. Verdächtig erscheint aber doch, dass unter denen, die der Ökonomie das absolute Primat zuerkennen, gerade diese in merkwürdig religiöser Weise verklärt wird. Es ist wieder Max Weber zu nennen, der dieser Spur zu einer Sakralisierung der Wirtschaft erstmals nachging (siehe dazu ausführlich Ahrens, *Überwachen und Arbeiten*, in diesem Band). Wenn in der Folge Walter Benjamin den Kapitalismus als Religion charakterisiert, scheinen beide Sphären zusammengefunden zu haben – allerdings in der Bewertung, das beide negativ sind. Immerhin haben sie zusammengefunden, und es werden sich genug Beispiele finden, in denen das Zusammentreffen auch positiv eingeschätzt wird: Reichtum ist (der Lohn für) vorbildliches religiöses Verhalten.

Dass Religion und Ökonomie eher als Gegensatzpaar denn als kommunizierende Systeme angesehen werden, ist so gesehen eine besondere, sozusagen inverse Ausprägung ihrer engen Verbindung. Denn die Bewertung ökonomischer Aktivitäten als

5 Weber, M., *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus* (Max Weber Gesamtausgabe, Bd. 18, Tübingen: Mohr (Siebeck), in Vorb.).

„gut“ und „schlecht“, als „falsch“ und „richtig“ wird auffällig intensiv im Rahmen religiöser Praxis betrieben. Die kulturell, d.h. religiös oder moralisch eingesetzten Kategorien „gut“ und „schlecht“, „wahr“ und „falsch“ sind nichts anderes als Kriterien der Konzeptualisierung ökonomischen Handelns, durch die eine Übereinstimmung dieser Praxis mit dem Habitus der Gesellschaft insgesamt oder dem einer bestimmten Gruppe (Arme vs. Reiche, Männer vs. Frauen, Kolonialisten vs. Indigene etc.) geprüft wird. Kritik und gegebenenfalls auch Apologetik des Ökonomischen ist ein wesentlicher Aspekt des Nexus von Religion und Ökonomie.

2. Religion, Ökonomie und Gesellschaft – zwei Modelle

In enger Verbindung zur Bewertung der Beziehung von Religion und Ökonomie steht die Frage, wie Religion und Ökonomie den Charakter einer Gesellschaft bestimmen. Dabei stehen sich – vereinfacht gesehen – zwei Interpretationen gegenüber. Die eine, allgemein als marxistisch bezeichnete Interpretation sieht im Ökonomischen das Primat, das bestimmende System bei der Bewegung menschlicher Gesellschaften. Die andere Interpretation, die u.a. durch Max Weber formuliert wurde, sieht in der kulturellen Wesensart der Gesellschaft den bestimmenden Faktor für die Formierung ökonomischer und gesellschaftlicher Strukturen. Anders formuliert: in marxistischer Perspektive ist es eine bestimmte ökonomische Basis (der Stand der Produktivkräfteentwicklung, die zur Verfügung stehenden natürlichen und geschaffenen Produktionsmittel), die den kulturellen Überbau und damit auch seine religiösen Erscheinungsformen tragen und determinieren; in weberianischer Perspektive prägen kulturelle Traditionen und damit auch die religiös normierten Verhaltensweisen die menschliche Interaktion und damit auch das ökonomische Handeln. Während vom marxistischen Standpunkt bestimmte religiöse Erscheinungsformen evolutionistisch mit Stufen der Produktivkraftentwicklung und damit bestimmten Produktionsverhältnissen korreliert werden können (vereinfacht: Animismus mit der Urgesellschaft, Polytheismus mit der Sklavereigesellschaft, Mono-

6 Marx, K., *Zur Kritik der Politischen Ökonomie. Vorwort (Januar 1859)* (Marx Engels Werke, Bd. 13, Berlin: Dietz, 1956ff, 8f).

theismus mit dem Feudalismus, Protestantismus mit dem Kapitalismus, Atheismus mit dem Kommunismus usw.),⁶ sind vom weberianischen Standpunkt Produktionsweisen mit kulturellen und damit auch religiösen Wesensarten größerer Volksgruppen zu korrelieren (vereinfacht: es gibt eine christlich-kapitalistische Produktionsweise in Europa, eine konfuzianistisch-taoistische Produktionsweise in Ostasien, eine hinduistisch-buddhistische Produktionsweise in Südasien, eine islamische Produktionsweise im vorderen Orient, eine antike jüdische Produktionsweise usw.).⁷

Im marxistischen Ansatz werden Religion und Ökonomie strikt voneinander getrennt. Ökonomie ist ein Phänomen der Basis und existiert weitgehend unabhängig vom kulturellen Überbau, der die ökonomischen Verhältnisse vor allem abbildet, auch in religiös formulierter Weise. Ändert sich die Basis – also die Bedingungen der Produktion – so ändert sich zwangsläufig auch der kulturelle Überbau, mithin auch die Religion. Religiöse Umbrüche spiegeln somit Umbrüche der Produktionsverhältnisse.⁸ Allerdings wird der Religion als ein Überbauphänomen auch explizit zuerkannt, dass sie Veränderungen, zu denen die Produktivkraftentwicklung den Überbau zwingt, nicht einfach reflektiert, sondern in einem dialektischen Prozess auch stimuliert und begleitet.⁹

Max Weber stellt die Frage nach dem Zusammenhang von Religion, Ökonomie und Gesellschaft anders. Ihn interessiert es, wie bestimmte ökonomische Entwicklungen stimuliert werden, und warum diese Stimulanz in einigen Kulturen auftritt, in anderen aber nicht. Die in verschiedenen Gesellschaften meist religiös formulierten Verhaltensweisen und

7 Weber, M., *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Vergleichende religionssoziologische Versuche. Einleitung* (Max Weber Gesamtausgabe, Bd. 19, Tübingen: Mohr (Siebeck), 1989, 83-127); weiterhin: *Konfuzianismus und Taoismus* (Max Weber Gesamtausgabe, Bd. 19, Tübingen: Mohr (Siebeck), 1989), *Hinduismus und Buddhismus* (Max Weber Gesamtausgabe, Bd. 20, Tübingen: Mohr (Siebeck), 1996), *Das antike Judentum* (Max Weber Gesamtausgabe, Bd. 21, Tübingen: Mohr (Siebeck), in Vorb.).

8 Engels, F., *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* (Marx Engels Werke, Bd. 21, Berlin: Dietz, 1956ff, 302-305).

9 Engels, F., *Zur Geschichte des Urchristentums* (Marx Engels Werke, Bd.22, Berlin: Dietz, 1956ff, 447-474); Friedrich Engels, *Brief an Joseph Bloch in Königsberg*, 1890 (Marx Engels Werke, Bd. 37, Berlin: Dietz, 1956ff, 463f).

Normen übernehmen in diesem Zusammenhang die Funktion eines Regulativs, das bestimmtes ökonomisches Handeln ermöglicht oder verhindert.¹⁰ Gelingt es, z.B. durch religiöse Erneuerungsbewegungen, neue Verhaltensnormen zu implementieren, können auch neue Formen des ökonomischen Handelns stimuliert werden. Exemplarisch wird dieses Phänomen anhand der „protestantischen Ethik“ ausgeführt, die durch ihre spezifische Form der Akzeptanz wirtschaftlichen Erfolges als göttlicher Gnade bei gleichzeitigem Verbot, die Früchte dieses Erfolges zu genießen, die Agenten gezwungen habe, das Erworbene immer wieder in neue Unternehmungen zu investieren und so eine Spirale von Kapitalisierung und Investition anregte.¹¹

Im 20. Jahrhundert war der marxistische Ansatz, dass Veränderungen der ökonomischen Basis auch die erhofften kulturellen Veränderungen und schließlich den „neuen Menschen“ erbringen, ein verbreitetes Handlungsmuster. Heute scheint die Frage nach dem Primat einer bestimmten kulturellen Ordnung bei der Konstitution ökonomischer Systeme von hoher Leistungsfähigkeit von großer Aktualität zu sein – sie ist auch das Kernstück der sogenannten „Globalisierung“. Dabei werden kulturelle Verfassung und ökonomisches Handeln als untrennbare Einheit gesehen, wobei der kulturellen Verfassung in gewissem Sinne ein Primat zukommt, da ohne gewisse Rahmenbedingungen spezifische Formen des ökonomischen (in der modernen Diskussion vor allem des kapitalisierenden) Handelns nicht möglich seien (z.B. unbedingte Eigentumsrechte auch an Boden, Wasser etc., Handelsfreiheit, parlamentarische Regierungsformen – der ganze Katalog der Forderungen von IWF, GATT, WTO etc.).¹²

¹⁰ „Nicht die ethische Theorie theologischer Kompendien, die nur als ein (unter Umständen wichtiges) Erkenntnismittel dient, sondern die in den psychologischen und pragmatischen Zusammenhängen der Religionen gegründeten *praktischen Antriebe zum Handeln* sind es, was in Betracht kommt.“ (Weber, M., *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Vergleichende religionssoziologische Versuche. Einleitung* (Max Weber Gesamtausgabe, Bd. 19, Tübingen: Mohr (Siebeck), 1989, 85).

¹¹ Weber, M., *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus* (Max Weber Gesamtausgabe, Bd. 18, Tübingen: Mohr (Siebeck), in Vorb.).

¹² Einen Abriss dieser Position bietet Kohlhammer, S., *Kulturelle Grundlagen wirtschaftlichen Erfolgs*, Merkur 691, Nov.

Eine Lösungsmöglichkeit des scheinbaren Antagonismus der beiden hier nur oberflächlich skizzierten Ansätze kann darin liegen, das Verhältnis von Ökonomischem und Kulturellem/Religiösem in einer gegebenen Gesellschaft als ein Praxisphänomen zu beschreiben. Dabei ist in marxistischem Sinne durchaus davon auszugehen, dass die Produktivkraftentwicklung die Basis jeder Form ökonomischen Handelns bildet und damit auch grundsätzliche soziale Parameter einer Gesellschaft bestimmt. Da aber der Mensch als soziales Wesen selbst die wichtigste Produktivkraft darstellt, ist keine Produktivkraftentwicklung ohne Implementierung in einen bewussten kulturellen Aneignungsprozess denkbar. Kein Produktionsmittel existiert als solches außerhalb der Sphäre menschlicher Praxis sondern wird erst durch diese Praxis, durch die kulturell (gegebenfalls religiös) formulierte Aneignung zu einem solchen gemacht. Damit unterliegt jedes Produktionsmittel aber bereits im Prozess seiner Erschaffung den Prämissen des kulturellen Habitus. Wird der Prozess der Produktivkraftentwicklung – der Kern der Konstitution und Bewegung des *Ökonomischen* in einer Gesellschaft – so als ein Element der gemeinschaftlichen Auseinandersetzung mit Natur und Gesellschaft gesehen, hebt sich die Dichotomie von Ökonomischem und Kulturellem/Religiösem auf. Da in der Mikroebene die konkreten kulturellen Bedingungen also von großer Bedeutung sind, wird der weberianische Ansatz der regionalen Verschiedenheit und historischen Divergenz sozialökonomischer Bewegungen oft besser gerecht als der sehr generell angelegte marxistische Ansatz. Dennoch wäre es im Umkehrschluss zu kurz gegriffen, bestimmte Formen des kulturellen Habitus zwangsläufig mit bestimmten Formen ökonomischen Handelns zu verbinden, also eine Unzahl „pharaonischer“, „altjüdischer“, „römischer“, „christlicher“, „indischer“ Produktionsweisen zu definieren. Vielmehr erweist sich das Primat der ökonomischen Voraussetzungen darin, dass durchaus sehr heterogene, mitunter individuelle Formen kultureller Interaktion (einschließlich religiöser Konzeptualisierung) dennoch zu strukturell vergleichbaren Formen öko-

2006, 1025-1037. Den islamisch geprägten Ländern wird in diesem Zusammenhang gern eine gewisse kulturelle Unfähigkeit bei der Entwicklung moderner Wirtschaftsformen unterstellt.

nomischer und damit sozialökonomischer Organisation führen. Ähnliche oder vergleichbare Produktionsweisen (z.B. in Viehzucht, Ackerbau, Fischerei, Bergbau, Handwerk, Handel) und vergleichbare – aber nicht identische! – kulturelle Formulierungen von Produktionsbedingungen (z.B. juristische Formulierungen für Ansprüche/ Eigentum, Wertäquivalente, Handelssysteme, Banken etc.) treten in vielen Kulturen unabhängig voneinander auf und sind mit oft sehr individuellen kulturellen Erscheinungsformen verbunden.¹³ Der kulturelle Habitus determiniert die Feinjustierung, die konkrete Ausformung ökonomischer Interaktion im allgemeinen Rahmen möglicher Entwicklungen, der aber durch den Stand der Produktivkräfte definiert ist. Da der Prozess aber ein dialektischer ist, setzen die kulturellen Voraussetzungen auch den Rahmen, in dem die Entwicklung der Produktivkräfte in ihren Potenzen genutzt und vorangetrieben werden kann; sie stimulieren die Produktivkraftentwicklung.

3. Religion, Ökonomie, Gesellschaft und die gesamtgesellschaftliche Arbeit – Volkswirtschaftslehre versus Soziologie?

Bei dem Versuch, religiöses und ökonomisches Handeln in seinen Wechselwirkungen gerade in antiken Gesellschaften zu untersuchen, stößt man an Grenzen, die mit den gängigen Vorstellungen von

13 Trigger, B., C., *Early Civilizations. Ancient Egypt in Context*, Kairo, 1993 bietet einen sehr nützlichen Vergleich auch der ökonomischen Grundlagen mehrerer antiker Gesellschaften. Wie unterschiedliche kulturelle/religiöse Voraussetzungen zu vergleichbaren Ergebnissen führen, wenn die ökonomischen Bedingungen es erzwingen, lässt sich z.B. im Bankenwesen studieren, in dem sich eine christlich-kapitalistische und eine islamische Richtung gegenüberstehen, die beide demselben Zweck dienen: Kapitalgenerator in einer modernen Gesellschaft zu sein (zur islamischen Wirtschaftsethik: Nienhaus, V., *Islam und moderne Wirtschaft*, Graz, 1982). Vergleichbar ist das mit der Existenz verschiedener Rechtssysteme – auch zwischen den westlichen Industrieländern und selbst innerhalb der USA (Louisiana hält aus traditionellen Gründen in der Rechtsfindung am römischen Recht fest, während sonst eine Variante des englischen common law üblich ist) – , die letztendlich gleichartige Rechtsrealitäten schaffen (Zweigert, K. u. H. Kötz, *Einführung in die Rechtsvergleichung auf dem Gebiet des Privatrechts, Band I: Grundlagen*, 2. überarb. Aufl., Tübingen, 1984, 135-139).

„Ökonomie“ nicht mehr zu beschreiben sind und dennoch in das Feld ökonomischer Praxis zu fallen scheinen. Dazu zählen die unendlich vielen Tätigkeiten auf der Ebene kleinster Haushaltsorganisationen ebenso, wie etwa der extensive Verbrauch von Ressourcen in Kult- und Prestigeaktionen, der durch nichts anderes als soziale oder religiöse Autorität legitimiert zu sein scheint und dessen Sinn in streng ökonomisch ausgerichteten Effizienzdiagrammen kaum zu fassen ist. Das Dilemma findet seine Begründung darin, dass es sich bei dem Bereich der Ökonomie, der gemeinhin im Zentrum wirtschaftswissenschaftlicher und oft auch wirtschaftshistorischer Forschungen steht, um einen spezifischen Ausschnitt ökonomischer Interaktion einer Gesellschaft handelt: um die Warenproduktion und Kapitalzirkulation. *Waren*produktion, d.h. Güterherstellung unter dem Aspekt ihrer Tauschmöglichkeit und bewegt durch die Faktoren *Angebot* und *Nachfrage*, sowie die Zirkulation von Kapital in Geldform als „Motor“ dieser Bewegung sind die Charakteristika der kapitalistischen Produktionsweise – und anderen Mechanismen waren z.B. Karl Marx, Max Weber oder John Maynard Keynes interessiert. Leider wird bei der Anwendung der klassischen oder auch modernerer wirtschaftstheoretischer Ansätze auf antike Kulturen zu schnell übersehen, dass die Warenproduktion und mit ihr verbundene Kapitalzirkulation keineswegs der Kern einer gesamtgesellschaftlichen Aneignung von Natur und Gesellschaft – von *Arbeit* – sind, sondern nur ein Teilsegment, dass *möglicherweise* in modernen Gesellschaften eine besondere Rolle spielt, nicht zwingend aber in allen Gesellschaften.¹⁴ Entsprechend unbefriedigend sind daher Modelle, die aus der Analyse von Wertbildungsprozessen in modernen kapitalistischen Wirtschaften entstanden, bei der Interpretation z.B. der pharaonischen Wirtschaft aber oft eher begriffliche Verwirrung stiften.¹⁵ Warenproduktion

14 Janssen, J.J., *Die Struktur der pharaonischen Wirtschaft*, GM 48, 1981, 59-77; Gutgesell, M., *Die Struktur der pharaonischen Wirtschaft – eine Erwiderung*, GM 56, 1982, 95-109; Müller-Wollermann, R., *Warenaustausch im Ägypten des Alten Reiches*, JESHO 28, 1985, 121-168. Es ist hier nicht der Ort der Frage nachzugehen, ob Warenproduktion und Kapitalzirkulation in den zeitgenössischen kapitalistischen Wirtschaften tatsächlich die ökonomische Bedeutung bei der gesellschaftlichen Reproduktion haben, wie ihnen zugeschrieben wird.

15 Siehe die Warburton / Eichler-Kontroverse, die sich vor allem

und -austausch für antike Gesellschaften auszuschließen ist genauso unsinnig, wie ausschließlich vor allem an der Effizienz von Warenproduktion und -zirkulation ausgerichtete Modelle bei der Interpretation von antiken ökonomischen Systemen anzuwenden.¹⁶ Gesamtgesellschaftliche Arbeit findet – immer – in hohem Maße jenseits von Ware und Markt statt. Zu erinnern sei hier nur an die oft auf Frauen beschränkten Segmente von häuslicher Arbeit, die auch in modernen volkswirtschaftlichen Analysen nur selten eine Rolle spielen, deren Bedeutung für die gesellschaftliche Wertschöpfung aber grundlegend ist.¹⁷ Die Analyse der Warenproduktion mag die betriebswirtschaftliche Bilanz einer Gesellschaft darstellen, die sich auf bestimmte, „identitätsstiftende“ Parameter beschränkt (z.B. Bruttoinlandsprodukt bestimmt allein durch die Warenerzeugung für den Markt); für eine volkswirtschaftliche Analyse ist aber

um Begrifflichkeiten zu drehen schien: Eichler, E., *Polanyi – Keynes – Warburton: Zur Rekonstruktion des altägyptischen Wirtschaftssystems*, GM 131, 1992, 25-31; Warburton, D., *The Economy of Ancient Egypt Revisited Yet Again or Die wirtschaftliche Bedeutung der Erweiterung des Bestehenden*, GM 146, 1995, 103-111; Warburton, D., *Economic Thinking in Egyptology*, SAK 26, 1998, 143-170. Der eher polemische Charakter solcher Auseinandersetzungen zeigt sich in der Beliebtheit von Vokabeln wie „modern“ vs. „orthodox“ etc., mit denen sich die Protagonisten bestimmter Wirtschaftstheorien belegen, siehe z.B. auch Silver, M., *Besprechung von: Scheidel, W. u. S. von Reden (Hgg.), The Ancient Economy, Economic History Services*, URL: <http://www.eh.net/bookreviews/library/0570.shtml>.

16 Kemp, B. J., *Ancient Egypt. Anatomy of a Civilization*, London: Routledge, 1989, 260; Römer, M., *Gold / Silber / Kupfer – Geld oder nicht? Die Bedeutung der drei Metalle als allgemeine Äquivalente im Neuen Reich mit einem Anhang zu den Geldtheorien der Volkswirtschaftslehre*, SAK 26, 1998, 119-142. Siehe die entspannte Diskussion einiger ökonomischer Kerntermini in Römer, M., *Einige Anmerkungen zur Diskussion über die Ökonomie im Alten Ägypten*, GM 108, 1989, 7-20. Eine neuere Evaluierung der bisherigen Ansätze die antiken Wirtschaftssystem des Mittelmeerraumes zu beschreiben bietet Manning G. u. I. Morris, *The Ancient Economy. Evidence and Models*, Stanford: Stanford Univ. Press, 2005.

17 Der Aspekt dieser *care economy* (und vergleichbarer volkswirtschaftlicher Segmente) wird – wenn überhaupt – in der zeitgenössischen ökonomischen Forschung vor allem im Zusammenhang mit Fragen der Geschlechtergleichstellung diskutiert, siehe z.B. Bajohr, S., *Gender Responsive Budget oder Wie bilanziert sich Geschlecht?*, Blätter für deutsche und internationale Politik, Heft 12, Jahrgang 2004, 1484-1493.

die Reproduktion der Gemeinschaft, des sozialen Systems insgesamt zugrunde zu legen.

Der Bezug zu den „identitätsstiftenden“ Formen der Produktion kann aber durchaus hilfreich sein, wenn man antike bzw. nicht-westliche Gesellschaften untersucht. „Identitätsstiftende“ Formen der Produktion werden gern plakativ hervorgehoben¹⁸ und sind dadurch im Befund gut zu analysieren. Allerdings sind die Formen der Produktion oft merkwürdig, z.B. scheinbar sinnlose Kreisläufe der Geschenkvergabe oder die Deponierung von pompösen, aber unbenutzbarem Gerät. Auch die entstehenden Produkte sind kaum als solche erkennbar – wie quantifiziert sich ein „Heilsgut“, das ein gelungenes Ritual spendet? Es ist dies der Moment, in dem eine Bedeutung von *Arbeit*, *Kapital* und *Profit* hervortritt, die diese Kategorien jenseits einer auf die Definition von Marktwerten von Produkten beschränkten Wirtschaftsbetrachtung besitzen. Pierre Bourdieu hat die Bedeutung des *symbolischen Kapitals* eindrücklich beschrieben, einer an keine dingliche Existenzform gebundene Macht, die im Rahmen gesellschaftlicher Arbeit aufgebaut wird und sich in sozialer Interaktion in geradezu mythischer Weise entlädt.¹⁹ Aus seiner Analyse ergibt sich, dass das, was in einer auf die Warenproduktion gerichteten Analyse als Kapital und Profit in der klassischen Wirtschaftswissenschaft beschrieben wurde, nur ein Sonderfall ist, in dem die Speicherung von Arbeitsleistung und die Umwandlung dieses Vorrates in andere, dem Individuum gewinnbringende Gegenleistungen auf das Objekt Ware beschränkt wird. Das Resultat gesellschaftlicher Arbeit kann aber auch ganz andere Formen annehmen; Warenproduktion war sogar bis zur Etablierung kapitalistischer Produktionsverhältnisse eher selten ein sozial „identitätsstiftender“ Berufszweig. Viel effektiver kann soziales Kapital z.B. bei der Gestal-

18 Absurder Weise wird z.B. heute noch der Titel „Hoflieferant“ werbewirksam bei bestimmten Produkten hervorgehoben; die eigentliche Belieferung des Hofes spielt in der Bilanz aber kaum eine Rolle und hatte es wohl auch nie gespielt.

19 Bourdieu, P., *Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyllischen Gesellschaft*, Frankfurt /M.: Suhrkamp, 1979, 335-377. In der Ägyptologie hat sich bereits Morenz, S., *Prestige-Wirtschaft im alten Ägypten*, Bayerische Akademie der Wiss., Phil.-Histor. Klasse, Sitzungsberichte, Jahrgang 1969, Heft 4, München, 1969 auf der Basis von Thorstein Veblens Modell der „conspicuous consumption“ mit diesem Phänomen auseinandergesetzt.

tung sozialer Beziehungen und individueller Karrieren (z.B. auch durch Berufswissen bzw. genormte Berufsabschlüsse) aufgebaut werden, wird dann in sozialer Praxis investiert und schließlich werden Prestige, Legitimation oder sogar Herrschaft als Profit eingefahren.²⁰ Sogar der gegen den Reichtumserwerb gerichtete religiöse Vorwurf kann so übrigens ein ökonomisches Unterfangen werden, das dem Agenten (Bettelmönch u.ä.) etlichen Gewinn beschert. All das vollzieht sich im Rahmen von habituell gesetzten Handlungsspielräumen, die ausgeprägt ökonomischen, auf die Maximierung von (symbolischem) Profit gerichteten Charakter haben und dennoch modernen Vorstellungen von waren- und marktorientierter Ökonomie geradezu widersprechen. So können die kulturell-religiös determinierten Handlungsbedingungen die Güterakkumulation verbieten oder behindern, dafür aber Prestigeakkumulation – z. B. durch Gütervernichtung! – fördern.²¹

4. Ausblick – Religion als Zugang zu einer kulturwissenschaftlichen Ökonomie

Die Perspektive, religiöse Praxis in ihrer Bedeutung für die Ökonomie einer Gesellschaft zu untersuchen, kann helfen, den Begriff des „Ökonomischen“ erheblich zu erweitern und zugleich spezifisch zu gestalten. Der Ansatz, das Ökonomische als die Summe

20 Die ägyptischen „Weisheitslehren“ sind gewissermaßen Handbücher für den Erwerb symbolischen Kapitals und seiner gezielten Investition; äußerst sinnfällig nutzt Dieter Kurth in seiner Ausgabe der „Lehre des Ptahhotep“ den griffigen Terminus der „Maximen für Manager“ (Kurth, D. *Maximen für Manager – Die Lehre des Ptahhotep*, Darmstadt: Wiss. Buchgesell., 1999). Joachim F. Quack wies mich darauf hin, dass im Rahmen der vor allem auf die Akkumulation von symbolischen Kapital gerichteten Unterweisungen durchaus Passagen enthalten sind, die sich dem Wirtschaften mit Kapital im engeren Sinne zuwenden, z.B. in den Lehren des Ani zum Umgang mit dem Hausvermögen, der Zinsfrage u.ä. (Ani B 18, 9-10); siehe J. F. Quack, *Die Lehren des Ani. Ein neuägyptischer Weisheitstext in seinem kulturellen Umfeld*, OBO 141, Freiburg/Göttingen, 1994, 98f, 164-166. Aus derartigen Belegen den Grundriss einer „pharaonischen Wirtschaftsethik“ zu erstellen, wäre eine lohnende Aufgabe.

21 Als klassische Studie dieses Phänomens kann Mauss, M., *Die Gabe. Form und Funktion des Austausches in archaischen Gesellschaften*, Suhrkamp taschenbuch wissenschaft 743, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1999 gelten.

gesamtgesellschaftlicher Arbeit aufzufassen, ist dabei natürlich weder neu noch besonders originell.²² Interessant ist es vor allem, sich bei der Beschäftigung mit der engen Verflechtung von auf den ersten Blick so verschiedenen Segmenten wie Religion und Ökonomie gewissermaßen dem Kern der Bewegung einer gegebenen Kultur zu nähern. Indem das enge Wechselverhältnis von *kultureller Reflektion* und *praktisch-dinglicher Tätigkeit* bei der Aneignung von Natur und Gesellschaft beobachtet wird, können sowohl allgemeine Prinzipien der Entwicklung menschlicher Gesellschaften beschrieben, als auch die spezifischen Charakteristika einer bestimmten Kultur, Epoche, einer Menschengruppe oder eines Befundes gedeutet werden. Im Nexus von kultureller und dinglicher Aneignung findet sich sowohl das Allgemeine als auch das Spezifische jeder menschlichen Praxis.

Teil II – Beiträge und Schwerpunkte

Die in den Thesen um- bzw. angerissene Problematik wurde von den Teilnehmern am workshop aufgegriffen und individuell bearbeitet. Im folgenden soll ein Überblick über die in der Textfassung vorliegenden Beiträge versucht sein. Natürlich stellt jeder Beitrag eine eigenständige Untersuchung dar, in der das Problem nach den individuellen thematischen und methodischen Präferenzen des Autors behandelt wird. Wenn hier die Beiträge in einer bestimmten Reihenfolge angeordnet und abgehandelt werden, so liegt dem einerseits der praktische Gesichtspunkt zugrunde, dass es irgendeine Form der Anordnung geben muss, aber auch der thematische Gesichtspunkt, eine gewissermaßen geschlossene Lektüre aller Beiträge vorzuschlagen. Diese Lektüre ist natürlich subjektiv. Das wird allein darin deutlich, dass diverse Beiträge unter verschiedenen der folgenden Rubriken erwähnt werden müssen. Ziel ist es, einige Aspekte des Spannungsverhältnisses von Religion und Ökonomie herauszuarbeiten, die im Rahmen des Workshops zur Sprache kamen.

22 Siehe z.B. Bourdieu, P., *Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyllischen Gesellschaft*, Frankfurt /M.: Suhrkamp, 1979, 345.

I. Perspektiven

1. Religion und Ökonomie

Am Anfang des Bandes stehen drei Beiträge, die nach dem Religiösen im ökonomischen Handeln fragen: in der Heiligung der (Lohn)arbeit durch den modernen Kapitalismus; in der Vertreibung der Wechsler aus dem Tempel durch Jesus; in der Sakralisierung der Reichtumsakkumulation und des Reichtumsverbrauchs bei den Bakossi in Kamerun.

Jörn Ahrens beginnt seinen Beitrag *Überwachen und Arbeiten. Probleme der Arbeitsreligion in Alien*³ mit einem Abriss wesentlicher Studien zur quasi-religiösen Konzeptualisierung von Ökonomie in der westlichen Kultur der Moderne. Beginnend mit Max Weber, der die Arbeit als sinnstiftende Daseinsform im Kapitalismus beschrieben hat (womit immer *Lohnarbeit*, nicht jede Arbeit, gemeint ist), über Bernhard Laums Theorie der Geldentstehung im Kult und Walter Benjamins These vom Kapitalismus als Schuldreligion spannt sich der Bogen bis zu Michel Foucaults negativer Charakterisierung der industriellen Arbeit als Teil des zivilisatorischen Disziplinierungsprozesses der Moderne und der Feier der Arbeit als Medium der Selbsterschaffung des Menschen bei Friedrich Engels. Vor dem so skizzierten Hintergrund eines Arbeitsbegriffes, der die Erwerbstätigkeit als Ursache, Sinn, Rechtfertigung und Fluch menschlichen Daseins gleichermaßen hypostasiert, analysiert Ahrens am Beispiel des dritten Teils des „Alien“-Zyklus die Verarbeitung dieses kulturellen Musters in der Filmindustrie. Das dabei zu verfolgende spannende Spiel mit dem Konzept von unproduktiver, aber sinn- und sühnestiftender Arbeit als Religion deutet an, wie tief diese Vorstellung in das kulturelle Bewusstsein der westlichen Moderne gedrungen ist – und damit nicht nur zur ästhetischen Entspannung „der Massen“ aktiviert werden kann, sondern natürlich auch die hochspezialisierte Forschung der Historiker (mit)regiert.

Gewissermaßen als Gegenentwurf zur Hypostasierung der Arbeit kann wenigstens im abendländischen Diskurs die „Reinigung“ des Jerusalemer Tempels von Wechslern und Händlern durch Jesus gelten. Ob hier allerdings tatsächlich der auf die strikte Trennung von Sakralem und Erwerbstätigkeit gerichtete Impetus vorliegt, den die neuzeitliche Interpretation dieser Episode gelegentlich beimisst,

wird von Martin Stowasser in seinem Beitrag *Jesu Konfrontation mit dem Tempelbetrieb von Jerusalem – ein Konflikt zwischen Religion und Ökonomie?* hinterfragt. Stowasser verfolgt bei der Analyse des historischen Kontextes zwei Interpretationslinien: ein ökonomisch-politisches Deutmuster, nach dem sich der Konflikt darum dreht, in welcher Weise ökonomisches Interesse und religiöse Autorität zu vereinbaren sind; bzw. eine theologisch-kultische Interpretation, nach der es Jesus um die Frage geht, wie die ökonomischen Bereiche des Tempels im Sinne eines richtigen, „reinen“ und zugleich allen wirklich Gläubigen offenstehenden Kultvollzuges zu ordnen seien. Ein wesentliches Ergebnis der Analyse ist, dass es in der Tempelepisode nicht im Sinne einer Fundamentalkritik um eine von allem Ökonomischen bereinigten Religion geht. Auch der Tempelbetrieb des Evangeliums hat selbstverständlich ökonomische Bereiche; allerdings bedürfen diese einer „reinigenden“ Neuordnung, die letztendlich dem übergeordneten Ziel des Evangeliums dient: der Teilhabe Aller (Juden) an einem erneuerten Gottesdienst; in weiteren Sinne: der Erlösung.

Heinrich Balz behandelt in *Ahon, der Reichtumsbund. Oder wie bei den Bakossi in Kamerun die archaische Langeweile abgeschafft wurde* eine religiös institutionalisierte Form der Konsumtion. Der nach den Regeln eines Geheimbundes agierende *Ahon* verfügt über alle Abzeichen der Sakralität (Initiation, Fetische, Tänze) und scheint doch vor allem einem Zweck zu dienen: der Akquirierung und dem Verbrauch von „Reichtum“ (in der Sprache der Bakossi: *Ahon*). Geradezu in Opposition zu anderen Formen der sakralen Selbstverwirklichung der Gesellschaft, die auf eine Egalisierung und Transparenz sozialer Verhältnisse hinwirken – an erster Stelle steht hier die kollektive Ahnenverehrung – wird im *Ahon* die Erzeugung von ökonomischer und sozialer Ungleichheit zum Gegenstand einer Kultorganisation. Diese Organisation ist mit den anderen Formen religiöser Praxis zwar verwandt, aber auch in diesem Rahmen ein Spezialfall, der sich mit rein theologischen Begriffen offenbar schwer fassen lässt – was eine Integration von *Ahon*-Mitgliedern in die christliche Kirche zumindest heute erleichtert, da man den Bund auch als rein profanen Verein interpretieren kann.

Alle drei Beiträge ist gemein, dass sie neben der Behandlung ihres spezifischen Gegenstandes das

Ergebnis der Analyse in den größeren Zusammenhang einer Bewertung des Verhältnisses von Religion und Ökonomie setzen. Einmal aus der Perspektive des – ex officio kulturkritischen, und damit auch immer moralisierenden – Kulturwissenschaftlers, der die Symbiose von Religion und Ökonomie im modernen Kapitalismus beschreibt. Das andere Mal aus der Perspektive des Theologen, der eine für die religiös fundierte Bewertung des Ökonomischen wesentliche Passage des Evangeliums in ihrem historischen Kontext analysiert; dies aber vor dem Hintergrund der theologischen Lesung des Evangeliums als eine Botschaft. Das dritte mal aus der Perspektive des Religionsethnologen und Missionars, der die Verbindung von ökonomischer Aktivität und religiöser Bewertung bei den Bakossi in Kamerun analysiert, verbunden mit der Frage, ob und wie dieses Phänomen in die Lebensgestaltung der heute zumindest mehrheitlich christianisierten Bakossi einbezogen werden kann. Allen drei Beiträgen ist gemeinsam, dass sie sich damit beschäftigen, wie das Verhältnis von Religion und Ökonomie aus ethischer bzw. moralisierender Sicht bestimmt wird. In jedem der drei Beiträge wird aus dieser Wertung heraus auch eine Perspektive formuliert: In der Ordnung der ökonomischen Komponenten zugunsten der Armen (damit diese an den entsühnenden Handlungen des Tempelkultes partizipieren können) spiegelt sich der dem Evangelium eigene Gedanke der Erlösung. In der Neubewertung der ökonomischen Handlungen, insbesondere des Reichtumserwerbs und der exkludierenden Konsumtion durch den Ahon und – konkurrierend – der an die jesuanische Vorstellung anschließende Bewertung durch das afrikanische Christentum werden ökonomische Veränderungen nicht nur stimuliert (dazu noch unten) sondern auch der gesellschaftlichen Bewertung unterworfen. In der Sakralisierung der Arbeit findet schließlich die kapitalistische Gesellschaft ein sinnstiftendes, nicht mehr hinterfragbares Zentrum.

Dieses religiöse Phänomen der „Nicht hinterfragbarkeit“ der Bedeutung von Arbeit ist in doppeltem Sinne von Interesse: als ein Aspekt der Interferenz von Religion und Ökonomie, aber auch als ein Aspekt der Einbettung von Forschung über Religion und Ökonomie in ein habituell vorgegebenes System von Konzepten und in einen normativ unterlegten Diskurs. Denn spätestens an diesem Beispiel muss dem (westlichen) Historiker klar werden, dass es genau

die von Jörn Ahrens beschriebene Hypostasierung des Arbeitsbegriffes in der modernen westlichen Welt ist, die hier vergesellschaftete Forscher dazu treibt, die Frage nach dem Verhältnis von Religion und Ökonomie auch in antiken bzw. nicht-westlichen Gesellschaften zu stellen. Wenn im folgenden über das Verhältnis von Religion und Ökonomie nachgedacht wird, sollte nicht übersehen werden, dass dies vor dem Hintergrund eines sehr spezifischen, in manchen Punkten durchaus absurden Auffassung von Arbeit geschieht.

2. Ökonomie und Religion

Es folgen drei Artikel, die eine Gesellschaft unter dem Blickwinkel beschreiben, wie deren ökonomische Struktur von religiösen Faktoren abhängt bzw. durch diese bestimmt wird: das Hethiterreich, die traditionelle indische Gesellschaft und die antiken Reiche Vorderasiens, insbesondere Ägypten. Dabei exemplifizieren die drei Beiträge bereits in ihrer Themen- und Quellenauswahl einen Umstand, der jeder historischen Forschung zugrunde liegt (und nicht nur der): Die Untersuchung wird zwar von der zur Verfügung stehenden Materialbasis, in nicht zu unterschätzender Weise aber auch von den im jeweiligen Wissenschaftszweig üblichen methodischen Präferenzen und Fragestellungen regiert. So setzt sich jeder Autor nicht nur mit dem spezifischen Problem der Einbettung ökonomischer Verhältnisse in ein kulturelles Gefüge auseinander, sondern exemplifiziert zugleich wesentliche methodische Zugänge.

Amir Gilan, *„Ist denn der Sinn von Menschen und Göttern irgendwie verschieden?“ – Zur Ökonomie, Religion (und Herrschaft) im hethitischen Anatolien*, beschäftigt sich mit der ökonomischen und sozialen Struktur der hethitischen Gesellschaft und wie diese im religiösen Rahmen reflektiert und abgebildet wird. Demnach wird der hethitische Staat nach dem Bild einer traditionellen Hauswirtschaft als „Haus der Götter“ angesehen. Diesem ist der König als ein Verwalter vorgesetzt, der sich sowohl in Richtung der Götter durch die entsprechenden Riten, in Richtung der Menschen durch die Aufrechterhaltung geordneter Verhältnisse bewähren muss. Dieses ideologische Konzept wird in einer differenzierten Fest- und Tempelökonomie real, in der die gegenseitigen Verbindlichkeiten geregelt und dabei Besitz-

verhältnisse und soziale Strukturen verwirklicht und verhandelt werden. In diesem Zusammenhang resümiert Gilan in der Orientalistik diskutierte Modelle der Beschreibung der sozialökonomischen Struktur. Das sind zum einen das marxistische Modell der asiatischen Produktionsweise, das mit dem von Max Weber entwickelten Modell der Patrimonialwirtschaft konkurriert. Damit verbunden ist der Disput zwischen den sogenannten Formalisten, nach denen antike und moderne Ökonomien von denselben Wirkungsfaktoren bestimmt sind, und den Substantivisten, nach denen jedes ökonomische System kulturell eingebettet ist und nur aus dem kulturellen Zusammenhang verstanden werden kann.

Katja Eichner, *Indien: Viehzucht, Landwirtschaft und Handwerk - Bedeutung und Einfluss des Religiösen. Religion und Kaste?*, stellt die (rhetorische) Frage, ob sich das Primat von Religion oder Ökonomie nach dem Prinzip von Henne und Ei klären lässt. Grundlage ihrer Überlegungen ist ein historischer Abriss des für die indische Gesellschaft so typischen Kastensystems, in dem scheinbar unveränderlich bestimmte Menschenklassen mit bestimmten Tätigkeiten und daraus folgendem sozialem Prestige, politischer Macht und Zugang zu ökonomischen Ressourcen assoziiert werden. In den Kasten wird ein soziokulturelles Ordnungssystem religiös hypostasiert und zumindest in den heiligen Schriften als etabliert vorausgesetzt. Der historische Abriss macht aber deutlich, wie stark einerseits tatsächlich der Druck ist, den die so formulierten Konzepte auf die Lebenswirklichkeit ausüben, andererseits aber auch, wie sich genau diese Konzepte unter dem Druck der Bewegung ökonomischer Faktoren verändern müssen. Denn wie z.B. die Parallelität konkurrierender Klassifikationen (*varna* vs. *jati*) und die in historischer Perspektive beständig notwendige Neujustierung von Sozialklasse, Prestige und zugeschriebener Tätigkeit zeigt, sind derartige Systeme weit weniger stabil, als in den Quellen suggeriert.

Aus der Perspektive des Wirtschaftshistorikers beschäftigt sich David Warburton, *Ancient Egypt. A Monolithic State in a Polytheistic Market Economy*, mit der Frage, welche religiösen Aspekte ein antikes ökonomisches System beeinflussen. Während die ökonomischen Beziehungen, insbesondere auf internationaler Ebene, prinzipiell von Angebot und Nachfrage und damit den Gesetzen des Marktes regiert werden, wird die tatsächliche Nachfrage an

bestimmten Gütern natürlich durch deren Knappheit am Ort des Bedarfes, aber insbesondere auch bzw. überhaupt erst durch deren besondere Wertschätzung ebenda stimuliert. Auf der Ebene großer, in ihrer Subsistenz autarker Imperien können es daher nur symbolisch aufgeladene Güter sein, die über den Markt erstrebt werden. Zentrum der Untersuchung ist das Verhältnis von „Wert“ eines kulturellen Produktes (Machtssymbol, Waffe usw.), das im Umfeld von Machtausübung, religiöser Praxis und der symbolischen Realisierung eines politischen Systems seinen Zweck erfüllt und seinem Bezug zum „Preis“ der dinglich verhandelbaren Ware (Lapislazuli, Gold, Silber, Kupfer), aus dem es geschaffen wird. So ergibt sich eine Wechselwirkung von Marktmechanismen auf der einen Seite, die die Preisbildung beeinflussen, und ideologischen Komponente auf anderen Seite, die für die Wertbildung entscheidend sind. Was auch zur Folge hat, dass ein Großteil der Subsistenzgüter, insbesondere auch der Bodenbesitz, in Ägypten nur eine geringe Rolle im marktwirtschaftlichen Segment der Ökonomie spielten. Für kleinere „Handelsstaaten“ ohne ausreichende Subsistenzbedingungen wie Ugarit steht diese Frage natürlich anders und wieder anders ist das Verhältnis von Wert, Preis und überhaupt der marktmäßigen Verhandelbarkeit von Gütern im Rahmen der Binnenmärkte zu bewerten.

Die Beiträge skizzieren – grob vereinfacht – drei Blickwinkel auf die Frage, wie die kulturelle Einbettung von Ökonomie in (antike) Gesellschaften beschrieben werden kann. Die kulturgeschichtliche Sicht, wie sie von Amir Gilan dargelegt wird, bemüht sich, die Dimensionen Wirtschaftsweise und politische Struktur einer Gesellschaft zu korrelieren, z.B. in den Modellen der asiatischen Produktionsweise bzw. der Patrimonialwirtschaft. Dabei erfahren kulturelle Eigenarten der jeweiligen Gesellschaft eine unterschiedliche Gewichtung bei der Interpretation der ökonomischen Prozesse, je nach dem formalistischen bzw. dem substantivistischen Ansatz. In der Regel unterstreicht die kulturgeschichtliche Herangehensweise die Bedeutung kultureller Faktoren, u.a. auch der Religion, in der sich auf konzeptueller Ebene die realen ökonomischen Verhältnisse abbilden, während in der religiösen Praxis derartige Verhältnisse aufgebaut, erhalten, modifiziert – kurz: verwirklicht – werden. Eine vergleichbare Herangehensweise liegt mehreren der noch im folgenden zu

besprechenden Beiträge zugrunde, z.B. bei Panagiotopoulos, *Abgaben an den Kult*.

Das sozialgeschichtlich-ethnographische Modell arbeitet hingegen primär mit den Dimensionen soziale Nomenklatur und ökonomische Aktivität, zu denen die Individuen in Beziehung gesetzt werden. Ethnographische Beschreibungen bzw. (im Fall historischer Gesellschaften) Rekonstruktionen neigen dabei dazu, recht starre Systeme zu entwerfen. Die diachrone Untersuchung von Klassifikationssystemen, wie sie Katja Eichner vorlegt, exemplifiziert den interessanten Aspekt der theoretischen Unent rinnbarkeit aus einem solchen System einerseits, die sich andererseits in der Realität unter bestimmten Bedingungen aber als Handlungsoption doch ergibt und zu Korrekturen am normativen System der Nomenklatur zwingt. Eine verwandte Fragestellung verfolgt Katrin Adler, *Markt und der Papst*, mit den Überlegungen zur Rolle von aus dem klassifikatorischen Nomenklatur herausfallenden Personen, den *grands hommes* oder *stars*. Anschließend an diesen Blickwinkel wäre noch der hier leider nicht publizierte Workshop-Beitrag von Katrin Bromber, *Religiöse Autorität als Geschäftshindernis*, zu erwähnen, der genau den umgekehrten Aspekt behandelt: wie das System sozialer Normen bestimmte ökonomische Handlungsweisen bei religiösen Autoritäten nicht „ermöglicht“, sondern verhindert.

Das im engeren Sinne wirtschaftsgeschichtliche Modell konzentriert sich auf das Phänomen der in der ökonomischen Zirkulation bewegten Waren, die unter dem Blickwinkel der beiden Dimensionen kultureller Wert einerseits und Markt-Preis andererseits positioniert werden. David Warburtons Analyse der vielfältigen Einflüsse auf die Etablierung marktartiger Austauschbeziehungen in der antiken Welt zeigt, was für ein komplexes System aus ideologisch-kulturellen Faktoren und ökonomischen Voraussetzungen die Wirtschaftsbeziehungen geprägt haben. Ähnliche Fragestellungen werden im folgenden u.a auch von Ruffing, *Kult, Wirtschaft und Gesellschaft* und Cooney, *Functional Materialism* behandelt.

Alle drei Herangehensweisen stellen charakteristische Merkmale der Einbettung ökonomischer Faktoren in eine Kultur heraus. Im Vergleich mit den drei ersten Beiträgen fällt auf, dass in diesem Fall Religion eine eher akzidentielle Rolle spielt. Religion ist aus kulturhistorischer, soziologischer und wirtschaftshistorischer Perspektive ein kultureller Faktor und ein

Handlungsraum, der die ökonomische Zirkulation durch die Setzung von Voraussetzungen strukturiert, reguliert, möglich macht. Das spezifisch Religiöse dieser Faktoren und Handlungen spielt eher die Rolle einer gegebenen Größe und ist selten Fokus der Fragestellung.

II. Sakrale Orte als Kristallisationspunkte ökonomischer Praxis

1. Sakrale Orte als Standortfaktor

Es gehört zu den faszinierendsten Erscheinungen bei der Beschäftigung mit antiken (und modernen) Tempeln, Kultstätten und sonstigen sakralen Orten, dass diese neben ihrer großen spirituellen Bedeutung auch immer eine besondere Rolle im Wirtschaftsleben der sie unterhaltenden Gesellschaften spielen. Dementsprechend spielt die ökonomische Bedeutung von sakralen Orten eine große Rolle in fast allen Beiträgen; einige werden in diesem Abschnitt zusammengefasst.

Im Mittelpunkt der Untersuchung von Kai Ruffing, *Kult, Wirtschaft und Gesellschaft im römischen Ägypten - das Beispiel Soknopaiu Nesos*, steht die mikroökonomische Betrachtung der Interdependenzen von Religion, Wirtschaft, Gesellschaft und auch Geomorphologie in dem kleinen Ort Soknopaiu Nesos im Fajum. Eine Evaluierung der Belege zur ökonomischen Leistungsfähigkeit des Ortes ergibt, dass dieser einerseits selbst nur über sehr begrenzte Ressourcen der Lebensmittelproduktion verfügte, andererseits durch die verkehrsgünstige Lage eine nicht unerhebliche Rolle im überregionalen Güteraustausch spielte. Dabei kam dem hier befindlichen Heiligtum offenbar eine besondere Rolle zu. Den Quellen nach waren alle im Ort beheimateten Gewerke vom Tempel abhängig bzw. mit diesem assoziiert, während der Tempel durch die enge staatliche Kontrolle die Schnittstelle zum überregionalen Austausch darstellte. Soknopaiu Nesos steht so als Beispiel für ein komplexes Beziehungsgeflecht im Wirtschaftssystem des römischen Ägypten. Dabei erscheint der Tempel der Ortschaft in einer Periode zunehmender Austrocknung des Fajumsees und der entsprechenden geringer werdenden ökonomischen Potenz des Hinterlandes von Soknopaiu Nesos sogar als eigentliche *raison d'être* des Ortes, der

noch blühte, als die zu berechnende 'carrying capacity' der vorhandenen ökonomischen Basis dafür bereits viel zu gering war. Ruffings Beitrag entwirft eine streng wirtschaftsgeschichtliche Sicht auf die Interpendenz von Religion und Ökonomie. Der Tempel wird als ein Standortfaktor charakterisiert, dessen ökonomische Bedeutung sich aus der Inbezugsetzung zu anderen ökonomischen der Region erschließt.

Gewissermaßen eine Variation auf das Thema der Bestimmung religiöser Zentren als Standortfaktoren stellt der Beitrag von Katrin Adler, *Markt und der Papst. Beobachtungen und Überlegungen zum Verhältnis von Starkult, Wirtschaften und Religion*, dar. Am Beispiel des Geburtsorts von Papst Benedikt XVI. geht sie der Frage nach, welche Parameter eine Ortschaft sowohl aus sakraler als auch aus ökonomischer Perspektive relevant machen. Zwei Aspekte treten im Fall der plötzlichen Aufwertung der Ortschaft Markt besonders hervor: die enge Verbindung von Wallfahrt und Tourismus und die von Heiligenverehrung und Starkult. Diese Elemente stehen im konkreten Fall durchaus nicht konfliktlos gegeneinander und werden von den Akteuren jeweils nach individuellen Beweggründen ausgebeutet und bewertet. Der Beitrag ist auch die Mikrostudie einer plötzlichen Sakralisierung und ihrer ökonomischen Folgen, sowohl als Potenz, aber auch als Belastung für die Bewohner.

2. Sakrale Orte als Zirkulationszentren

Den bereits bei Gilan, *Ist denn der Sinn*, und Ruffing, *Soknopaiu Nesos*, angesprochenen Aspekt der Bedeutung sakraler Zentren als Kristallisationspunkte von Austauschbeziehungen vertiefen zwei weitere Beiträge. Diamantis Panagiotopoulos, *Abgaben an den Kult und 'symbolisches Kapital' in der mykenischen Palastkultur*, untersucht Befunde zur mykenischen Palastwirtschaft. Hier zeigt sich in archäologischen wie auch in textlichen Hinterlassenschaften eine auffällige Verbindung von Installationen der politischen Administration und des Kultes mit solchen der Produktion bzw. Lagerung ganz spezifischer Produkte. Diesen Befund korreliert Panagiotopoulos mit der rituellen Rolle des Palastes als Zentrum der Abgabenvermittlung an die Götter und seiner politischen Rolle als Instanz der Aufrechterhaltung einer

bestimmten Struktur der Macht- und Herrschaftsverteilung in der Gesellschaft. Dabei ausgetauschte Prestigeobjekte (*keimelia*) werden nach Pierre Bourdieu als 'symbolisches Kapital' charakterisiert, das nur in einem begrenzten, rituell bestimmten Kreislauf zirkuliert, wobei die Zirkulation den symbolischen Mehrwert schöpft: die Etablierung von Abhängigkeits- und Machtverhältnissen.

Petra Andrassy, *Zur Organisation und Finanzierung von Tempelbauten im Alten Ägypten*, beschreibt ein ganz ähnliches Geflecht der symbolischen Verwirklichung von Abhängigkeitsverhältnissen im Rahmen der Errichtung von Sakralbauten. Ging man traditionell davon aus, dass im pharaonischen Ägypten große Sakralbauten durch eine zentralisierte Behörde in königlichem Auftrag errichtet wurden, so belegen die hier zusammengestellten Dokumente eine sehr viel differenzierte Organisation, insbesondere bei der Belieferung mit Baumaterialien. Die Baugraffiti und weitere Texte belegen, dass hohe Würdenträger in unterschiedlichster Weise an den großen Bauvorhaben partizipierten. Andrassy kann so nachweisen, dass es sich bei diesen Prestigeunternehmungen um eine Sonderform der integrierenden Palastwirtschaft handelt, die neben dem realen Güterfluss hochgradig mit symbolischen Elementen aufgeladen ist und der Festigung politisch-sozialer Beziehungen der Elite zueinander dient. Anhand der Beteiligung an Bauvorhaben wird ein Netz von Abhängigkeiten demonstriert und etabliert, das sich gewissermaßen parallel zum Flussdiagramm der einlangenden Baumaterialien als ein symbolisches Geflecht sozialer Hierarchien und Abhängigkeiten kartieren lässt. Die symbolisch, durch Titel definierten Verbindungen der Elite werden durch den ökonomisch-realen Mittelfluss materialisiert. Wobei die Einspeisung von Kapital in das System der Sakralzentren durchaus auch eine reziproke ökonomische Seite haben kann: Durch sie werden von den Agenten Ansprüche am Güterumsatz in der neu geschaffenen Sakralinstitution erworben, indem sie dort nach Fertigstellung im Kultbetrieb hohe Priesterstellen einnehmen. Vergleichbare Phänomene des Aufbaus bzw. der Affirmation von Beziehungsnetzen lassen sich auch bei der Errichtung von Grabbauten der höchsten Eliteangehörigen beobachten.

Beide Beiträge zeigen die ungemainen ökonomischen Potenzen auf, die in der gewissermaßen zir-

kulierenden Distribution symbolisch aufgeladener Güter liegen. Diese entfalten sich einerseits auf einer symbolischen Ebene, auf der die immaterielle Wert-schöpfung von Prestige, sozialem Status und Macht vor sich geht, andererseits natürlich aber auch auf einer ganz handfesten materiellen Ebene, in der hochwertige Güter und Dienstleistungen bereitgestellt werden (Preziosen, Baumaterialien, Arbeitskräfte) – bis hin zur Errichtung von Großbauten, die jenseits eines symbolischen Wertes eigene ökonomische Potenzen als Kultinstitutionen entfalten (und noch viel später als Reservoirs für Baumaterialien, Museumsobjekte und, *last but not least*, schließlich im Feld der Wissensökonomie verwertbare Forschungsobjekte).

3. Sakrale Orte als ökonomische Institutionen

Als ein Aspekt dieser sich entfaltenden ökonomischen Potenzen wurde von Andrassy, *Tempelbauten*, erwähnt, dass im Rahmen des rituellen Güter-austausches aufgebaute Institutionen sich in gewissem Maße ökonomisch verselbständigen. Ben Haring, *Ramesside Temples and the Economic Interests of the State: Crossroads of the Sacred and the Profane*, widmet sich diesem Phänomen. Ägyptische Tempel scheinen generell über eine sehr viel größere Wirtschaftskapazität verfügt zu haben, als der tatsächliche Verbrauch im Opfer ausmachte. Auch lassen die Quellen erkennen, dass es eine sehr enge Verflechtung von sakralem und sonstigem Landbesitz gab. Ägyptische Tempel können daher nicht als separierte ökonomische Einheiten gesehen werden, weder gegenüber dem „Staat“ noch gegenüber den Bewohnern. Wie die konkrete Einbindung der Tempelinstitutionen in die Gesamtökonomie des Landes aussah, demonstriert Haring am Beispiel der Millionenjahrhäuser als einer spezifische Tempelform im Neuen Reich, die besonders eng mit dem bewussten, strategisch motivierten Handeln der um den König konzentrierten Elite verbunden ist. Dabei zeigt sich auch hier, dass die durch die Tempelinstitution fließenden Güter Teil eines die gesamte Gesellschaft strukturierenden und stabilisierenden Güterflusses sind. Eine besondere Bedeutung besaßen die Tempelinstitutionen zudem im Rahmen der expansiven Politik dieser Periode. Da die großen Tempel institutionelle Strukturen für den Erwerb, die Speiche-

rung und Distribution wertvoller Güter bereitstellen konnten, spielten sie eine große Rolle bei der Exploration und Distribution von in den im Neuen Reich eroberten Gebieten erworbenen Rohstoffe (Gold, Galena).

Den Kern der so umrissenen ökonomischen Funktion von Tempeln stellten deren Schatzhäuser dar, mit denen sich Renate Müller-Wollermann, *Die ökonomische Bedeutung von Tempelschatzhäusern*, beschäftigt. Ähnlich wie Haring stellt sie die Frage, ob deren Bedeutung nur für den Tempel bestand oder darüber hinausreichte. Sichere Belege für derartige Schatzhäuser gibt es erst seit dem Neuen Reich, einer Periode, in der sich die Funktion der Schatzhäuser durch archäologische Belege, Bilder und Texte recht gut rekonstruieren lässt. Demnach dienten die Schatzhäuser der Speicherung von Produkten verschiedenster Art, insbesondere aber von wertvollen Rohstoffen. Außerdem wurden diese Produkte in angeschlossenen Werkstätten verarbeitet und zwar charakteristischer Weise nicht nur zu Objekten des Tempelbedarfs, sondern auch zu solchen allgemeinerer Zweckbestimmung, wie Waffen oder funererer Ausrüstung. In der Spätzeit spielten die Schatzhäuser bestimmter Tempel offenbar eine besondere Rolle bei der Geldwertgarantie (Silber). Schatzhäuser waren also in die allgemeine ökonomische Interaktion eingeschlossen und spielten als Speicher staatlicher Ressourcen eine besondere Rolle.

Auch wenn eine Beurteilung aufgrund der Quellenlage schwierig ist, so scheinen in Ägypten die Tempel als eigenständige Wirtschaftszentren seit dem Neuen Reich eine besondere, in gewissem Sinne innovative Rolle zu spielen. Im Zusammenhang mit dem Ausbau großer sakraler Zentren, die sich immer um den König als einen wichtigen Kultfokus drehen, werden die ökonomischen Einrichtungen der Tempel, namentlich die Schatzhäuser, entsprechend entwickelt. Durch eine extensive Landvergabe bzw. der Betreuung mit der Landverwaltung werden sie einerseits in den Dienst der ökonomischen Durchdringung Ägyptens gestellt, andererseits durch die Akkumulation von Rohstoffen und Abgaben auch der neu besetzten Gebiete. Wie sich diese Rolle neben anderen Institutionen des Ressourceneinzuges (z.B. dem königlichen Schatzhaus) begründete, steht noch zu untersuchen, aber die „Erfahrung“ mit der Allokation von symbolischen

Gütern und der Verhandlung von Abhängigkeitsverhältnissen durch Gabenzirkulation können Gründe für die besondere ökonomische Bedeutung von Tempeln im Neuen Reich sein.

III. Gaben – Opfer, Stiftung, Eigentum

1. Opfer und Votiv

Das im vorangegangenen Abschnitt bereits angesprochene Phänomen, dass bestimmte Güter nur bzw. vor allem innerhalb der religiös motivierten Zirkulation eine besondere Bedeutung haben, ist auch Gegenstand eine Reihe weiterer Beiträge. Der besondere Charakter solcher Güter als Opfer bzw. Votive wird von Panagiotis Kousoulis und Ludwig D. Morenz in ihrem Beitrag *Ecumene and economy in the horizon of religion: Egyptian donations to Rhodian sanctuaries* untersucht. Opfer sollen einerseits die Kommunikation mit dem Sakralen herstellen und als Gaben an die sakralen Mächte wirken, die eine Gegengabe bewirken oder sogar erzwingen. Andererseits bildet sich durch die (Re-)Distribution der Gaben ein Beziehungsgeflecht unter den Opfernden selbst aus. Dabei beschränkt sich diese kommunizierende Redistribution nicht allein auf den materiellen Wert oder die dingliche Verwertbarkeit der Objekte, sondern schließt genauso die Distribution von symbolischen Potenzen ein, hier konkret: die Vermittlung symbolischer Botschaften, die den Objekten implizit eingeschrieben sind. Die im Rahmen einer demonstrativen Präsentation besonderer Opfergaben – Votive – in Heiligtümern vermittelten Informationen können bei deren Herstellung bereits intendiert sein, können sich aber auch erst im Zuge einer diskursiven Kommunikation ergeben. Am Beispiel der *Aegyptiaka* aus den Athenaheiligtümern auf Rhodos diskutieren die Autoren das Umfeld und die Art der Deponierung solcher Gaben, die offensichtlich mit Botschaften an die am Kult Teilnehmenden aufgeladen waren. Dabei sind Votive, die offiziell von ägyptischer (königlicher) Seite gestiftet wurden von eher privaten zu unterscheiden und ebenso tatsächlich in Ägypten hergestellte Objekte von nachgeahmten. Gerade bei letzteren ergeben sich Fragen, die die Umdeutung und besondere Wertschätzung einzelner Objekte im Kult betreffen.

Eine besondere Potenzierung erfährt die Wertschätzung und damit der Wert eines Opfers bei der gewissermaßen höchsten Gabe, die verhandelt werden kann: dem Menschen. Michael Zach, *Ware Mensch: „Heiliger Akt“ oder profaner Tod? Menschenopfer im religiösen Leben Meroes?*, umreißt den Kontext, in dem im archäologischen Befund Belege für Menschenopfer in der altsudanesischen Kultur auftreten, mit Ausblicken nach Ägypten und Äthiopien. Dabei muss sich die Gabe von Menschen nicht auf deren Tötung beschränken, sondern kann auch die Weihung unter dem Aspekt der Arbeitskraft, also als Sklave, einschließen. Während die Gabe von Sklaven als eine Stiftung zur Kapitalakkumulation anzusehen ist, etwa der Gabe von Boden oder Lebewild vergleichbar, besitzt der Mensch an sich, als „Opfer“, einen weit über die individuelle Arbeitskraft hinausgehenden symbolischen Wert, der in der rituellen Konsumtion verwirklicht wird; im glücklichen Fall durch die Gabe von möglichst vielen Sklaven (was den Mensch-Wert symbolisch über den der Arbeitskraft erhöht), im unglücklichen Fall durch die Tötung, was auch hier in potlach-artigem Umfang geschehen kann. In der Gabe von Menschen lassen sich so, wie in vielen anderen Belegen für Opfergaben, eine materiell-ökonomischer und ein symbolischer Aspekt zugleich feststellen, einmal als dinglich bewertete Arbeitskraft (= realisierbarer Wert / Preis), das andere mal als symbolisch überhöhtes Zeichen (= symbolischer Wert). Wie auch bei Kousoulis / Morenz, *Ecumene and economy*, herausgearbeitet, ist der symbolische Wert des getöteten Menschen zugleich als Zeichen mit einer Botschaft indiziert, die sich im konkreten Kontext des Opfers realisiert: Triumph, Abschreckung, Sühne usw. Dieser Zusammenhang wird auch von Balz, *Ahon*, gestreift, wenn bei den Bakossi der Erwerb der Reichthumsbundes und offenbar auch sein Betrieb die Tötung von Sklaven als eine semiotische Verbindung von symbolischen Kaufpreis, Verschuldung in einem weit moralisch gefassten Sinne und eventuell auch Sühne einschloss.

Weniger dramatisch, weil scheinbar von mehr Zweckrationalität erfüllt und damit unserem Bild vom „Ökonomischen“ näher, ist die Bewertung von Materialien, mit denen sich Marc Loth, *Werte von Materialien: Bau- und Denkmalsteine*, auseinandersetzt. Der Analyse von Andrassy, *Tempelbauten*, folgend können aber auch diese Materialien als Gaben aufgefasst werden und nach Warburton, *Ancient*

Egypt bezieht sich ihre Wertschätzung neben der Knappheit am Ort der Nachfrage auf kulturelle Maßstäbe. Letzterer Aspekt wird von Loth vertieft, der sich ausführlich mit der Frage von Bewertungsmaßstäben auseinandersetzt. Dabei wird von einem philosophisch-ästhetischen Wertekatalog der Moderne ausgegangen und nach entsprechenden Belegen für die Bewertung von Materialien im altägyptischen Kontext gesucht. Loth kann zeigen, dass die vorliegenden Bewertungen stark Situations- bzw. Kontextgebunden sind, also neben dem Material selbst immer dessen konkrete Verwendung, den Moment der Verarbeitung, historische bedingte Situationen der Zugänglichkeit und Vorliebe etc. einbeziehen. Solche, die Bewertung beeinflussenden bzw. widerspiegelnden Kontexte, wie die Materiallimitation und -umwandlung, die Wiederverwendung /Transformation, Raub u.ä. werden analysiert.

Alle drei Beiträge gehen aus verschiedenen Perspektiven die Frage an, wie sich der besondere Wert bestimmter Gaben in einem sakralen Kontext realisiert. Dabei ergibt es sich, dass bestimmte Objekte oder auch Materialien impliziert mit konkreten Werten oder Bedeutungen aufgeladen sind (im Objekt inhärenten Botschaft, Arbeitskraft, Seltenheit, Farbe etc.). Realisiert wird dieser Wert aber stets erst im praktischen Kontext der Gabe als Opfer bzw. der Verwendung in sakralen Zusammenhängen. Diese Beobachtung lässt sich mit weiteren Untersuchungen zur Wert- und Preisbildung verbinden, wie sie von Warburton, *Ancient Egypt*, und Cooney, *Functional Materialism*, entwickelt werden.

2. Stiftungen

Im Zusammenhang mit dem Güterumsatz in sakralen Zentren wurden bereits Bezüge zu einem hier als „religiöses Stiftungswesen“ bezeichneten Phänomen hergestellt. Darunter soll die Bereitstellung solcher, in ihrem (ökonomisch realisierbaren) Wert meist über eine normale Opfergabe hinausgehenden Gaben verstanden werden, deren Investition in einem sakralen Zusammenhang auf längerfristige Wertschöpfung angelegt ist und daher in institutioneller Form erfolgt.

Souad Slim, *Christian Waqf in the frame of Muslim Shari'a: A polemic on destination and beneficiaries of waqf*, beschreibt den besonderen Fall von

christlichen religiösen Stiftungen im Rahmen und Wirkungsbereich der islamischen Rechtsprechung. Im Libanon unter muslimischer Herrschaft konnten vom christlichen Teil der Bevölkerung Stiftungen eingerichtet werden. Da solche Stiftungen zugunsten bestimmter Kirchen nicht gestattet waren, wurden sie nominell immer zugunsten der Armen eingerichtet, aber von sakralen Institutionen verwaltet. Als den habituellen Hintergrund dieses Stiftungswesens stellt die Autorin drei Traditionsstränge vor: die byzantinisch-christliche Tradition der Reichtumshingabe um des Seelenheiles willen, die im *waqf*-Wesen institutionalisierte islamische Tradition der Armenfürsorge und ein noch in Resten erhaltenes Substrat traditioneller kollektiver Besitzformen. Der Beitrag legt das Feld der ökonomischen Potenz der im *waqf* eingelagerten Kapitalien für die lokale Entwicklung dar (Gesundheitsfürsorge, Bildung, Infrastruktur usw.). Dabei ist die normative Bindung an einen religiösen Kontext besonders interessant, der in einem religiösen Spannungsfeld von Christentum und Islam etabliert ist, zu dem die Autorin als ein drittes Element gewissermaßen prä-religiöse, sozial etablierten Moralvorstellungen und kollektive Besitzverhältnisse als eine weitere Grundlage herausarbeiten kann. Die auf theologisierenden Konzepten beruhenden juristischen Fassungen des Stiftungsvorganges erweisen sich so als sekundäre, auf Monopolisierung gerichtete Strategien, die viel ältere Muster der Besitzverteilung interpretieren.

Ein ähnliches Phänomen der Widmung kapitalisierender Güter in einen sakralen Kontext behandle ich in *Statuenstiftung und religiöses Stiftungswesen im pharaonischen Ägypten*. Der Beitrag setzt einen Stiftungstext aus dem späten Neuen Reich in Beziehung zu ähnlichen Belegen aus der pharaonischen Kultur des 3. und 2. Jahrtausends v.u.Z. und zur konkreten Situation seiner Entstehung. U.a. geht es darum, Stiftungen zum Erhalt einzelner Kulte sowohl in ihrer ökonomischen Potenz als auch in ihrem religiösen Kontext zu analysieren. Dabei werden die Stiftungen sowohl unter dem Aspekt der Generierung von Besitzansprüchen (siehe dazu auch Kropp, *Familienbesitz und Altersvorsorge*, und Grunert, *Per-Dscheset*), als auch dem des Erwerbs von symbolischen Kapital (siehe Panagiotopoulos, *Abgaben an den Kult*) diskutiert. In diesem Zusammenhang wird religiöse Praxis ganz allgemein als eine (auch) ökonomisch beschreibbare Handlung

charakterisiert, die über die Bereitstellung von Opfergaben „Heilsgüter“ verschiedenster Art generiert.

3. Eigentum

Die Beiträge zum Stiftungswesen machten bereits deutlich, dass die konkrete Zweckbestimmung von in Stiftungen institutionalisierten Gaben sehr verschieden sein kann. In Ägypten dienen Stiftungen primär dem dauernden Unterhalt eines Kultes. Im christlich-muslimischen Bereich werden vor allem karitative bzw. die Gemeinschaft (der jeweiligen Gläubigen) insgesamt betreffende Leistungen aus dem Stiftungsvermögen erwirtschaftet, was sich auch im Stiftungsbegriff niederschlägt, wie er in der (scheinbar) säkularen Rechtsordnung moderner westlicher Staaten festgeschrieben ist. Allerdings kann auch im modernen Rechtsleben der Nutzerkreis und die Art der Nutzung des Stiftungsvermögens deutlich reglementiert werden. Was bedeutet, dass durch die Sanktion der Nutzung durch eine Partei und zugleich die Abwehr der Nutzung durch eine andere Partei im Stiftungsakt auch ein Rechtstitel konstruiert wird, der einen Besitzanspruch formuliert. In den hier diskutierten Fällen stellt stets der sakrale Hintergrund die habituelle Sanktion dieses juristischen Vorgangs und auch die äußere Form der Institution, die den Rechtstitel materialisiert. Wie die konkrete Erscheinungsform eines so durch sakrale Stiftung etablierten Besitzanspruches aussieht, damit befassen sich die zwei folgenden Beiträge.

Manfred Kropp,²³ *Familienbesitz und Altersversorgung mit steuerlicher Begünstigung: die traditionelle Struktur einer äthiopischen Klosterökonomie*, stellt einleitend den prinzipiell klerikalen Hintergrund fast aller uns zugänglichen Quellen zur mittelalterlichen Rechts- und Wirtschaftsgeschichte dar. Ein besonderes ökonomisches Problem stellt in Äthiopien die Abgabenverpflichtung der Produzenten an verschiedene adelige und klerikale Kreise dar. In der besonderen Konstruktion einer Totengedenk-Stiftung (*täzkar*) gab es zumindest eine häufiger genutzte Möglichkeit, Kapitalien (Grundbesitz) aus der eigenen Verfügung nominell zu entfernen und damit

auch die darauf liegende Abgabenverpflichtung aufzuheben. Indem der Nießbrauch der gestifteten Kapitalien aber durch den Stifter bestimmt wurde, konnten die Erträge wieder in die Gruppe der Stiftenden zurückfließen, ohne durch die Abgabenlast geschmälert zu sein. Das war besonders unter dem Aspekt der Altersvorsorge interessant, da sich so Individuen festgelegte Anteile aus ihrem ehemaligen Besitz zur weiteren Alimentierung im Versorgungsfall sichern konnten.

Ein ähnlich gelagertes Phänomen beschreibt Stefan Grunert, *PER-DSCHET - religiöser Egoismus oder egoistische Ökonomie?*, für das pharaonische Ägypten. Grunert legt dar, dass der Anspruchstitel an Einkünften, die aus dem Vermögen der sakralen Institution erwirtschaftet werden, in Form von Priesterstellen an der jeweiligen Institution niedergelegt ist. Im Alten Reich gab es die *Per-Dschet* genannte Institution einer funeren Kultorganisation, die vermögende Personen für den eigenen Totenkult einrichteten. In diese wurden andere Personen als Priester aufgenommen, denen dann entsprechende Einkünfte aus dem Stiftungsvermögen zustanden. Dabei konnten Verwandte des Stifters, denen Anteile des Vermögens im Erbfall zugesprochen worden wären, explizit vom Genuss der Erträge der Stiftung ausgeschlossen werden. In ptolemäischer Zeit ist schließlich hinreichend belegt, dass die von Priestern gehaltenen Ansprüche an den Erträgen des Tempelvermögens als echte Eigentumstitel behandelt und verkauft, verpachtet, hinterlegt usw. werden konnten. Die Ansprüche wurden dabei als Anteile am idealen täglichen Güterumsatz des Tempels („Tempeltag“, *leiturgia*) gerechnet. Eine als kultischer Dienst apostrophierte Leistung wird so zu einem Besitztitel an den in der kultischen Einrichtung umgesetzten Gütern. Zu den aus dem Kultdienst erwachsenden Ansprüchen an Gütern und Leistungen siehe auch Andrassy, *Zur Organisation*, und Fitzenreiter, *Statuenstiftung*.

Zu diesen auf sakraler Basis formulierten Eigentumsansprüchen, die vor allem Leistungen verschiedenster Art umfassen (Belieferung mit Lebensmitteln, Anteile am Opferumlauf usw.) sind schließlich auch Ansprüche an verschiedensten Formen von Produktionsmitteln zu rechnen, die über eine sakrale Bindung zu einem Eigentumstitel werden, insbesondere Boden, aber auch finanzielle Mittel, Arbeitskräfte und Arbeitsmittel (Haring, *Ramesside Temples*;

23 Der Beitrag konnte aus Termingründen leider nicht in die Druckfassung des Bandes aufgenommen werden. Seine nachträgliche Veröffentlichung auf der homepage des Projektes ist vorgesehen.

Slim, *Christian waqf*; Fitzenreiter, *Statuenstiftung*). Dadurch, dass die betreffenden Produktionsmittel durch die Bindung an eine sakrale Institution oder Entität (Tempel, Kloster, Statue, Gott), „auf ewig“ aus der habituellen Güterzirkulation in der sozialen Gemeinschaft herausgelöst werden und nur einem Nutzer (bzw. reglementierten Nutzerkreis) überschrieben werden, nähert sich diese Art der Verfügung unseren streng individualisierten Eigentumsvorstellungen an.²⁴

IV. Stimulanz

1. Religion als Stimulanz des Ökonomischen

Das im vorangegangenen Abschnitt behandelte Phänomen der Begründung von Eigentumsansprüchen mittels sakraler Stiftungen berührt bereits einen Problembereich, der eng mit der Betrachtung von religiöser Praxis als Handlungsrahmen ökonomischen Handelns verbunden ist. Die Überführung von Besitztümern in eine Stiftung stellt aus der Perspektive der Entwicklung ökonomischer Strukturen die Herauslösung dieser Besitztümer aus traditionellen Besitzverhältnissen und die Etablierung eines neuen, an bestimmte sozialökonomische Bedingungen angepassten Eigentumsanspruches dar. Dabei tritt der religiöse Hintergrund als Muster und Modell auf, wird aber in kaum noch als religiös zu bezeichnender Weise manipuliert. Dieses Phänomen deutete sich u.a. auch bei Eichner, *Indien*, an, in deren Bei-

24 Den Hinweis auf diesen Problembereich verdanke ich Ben Haring. Zur ägyptologischen Diskussion von Eigentumsvorstellungen siehe u.a. Mersich, T., s.v.: Besitz und Eigentum, in: Wolfgang Helck und Eberhard Otto (Hgg.), *Lexikon der Ägyptologie*, Bd. I, Wiesbaden: Harrassowitz, 1975, 732-743; Römer, M., *Einige Anmerkungen zur Diskussion über die Ökonomie im Alten Ägypten*, GM 108, 1989, 7-20; Römer, M., *Gottes- und Priesterherrschaft in Ägypten am Ende des Neuen Reiches. Ein religionsgeschichtliches Phänomen und seine sozialen Grundlagen*, ÄAT 21, Wiesbaden: Harrassowitz, 1994, 285-451, 458-461; Allam, Sh., *Grund und Boden in Ägypten*, Untersuchungen zum Rechtsleben im Alten Ägypten II, Tübingen, 1994; Haring, B., *Access to Land by Institutions and Individuals in Ramesside Egypt*, in: B. Haring u. R. de Maajer (Hgg.), *Landless and Hungry? Access to Land in Early and Traditional Societies*, Leiden: School of Asian, African, and Amerindian Studies, 1998, 74-89; Fitzenreiter, M., *Zum Toteneigentum im Alten Reich*, Achet A 4, Berlin: Achet, 2004.

trag die beständige Neujustierung der sozialreligiösen Klassifikationssysteme beschrieben wird. Auch Balz, *Ahon*, beschreibt Prozesse, bei denen es nicht nur um das Ausleben von Ungleichheit in sakralen Strukturen geht, sondern auch darum, Reichtum vor dem Hintergrund einer weitgehend egalitären Gesellschaft überhaupt akkumulieren und individuell konsumieren zu können. Derartige Phänomene können unter einem Aspekt zusammengefasst werden, der als die Stimulierung oder auch „Ermöglichung“ ökonomischen Handelns durch die Nutzung des Feldes religiöser Praxis bezeichnet sei.²⁵

Einen umfassenden Versuch, die Interpendenz von religiöser Praxis und ökonomischen Handeln zu bestimmen, unternimmt Kathlyn M. Cooney, *The Functional Materialism of Death in Ancient Egypt: A Case Study of Funerary Materials from the Ramesside Period*. Cooney definiert den Terminus *functional materialism* als „a cultural mechanism at work in a hierarchical society, encouraging expenditure of economic surplus for socioeconomically and religiously charged material objects in which multiple, interacting ritual/prestige purposes are embodied concurrently“. Über das Modell des *functional materialism* wird die Dynamik beschreibbar, die religiöse Praxis im ökonomischen Bereich entfaltet. Im sakralen Zusammenhang genutzte und für diesen Zusammenhang gestaltete Objekte vermitteln Botschaften (siehe auch Kousoulis / Morenz, *Ecumene and economy*) und demonstrieren Reichtum und Macht (siehe auch Balz, *Ahon*), etablieren soziale Strukturen (siehe auch Panagiotopoulos, *Abgaben*, und Andrassy, *Zur Organisation*), verkörpern intellektuelle und ästhetische Werte (siehe auch Loth, *Werte von Materialien*) usw. Die zielgerichtete Nutzung entsprechender Objekte im Kult stimuliert einerseits deren Produktion, andererseits drücken die Bedingungen und Möglichkeiten der Produktion dem Kultvollzug ihren Stempel auf. Diese theoretischen

25 An dieser Stelle kann als ein verwandtes Phänomen die Rolle der religiösen Praxis bei der Rechtssprechung erwähnt werden, siehe am Beispiel der Orakelbefragung in Ägypten: Römer, M., *Gottes- und Priesterherrschaft in Ägypten am Ende des Neuen Reiches. Ein religionsgeschichtliches Phänomen und seine sozialen Grundlagen*, ÄAT 21, Wiesbaden: Harrassowitz, 1994, 133-283. Römer beschreibt, wie im späten Neuen Reich forciert religiöse Praxis genutzt wird, um die dringend benötigte Überparteilichkeit bei juristischen Verfahren wiederherzustellen. Religiöse Praxis „ermöglicht“ so juristische Praxis.

sche Prämisse wird durch eine Fallstudie des fun-
erären Aufwandes im späten Neuen Reich exempli-
fiziert. Dabei werden die je nach sozialem oder intel-
lektuellen Kontext ganz unterschiedlichen Resultate
herausgestellt, die aus der Dynamik der den *func-*
tional materialism regierenden Faktoren resultieren.
Auf diese Weise lassen sich einige simplifizierende
Ansätze bei der Erklärung der Veränderungen von
Bestattungsinventaren im späten Neuen Reich über-
winden, u.a. auch, indem auf die Bedeutung der Per-
formanz, der Präsentation von rituellen Objekten im
praktischen Kontext gegenüber der anschließenden
Deponierung hingewiesen wird. Indem schließlich
auch altägyptische Literaturzeugnisse als Reflexionen
in einem gesellschaftlichen Diskurs über den „richti-
gen“ *functional materialism* gelesen werden, bietet
der Ansatz ein Modell, die verwendeten Objekte in den
Mittelpunkt einer Analyse religiöser Praxis zu setzen
und so Religion aus dem materiellen Befund
beschreibbar zu machen.

Sowohl an Cooneys Untersuchung der Interpen-
denz von religiöser Praxis und ökonomischer Akti-
vität als auch an die Beiträge von Haring, *Ramesside*
Temples, und Müller-Wollermann, *Tempelschatz-*
häuser, zur ökonomischen Bedeutung von Tempeln
anknüpfend behandelt Zeinab Sayed in ihrem Bei-
trag *Ökonomie der Altägyptischen Feste* die ökonomi-
schen Aspekte, die religiöse Praxis im Kultvollzug,
aber auch jenseits des eigentlichen Kultbetriebes
entfaltet. Die Ausstattung der im sakralen Zusam-
menhang durchgeführten Rituale umfasst ein weites
Spektrum von ökonomischen Handlungen, von der
Bereitstellung kostbarer Kultgeräte (und der Bauten
selbst, siehe Andrassy, *Zur Organisation*) bis zur Ver-
sorgung mit Nahrungsmitteln. Neben der Finanzie-
rung dieser Aufwendungen durch offizielle Zuwen-
dungen und private Gaben etablierten sich in diesem
Zusammenhang Märkte, auf denen die Festteilneh-
mer entsprechende Güter erwerben konnten (siehe
auch Stowasser, *Jesu Konfrontation*). Insbesondere
im Zusammenhang mit größeren Festlichkeiten
wurden diverse Güter – vor allem Lebensmittel – von
den Teilnehmern selbst exzessiv konsumiert, was
eine erhöhte Nachfrage erzeugte und die Bildung
von speziellen Märkten stimulierte. Die so um die
gesteigerte Nachfrage in rituellen Zusammenhän-
gen etablierten ökonomischen Verbindungen konn-
ten schließlich auch zu nicht religiös motivierter öko-
nomischer Interaktion genutzt werden. Siehe hierzu

auch die Untersuchungen von Haring, *Ramesside*
Temples, zur ökonomischen Rolle der Tempel und
von Adler, *Markt und der Papst*, zur ökonomischen
Ausbeutung von sakralen Ereignissen.

Dem Phänomen, dass sakrale Zusammenhänge
Raum für eine besondere Form der ökonomischen
Interaktion – für den Fernhandel – bieten, widmet
sich Beat Schweizer, *Zwischen Naukratis und Gra-*
visca: Händler im Mittelmeerraum des 7. und 8. Jhs.
v. Chr. emporion – port of trade – extraurbanes Hei-
ligtum: von der xenia zur emporia. Schweizer unter-
sucht Weihgaben von griechischen Fernhändlern in
Kultstellen im nichtgriechischen Ausland und in Hei-
ligtümern vor den Toren der Stadt. Die im nichtgrie-
chischen Ausland angelegten Stützpunkte (emporion)
werden unter dem von Karl Polanyi entwickelten
Konzept des „port of trade“ diskutiert: neutrale Stütz-
punkte, die als Öffnungen weitgehend subsistenter
Ökonomien zum Welthandel dienten. In solchen
Stützpunkten, die in gewisser Weise als sakrale
Räume galten, war Handel möglich, aber auch
bestimmten Regeln unterworfen. Ein vergleichbares
Handlungsfeld boten extraurbane Heiligtümer, die
vor den Toren einer Stadt sakrale, geschützte Räume
schufen, in denen Fremde die Möglichkeit des recht-
lich gesicherten Handelns mit Gütern hatten. Als eine
weitere Möglichkeit für internationalen Handel dis-
kutiert Schweizer schließlich das im archäologischen
Befund kaum festzustellende und nur durch Texte
rekonstruierbare Konzept der *xenia*, der Gast-
freundschaft. Im Schutz des als heilig geltenden
Gastrechtes konnten Fremde Handel treiben und
waren durch die Autorität des Gastgeberes geschützt.
Alle drei Konzepte unterstreichen die eminente
Bedeutung, die die Sanktion des Handels (der Händ-
ler darf sich des Besitzes seiner Ware sicher sein bzw.
seinen Kaufpreis unangefochten ausführen) für die
Möglichkeit der Etablierung von Handelsbeziehun-
gen hat. Der die Unantastbarkeit des Anderen einsch-
ließende sakrale Charakter sowohl der Gastfreund-
schaft als auch des Heiligtums bot so Voraussetzun-
gen, die für die Entwicklung des Fernhandels
unabdingbar waren.

2. Ökonomie als Stimulanz des Religiösen

Im Konzept der *xenia*, der Gastfreundschaft, klingt
der Aspekt an, dass unter den sakralen Vorausset-

zungen ökonomischer Aktivitäten nicht nur der rituelle Betrieb, die rituelle Praxis im engeren Sinne verstanden werden kann, sondern dass auch eine konzeptuelle, Phänomene in Natur und Gesellschaft deutende Ebene für die Beurteilung der Beziehung von Religion und Ökonomie bedeutsam ist. Religion als ein Phänomen der Konzeptualisierung kommt auch ohne Götter und Kultstellen aus und dient, nach Robin Horton, der *explanation, prediction* und *control*:²⁶ Religion ermöglicht es, Erscheinungen in Natur und Gesellschaft befriedigend zu deuten, zu planen und in ihrer Wirksamkeit zu manipulieren. Auf die Gesellschaft bezogen schafft dieser Vorgang der magisch überhöhten Reflexion von Bedingungen der menschlichen Gesellschaft Konzepte, die, wie Emile Durkheim gezeigt hat,²⁷ quasi-religiös als Normen inkorporiert werden (siehe auch Slim, *Christian waqf* zu prä-religiösen Normen der Gütervergabe). Im Konzept der Gastfreundschaft finden sich z.B. unbedingte Notwendigkeiten normativ festgeschrieben, die für den gedeihlichen Austausch unter einander fremden Gruppen von Bedeutung sind. Diese Notwendigkeiten können als moralische Prämisse, als nichthinterfragbare Tradition verinnerlicht sein, sie können aber auch als unter dem Schutz von Hausgöttern, Ahnen o.ä. Mächten stehend konzeptualisiert und so mit der Androhung von magischen Sanktionen von Fehlverhalten bewehrt sein.

Gehört der gesicherte Zugang von Fremden zu einer gegebenen Gesellschaft zu den unbedingten Notwendigkeiten für die Etablierung von halbwegs friedlichen Handelsbeziehungen, so widmet sich der Beitrag von Joachim F. Quack, *Saatprobe und Kornosiris*, einer ganz anderen unbedingten Notwendigkeit der menschlichen Daseins: der Produktion von Lebensmitteln. Durch den Vergleich von antiken und mittelalterlichen Angaben über die Auswahl des Saatgetreides in Ägypten und der in den Choiak-Feierlichkeiten üblichen Anfertigung einer Osirisfigur aus Nilschlamm und Saatkörnern, kann Quack diese Zeremonie als die sakrale Hypostasierung einer alten Technik der Saatprobe identifizieren. Damit wird Osiris in der ägyptologischen Religionsgeschichte wieder als der Vegetationsgott rehabili-

tiert, als den ihn bereits James G. Frazer angesprochen hat. Bei der von Quack vorgelegten Lesart der Inkorporation einer Saatprobe in die Osirisfeierlichkeiten fällt auf, dass hier ein unbedingt notwendiger landwirtschaftlicher Vorgang in religiöser Form konzeptualisiert wird und gewissermaßen zur Erschaffung einer Vegetationsgottheit führt. Es ist also der ökonomische Prozess, der dem Gott Gestalt (bzw. Materie) gibt und auch einen realen Hintergrund für das in seinem Mythos ausgelebte Drama der Regeneration.

Mit diesem Beispiel schließt sich gewissermaßen der Kreis zu den einleitenden Beiträgen. Unbedingte Notwendigkeiten wie die Schaffung von Schutzräumen für den Handel oder die Saatprobe können in religiösen Konzepten oder Strukturen einen fass- und manipulierbaren Ausdruck finden. So werden religiöse Phänomene durch ökonomische Prozesse stimuliert, Konzepte und Rituale geschaffen. In vergleichbarer Weise führt die Notwendigkeit, ökonomisches Handeln als regelkonform und sinnvoll zu erklären dazu, dass das Ökonomische in religiöser Form gedeutet wird: in der Erschaffung ökonomisch fundierter Klassifikationssystem (Eichner, *Indien*), der Transponierung realer sozialökonomischer Strukturen in die Götterwelt (Gilan, *Ist denn der Sinn*), der Etablierung von Kultformen der Reichtumsakkumulation (Balz, *Ahon*) und schließlich in der Transzendenzierung der Arbeit selbst (Ahrens, *Überwachen und Arbeiten*).

Teil III – Zum Nexus von Religion und Ökonomie

Lässt die im vorangegangenen Teil vorgeschlagene Reihung der Beiträge eine gewissermaßen geschlossene Lektüre zu und suggeriert auf diese Weise zumindest, dass alle Beiträge mit demselben Thema zu tun haben (was ja während des Workshops nicht immer ganz offensichtlich war), so sollen hier am Schluss die beiden Bereiche Ökonomie und Religion noch einmal auf eher abstrakter Ebene in ihrer Wechselwirkung betrachtet werden. Der Impetus zu diesem Nachsatz liegt weniger auf ökonomischem Gebiet als auf religiösem. Es gibt in der Archäologie die Tendenz, Religion bei der Betrachtung von sozial- und kulturgeschichtlichen Phänomenen als einen zwar essentiellen, aber letztendlich nur hinzuneh-

26 Horton, R., *Patterns of Thought in Africa and the West. Essays on magic, religion and science*, Cambridge: Univ. Press, 1993.

27 Durkheim, E., *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1994.

menden Faktor zu sehen. Die in religiösen Zeichen, Normen und Praktiken ausgelebten oder abgebildeten Erscheinungen werden zwar als solche untersucht, aber warum sie sich gerade der Religion als Medium bedienen – ja eher noch: warum sie eigentlich Religion *sind* –, wird kaum hinterfragt. Dabei ist symbolischer und realer Güteraustausch beim Opfer vor allem: *Opfer*; ist ein Markt an einem religiösen Fest vor allem: *Fest*; ist ein mit ökonomischen Dependancen ausgerüsteter Tempel oder ein extraurbanes Heiligtum vor allem: *ein Heiligtum*, usw. Ein Zugang zum Phänomen, dass unter bestimmten Bedingungen ökonomisches Handeln (auch) religiöse Praxis ist, lässt sich jedoch aus etlichen der hier versammelten Fallbeispiele herauslesen, insbesondere aus denen, die ganz am Beginn des Bandes gereiht sind (Ahrens, *Überwachen und Arbeiten*; Stowasser, *Jesu Konfrontation*; Balz, *Ahon*). Der Versuch, Ökonomie und Religion auf einer eher abstrakten Ebene zusammen und wieder auseinander zu bringen, soll daher diese Einleitung abschließen, womit auch ein weiterer Aspekt der den Teilnehmern zugegangenen Thesen aufgenommen wird.

I. Ökonomie und Religion

1.

Sieht man unter Ökonomie in einer ersten Ansprache die Produktion, Zirkulation und Konsumtion von dinglichen Waren an – also besser eigentlich: Wirtschaft –, dann sind es vor allem zwei Phänomene, bei denen Ökonomie und Religion zusammenkommen. Da ist zum einen die Wertbildung im sakralen Kontext und deren Einfluss auf Preisbildung (Warburton, *Ancient Egypt*) und Produktion (Cooney, *Functional Materialism*). Dabei ist festzuhalten, dass im Fall der Wertbildung die betroffenen Objekte im Feld sakralen Handelns konsumiert werden und aus dieser Nutzung den spezifischen Wertindex erhalten (Loth, *Werte von Materialien*; Zach, *Ware Mensch*). Die besondere Wertschätzung bestimmter Objekte / Waren im sakralen Kontext ist also ein Faktor, der die wirtschaftliche Nachfrage über den Konsum anregt.

Daneben steht als ein zweites wirtschaftliches Phänomen die Eigenschaft von sakralen Einrichtungen, den ökonomischen Kreislauf zu strukturieren und zu stimulieren, als Standortfaktor oder institu-

tioneller Rahmen (Ruffing, *Soknopaiu Nesos*; Stowasser, *Jesu Konfrontation*; Adler, *Markt und der Papst*; Haring, *Ramesside Temples*; Müller-Wollermann, *Die ökonomische Bedeutung*; Sayed, *Feste*; Schweizer, *Zwischen Naukratis und Gravisca*). Auch hier ist die Erzeugung einer besonderen Nachfrage die Grundlage der die Zirkulation anregenden Wirkung von Sakralorten, da über die Nachfrage nach bestimmten Waren Strukturen ausgebildet werden (Schatzhäuser, Märkte usw.), die den wirtschaftlichen Kreislauf auch außerhalb religiöser Zusammenhänge stimulieren. Dazu zählen auch religiöse Institutionen mit weitgehend ökonomischen Charakter wie Stiftungen (Slim, *Christian waqf*; Kropp, *Familienbesitz und Altersversorgung*; Fitzenreiter, *Statuenstiftung*) oder die Strukturierung von Ansprüchen an bestimmten Leistungen über Rollentitel in der sakralen Hierarchie (Grunert, *Per-Dschesf*).

Versucht man diese erste Ebene der Interdependenz von Religion und Ökonomie zu charakterisieren, dann kann Religion als ein Faktor im Feld des ökonomischen Handelns angesehen werden, der den Konsum und die Zirkulation von Gütern stimuliert. Im großen Feld der dinglichen Ökonomie / Wirtschaft stellt Religion so einen wichtigen, aber nur einen von vielen Faktoren.

2.

In einem zweiten Modell kann das Feld religiöser Praxis selbst unter ökonomischen Gesichtspunkten gesehen werden. Allerdings können im sakralen Handlungsraum erzeugte Objekte *per definitionem* keine materiellen Güter oder dingliche Leistungen sein, wie etwa Opfergaben oder Versorgungsleistungen. Zu deren Erzeugung sind Strukturen nötig (Werkstätten, Marktstände, Schiffe und Arbeitsmannschaften etc.), die gemeinhin dem eigentlichen Handlungsfeld der Wirtschaft zugeschlagen werden und damit besser durch das erste Modell beschrieben werden können. Es gibt aber eine ganze Reihe immaterieller Produkte, die nur im Feld religiösen Handelns produziert werden können. Der oben bereits als ein Stimulus dinglicher Ökonomie genannte „Wert“ gehört dazu (Loth, *Werte von Materialien*; Zach, *Ware Mensch*; Cooney, *Functional Materialism*), aber auch die „Botschaften“, die durch Votive ausgesandt werden (Kousoulis / Morenz, *Ecumene and economy*), die Strukturen von Abhängigkeit, Macht und Fürsorge, die durch den Kult und

seine Institutionen etabliert werden (Panagiotopoulos, *Abgaben an den Kult*; Andrassy, *Tempelbauten*; Slim, *Christian waqf*; Kropp, *Familienbesitz und Altersversorgung*), bis hin zu den innersten Zwecken von Religion: die Produktion von Sinn, Erklärung, Hoffnung und Erlösung (Ahrens, *Überwachen und Arbeiten*; Stowasser, *Jesu Konfrontation*). Es sind solche symbolischen Kapitalien oder „Heilsgüter“, deren Produktion der eigentliche Zweck religiöser Praxis ist (Fitzenreiter, *Statuenstiftung*). So gesehen lässt sich ein zweites Feld entwerfen, in dem die Produktion, Zirkulation und Konsumption ganz spezifischer Heilsgüter und die Kapitalbildung durch die Anhäufung oder Monopolisierung dieser Heilsgüter eine Rolle spielt: das eigentliche Feld einer religiösen Ökonomie, die wieder ein Teil des weiten Feldes religiöser Praxis ist.²⁸

3.

Beide Felder verschmelzen in wunderlicher Weise, wenn man Phänomene wie die Gottwerdung der Saatprobe heranzieht (Quack, *Saatprobe*). Hier ist der Nexus von Religion und dinglicher Ökonomie offenbar. Aber es wird keine Nachfrage erzeugt und auch kein Heilsgut im engeren Sinne. Es wird ein Gott geschaffen, in dem ein Konzept magisch verwirklicht ist und der, als Objekt, zugleich das Medium ist, die gewünschte Wirkung zu erzielen. Die Verbindung der menschlichen Aktivität der Produktion (hier: Ausbringen der Saat und deren Kultivierung) mit den unkontrollierbaren Potenzen der Natur (hier: die Keimfähigkeit des Getreides und die Nährstoffversorgung durch den Boden) ist durch einen magischen Akt der *explanation*, *prediction* und *control* hergestellt. Es wird nicht nur ein Begriff von einem Phänomen geschaffen, sondern in dem so geschaffenen Begriff – oder besser: Konzept – liegt die magische Neuschöpfung des Phänomens vor, das mittels dieser magischen Neuschöpfung manipuliert werden kann.

Ein ähnliches, magisch wirkendes Konzept formuliert die kapitalistische Arbeitsreligion: (Lohn)Arbeit ist Menschwerdung/Zivilisation/Schuld und Sühne (Ahrens, *Überwachen und Arbeiten*). In etwas übersichtlicherer Form begegnet uns dieses Phänomen,

²⁸ Bourdieu, P., *Das religiöse Feld, Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens*, hg. von Stefan Egger, Andreas Pfeuffer u. Franz Schultheis, Konstanz: UVK Universitätsverlag Konstanz, 2000.

wenn der Reichtumserwerb oder überhaupt die gesteigerte Konsumption als ein religiöser Akt oder ein Fest hypostasiert werden (Balz, *Ahon*; Sayed, *Feste*). Hier schafft religiöse Praxis nicht nur Ideen und Erklärungen für ökonomisches Handeln, sondern gibt dem ökonomischen Handeln überhaupt erst Sinn und Möglichkeit. Diese magische Beziehung zur wirtschaftlichen Sphäre setzt sich fort, wenn über religiöses Handeln die abstrakten Beziehungen der Individuen zu den Objekten der dinglichen Ökonomie aufgebaut werden: erst Versorgungsanspruch, dann Besitz, schließlich Eigentum, (Slim, *Christian waqf*; Kropp, *Familienbesitz und Altersversorgung*; Grunert, *Per-Dschet*). Und sie endet an dem Punkt, an dem das gesamte wirtschaftliche Handeln als ein System permanenten Kultes, permanenter Umsetzung sakraler Normen und Beziehungen hypostasiert wird (Gilan, *Ist denn der Sinn*; Eichner, *Indien*).

Legt man dieses dritte Modell zugrunde, dann ist Wirtschaften nicht ohne Religion denkbar, weil erst über einen religiösen (oder quasi-religiösen, „moralisch“ oder habituell gesteuerten), abstrakten Prozess die Beziehung der Menschen zu den Objekten der Wirtschaft aufgebaut wird. Nur über den magischen Akt der Konzeptualisierung, der begrifflichen Inbesitznahme und Manipulation, kann der Mensch in die Sphäre der Wirtschaft vordringen: Produktion ist Gottesdienst, Zirkulation ist Opfer, Konsumtion ist Fest und Wirtschaften insgesamt ist nichts anderes als die Verwirklichung der sakralen Ordnung.

II. Religion und Ökonomie

1.

Was das Ökonomische im Umfeld von Religion ist, war tatsächlich die Frage, die den workshop am intensivsten beschäftigt hat. Man kann aber auch umgekehrt fragen: Was ist das Religiöse in der Ökonomie? In den den workshop vorbereitenden Thesen war ich von einer konzeptuellen Komponente ausgegangen, die den unbedingten Nexus von Religion und Ökonomie bildet: die Sakralisierung. Damit soll *die begriffliche Überhöhung einer Erscheinung gemeint sein, durch die diese Erscheinung als ein Konzept formuliert und in die gesellschaftliche Kommunikation über diese Erscheinung, aber auch im Sinne einer Metapher über andere Erscheinungen*

eingeführt wird. Da alle in unserem Zusammenhang interessierenden Überhöhungen nicht-rationalen, gewissermaßen „magischen“ Charakter haben und immer Elemente des habituellen religiösen Zeichensystems einbeziehen (Priester, sakrale Instanzen, Kultzusammenhänge), kann diese Art der Konzeptualisierung als ein Aspekt religiöser Praxis angesprochen werden. Um die Unterscheidbarkeit zu anderen Formen der Konzeptualisierung zu erhalten, soll *Sakralisierung* speziell als *Konzeptualisierung im Rahmen religiöser Praxis* definiert sein.

Welche für die Ökonomie bedeutenden Erscheinungen werden auf sakrale Weise, also via Religion, konzeptualisiert? Es sind vor allem Regeln und Voraussetzungen, von denen die ökonomische Kommunikation einer Gesellschaft durchwoben ist. Diese Regeln und Voraussetzungen stehen nicht neben der Sphäre der Produktion oder sind dieser erst sekundär auferlegt worden, sondern beschreiben Bedingungen, unter denen Produktion, Aneignung und Austausch überhaupt erst möglich werden. Sie definieren Verhältnisse – Produktionsverhältnisse. Viele dieser Bedingungen sind scheinbar natürlich und werden nicht hinterfragt. Sie haben oft auch gar nicht primär mit ökonomischen Fragen zu tun, sondern gelten als allgemeine Bedingungen des Zusammenlebens. Selbstverständlich, altehrwürdig oder durch höheren Ratschluss gesetzt sind sie legitimierende und zugleich den Status beschwörende Rahmensetzungen – und bilden damit eine quasi-religiöse Komponente der Produktionsverhältnisse.

Eine derartige, eng mit dem Religiösen verbundene Voraussetzung ist die Sakralisierung von Produktionsmitteln: Der Boden, die Bodenschätze, das Wasser, Pflanzen und Tiere, bestimmte Werkzeuge, bestimmte Menschen/gruppen (Erdherren, Schmiede, Sklaven) werden im Rahmen religiöser Praxis „angesprochen“, definiert und so in ihrer besonderen Funktion überhaupt erst „real“ gemacht. Im Rahmen dieser sakralisierenden „Verbegrifflichung“ wird die Behandelbarkeit der jeweils für die Produktion notwendigen Objekte erlangt. An erster Stelle stehen dabei die grundlegenden, natürlichen Produktionsmittel: Magische Behandlung des Bodens und mechanische Urbarmachung stehen in engstem Zusammenhang (Quack, *Saatprobe*). Ebenso ist es bei Jagd und Jagdzauber, Ernte und Erntedank, Wasserversorgung und Wasserkult, bis hin zur Besetzung und Ausbeutung fremder Gebiete (Haring,

Ramesside Temples). Im Rahmen einer solchen sakralisierenden Verbegrifflichung werden die Objekte nicht nur dinglich beschrieben, sondern explikatorisch mit nicht-stofflichen Eigenschaften verbunden: der Boden wird einer bestimmten Macht zugeordnet, die wiederum eine bestimmte Gruppe von Menschen kontrollieren kann, woraus sich deren Recht auf Nutzung ableitet; Werkzeuge werden als Erfindungen übernatürlicher Wesen klassifiziert, bestimmten sozialen Gruppen zugeordnet (Frauen, Männer, Alte, Schmiede), durch magische Pflege in ihrer Wirksamkeit erhalten usw. Aus dieser noch sehr allgemeinen Ansprache der Bedingungen für ökonomische Interaktion kann eine erste konkrete Beziehung erwachsen, die die Herrschaft über so angesprochene Objekte beschreibt: das Eigentum, d.h. die unbedingte, „geglaubte“, magisch legitimierte und bewehrte Verfügungsgewalt über Produktionsmittel, Erträge usw. (Balz, *Ahon*; Grunert, *Per-Dschef*). *Die Sakralisierung des Dinges ist Inbesitznahme.*

Eine zweite derartige Voraussetzung ist die Sakralisierung des Austausches von Sachen und Ansprüchen. Was durch eine sakralisierte Ansprache als ein bestimmtes ökonomisches Objekt definiert ist, das zudem unter einen sakral bewehrten Eigentumsvorbehalt steht, kann nur unter sakralisierten Bedingungen transformiert, d.h. vergeben, vererbt, verkauft, ausgetauscht werden. Sakrale Ausnahmesituationen – Hochzeiten und Todesfälle – regulieren den Austausch von Gütern und Ansprüchen innerhalb und zwischen sozialen Gruppen. Nur in der geweihten Umgebung des Marktes und an einem festgesetzten Markttag, in liminalen Randbereichen der Siedlung oder am Flussufer, in *emporia* oder extraurbanen Heiligtümern darf, eventuell nur durch bestimmte Personen, unter dem Schutz der *xenia*, Handel betrieben werden, oder nur bestimmte Personen einer Gruppe dürfen bestimmte Objekte weitergeben (Adler, *Markt und der Papst*; Sayed, *Feste*; Schweizer, *Zwischen Naukratis und Gravisca*). *Die Sakralisierung von Zeit und Raum schafft die Sphäre der Zirkulation.*

Im Prozess dieser Weiter- oder Weggabe von Objekten erfährt die sakralisierende „Verbegrifflichung“ eine neue Qualität. Zu der Klassifizierung eines Objektes als *Gegenstand an sich* kommt die Beschreibung eines Wertes; als Tauschwert, als Rente, die das Objekt erbringen soll, letztendlich als Kapitalwert. Die Reduzierung der stofflichen Kom-

plexität auf den Wert eines Äquivalentes ist ein Prozess, durch den die Voraussetzung für komplexe ökonomische Interaktion geschaffen wird. In der Schaffung des „Wertes“ liegt eine immaterielle Neuschöpfung des Objektes vor, die sich transzendent über das eigentliche Objekt legt und sozusagen dessen sakrale Erscheinungsform bildet (Warburton, *Ancient Egypt*; Loth, *Werte von Materialien*; Zach, *Ware Mensch*; Cooney, *Functional Materialism*). Die religiöse Komponente dieses Phänomens ist vielfach aufgefallen, insbesondere, wie sich der Wert zu einer übernatürlichen, selbstreferentiellen, gottartigen Erscheinung verdichtet – zum Mammon. *Die Sakralisierung des Wertes erschafft das Kapital*.

2.

Im Zuge der Beschäftigung im Rahmen des workshops scheint mir nun, dass der Vorgang der sakralen Konzeptualisierung zwar eine wichtige Komponente ist, aber nicht spezifisch ökonomisch. Konzeptualisierung, begriffliche Inbesitznahme und magische Neuschöpfung sind Elemente der religiösen Praxis schlechthin, die in verschiedensten Lebenslagen als *explanation, prediction, control* auftritt. Mit der Ökonomie wird sich Religion in dieser Funktion je nach Bedarf verbinden, aber Konzeptualisierung selbst ist kein ökonomischer Vorgang (außer im Feld religiöser Ökonomie).

Es gibt aber einen ganz ursprünglichen religiösen Akt in jeder ökonomischen Handlung: *die Gabe*. Marcel Mauss hat dieses Phänomen behandelt.²⁹ Die Gabe, der Vorgang des Weggebens, selbst des (sinnlosen) Weggebens der eigenen Arbeitskraft oder des Lebens (anderer) – diese Handlung generiert eine metaphysische Substanz, die der Mensch nur als magisch konzeptualisieren kann: Schuld oder Gunst, Kompensation oder Zuwendung In der praktischen Handlung der Gabe liegt letztendlich etwas vor, das dem Individuum eine Entäußerung abverlangt und ihn in Beziehung zu etwas anderem setzt, dem dadurch eine vergleichbare Form der Entäußerung abverlangt ist. Sei das Andere der schlichte Gegenüber, sei es eine ganze Gruppe, sei es die Welt an sich oder die die Welt ordnende Entität/Gott. Im Prozess der Hin- oder Weggabe generiert das Ding – so bereits zur Ware entäußert – einen Mehrwert, der

²⁹ Mauss, M., *Die Gabe. Form und Funktion des Austausches in archaischen Gesellschaften*, Suhrkamp taschenbuch wissenschaft 743, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1999.

sich in den verschiedensten Begriffen fassen lässt, aber letztendlich immer auf eine metaphysische, über den Ding schwebende und nur durch den Akt der Gabe realisierbare Größe reduziert. *Im Akt der Gabe erfährt die Ware etwas Heiliges*.

Auch jenseits dieser metaphysischen Ebene ist die Gabe als Kern einer Ökonomie der Religion auszumachen. Das distributive Netz der Palast- und Tempelwirtschaft wird durch Gaben aufrechterhalten; politische Macht wird durch entsprechend monströse Opfer und Gaben symbolisch wie praktisch realisiert; Tempel als Finanz- und Marktzentren funktionieren über den Gabenaustausch; interne und externe Märkte realisieren den realen Preise über den symbolischen Wert der zu gebenden Objekte; die Umsetzung von Gaben generiert symbolische und reale Kapitalien im Stiftungswesen; der funktionale Materialismus setzt an der Produktion notwendiger Objekte/Gaben an usw. So verschieden die Antworten auf die Frage ausfallen werden, warum Religion (nötig, unvermeidlich) ist, zumindest für die Verknüpfung von Gabe und der dabei generierten Kapitalien lässt sich das Religiöse als die (nötige, unvermeidliche) Konzeptualisierung der durch diesen Prozess ausgelösten Mehrwerterzeugung erfassen.³⁰ In den meisten der hier behandelten Beispiele finden sich diverse Muster, nach denen die generierten Kapitalien als Wert, Preis, symbolisches Kapital, Affirmation sozialer Bindungen, Ausdruck politischer Macht usw. konkretisieren lassen, aber eben auch als göttliche Macht/Gott, Heilserfahrung, Sühne und Erlösung (oder auch Sünde). Spätestens

³⁰ In reichlich unreligiöser Weise ist dieses Phänomen von Karl Marx beschrieben worden: „Dagegen hat die Warenform und das Wertverhältnis der Arbeitsprodukte, worin sie sich darstellt, mit ihrer physischen Natur und den daraus entspringenden dinglichen Beziehungen absolut nichts zu schaffen. Es ist nur das bestimmte gesellschaftliche Verhältnis der Menschen selbst, welches hier für sie die phantasmagorische Form eines Verhältnisses von Dingen annimmt. Um daher eine Analogie zu finden, müssen wir in die Nebelregion der religiösen Welt flüchten. Hier scheinen die Produkte des menschlichen Kopfes mit eignem Leben begabte, untereinander und mit den Menschen in Verhältnis stehende selbständige Gestalten. So in der Warenwelt die Produkte der menschlichen Hand. Dies nenne ich den Fetischismus, der den Arbeitsprodukten anklebt, sobald sie als Waren produziert werden, und der daher von der Warenproduktion unzertrennlich ist.“ („Der Fetischcharakter der Ware und sein Geheimnis“ in: Marx, K., *Das Kapital*, Marx Engels Werke, Bd. 23, Berlin: Dietz, 1956ff, 86f.).

wenn wir zu den drei einleitenden Beiträgen zurückkehren wird klar, dass in diesen Mechanismen des Austausches etwas verborgen liegt, das tief mit der Frage nach dem Sinn, oder besser: nach der Art des menschlichen Daseins verbunden ist. Denn dieses ist nur über gegenseitiges Geben aufrechtzuerhalten.

III. Religion als Ökonomie; Ökonomie als Religion?

Der Feststellung, dass aus Ökonomie Religion wird, indem ein Gott oder ein Kult oder ein heiliges Konzept aus der Produktion entstehen, und aus Religion Ökonomie, indem der Gott, der Kult und das Konzept den ökonomische Prozess erst möglich machen, haftet natürlich der Geruch eines pseudotheologischen Selbstzweckes an. Wenn Ökonomie ohne eine religiös konzeptualisierte Verbindung zwischen Mensch und Objekt / Ware gar nicht möglich ist – was bleibt von diesen beiden Phänomenen, die sich empirisch doch eigentlich so deutlich unterschieden? Auch am Ende der Überlegungen zum Religiösen in der Ökonomie sind wir an einen Punkt gekommen, an dem sich die Ökonomie – der der Zirkulation zuzuordnende Akt der Gabe – in Religion aufzulösen scheint. Schafft also die Ökonomie Religion oder schafft Religion Ökonomie?

Letztendlich steckt die Gesellschaftswissenschaft (die Ökonomen im engeren Sinne werden solche Spekulationen kaum interessieren) bei der Diskussion dieses Punktes in einem Dilemma, das von Katja Eichner, *Indien* als das von Henne und Ei beschrieben wurde. Aber es lässt sich vielleicht so auflösen: es ist das menschliche Handeln, präziser: die gesellschaftliche Praxis, die jedes Handlungsfeld der menschlichen Spezies erschafft, sei es die Ökonomie, die Religion und was auch immer. Gesellschaftliche Praxis ist damit der Kern jedes dieser empirisch durch seine Erscheinungsformen fassbaren Feldes und damit auch der Nexus, der zwischen jeden dieser Felder besteht. Sowohl Religion als auch Ökonomie sind nichts anderes, als Elemente im großen praktischen Feld. Man kann in der letzten Abstraktion daher jedes Phänomen der menschlichen Handlungssphäre mit einem anderen verbinden. Ob das jeweils sinnvoll ist, entscheidet dann der Kontext der Fragestellung. Religion und Ökonomie

bis auf die Ebene der Handlung verbunden zu haben, mag an einigen Punkten sinnvoll und sogar notwendig sein, an anderen ist es gewiss nicht. Bei der Bestimmung eines religiösen Zentrums in seiner Potenz als Standortfaktor ist die Definition von Religion und Ökonomie auf klar abgegrenzte Handlungsfelder absolut sinnvoll; bei der Beschäftigung mit der religiösen Konzeptualisierung einer menschlichen Manipulation des Vegetationszyklus ist die Betrachtung von religiöser und ökonomischer Handlung als einheitlicher Zusammenhang unbedingt notwendig.

Fragen und Antworten zum Anliegen der Tagung "Das Heilige und die Ware"

MALTE RÖMER

Vorbemerkung

Der Herausgeber bat mich um einen Beitrag zur Tagung: "Das Heilige und die Ware". Den konnte ich nicht liefern. Stattdessen folgen einige Fragen und Antworten, die sich beim Lesen der Einleitung ergeben haben. Diese beziehen sich nicht auf das, was auf der Tagung in den Vorträgen dargelegt wurde, sondern befassen sich ausdrücklich nur mit der Fragestellung, unter der diese Tagung stattgefunden hat. Daraus ergibt sich, warum der Autor dieser Zeilen sich an dieser Tagung nicht beteiligen mochte.

1. Was bringt der Versuch, die Ökonomie 'in ihrem Kontext zu analysieren'? – und eine vorläufige Antwort

Laut Einleitung war es das Anliegen der Tagung, die Ökonomie als "*Teil eines größeren kulturellen Systems*"¹ zu begreifen, "*wobei es in diesem Fall sogar der Kontext ist, der als Ausgangspunkt der Analyse gewählt wurde*".²

Wie soll man sich das vorstellen?

Bevor man den Zusammenhang einer Sache mit einer anderen kennt, sollte man diese selbst verstanden haben, sonst lassen sich jene Zusammenhänge nicht begreifen.³ Hat man sich einen Begriff von einer Sache gemacht und ihre Eigenschaften aus demselben richtig abgeleitet, ergeben sich vielleicht auch Schlüsse auf Voraussetzungen und Folgen, also die Gesetzmäßigkeiten eines Zusammenhangs mit anderen Gegenständen.

Beispiel: die Abweichungen im Lauf eines Himmelskörpers von einer regulären Kreisbahn lassen,

auf der Grundlage der Kenntnis der Gesetze dieser Bewegung, auf den Einfluß anderer Himmelskörper schließen; oder, als Beispiel aus der Ökonomie: wären die Gesetze der ägyptischen Wirtschaft hinlänglich bekannt, ließen bestimmte charakteristische Abweichungen von diesen Gesetzen auf den Einfluß von nicht-ökonomischen Phänomenen schließen, die diese Gesetze vielleicht partiell außer Kraft setzen. Da man diese Gesetze aber weitgehend nicht kennt, kann man auch keine Abweichungen feststellen, folglich auch nicht auf Fremdeinwirkung schließen. Es läßt sich aus demselben Grunde noch nicht einmal sagen, ob Religion und Ökonomie überhaupt, etwa wie der Vatikan und der Unternehmerverband, voneinander zu unterscheiden waren. 'Analysieren im Kontext' ist der Versuch, Schritt zwei vor Schritt eins zu tun.

Der Ausweg, den die Einleitung einschlägt, besteht darin, nur scheinbar über Religion einerseits, Ökonomie andererseits zu sprechen, in Wirklichkeit jedoch über "Ansätze" zum Zweck ihrer möglichen *Verstehbarkeit*.⁴ Damit endet man beim Zirkel aller Methodologie: schon vor der Erkenntnis der Sache will man über geeignete Wege ihrer Erkenntnis disputieren, obwohl das Kriterium für das, was geeignet ist oder nicht, die Kenntnis der Sache ist.⁵ Doch dieses Dilemma stellte sich nur dann, wenn man es wirklich auf die Erkenntnis des wesentlichen Begriffes, von was auch immer, abgesehen hätte (dann käme man auch gar nicht erst auf den sonderbaren

1 Einleitung, S.1.

2 Einleitung, S.1.

3 Daher ist J.J. Janssen, auf dessen Äußerung sich dieses Vorhaben beruft, zu beglückwünschen, daß er sich nicht all zu streng an diese Maxime gehalten hat (wenn es überhaupt seine Maxime ist!), denn sonst hätte er wohl kaum herausgefunden, was ihm an Erkenntnissen über viele Phänomene der ägyptischen Wirtschaft zu verdanken ist.

4 Insbesondere Einleitung, S.7ff.

5 Vgl. dazu die treffende Kritik von G.W.F. Hegel, der freilich davon ausging, daß die Methodologie wirklich der Erkenntnis dienen sollte (daß sie tatsächlich einen anderen Zweck verfolgt, wird man in Punkt 4 sehen), *Wissenschaft der Logik I*, Frankfurt/M., 1969, S.67 (= Leipzig 1948, S.52f.): "*Vor* der Wissenschaft aber schon über das Erkennen ins reine kommen wollen, heißt verlangen, daß es *außerhalb* derselben erörtert werden sollte; *außerhalb* der Wissenschaft läßt sich dies wenigstens nicht auf wissenschaftliche Weise, um die es hier allein zu tun ist, bewerkstelligen."

Holzweg der Methodologie!). Warum diese Denkweise, der es um die Begreif-/ Versteht-/ 'Untersuchbarkeit'⁶ von Religion und Ökonomie zu tun ist, über solche Einwände vermutlich nur noch müde lächeln kann, dazu Näheres unter Punkt 4. Doch soviel schon hier: diese Denkweise hat in Wirklichkeit schon recht klare Vorstellungen darüber, was es mit Religion und Ökonomie auf sich habe, auch wenn diese Vorstellungen mit jenen nicht mehr viel zu tun haben. Und dafür ist diese Art der Befassung genau die richtige, wie sich in Punkt 4 nebst Fußnoten zeigen wird.

Terminologisch zeigt sich die Verwandlung bereits in der Rede von 'dem Ökonomischen'⁷ und 'dem Religiösen':⁸ 'Das Ökonomische' (oder 'ökonomisches Handeln', 'ökonomische Praxis' u. ä.), wie es in der Einleitung auftritt, ist nicht der verstandene Grund für die Eigenart einer bestimmten, z.B. der pharaonischen Wirtschaft. Es handelt sich vielmehr um "Prinzipien", um Begriffsgespenster eigentümlichen Inhalts,⁹ die daher auch nichts dagegen einzuwenden haben, wenn sie bei allen möglichen Völkern und Kulturen durchgespielt werden, die wenig oder nichts miteinander zu schaffen haben oder hatten.

2. Was sind "Spannungsfelder"?

Dieser sonderbare Ausdruck begegnet in immer mehr Titeln ägyptologischer Abhandlungen. Man versteht, was ein Spannungsfeld in der Physik ist: Strom fließt zwischen zwei entgegengesetzten Polen. Aber was ist ein "Spannungsfeld zwischen Ökonomie und Religion"?¹⁰ - zumal es sich bei beiden Begriffen um Prinzipien vagen Inhalts handelt (s. o.), die kein solches Feld aufbauen können. Was solche Spannungsfelder sind, werden vermutlich noch nicht einmal diejenigen genau wissen, die sie nun in großer Zahl in die Welt setzen. Wozu sie aber gut und warum sie so beliebt sind, wird sich aus dem Folgenden ergeben.

3. Was bringt der Vergleich für die Wissenschaft?

Das Prinzip der Veranstaltung war offenbar der Vergleich. Neben dem Vergleich von "Ansätzen", bei dem das entscheidende Kriterium unbekannt ist

(s.o., Punkt 1), war es der Vergleich von Kulturen: Wie steht es mit dem Verhältnis zwischen 'dem Religiösen' und 'dem Ökonomischen' bei den ..., bei den... und bei den...?, wobei irgendein historischer oder geographischer Zusammenhang zwischen den verschiedenen Völkern und Kulturen offenbar nicht gefordert wurde.

Der Vergleich ist in der modernen Geisteswissenschaft sehr beliebt, obwohl sein wissenschaftlicher Wert relativ gering ist. Voraussetzung jedes Vergleiches ist natürlich, genau wie bei der Betrachtung eines bestimmten Phänomens in seinem Zusammenhang, daß man dieses bereits erkannt hat und daher versteht, ob es überhaupt eine wesentliche 'Ähnlichkeit' und einen charakteristischen Unterschied zwischen den zu vergleichenden Sachen gibt. Während aber der erkannte Zusammenhang zwischen zwei Sachverhalten ein zwingender ist: die Eigenart des Sachverhaltes A unterstellt seine Entstehung aus Sachverhalt B o. ä., ist dies beim Vergleich nicht der Fall. Allenfalls kann der Vergleich die Eigenart einer Sache schärfer hervortreten lassen und taugt als Mittel der Pädagogik, um ein unvertrautes Phänomen mithilfe eines anderen zu erklären.

In der modernen Wissenschaft wird aber der Vergleich anders verwendet: man vergleicht ganz unbekümmert sogar Unbekanntes miteinander und hofft, es ausgerechnet dadurch zu ergründen.¹¹ Ähnlich wie bei dem absurden Versuch, etwas 'im Kontext' zu verstehen, wird auch hier Schritt zwei vor Schritt eins getan; denn beruht der Vergleich nicht auf dem Verständnis des inneren Zusammenhangs, so kann völlig Unkompatibles irrtümlich und irreführend zueinander in Beziehung gesetzt werden.¹² Jedes der einzelnen Phänomene, die bei der Tagung behandelt wurden, mag in dem jeweiligen Beitrag

6 Vgl. Einleitung, S.1.

7 Z.B. Einleitung, S.21.

8 Z.B. Einleitung, S.2.

9 S. Punkt 4 und zugehörige Fußnoten.

10 Einleitung, S.2.

11 Nach Einleitung, S.1, sollten umgekehrt Beispiele aus anderen Kulturen hinzugezogen werden, "um der Gefahr zu entgehen, aus bestimmten Besonderheiten Ägyptens vorschnell eine 'pharaonische Produktionsweise' zu konstruieren". Für Ägypten sind ohnehin die Quellen nicht ausreichend, um irgendeine "Produktionsweise" zu erschließen - dazu bedarf es nicht des Hinweises auf andere Wirtschaften. Wer jedoch "konstruieren" will, der wird sich durch nichts davon abhalten lassen.

12 Ein Beispiel für solche irreführenden Vergleiche, die gelegentlich sogar auf Unkenntnis *beider* Seiten des Vergleiches beruhen, ist die Rede vom 'Feudalismus' in der ersten ägyptischen Zwischenzeit, dazu kritisch K. Jansen-Winkeln, in: WdO 30, 1999, 7-20, bes. 12.

völlig korrekt dargestellt worden sein. Geht man aber am Ende daran, all diese verschiedenen Sachverhalte unter dem Vorzeichen 'Das Ökonomische und das Religiöse' zueinander in Beziehung zu setzen, kann man, wegen des sonderbaren Inhaltes dieser beiden Begriffe, kaum noch etwas falsch, aber auch nichts mehr richtig machen.¹³

4. Was ist nun der wahre Inhalt von "dem Ökonomischen" und "dem Religiösen"? oder: Was bringt es, von Ökonomie und Religion als "Handlungsräumen" zu sprechen?

Letztere Frage wird sogleich beantwortet: für das Verständnis der ökonomischen Gesetze oder der Frage, warum die Menschen sich Götter erst ausdenken und dann vor ihnen niederfallen, bringt es natürlich nichts. Es wurde bereits in Punkt 1 darauf hingewiesen, daß 'das Ökonomische' nicht zu verwechseln ist mit der verstandenen Eigenart einer bestimmten historischen Wirtschaft in einem bestimmten Lande. Weder die Ökonomie noch die Religion sind "Räume" oder "Felder". Bemerkenswert ist, daß sich heute niemand mehr an solcher Metaphorik stört oder gar über deren Berechtigung nachdenkt und am Ende Schlüsse auf die Art von Wissenschaft zieht, die diese Metaphorik pflegt.

Wenn von Handlungsräumen die Rede ist, fragt es sich: was mag denn wohl das Haus sein, darinnen sich diese "Räume" befinden? Das falsche Bild ist so selbstverständlich geworden, daß es eigentlich gar nicht mehr explizit gesagt werden muß: natürlich ist es "die Gesellschaft", wie Soziologen sie neu erfunden haben.

Folgende Gleichung ergibt sich:

A. Ökonomie und Religion: sind als Handlungsräume Teil von Gesellschaft.

B. Gesellschaft: ist als Vielfalt solcher Handlungsräume Ganzes solcher Teile.

A definiert sich durch B, B wieder durch A.

Solche Erkenntnisse sind zu gewinnen, wenn man die schlechten Abstraktionen der Soziologie z.B. für die Ägyptologie nutzbar macht, was offenbar nicht mehr aufzuhalten ist.

Der Gewinn, die Ökonomie 'im Kontext' zu verstehen, besteht eigentlich nur in der Feststellung, oder besser: Sichtweise, **daß** Ökonomie eben ein

'Teil', 'Raum' oder 'Feld', von was auch immer, ist: das Programm ist auch schon der ganze Inhalt. Denn dies ist die neue und tatsächlich auch *einzig* Bestimmung, die der Ökonomie dann noch zuteil wird.

Langweilig wird es den Theoretikern deswegen nicht: denn, hat man sich erst einmal auf diese "Sichtweise" eingelassen, ergeben sich auch adäquate neue "Probleme". Wo die Wissenschaft alter Schule noch ergründen wollte, was Religion und was Ökonomie eigentlich sei,¹⁴ läßt sich vom Standpunkt der Gesellschaft als der abstrakten Zusammenfassung nun die Frage stellen, welcher Handlungsraum wohl das "Primat"¹⁵ im 'Hause' habe, wozu sich die ausgiebige Debatte von theoretischen "Ansätzen" zu dieser Frage (Marx contra Weber u. s. w.) anbietet.

Daß es nicht mehr stört, wie im höchsten Grade formal, im schlechtesten Sinne abstrakt und am Wesen der Sachen vorbei die Fragestellung ist, die all diesen belebten Erörterungen zugrunde liegt, das liegt daran, daß der Gegenstand, der zunächst nur noch 'Teil' war, eben daraus eine "Bereicherung" ganz eigener Art erfahren hat. Seine neue Natur, 'Teil von Gesellschaft', 'gesellschaftlicher Handlungsraum' u. ä. zu sein, macht ihn verfügbar für (soziologische)

¹⁴ Hier wird der Soziologe natürlich einwenden: was soll denn die Sache anderes sein, als *Ausdruck* ihres *Verhältnisses* zu *anderen*, ihrer *Stellung im Ganzen* u.s.w. und wird nichts dabei finden, daß er so in einen inhaltsleeren Kreislauf geschickt wird: A ist Ausdruck von B, B Ausdruck von C, C vielleicht wieder von A, wofür die moderne Geisteswissenschaft sogar einen eigenen Terminus gefunden hat: "Wechselwirkung" nennt sie diese tautologische Nichterklärung und mißversteht sie als 'Dialektik'. Liest man das Fazit der Einleitung (S.21ff.), so hat man den Eindruck, daß das Thema der Tagung nicht zuletzt deshalb gefunden wurde, weil sich an ihm die (Nicht-)Erklärung von A durch B und B wieder durch A besonders "schön" durchexerzieren läßt: Was ist Religion: Ermöglichung ("Faktor"! von Ökonomie (S.17, 20), die dem "ökonomischen Handeln" "Sinn und Möglichkeit" gibt (S.21). Was ist Ökonomie: die Ermöglichung von Religion? Das klappt nicht ganz so gut, aber der Verweis auf die "Gabe" rettet die gewünschte 'Auflösung' (sic, S.23) der Ökonomie in Religion: B ist eigentlich nur A. Daß "Ermöglichung", "Faktor" und Ähnliches keine Erklärung von irgendetwas ist, umgekehrt die Erklärung von Religion vielleicht auch ergäbe, wozu sie taugt, merkt jeder bei banalen Sätzchen wie: "Seife ist, daß man sich **damit** waschen kann" (Faktor, Ermöglichung des Waschens): das Erklärte darf auf der Seite der Erklärung nicht selbst noch einmal vorkommen. In gelehrten Abhandlungen wird der gelehrte Mensch dagegen blind.

¹⁵ Einleitung, S. 2, dann insbesondere S.4ff.

¹³ S. das Fazit der Einleitung, S.21ff., ferner den Schluß von Punkt 4.

Theorien jeglicher Art. Denn seine Bestimmung, **sein wesentlicher Inhalt** ist es nun, **selbst** die Fülle der Befassungen *mit ihm*, der Fragestellungen *zu ihm zu sein*, kurz all der Beziehungen, die ihm von dieser oder jener Theorie mit Hilfe des 'Verstehens aus dem Kontext', mit Hilfe von 'Spannungsfeldern' und von Vergleichen angedichtet werden.¹⁶ So erkennt die Wissenschaft zwar nichts mehr aus dem Reich der Wirklichkeit, aber dafür erschafft sich ihre eigene Wirklichkeit. Dann stört auch der Einwand, daß man Schritt zwei nicht vor Schritt eins tun könne und daß methodologische Überlegungen zirkulär sind, nicht mehr beim theoretischen Treiben, wird demjenigen, der dieses Treiben pflegt, vielmehr als schulmeisterliche, pedantische Rechthaberei erscheinen.

Was gibt es noch zu kritisieren, wenn der Autor der Einleitung selbst am Ende seiner Ausführungen das in Fußnote 16 kritisierte Treiben als großartige **Errungenschaft** der Wissenschaft verkündet: "*Man kann in der letzten Abstraktion daher jedes Phänomen der menschlichen Handlungssphäre mit einem anderen verbinden. Ob das jeweils sinnvoll ist, entscheidet dann der Kontext der Fragestellung*" (!).¹⁷

16 Hier ist zu erinnern an den Mißbrauch der unschuldigen Wörtchen "und" und "als" in zahllosen Abhandlungen der modernen Geisteswissenschaft zum Zwecke der Stiftung beliebiger Beziehungen. Mit "Sprache (Religion, Ökonomie ...) **und** ..." oder "Sprache (Religion, Ökonomie ...) **im Spannungsfeld von A und B**" läßt sich ganz bequem nahezu jeder Gegenstand in Beziehung zu jedem anderen setzen. Statt seiner Erklärung, mit der sich die Subjektivität des vorwissenschaftlichen Meinens und Wähnens aufhobe, wird der Gegenstand im Gegenteil einer subjektiven Sichtweise unterworfen. Letzteres wird geradezu zur wissenschaftlichen Errungenschaft in der Themenstellung: "Sprache (Religion, Ökonomie ...) **als**". Daß erfolgreiche Wissenschaft die *Aufhebung* des subjektiven Blickwinkels ist, wenn es dem Denken gelingt, den Grund für die empirischen Eigenschaften eines Gegenstandes herauszufinden, während umgekehrt das Vorherrschen eines "Blickwinkels" darauf hinweist, daß die Erkenntnis nicht gelungen ist, ist offenbar vergessen. Man vergleiche den Teil II der Einleitung (S.7ff.): die Autoren der Beiträge mögen über diesen oder jenen Sachverhalt (falsch oder richtig) nachgedacht haben, für die Einleitung exekutieren sie vor allem Bewertungen, Sichtweisen, Herangehensweisen, Fragestellungen, Blickwinkel, Perspektiven - doch dies ist nicht etwa als Kritik gemeint! Den Autor der Einleitung begeistert der Gedanke geradezu, daß Wissenschaft (vermutlich wieder gesellschaftlich bedingte) Exekution von Sichtweisen ist. Und warum begeistert ihn das? Siehe den Satz, zu dem diese Fußnote gehört.

17 Einleitung, S.24.

Überwachen und Arbeiten. Probleme der Arbeitsreligion in *Alien*³

JÖRN AHRENS

1. Ökonomie und Religion¹

Auf den ersten Blick als komplett isoliert voneinander existierende Felder wahrgenommen, kann eine enge Verzahnung von kapitalistischer Ökonomie und Religion diagnostiziert werden. Diese Verbindung wurde im 20. Jahrhundert durch die Humanwissenschaften oft und eindringlich herausgestrichen. Zunächst von Max Weber, der die kapitalistische Wirtschaftsweise soziologisch, vor allem aber mentalitätsgeschichtlich aus dem Protestantismus, und hier vornehmlich aus dem Calvinismus hervorgehen sah. Dargelegt hat Weber vor allem, daß die Ethik der modernen Industriegesellschaften eine Arbeitsethik ist.² Zwar verspricht heute fleißige Arbeit kein Himmelreich mehr, dazu sind jene Gesellschaften zu sehr durch Prozesse der Säkularisierung geprägt; aber es ist seine „Arbeit“, die dem Individuum in der Moderne als Quelle zur Sinnstiftung dient. Im Rahmen einer nicht länger subsistentiellen Produktfertigung bedeutet Arbeit dabei immer Erwerbsarbeit, also im allgemeinen Lohnarbeit; nicht jede Form der Arbeitsverrichtung kann deshalb als „Arbeit“ im Sinne kapitalistischer Arbeitsethik und als sinnschöpfend betrachtet werden: „Nicht Arbeit an sich, sondern rationale Berufsarbeit ist eben das von Gott verlangte.“³ Erwerbsarbeit meint daher zweierlei: den Erwerb von Mitteln zur Selbsterhaltung durch Arbeit wie auch die Herstellung von sozialem Sinn und von Subjektivität im Arbeitsprozeß. Insofern läßt sich „Arbeit“ als eine der zentralen Kategorien der Moderne schlechthin bezeichnen.⁴ Über den Terminus der Arbeit als kultureller Chiffre hat sich ein ganzes kulturanthropologisches Paradigma sedimentiert: der

homo oeconomicus, zumindest der *homo laborans*, bewohnt heute nahezu jeden Winkel der Welt, an den die industrielle Produktion gelangt ist.

Ebenfalls im Kontext der Sinnstiftung durch ökonomische Institutionen hat Bernhard Laum die Entstehung des Geldes aus dem Tempeldienst nachgewiesen. Für die von ihm untersuchten homerischen Gesellschaften stellt Laum fest, „daß im Kultus, nicht im Handel, der keinerlei Typisierung kennt, sondern rein individuell ist, die Güterverwertung ihren Anfang genommen“ habe.⁵ Da insofern der öffentliche Kult „notwendig normativen Charakter“ tragen müsse, seien „die Anfänge der staatlichen Währung“ im sakralen Nomos zu suchen.⁶ Damit wäre nicht nur eine strukturelle Verbindung beider Bereiche gegeben, sondern Ökonomie könnte auch genealogisch auf eine religiöse Dimension zurückgeführt werden. Dieser Ansatz, zusammen mit dem Webers, wurde von Walter Benjamin gewissermaßen radikalisiert, der die Geldwirtschaft insgesamt zur permanent gefeierten Schuldreligion erklärt. Der Kapitalismus, meint er, sei „eine Kultreligion, vielleicht die extremste, die es je gegeben hat.“⁷ Diese Annahme gründet Benjamin auf einen der kapitalistischen Wirtschaftsweise innewohnenden Schuldcharakter; der Kapitalismus sei ein „verschuldender Kultus“. „Ein ungeheures Schuldbewußtsein, das nicht zu entsöhnen weiß, greift zum Kultus, um in ihm diese Schuld nicht zu entsöhnen, sondern universal zu machen (...).“⁸ Indem Benjamin die doppelte Bedeutung des Schuldbegriffs ausspielt, integriert er den Kapitalismus als Gesellschaftsform in den Zusammenhang einer Sinn anreichernden religiösen Struktur. Indes hat Georges Bataille die fetischistische Güteranhäufung kritisiert

1 Ich danke der Alexander von Humboldt-Stiftung für Ihre Unterstützung meiner Arbeit durch ein Feodor Lynen Stipendium.

2 Vgl. Max Weber: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in: ders.: Die protestantische Ethik I. Eine Aufsatzsammlung, hg.v. Johannes Winkelmann, Gütersloh, 1981.

3 Ebd., S. 171.

4 Vgl. Jörn Ahrens (Hg.): *Jenseits des Arbeitsprinzips? Vom Ende der Erwerbsgesellschaft*, Tübingen, 2000.

5 Bernhard Laum: *Heiliges Geld. Eine historische Untersuchung über den sakralen Ursprung des Geldes*, Tübingen 1924, S. 27.

6 Ebd., S. 28f.

7 Walter Benjamin: *Kapitalismus als Religion*, in: ders.: *Gesammelte Schriften* Bd. VI, Frankfurt/M. 1985, S. 100

8 Ebd.

und statt ihrer eine ekstatische Ökonomie der Verausgabung gefordert. Für Bataille ist die Nähe der Ökonomie zum Opfer als einer sozialen Praxis ganz virulent; für ihn konstituiert sich das Subjekt in der Ekstase einer An-Ökonomie, die er ethnographisch dem Vorbild des Potlachs entlehnt. Damit verkehrt Bataille zwar den Sinn einer individuellen Ökonomie, weniger religiös konnotiert ist sie deshalb aber nicht – im Gegenteil.⁹

Auch wenn somit der Zusammenhang von Ökonomie und Religion gut eingeführt scheint, bleibt auffällig, daß sich das analytische Interesse in aller Regel auf die religiöse Bedeutung des Geldes oder des Geldverkehrs beschränkt. Von der religiösen Transzendenz aus läßt sich offenbar rasch und überzeugend ein Bogen zur transzendenten Dimension eines Abstraktionsäquivalents schlagen, das unsichtbar aber immer anwesend die Geschicke der wirtschaftenden Subjekte leitet, dem Weihstätten errichtet und für das Riten ausgebildet werden. Daneben bleibt das zweite tragende Element jeder Ökonomie, die individuell verrichtete, aber der Verfügung des Individuums entzogene Erwerbsarbeit, auf welcher auch die Wohlfahrt der Gesellschaft insgesamt beruht, unter religiösen Gesichtspunkten weitgehend unbeachtet. Das ist ziemlich erstaunlich, weil diese Verbindung nicht weniger offensichtlich ist. Nicht nur, daß die Industriebauten des ökonomisch endgültig expandierenden 19. Jahrhunderts sich architektonisch eindringlich an Sakralbauten angelehnt und damit symbolisch sowohl den in den Fabriken geschöpften Mehrwert als auch die dazu erforderliche Arbeitsleistung transzendiert haben. Wenn daher in der Moderne das Arbeitsverhältnis für die Individuen den Platz eines Sinnproduzenten einnimmt, kann das Individuum aus der unmittelbaren Beziehung zur Arbeit heraus den Wert und den Sinn seiner Existenz schöpfen, wie zuvor nur über die unmittelbare Beziehung zu Gott.

Weber zufolge ist Berufsarbeit dasjenige Instrument, welches es dem Individuum erlaubt, sich Gott nahe zu bringen; sie ist kein Substitut für Gott, wie für das Kapital angenommen wurde, sondern ein Werkzeug, das direkt auf jenen zuführt. Damit läßt sich an Webers Darlegungen zur Werkheiligkeit ebenso problemlos anschließen, wie an Foucaults Überlegungen zur Einrichtung der modernen Diszipli-

9 Vgl. Georges Bataille: Die Aufhebung der Ökonomie. Der Begriff der Verausgabung, München 1975.

narinstitutionen, unter denen auch die Fabrik prominent ist, die in ihren Anfängen einer Kombination aus Gefängnis und Kloster ziemlich nahe kommt.¹⁰ Die Verehrung der Arbeitsleistung selbst spielt eine entscheidende Rolle, wenn es darum geht, gesellschaftliche Verhältnisse durchzusetzen, die auf extremer Ungleichheit basieren, die sich aber unter anderem deshalb halten, weil Arbeit selbst wertschöpfend für das arbeitende Individuum ist, nämlich im Sinne einer Rechtfertigung seiner Existenz. Wo das Kapital eine Schuldreligion implementieren mag, bietet Arbeit den umgekehrten Ansatz unmittelbarer Erlösung und Rechtfertigung. Interessant ist, wie hartnäckig sich dieses Verhältnis zur Arbeit bis heute behauptet; die aktuelle Krise der Arbeitsgesellschaften wird vor allem unter dem Aspekt wahrgenommen, daß das wichtigste soziale Modul zur Sinnproduktion verloren zu gehen droht. Arbeitslosigkeit ist zunächst und vor allem eine Existenzkrise.

Spätestens mit Friedrich Engels setzt eine Sichtweise ein, Arbeit nicht allein als „Quelle allen Reichtums“ anzuerkennen, sondern ihr eine anthropologische Aufgabe ersten Ranges beizumessen: „Sie ist die erste Grundbedingung alles menschlichen Lebens, und zwar in einem solchen Grade, daß wir in gewissem Sinn sagen müssen: Sie hat den Menschen selbst geschaffen.“¹¹ Die entscheidende Bedingung der Menschwerdung für Engels ist die Fähigkeit zur Arbeit, und mehr noch deren Organisation. Der aufrechte Gang habe die Hand des Menschen für weitere Verrichtungen freigesetzt; die Hand sei nicht bloß das Organ der Arbeit, sondern auch deren Produkt.¹² Damit ist ein grundlegender Topos der Moderne gesetzt: die anthropologische Dimension der Arbeit ist erschlossen. Eine Lebensführung, die auch noch ein Augenmerk auf das Motiv der Muße hätte, ist nun ausgeschlossen. Die Besonderheit einer solchen Arbeit liegt in ihrer Leistung einer doppelten Naturbeherrschung. Als solche verhilft Arbeit der Selbsterhaltung zu einem neuen

10 Vgl. Michel Foucault: Madness and Civilisation. A History of Insanity in the Age of Reason, New York 1973; ders.: Discipline and Punish. The Birth of the Prison, New York 1977.

11 Friedrich Engels: Anteil der Arbeit an der Menschwerdung des Affen, in: Karl Marx/Friedrich Engels, Ausgewählte Werke in 6 Bänden, 6. Bd., Berlin 1972, S. 377.

12 Ebd., S. 379. Engels liegt damit auf einer Linie der modernen Evolutionstheorie, vgl. André Leroi-Gourhan: Hand und Wort. Die Evolution von Technik, Sprache und Kunst, Frankfurt/M. 1988.

Sprung im „Prozeß der Zivilisation“ (N. Elias). So sieht es zumindest Engels: „Das Tier *benutzt* die äußere Natur bloß und bringt Änderungen in ihr einfach durch seine Anwesenheit zustande; der Mensch macht sie durch seine Anwesenheit seinen Zwecken dienstbar, *beherrscht sie*. Und das ist der letzte, wesentliche Unterschied des Menschen von den übrigen Tieren, und es ist wieder die Arbeit, die diesen Unterschied bewirkt.“¹³ Aber für Engels ist eine sich erhaltende religiöse Dimension der Arbeit freilich undenkbar. Ihm geht es lediglich um die Beherrschung der äußeren Natur, obgleich eine der herausragenden Leistungen der modernen Arbeitsorganisation die Beherrschung der inneren Natur gewesen ist. Wesentlich für industrielle Arbeit ist das Element der Disziplinierung, welche sich aus den Prozessen der Arbeitsteilung ergibt. Der Trieb zur Selbsterhaltung wird in eine Kultur der Produktion überführt, die unmittelbar mit der Konstitution von Subjektivität verbunden ist. Diese Sinnmaschine des modernen Subjekts ist vom Primat produktiver Arbeit nicht abzulösen.

Die Idee einer subjektiven Selbstverwirklichung durch Arbeit, wie sie zuerst Hegel entwirft,¹⁴ ist ihrerseits offensichtlich selbst ideologisch besetzt. Gerade dieser Topos ist schließlich nur unter der Voraussetzung einer Beherrschung der Natur des Menschen möglich, welche sich wiederum an einer an Arbeitsmechanismen ausgerichteten Selbstkontrolle des Subjekts orientiert.¹⁵ Marx nennt dies die „entfremdete Arbeit“. Sie mache „*das Gattungswesen des Menschen*, sowohl die Natur als sein geistiges Gattungsvermögen, zu einem ihm *fremden Wesen*, zum Mittel seiner *individuellen* Existenz. Sie entfremdet dem Menschen seinen eigenen Leib, wie die Natur außer ihm, wie sein geistiges Wesen, sein *menschliches Wesen*.“¹⁶ Mit Marx sollte Arbeit von ihrer religiösen Herkunft abgelöst sein und sich nurmehr in einem dialektischen Spannungsfeld zwischen Ideologie- und Selbstgenese bewegen. Doch gerade letztere schlägt in der Moderne den Bogen zu

einer religiösen Konnotation der Arbeit. Als Movens der Selbstgenese und Sinnproduktion fungiert Arbeit in der Moderne als Substitut für den mit der Säkularisierung einsetzenden Transzendenzverlust. Im Gegensatz zum Geldwert ist sie nicht ursprungsgenealogisch mit der Religion verbunden, sondern besetzt deren metasozialen Ort in einer religiös fragmentierten Gesellschaft.

2. Alien³

Analog zum Defizit in der Kulturtheorie finden sich nicht besonders viele exponierte kulturelle Bearbeitungen, die den Zusammenhang von Arbeit und Religion explizit aufgreifen. Ein rares Beispiel bietet David Finchers Regiedebut *Alien*³ aus dem Jahr 1992.¹⁷ Im dritten Franchise der *Alien*-Science Fiction-Filmserie, verschlägt es deren Heldin Lt. Ripley (Sigourney Weaver), auf einen Planeten, der einzig und allein als Gefängnis dient. Der erste Film der Serie, die hier noch nicht als Franchise geplant war, gelangt 1979 in die Kinos (*Alien*, R: Ridley Scott); ein Handelsraumfrachter wird von einem fremden, ungeheuer aggressiven Wesen heimgesucht. In embryonalem Zustand an Bord gelangt, zeigt sich, daß das Alien sich reproduziert, indem es sich parasitär in fremden Organismen einnistet und diese bei seiner Geburt tötet. Es selbst ist ein auf reinem Instinkt basierendes Wesen; selbst sein säureartiges Blut gleicht einer Waffe. Ripley, die auf jenem Raumfrachter als dritter Offizier dient, ist am Schluß die einzige Überlebende; sie schafft es, das Alien zu besiegen, sprengt das Raumschiff und flüchtet in einem kleinen Rettungsshuttle. In diesem Shuttle trudelt sie, in Hyperschlaf versetzt, 57 Jahre durchs Weltall, ehe sie gefunden wird – womit der zweite Film beginnt (*Aliens*, R: James Cameron). Die sog. „Company“, der auch der Raumfrachter in *Alien* gehörte, zeigt sich nun sehr interessiert an einer Ausbeutung des Aliens für die Entwicklung von Biowaffen und hat zwischenzeitlich auch dessen Heimatplaneten kolonisiert. Als von dort jedes Lebenszeichen ausbleibt, wird eine militärische Rettungsmission zu dem Planeten geschickt, der Ripley, die als einzige jemals einem Alien begegnet ist, sozusagen als Spezialistin angehört. Während sie die Kolonie verwüstet und dezimiert vorfinden, sehen sich die Marines rasch selbst den Angriffen der

13 Friedrich Engels: Anteil der Arbeit an der Menschwerdung des Affen, a.a.O., S. 387.

14 Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Philosophie des Geistes [1807], Werke Bd. 3, Frankfurt/M. 1973.

15 Vgl. Dietmar Kamper/Friedhelm Guttandin: Selbstkontrolle. Dokumente einer Obsession, Mar-burg/Berlin 1982.

16 Karl Marx: Pariser Manuskripte. Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844, Westberlin 1987, S. 63.

17 *Alien*³: US 1996, R: David Fincher.

Aliens ausgesetzt. Am Ende gelingt Ripley gemeinsam mit drei Begleitern die Flucht. Wie schon das Raumschiff in *Alien* wird diesmal der ganze Planet prophylaktisch gesprengt und wieder trudelt eine Rettungskapsel samt Insassen im Hyperschlaf für einen nicht näher bestimmten Zeitraum durchs All.¹⁸

An dieser Stelle setzt Finchers Film ein, dessen Beitrag zur *Alien*-Serie nur unter Schwierigkeiten zustande kam. Nach dem Erfolg auch des zweiten Franchise hätte der Produktionsabstand eigentlich wesentlich geringer ausfallen sollen, als es mit sechs Jahren am Ende der Fall ist. Zunächst zeigt sich die Hauptdarstellerin der Serie, Sigourney Weaver, durchaus abgeneigt, einen dritten *Alien*-Film zu drehen, dann durchläuft das Drehbuch eine einigermaßen chaotische Realisationsgeschichte und schließlich läßt sich kaum ein Regisseur für das schon in der Pre-Productionphase sichtlich angeschlagene Projekt finden. Zuletzt fällt die Wahl mit David Fincher, der bis dahin nur Werbespots gedreht hat, auf ein im Spielfilm völlig unbeschriebenes Blatt.¹⁹ War die Ausgangsidee noch, als Setting des Films ein von mittelalterlich lebenden Mönchen betriebenes, ganz aus Holz gearbeitetes Raumschiff einzuführen, wird dieses Motiv nach und nach immer weiter heruntergebrochen. Am Ende steht ein Gefängnisplanet mit einer mönchisch lebenden Belegschaft, durch eine Titelüberblendung vorgestellt als „Fiorina Fury 161, Outer Veil Mineral Ore, Double Y Chromosome Work Correction Facility, Maximum Security“ und betrieben von just jener „Company“, die schon in den ersten beiden Filmen das Alien als ökonomische Ressource verwerten wollte.

Der Vorspann zeigt in kurzer Schnitffolge, daß es einem der Aliens aus dem zweiten Franchise gelungen ist, an Bord der Rettungskapsel zu gelangen, wo es die Hyperschlafkapseln aufbricht und über die Menschen darin herfällt. Dabei kommt es zu einem Kurzschluß, die Kapsel stürzt ab und auf jenen als Gefängnis dienenden Planeten. Wiederum ist Ripley die einzige Überlebende; sie wird von den Gefangenen geborgen und verarztet. Ihre Ankunft in der Strafkolonie löst heftige Irritationen aus, da sich die Gefangenen einer Lebensweise nach dem Muster

der Benediktinermönche verschrieben haben – ora et labora. Durch Arbeit und Religiosität gedenken sie ein Leben zu führen, das sich von ihrem früheren Lebenswandel radikal absetzt und der Buße gewidmet ist; Sexualität und Genußmittel sind tabuisiert. Kein Wunder also, daß die Ankunft einer Frau schockhaft wirkt, zumal sich Ripley, die wie alle anderen kahl geschoren wird, wodurch sie eine durchaus maskuline Erscheinung erhält, ohne Scheu unter den Gefangenen bewegt. Sie tritt ihnen provozierend offen gegenüber, eine Geste, die von den Männern als sexuell offensiv mißverstanden wird und schließlich in einen Vergewaltigungsversuch mündet.

Bald schon findet Ripley heraus, daß an Bord ihrer Rettungskapsel ein Alien war und deren Absturz herbeigeführt hat. Wiederholt werden Gefangene tot aufgefunden, was sie als Indizien dafür interpretiert, daß auch das Alien am Leben ist; bald schon muß sie auch erfahren, daß das Alien seine Brut diesmal in ihr selbst abgelegt hat. Somit dem sicheren Tod ausgesetzt, ist Ripley bemüht, das Alien zu töten und die Geburt ihres Parasiten zu verhindern. Allerdings erhält sie für ihre Mission, nachdem sie diesem ihre mehr als schlechten Neuigkeiten enthüllt hat, keine großartige Unterstützung seitens des Gefängnispersonals. Der Arzt Clemens (Charles Dance), mit dem sie eine Affäre begonnen hat, fällt rasch dem Alien zum Opfer, während der Verwalter (Brian Glover) die „Company“ über Ripleys Anwesenheit auf „Fiorina Fury 161“ informiert. Schließlich versucht sie, gemeinsam mit den Inhaftierten, das Alien in einen Hochofen zu locken und dort zu vernichten. Der Plan gelingt, aber fast alle Gefangenen kommen dabei ums Leben. Zeitgleich landet eine Mission der „Company“ auf dem Planeten, der bekannt ist, daß Ripley ein Alien in sich trägt. Im letzten Moment wählt diese die letzte Option, sich selbst zu opfern, und stürzt sich in den Hochofen; noch während ihres Falls bricht das Alien aus ihr heraus und verbrüht mit ihr gemeinsam.²⁰

3. Probleme der Arbeitsreligion

Als Hochsicherheitsgefängnis für Gefangene mit YY-Chromosomen, also übersteigter Männlichkeit, ist „Fiorina Fury 161“ als Arbeitslager konzipiert. Der abgelegene und äußerst unwirtliche Planet bedarf keiner Überwachungsreglements – kein Pan-

18 Für eine sehr gute Zusammenfassung und Kommentierung der vier bis 1999 produzierten Alien-Filme, inklusive Produktionsdaten und Hintergrundinformationen, vgl. David Thomson: *The Alien Quartet*, New York/London 1999.

19 Vgl. ebd., S. 97-102; 132-137.

20 Diese Szene ist nur in der Theatrical Version von 1992 zu sehen; in der Special Edition von 2003 hingegen wurde sie herausgeschnitten.

optikum, keine Wachtürme, keine Mauern, keine Zellen. Das Personal besteht aus ganzen drei Männern: dem Verwalter, einem Arzt und einem Aufseher; Kommunikation mit der das Gefängnis betreibenden „Company“ ist via Computer möglich, Versorgungsschiffe landen offenbar jeweils, wenn die Wachen ausgewechselt werden. Die Grenzen zwischen Wirtschaftskonzern und staatlicher Exekutive sind eindeutig diffundiert; die „Company“ übernimmt Hoheitsaufgaben. Waffen sind nicht vorhanden; ihre Existenz wäre ebenso sinnlos wie eine Gefängnisrevolte irgendwo im Weltraum, da sich außerdem keine Raumschiffe am Ort befinden. Die Hochsicherheitsstufe ergibt sich von ganz allein aus der kosmischen Isolation des Planeten. Überwachung, im Gegensatz zu Foucaults Analyse der Geburt des Gefängnisses, besteht hier nicht in der permanenten visuellen Kontrolle der Gefangenen und einer zugehörigen Disziplinärpädagogik.²¹ Überwachung resultiert hier aus der extremen Absonderung anomischer Individuen, ihrer Konzentration an einem nahezu unzugänglichen Ort, was ihrer sozialen Liquidierung gleichkommt.²² An ihrem Verwehrort müssen die Gefangenen schwere körperliche Arbeit leisten; hier ist es die Arbeit in heruntergekommenen Raffinerien, die eher an die „ursprüngliche Akkumulation des Kapitals“ (K. Marx) erinnern, als an ein Science Fiction-Dekor. Das ist an sich kein neues Prinzip, sondern lehnt sich an die Strafkolonien des Imperialismus an, bei denen staatliche und ökonomische Interessen wie Kompetenzen ebenfalls miteinander verflochten waren.

Die Besonderheit dieses Lagers aber liegt in seiner ökonomischen Obsoletheit. Die auf die Credits folgende Eingangssequenz des Films in der 2003 auf DVD veröffentlichten Special Edition zeigt, wie riesig die Strafkolonie einmal gewesen sein muß, wenn sich am Gestade eines Meeres Raffinerie auf Raffinerie aufreht. Als Ripley dort aufschlägt, leben im Lager nur noch 25 Insassen, mit denen es eine besondere Bewandnis hat. Wie Ripley vom Gefängnisarzt Clemens erfährt, wurde die Strafkolonie schon vor Jahren aufgegeben, die Produktion eingestellt.

21 Vgl. Michel Foucault: *Discipline and Punish*, a.a.O.

22 Das filmische Vorbild gibt *Papillon* (US 1973, R: Franklin J. Schaffner) ab, ein Film, dessen Handlung im kolonialen Australien spielt, als der Kontinent nichts anderes war, als eine einzige, nur durch natürliche Grenzen gesicherte Strafkolonie.

Während alle anderen Gefangenen und das Personal abgezogen wurden, haben die verbliebenen Männer ausdrücklich darum gebeten, vor Ort bleiben zu dürfen. Diese Gruppe bildet eine religiöse, apokalyptische Sekte, die sich durchwegs aus ehemaligen Mördern und Vergewaltigern zusammensetzt und angeführt wird vom charismatischen Sektenführer Dillon (Charles S. Dutton).

Was ihren Aufenthalt in der Strafkolonie angeht, können die Sektenmitglieder nicht länger als gefangen gelten. Zwar hätte man sie nach der Schließung der Raffinerien kaum freigelassen; auf diesem Planeten jedoch befinden sie sich freiwillig. Hier haben sie einen Ort gefunden, an dem sie einerseits angemessen Buße für ihre Verbrechen leisten, andererseits aber, da sie sich selbst als unberechenbar einstufen, nur hier frei sein können.²³ Ihr Leben fokussiert auf die pure Notwendigkeit, ohne jeden Luxus, von einigen Zigaretten abgesehen. Die Männer arbeiten weiterhin in der Raffinerie, sie leben durchwegs keusch, haben seit Jahren keine Frau mehr gesehen und betrachten sich als Teil einer kosmischen Theodizee, als Exempel eines Bösen, das nur in einem apokalyptischen Akt ausgelöscht werden kann. Parabelhaft stehen die Häftlinge somit für eine Negation der guten Schöpfung ein. Wenn, wie Schmidt-Biggemann betont, das Projekt Aufklärung programmatisch durchgesetzt ist von einem „kosmologischen und anthropologischen Optimismus“,²⁴ dann bedeutet die Existenz dieser Männer wenn nicht die Widerlegung dieses Projekts, so doch zumindest dessen Relativierung. Vom Selbstverständnis der Aufklärung schreibt Schmidt-Biggemann, es verstehe die „prinzipiell gute Existenz“ als noch an ihrer Verwirklichung gehindert. „Die Verwirklichung ist die Aufgabe der Geschichte, die dann am Ende die gute Schöpfung rechtfertigen wird. Das ist das Geschichtsprogramm der Theodizee.“²⁵ Als weit in der Zukunft angesiedelter Science Fiction widerlegt das Gedankenexperiment der *Alien* Serie insgesamt, insbesondere aber *Alien*³, jenes Pro-

23 Das wird deutlich in einer ersten, kurzen Unterhaltung zwischen Ripley und Dillon, in der Dillon sie vor sich und seinen „Brüderern“ warnt, indem er nachdrücklich die gewalttätige, nur mühsam unterdrückte Natur der Häftlinge betont.

24 Wilhelm Schmidt-Biggemann: *Theodizee und Tatsachen. Das philosophische Profil der deutschen Aufklärung*, Frankfurt/M. 1988, S. 7.

25 Ebd. Am ersichtlichsten ist dieses Programm in der Philosophie Schellings; vorbereitet wird es bei Leibniz.

gramm anthropologisch und sozial. Allerdings wollen die Gefangenen es, wenn auch auf dem Wege der Apokalypse auf verzweifelte Weise, dennoch wahr machen.

Nicht nur die vormals unreglementierten Gewaltverbrecher stehen dafür ein, daß die Theodizee noch nicht verwirklicht ist. Vielmehr verweist die in allen Filmen der Serie handlungsleitende „Company“ darauf, daß der Prozeß des Fortschritts selbst, und damit jede menschliche Gesellschaft, beherrscht ist von Gewissenlosigkeit und Gewalt. Im Unterschied zu den sozial exkludierten Häftlingen, hat es die „Company“ jedoch verstanden, das Prinzip einer negativen Theodizee zu einem erfolgreichen Vergesellschaftungssystem auszubauen, das sich den Erfordernissen ökonomischer Profitgenerierung anpaßt. Analog zur eingangs festgestellten Überproportionalität einer Fokussierung auf den Geldwert gegenüber der Arbeitsleistung in Analysen der Moderne, ließe sich daraus ableiten, daß die Konzentration auf letztere sozial atavistisch und ein Merkmal der Beherrschten, nicht der Herrschenden wäre. Die reine Arbeitsreligion wäre dann eine Religion unterworfenen Subjekte, die nicht aufhören können, von einer Erlösung hin zu jener – materiell wie moralisch – „guten Existenz“ zu träumen. Während die wirklich herrschende Klasse jene Verehrung der Arbeitsleistung erfolgreich hin auf eine Verehrung des Kapitals und der Akkumulation von Profit transformiert und transzendiert hat.

Die von Weber beschriebene puritanische Lebensführung einer innerweltlichen Askese, worin gerade „nicht Arbeit an sich, sondern rationale Berufsarbeit [...] das von Gott verlangte“²⁶ darstellt, wurde in der Spätmoderne aus ihren asketischen Begrenzungen herausgelöst und in der Zukunft der Alien Filme einer bedenkenlosen „Habgier“ (Weber) reintegriert. Klar ist aber, daß sie nach wie vor „auf der Seite der Produktion des privatwirtschaftlichen Reichtums“²⁷ kämpft und nicht auf der Seite lohnabhängiger Subjekte. Aus diesem Grund muß die Arbeitsreligion auch gnostisch konnotiert sein und ihre Erlösung in einem apokalyptischen Vernichtungsakt, anstatt in hedonistischer Veredlung suchen. Denn gnostisch ist der Mensch vollkommen getrennt von dem Gott, durch dessen Wirken er sich

26 Max Weber: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, a.a.O., S. 171.

27 Ebd., S. 180.

zu vervollkommen hofft. „Eine Erlösung aus diesem Zustande der Gottentfremdung, der Gottverlassenheit und der Abhängigkeit von den bösen Dämonen, die ihn quälen, kann nur dadurch erfolgen, daß Gott selbst von außen in den Kosmos eingreift (...).“²⁸ Dieses Eingreifen wird volkstümlich gern als Bild vom Weltuntergang imaginiert, da der einzelne aufgefordert ist, den „Geist“ zu empfangen und das im Zustand der Sünde befangene „Fleisch“ zu töten. Der dämonisch assoziierte Körper bildet die Brücke zum Bösen, während die Erlösung in Gott, das Schauen Gottes, vom Körper abgelöst, in der Wiederauferstehung und der Auffahrt zum Himmel erfolgt.²⁹ Die Hoffnung auf die apokalyptische Vernichtung der Welt entspricht der Hoffnung auf die Erlösung von den Sünden.

Wenn aber auch im Vordergrund der Häftlingsreligion der Glaube an eine apokalyptische Theodizee steht, worin das Böse, das sie zu verkörpern meinen, einen kosmologischen Sinn erhält, so ist ihre Existenz dennoch unmittelbar gebunden an das Leben und die Arbeit in der Raffinerie. Die Männer widmen sich der gemeinschaftlichen mönchischen Askese, die Bußpraktik und Selbsttechnik zur Besserung und individuellen Disziplinierung zugleich ist. Natürlich ist diese Arbeit auch im gnostischen Sinn Arbeit gegen den Körper, versinnbildlicht in der Arbeit an den Hochöfen, welche das Fleisch geradezu verbrennt. Aber sie dient ebenso zu dessen Reinigung, zur Verausgabung der Triebenergien und zur Herstellung eines modernen Selbst, das rational und im Rahmen sozialer Legitimitätsgrenzen handelt. Gerade an dieser Stelle hat abermals Weber die Verbindung der Arbeitskultur zur mönchischen Lebensführung, also zur Religiosität, betont. Es sei die auf das Berufsleben übertragene mönchische Askese gewesen, die mitgeholfen habe, „jenen mächtigen Kosmos der modernen [...] Wirtschaftsordnung zu erbauen, der heute den Lebensstil aller Einzelnen [...] mit überwältigendem Zwange bestimmt [...]“³⁰ Daraus leitet sich bald schon weniger der religiöse Einschlag dieser Arbeit ab, als ihr pädagogischer Auftrag – was nicht verwundern kann, da die Pädagogik in Bezug auf die Distribution moralischer Kompetenzen einer der legitimen Erben der Religion ist.

28 Hans Leisegang: Die Gnosis, Stuttgart 1955, S. 26.

29 Vgl. ebd., S. 34.

30 Max Weber: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, a.a.O., S. 188.

In diesem Sinne steht die Sträflingskolonie in *Alien*³ in der von Foucault beschriebenen Tradition der Zucht- und Arbeitshäuser: „There is, in these institutions, an attempt of a kind to demonstrate that order may be adequate to virtue. In this sense, ‚confinement‘ conceals both a metaphysics of government and a politics of religion; it is situated, as an effort of tyrannical synthesis, in the vast space separating the Garden of God and the cities which men, driven from paradises, have built with their own hands. The house of confinement in the classical age constitutes the densest symbol of that ‚police‘ which conceived of itself as the civil equivalent of religion for the edification of the perfect city.“³¹ Auf diese Weise reiht sich das kosmische Arbeitslager in jene Kette von Institutionen zur Straferziehung ein und streicht zugleich deren religiös geprägte Herkunft heraus, indem das Lager selbst zu einem Instrument religiöser Erfüllung wird.

Die Arbeit, als körperliche und spirituelle Kompensationsleistung, ist sowohl Bestandteil der Buße als auch ein Instrument zur Besserung der Individuen. Die Religion, der die Häftlinge auf „Fiorina Fury 161“ anhängen, läßt sich nur über das Sinnsubstitut harter Arbeit verwirklichen.³² Die erbrachte Arbeitsleistung bildet die Brücke von der Positionierung der Häftlinge im Einzugsbereich eines transzendent Bösen, hin zu einer sinnvollen Existenz im Rahmen gesellschaftlicher Institutionen. Wenn die Religion Entlastung von der Vergangenheit als Sexualmörder verschafft, verspricht Arbeit soziale Anerkennung, die Produktion von Sinn für die soziale Existenz. Das hegelsche Motiv von der Arbeit als Medium gelungener Selbstwerdung wird so problemlos mit einem metaphysischen Anliegen verbunden.

Allerdings gilt es im Falle der in *Alien*³ gezeigten apokalyptischen Arbeitsreligion verschiedene Probleme zu beachten. Das beginnt mit der Art der Arbeit selbst, die von den in der Kolonie verbliebenen Gefangenen verrichtet wird. Zwar besorgen sie noch immer mindestens eine der langsam verrottenden Raffinerien, aber ihre Arbeit bleibt produktiv vollkommen sinnlos. Es handelt sich um reine Substitut-Arbeit, um die Imagination produktiver und damit auch sozial sinnvoller Arbeit. Denn mit der Stilllegung der Strafkolonie wurde der Planet aus dem ökonomischen

Netz, aus dem Kreislauf von Produktion und Wertschöpfung herausgenommen. Unter Gesichtspunkten sinnvoller, Anerkennung generierender Erwerbsarbeit, ist die jetzt noch verrichtete Arbeit gar nicht existent; sie ist überflüssig, absurd und ökonomisch vielmehr abzulehnen, weil in ihr Arbeitskraft verbrannt wird, die prinzipiell Mehrwert schaffen könnte, stattdessen aber sich lieber sinnlos verausgabt. Wenn es bei Marx bekanntlich heißt, Arbeit sei der „Stoffwechsel des Menschen mit der Natur“,³³ dann beruht diese Feststellung auf bestimmten Voraussetzungen. Die wichtigste dieser Voraussetzungen ist, daß nicht irgendeine Arbeit verrichtet wird, die vielleicht gar keine ist, sondern zielgerichtet an der Natur gearbeitet wird, die Natur verwandelt wird in eine vom Menschen angeeignete Umwelt, worin ein Mehrwert gegenüber dem ursprünglich bearbeiteten Stoff produziert wird, und daß der Mensch sich in Zuge dessen auch verwandelt – in ein seiner selbst bewußtes Subjekt. Das Problem ist dann nur noch, wie die Arbeit organisiert ist, ob entfremdet oder nicht, ob sie sich in den Händen von Privatiers befindet oder nicht. Wertschöpfend muß Arbeit aber in jedem Fall sein. Aus der Bearbeitung der Natur muß ein Wert resultieren, der mehr ist, als diese Natur und mehr als das bloße Produkt, der einen sozialen Wert hat, der zum einen Gesellschaft ermöglicht und zum anderen das produzierende Individuum als Subjekt schöpft.

Vom Standpunkt der klassischen Arbeitsgesellschaft aus wäre, was die verbliebenen Häftlinge in ihrer Raffinerie anstellen, also keine Arbeit. Es wäre höchstens eine ziemlich anstrengende Imitation derselben. Die Gefangenen simulieren Arbeit, indem sie dennoch arbeiten. Sie führen freiwillig eine absurde Existenz, bei der die Frage offen bleibt, inwiefern sich dies mit einer gleichzeitig praktizierten apokalyptischen Religiosität verträgt. Finchers Film rückt Camus' nahezu vergessenes Prinzip der Absurdität an die aufgegebenen Existenzen einer in der Krise befindlichen Arbeitsgesellschaft heran.³⁴ Die Schnitt-

31 Michel Foucault: *Madness and Civilisation*, a.a.O., S. 63.

32 Unklar bleibt allerdings, wie sehr jeder einzelne sich wirklich damit identifiziert; überzeugend dargestellt ist dies letztlich nur für Dillon.

33 „Der Arbeiter kann nichts schaffen ohne die Natur, ohne die sinnliche Außenwelt. Sie ist der Stoff, an welchem sich seine Arbeit verwirklicht, in welchem sie tätig ist, aus welchem und mittels welchem sie produziert“ (Karl Marx: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte vom Jahre 1844*, Leipzig 1988, S. 133).

34 Vgl. Albert Camus: *Der Mythos von Sisyphus*, Reinbek bei Hamburg 1989.

menge zwischen einer solchen Renaissance des Existentialismus, einer bei Baudrillard entlehnten Praxis der Simulation³⁵ und einer religiösen Konnotation des Arbeitsprinzips liegt in der Wertschätzung der Bedeutung von Arbeit als solcher, noch vor ihrer wertschöpfenden und damit sozial anerkannten Funktion. Die Arbeitstätigkeit selbst ist so stark mit dem modernen Subjekt gekoppelt, daß der notwendige Bezug auf produktive Wertschöpfung in den Hintergrund zu rücken scheint, sofern dies nur die Genese eines scheinbar ganzen, normativ richtig handelnden Subjekts bedeutet, das zumindest glauben darf, über seine Arbeitsleistung sich selbst zu verwirklichen und seine ehemalige, gegen die wertschöpfende Produktivität gerichtete Anomie zu vergessen oder ökonomisch zu kompensieren.

Das bedeutet, daß in *Alien*³ Arbeit nur noch in Hinblick auf die Herstellung von Sinn in einer sehr generellen, basalen sozialen Bedeutung sinnvoll und insofern tautologisch ist. So sehr hier hart gearbeitet werden mag, jeder Arbeitsgang in der Raffinerie bleibt nurmehr symbolisch. In der körperlichen Arbeit wird wertschöpfende Erwerbsarbeit zitiert, wird die Imago einer Arbeit aufgerufen, die sozial integriert wäre. Als Simulationsarbeit kann jedoch von sozialer Integration der Arbeit (nicht der Arbeiter) keine Rede sein, und die Frage bleibt offen, ob bloße Arbeit für sich allein Sinn schöpfen kann. Denn Sinn herzustellen bedeutet natürlich auch immer, einen Mehrwert zu produzieren, der die reine Arbeitsleistung transzendiert; zwar in diesem Fall einen abstrakten Mehrwert, aber immerhin einen Wert, der weder mit der Arbeitsleistung noch mit deren Gegenstand identisch ist. Darin läge wiederum die religiöse Beleihung der Arbeit in *Alien*³, was seinerseits im teils äußerst sakralen Umgang mit den Arbeitsorten im Lager deutlich wird.³⁶

Indes bleibt die Frage nach einer Integration dieser Arbeitsreligion in das ihr zugrunde liegende Verständnis der Theodizee offen. Der Zugang zur Theodizee, der in *Alien*³ vorgeführt wird, ist ganz offensichtlich Teil des Programms zur Selbstdisziplinierung der Inhaftierten. Zunächst liegt nahe, daß die Theodizee dieser Gefangenenreligion der Läuterung dient. Da die einmal verübte Gewalt letztlich transzendent und nicht individuell nachvollzogen

wird, wird ihr im Rahmen einer höheren Ordnung Sinn zugeschrieben; darüberhinaus gibt es nunmehr einen Adressaten, der individuelle Gewalt in ein theologisch Böses verwandelt. Das bedeutet nicht nur eine Entlastung der Gefangenen von ihrer Schuld, sondern es bedeutet vor allem auch, daß sie sich einem Souverän unterwerfen müssen, der ungleich mächtiger ist als sie selbst. Weniger eine Entlastung bedeutet das, ernsthaft vollzogen, eine Läuterung, durch die die Gewalt in einem beinahe mystischen Akt aus den Einzelnen herausgenommen wird. Natürlich kann es dabei nicht bleiben. Eine Läuterung wie diese muß institutionalisiert werden, in Riten und Verpflichtungen übergehen, damit das Böse im Menschen nicht doch wieder Fuß faßt. Dazu dient zunächst das Keuschheitsgelübde, das die Versuchung von Sexualität und Gewalt abwenden soll, sowie außerdem die Arbeitsreligion als praktizierte Läuterung, worin der arbeitende Körper sich der Notwendigkeit unterwirft und zugleich durch Negation gereinigt wird. Das Paradox einer solchen Verbindung von Arbeit (bzw. Ökonomie) und religiöser Lebensweise liegt scheinbar darin, daß Weber gezeigt hat, daß gerade die mönchische, asketische Lebensführung unter den Bedingungen einer ökonomischen Lebensführung seit der Reformation zur Rechtfertigung vor Gott wertlos wird, sogar egoistisch wirkt, weil sie sich den weltlichen Pflichten gerade entzieht. „Die mönchische Lebensführung ist nun (bei Luther, JA) nicht nur zur Rechtfertigung vor Gott selbstverständlich gänzlich wertlos, sondern sie gilt ihm auch als Produkt egoistischer, den Weltpflichten sich entziehender Lieblosigkeit. Im Kontrast dazu erscheint die weltliche Berufsarbeit als äußerer Eindruck der Nächstenliebe, und dies wird (...) insbesondere durch den Hinweis darauf begründet, daß die Arbeitsteilung jeden Einzelnen zwingt, für andere zu arbeiten.“³⁷ Die „weltliche Berufsarbeit“ wird also zum Ausdruck wirklicher Nächstenliebe, weil durch sie etwas für andere geschaffen wird.

4. Arbeitsmönche und Subjekte

Das bedeutet natürlich auch, daß das Ideal mönchischer Lebensweise nicht vollkommen verabschiedet ist, sondern in einen neuen Kontext transformiert wird, den der kapitalistischen Arbeitsethik, die das Motiv der Askese durchaus aufnimmt, es aber auf

35 Vgl. Jean Baudrillard: *Agonie des realen*, Berlin 1978.

36 So etwa in einer merkwürdig unerklärt bleibenden Szene, in der, gleichsam wie als Ritual, brennende Kerzen entlang eines Turbinenganges aufgereiht werden.

37 Max Weber: *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, a.a.O., S. 68.

weltliche, wertschaffende Arbeit anwendet. Im Kontext dieser Werkheiligkeit und in den Kathedralen der Industriegesellschaft verdingen sich dann neue Heilige, deren Verausgabung nicht der eigenen Lust dient, sondern der Produktion einer abstrakten Wertschöpfung. Insofern bemüht Fincher nur konsequent das Bild einer Synthese aus mönchischer Askese und Arbeitsethik. Seine millenaristische Sekte pointiert den religiösen Subtext moderner Arbeitsverhältnisse und zeigt, wie sehr das Individuum in der Moderne auf Arbeit angewiesen ist, nicht lediglich zur materiellen, sondern vor allem auch zur mentalen Existenzsicherung. Das pointiert Simmel in seiner *Philosophie des Geldes*, wenn er mit Blick auf das Verhältnis von Arbeit und Tauschpraxis die eudämonistische Irrelevanz der Arbeit darlegt: „Was also, unter eudämonistische Minderung, hingegeben wird, ist nicht die Arbeit, sondern gerade die Nichtarbeit; wir zahlen für A nicht das Opfer der Arbeit (...), sondern den Verzicht auf B. Das Opfer also, das wir bei der Arbeit in dem Tausch geben, ist einmal sozusagen ein absolutes, ein anderes Mal ein relatives (...).“³⁸ Genau diese Etikettierung des Verzichts als Mehrwert einer Subjektgenese für die Moderne trachten die Häftlinge in *Alien*³ zu kultivieren. Die ehemaligen extremen Gewaltverbrecher und Hypermänner verwandeln sich zu diesem Zweck in demütige Subjekte. Der Arbeiter, der es ernst nimmt mit seiner religiös gefärbten Existenz wäre demnach überhaupt erst paradigmatisch für die Existenz, einer nietzscheanisch gefärbten, industriell gebundenen „Sklavenmoral“.

Wenn es dahin gekommen ist, läßt sich die von Foucault beschriebene Selbstpastorale³⁹ konsequent zu einem System der Selbstüberwachung ausbauen. Der mönchische Arbeiter benötigt kein Panoptikum zu seiner Disziplinierung und Überwachung mehr, weil er das Prinzip des Panoptikums verinnerlicht hat. Überwachen und Arbeiten wäre die Synthese der Identität für das industrielle Subjekt. Gegen eine derart vollkommene Selbstaufgabe liegt dann sogar eine Hoffnung für das Prinzip der Subjektivität darin, wenn sich bei Finchers Arbeitsmönchen zeigt, daß diese Mentalität nur ein dünner Firniß ist, der rasch aufgerissen werden kann. Zunächst setzt

38 Georg Simmel: *Philosophie des Geldes*, München/Leipzig 1922, S. 39.

39 Vgl. Michel Foucault u.a.: *Technologien des Selbst*, Frankfurt/M. 1993.

Ripleys Ankunft in der Strafkolonie die Triebbindung und die Sexualität der Gefangenen frei, was in dem von Dillon nur knapp vereitelten gemeinschaftlichen Vergewaltigungsversuch Ripleys durch die restlichen Häftlinge mündet. Die geplante und beinahe vollzogene Vergewaltigung ist in ihrer Inszenierung eine neuerliche soziale Initiationsabsicht. Soziales Handeln, erklärt Weber, könne „von seiten der Beteiligten an der Vorstellung vom Bestehen einer *legitimen Ordnung* orientiert werden“, und die Chance auf seine Realisierung liege just in der „Geltung“ dieser Ordnung.⁴⁰ Die gemeinsam praktizierte, radikale und gewaltsame sexuelle Anomie hätte einen neuen Bund zwischen den Gefangenen geschaffen, mit dem die an Dillons Autorität hängende asketische Arbeitsreligion abgesetzt worden wäre. Zwar ist dieser unregelmäßige Versuch nicht erfolgreich, trotzdem reaktiviert schlußendlich die Attacke des Aliens die ursprüngliche Gewaltbereitschaft der Gefangenen. Die Gefangenen in *Alien*³, vormals radikal anistische Gewaltverbrecher, jetzt asketische Arbeitsmönche, stellen exakt die Synthese aus der sozialen Aufspaltung in Krieger, die den Krieg und die Gewalt kultivieren, und Mönchen, die die Schriftkultur durchsetzen, dar, welche Karin Wieland für den Zeitraum zwischen 1000 und 1500 beschreibt.⁴¹ Ihre Negation einer Differenzierung von Schriftkultur und Gewaltkultur bedeutet die Zurückweisung einer grundlegenden bipolaren Struktur moderner Gesellschaften und zugleich die Verdeutlichung, daß es innerhalb dieser Struktur keine akzeptable Befriedung geben kann.

In einer Situation existentieller Bedrohung plötzlich sogar legitimiert, hängt das Überleben der Häftlinge am Ende genau an der Aktivierung jener Kompetenzen und kriminellen Tugenden, die sie im Arbeitslager und durch ihre Hingabe an die Arbeitsreligion hätten eliminieren sollen. Beide Motive zusammen bedeuten freilich auch die Ankunft der lokalen Apokalypse auf „Fiorina Fury 161“, auf die die Männer bis dahin gewartet haben und der sie jetzt zum Opfer fallen. Immerhin aber überfällt diese Apokalypse sie nun nicht mehr als Arbeitsmönche, sondern als Individuen, die plötzlich wieder um ihre Existenz kämpfen.

40 Max Weber: *Soziologische Grundbegriffe*, Tübingen 1981, S. 54.

41 Vgl. Karin Wieland: *Worte und Blut. Das männliche Selbst im Übergang zur Neuzeit*, Frankfurt/M. 1998.

Jesu Konfrontation mit dem Tempelbetrieb von Jerusalem – ein Konflikt zwischen Religion und Ökonomie?

MARTIN STOWASSER

1. Die Tempelaktion Jesu im Spiegel der kanonischen Evangelien

Die Aktion Jesu im Tempel von Jerusalem wird von allen vier kanonischen Evangelien überliefert, die erst nach dessen Zerstörung durch die Römer im Jahre 70 n. Chr. verfasst wurden.¹ Trotz je eigener Akzente ist allen vier Berichten eine theologische Deutung der Handlung Jesu gemeinsam, die der nachösterlichen Situation entsprungen ist, wie eine kurze Durchsicht zeigt. Sie führen uns also – nicht nur wegen ihrer Unterschiedlichkeit – nicht direkt zum historischen Jesus.

Im *Markusevangelium* (MkEv), der ältesten, ca. 70 n. Chr. entstandenen schriftlichen Tradition, liefern der Kontext sowie das Mischzitat zweier alttestamentlicher Texte, Jes 56,7 und Jer 7,11, den Verstehenshorizont für die Szene. Während Jes 56,7² wörtlich nach dem griechischen Alten Testament (LXX = Septuaginta) zitiert wird, ist Jer 7,11³ freier gestaltet, sodass vielleicht darauf der Nachdruck liegt.⁴ Jedenfalls ruft die Anspielung auf Jer 7,11 den Gedanken des Gerichts wach, und Markus interpretiert so die Zerstörung des Jerusalemer Tempels im jüdisch-römischen Krieg. Hingegen wird man den Hinweis auf das "Gebetshaus für alle Völker" aus der jesajanischen Verheißung im Sinn des Markus "als eine von seinen Inhabern verhinderte Bestimmung und/oder als Ankündigung eines geistigen Tempels zu verstehen haben, der die Gemeinde meint".⁵ Die

Rahmung der Tempelaktion durch Jesu Wort über den nicht nur fruchtlosen, sondern toten Feigenbaum (vgl. Mk 11,12-14 / 11,20) symbolisiert dabei das Ende des Tempels und seiner heilsmittlerischen⁶ Funktion. Der markinische (mk) Jesus kündigt also die Zerstörung des jüdischen Tempels an sowie dessen Ersatz durch eine heidenchristliche Gemeinde als Ort der Begegnung mit Gott und seiner Heilsgewenheit in der Welt.

Die Bücher des Matthäus und Lukas sind nachweislich vom älteren MkEv literarisch abhängig und gehören somit noch stärker als dieses in die nachösterliche Interpretationsgeschichte der Tempelaktion Jesu.

Für das zwischen 80-90 n. Chr. entstandene *Matthäusevangelium* (MtEv) rückt Jesu kritische Handlung im Tempel in den Hintergrund. Der Verfasser ergänzt vielmehr die Szene um eine Heilungstätigkeit Jesu ebendort. Das daraus resultierende politisch-religiöse Bekenntnis der Umstehenden zu Jesus als dem "Sohn Davids" dient als Auslöser der feindlichen Reaktion der jüdischen Führungsschicht, die ihn ab diesem Zeitpunkt in der Erzählung zu vernichten trachtet. Die eigentliche Tempelaktion leitet die gesamte Szene zwar noch (kurz) ein, verliert jedoch an Eigengewicht und wird zur Plattform dafür, was Jesus im Matthäusevangelium grundsätzlich tut, nämlich zu heilen. Damit wird die politische Dimension der (jüdischen) Bezeichnung "Sohn Davids" einmal mehr im MtEv zu Gunsten der Vorstellung des wundermächtigen Heilers korrigiert,⁷ der sich der Kranken und sozialen Randexistenzen annimmt. Der Tempel, der zur Abfassungszeit des MtEv ohnehin nicht mehr existierte, wird im Kontrastbild zu einem Ort, an dem Menschen zwar einen Kult vollziehen, aber nicht ihr Heil finden.

5 Ebda.

6 Erwogen von Pesch, MkEv II 195 (anders jedoch S. 201: "muss offen bleiben").

7 Zum matthäischen Verständnis des titularen "Sohn Davids" vgl. Luz, MtEv II 59-61.

1 Zu den einleitungswissenschaftlichen Fragen über Entstehung und Datierung der kanonischen Evangelien vgl. aus neuerer Zeit Broer, Einleitung; Schnelle, Einleitung.

2 Jes 56,7: Sie [= die Fremden] bringe ich zu meinem heiligen Berg und erfülle sie in meinem Bethaus mit Freude. Ihre Brandopfer und Schlachtopfer finden Gefallen auf meinem Altar, denn *mein Haus wird ein Haus des Gebets für alle Völker genannt*.

3 Jer 7,11: Ist denn in euren Augen dieses Haus, über dem mein Name ausgerufen ist, *eine Räuberhöhle* geworden? Gut, dann betrachte auch ich es so – Spruch des Herrn.

4 So Gnilka, MkEv II 129.

Dieses vermittelt vielmehr die christliche Gemeinde, was das restliche Buch entfaltet.⁸

Im ebenfalls ca. 80-90 n. Chr. verfassten *Lukas-evangelium* (LkEv) wurde die Szene der Tempelaktion Jesu noch drastischer gekürzt als im MtEv. Der Hinauswurf der Händler erfolgt (partizipial abgeschlossen) durch das Schriftzitat. Ein zorniger und gewalttätiger Jesus entspricht dem lukanischen Jesusbild nicht. Die Tempelhandlung dient vielmehr als szenischer Rahmen für Jesu mehrtägige Lehrtätigkeit im Tempel, die Lukas gegenüber Markus betont herausstellt und – bereits im Blick auf die Passion – zum Leitgedanken erhebt (V 47a). Die Tötungsabsicht der jüdischen Führer resultiert aus dieser Lehrtätigkeit, doch schreckt man wegen Jesu Popularität noch davor zurück, sogleich gegen ihn vorzugehen. Mit dieser Konzeption bereitet Lukas den Vorwurf Jesu gegen die jüdische Obrigkeit im späteren Prozess vor: "Tag für Tag war ich bei euch im Tempel, und ihr habt nicht gewagt, gegen mich vorzugehen. Aber das ist eure Stunde, jetzt hat die Finsternis die Macht" (Lk 22,53). Auf die Tempelaktion folgen mehrere Streitgespräche mit einzelnen Vertretern der jüdischen Elite, die den wahren "Lehrer Israels" inhaltlich nicht zu widerlegen vermögen. Der Prozess gegen Jesus wird so zum Justizmord an einem Unschuldigen. Der Tempel gilt Lukas als Ort der Lehre, und in nachösterlicher Zeit werden Jesu Jünger ebendort die Lehrtätigkeit ihres Meisters fortsetzen und dafür von der jüdischen Obrigkeit in gleicher Weise verfolgt, wie Lukas im zweiten Buch seines Doppelwerkes, der "Apostelgeschichte", herausstellt (vgl. Apg 3,1.12-26; 4,1f.). Diese Parallelisierung unterstreicht den für Lukas zentralen Gedanken der Lehre (im Tempel). Das Engagement des lukanischen Jesus für den Kultbetrieb verblasst dagegen aufgrund der diesbezüglichen Straffung der Erzählung merklich. Ob Lukas mit "Haus des Gebetes" eine (opfer)kultkritische Intention heidenchristlicher Kreise verband (vgl. Apg 6,13f.; 7, 44-50) oder der historischen Situation des zerstörten Jerusalemer Tempels Rechnung trug, lässt sich kaum entscheiden.

Einen eigenen Akzent setzt die Darstellung des gegen 100 n. Chr. fertiggestellten *Johannes-evangeliums* (JohEv), wo das Vorgehen Jesu narrativ entfaltet wird. Der johanneische (joh) Jesus wütet regelrecht gegen die Betreiber des Tempelmarktes.

⁸ Zum Gedanken der "Heilsanstalt" im MtEv vgl. Ernst, Matthäus 60.

Mit dem Zitat von Ps 69,10⁹ deuten seine Jünger das Vorgehen als heiligen Eifer. Theologisch wichtiger für das Erzählkonzept des Verfassers ist jedoch Jesu eigenes Sprechen vom "Haus des Vaters", da er seine wahre Würde im JohEv so öffentlich deklariert. Der Vorwurf der arrogierten Gottessohnschaft liefert später im JohEv den Grund für die jüdische Anklage im Prozess gegen Jesus (vgl. Joh 19,7). Im unmittelbaren Anschluss an die Tempelaktion (VV 18-22) tritt dieser Horizont auch sogleich in den Vordergrund, wenn der joh Jesus explizit auf sein gewalttames Ende und seine Auferstehung verweist. Die Tempelaktion, die im JohEv – anders als in den übrigen Evangelien – nicht am Ende, sondern am Beginn des Wirkens Jesu angesiedelt ist, erweist sich somit als zentraler Baustein für das Erzählkonzept des Buches: Jesu todbringende Konfrontation mit "den Juden" ist von Anbeginn in den Blick genommen. Die Aktion Jesu als solche gegen den Marktbetrieb im Tempel verliert jedoch – gegenläufig zu ihrem narrativen Umfang – deutlich an Eigengewicht.

In allen vier Evangelien ist also die nachösterliche Deutung der Tempelaktion Jesu so weit fortgeschritten, dass der Jerusalemer Tempel und sein Kult nicht mehr direkt interessensleitend sind bzw. die Tempelaktion Jesu in größere Erzählkonzepte der jeweiligen Bücher integriert worden ist. Aufgrund der Zerstörung des Tempels durch die Römer im Jahre 70 n. Chr. und des Herauslösens der Christen aus dem sich reorganisierenden Judentum bestand für die frühe Christenheit am jüdischen Tempelkult kein Interesse mehr. Jesu Tempelaktion diente den Christen dazu, diesen Zustand anzukündigen. Im folgenden ist daher der Frage nachzugehen, ob sich die Intention des historischen Jesus aus solchen Quellen noch erheben lässt. Dies wird entlang der klassischen Interpretationslinien erfolgen, die ein ökonomisch-politisches Deutemuster bzw. ein theologisch-kultisches erwägen.

⁹ Ps 69,10: *Denn der Eifer für dein Haus hat mich verzehrt; die Schmähungen derer, die dich schmähen, haben mich getroffen.*

2. Die Tempelaktion aus jesuanischer Perspektive

Für die historische Rückfrage nach Jesu Intention¹⁰ bei seiner Aktion im Jerusalemer Tempel stehen uns zwei Traditionen zur Verfügung. Einerseits das MkEv, von dessen Darstellung die des Matthäus und Lukas literarisch abhängig sind, andererseits bietet das JohEv eine eigenständige Tradition, die daher gesondert zu untersuchen ist.

Die Meinungen über das Verhältnis zwischen Johannes und den Synoptikern gehen in der Fachdiskussion zwar nach wie vor weit auseinander,¹¹ doch ist ein Trend, der für eine Abhängigkeit bzw. Kenntnis optiert, nicht zu übersehen. Dennoch sprechen gerade bei Jesu Tempelaktion mehrere Beobachtungen stärker für eine selbständige und von den Synoptikern unbeeinflusste Tradition:

1. Jesu Aktion wendet sich im JohEv ausschließlich¹² gegen die Tempelgestellten (Joh 2,14f.), eine zweite Gruppe ist nicht (wie in Mk 11,15 par Mt 21,21: Verkaufende - Kaufende)¹³ Objekt seines Zorns. Dies wird man nicht als Straffung der Erzählung wie bei Lukas bewerten dürfen (vgl. Lk 19,45), da die joh Tradition mit ihrem tumultuösen Charakter sich narrativ genau gegenteilig entwickelt hat. Nicht Kürzung, sondern Ausschmückung und Steigerung sind erkennbar. Angesichts der Nachfrage "der Juden" in Joh 2,18 hätte sich ein umfassenderer Kreis an Kontrahenten geradezu aufgedrängt.

2. Das Deutewort des joh Jesus ist sowohl inhaltlich anders akzentuiert, wenn damit ausschließlich der Handel kritisiert wird, nicht aber die positive Alternative ("Haus des Gebetes") in den Blick kommt, als auch formal, da es kein Schriftzitat ist. Kenntnis oder Einfluss des MkEv sind demnach nicht greifbar. Zwar könnte die Weiterentwicklung einer gemeinsamen vormk Tradition erwogen werden, die dann allerdings eher im JohEv zu finden wäre, und das Wort Jesu wäre erst später (vor / durch Markus) durch ein kontextgemäßes Mischzitat ersetzt worden, beweisbar ist dieser Vorgang freilich nicht.

10 Als gänzlich nachösterliche Bildung wurde die Tempelaktion zuletzt wieder eingestuft von *Ebner*, *Jesus*, 199-203.

11 Vgl. zu dieser Diskussion jüngst den Überblick von *Laban / Lang*, *Johannes und die Synoptiker* 443-515.

12 Nichts gibt im joh Kontext dazu Anlass, das summarische "alle" in V 15 – von Mk her – auf "Käufer" auszudehnen.

13 Zu Mk 11,15 vgl. u. S. 8f.

Lediglich das gemeinsame Stichwort "*oikos*" ("Haus") liefert dazu die mögliche, aber schmale Brücke zwischen älterer Tradition und späterem Schriftzitat.

3. In der Verwendung des Schriftzitates existiert keinerlei Gemeinsamkeit zwischen Johannes und den Synoptikern. Mit Ps 69,10 wird in Joh 2,17 nicht nur ein anderer alttestamentlicher Text herangezogen, sondern dieser auch den Jüngern statt Jesus in den Mund gelegt. Darüber hinaus ist das Psalmwort anders als bei den Synoptikern nicht mehr Teil des erzählten Geschehens, sondern – deutlich nachgereicht – als ein späteres Erinnern der Jünger formuliert. Ps 69,10 ist wohl einer sekundären Entwicklungsstufe zuzuordnen,¹⁴ aber synoptischer Einfluss wird darin gerade nicht erkennbar. Der Schriftgebrauch in der Tempelaktion spricht sowohl gegen eine (zwischen JohEv und Synoptikern) gemeinsame ältere Tradition als auch gegen spätere Beeinflussung durch die Synoptiker.

4. Die joh Positionierung der Tempelaktion zu Beginn des öffentlichen Wirkens Jesu dient dazu, den Horizont der Passion von Anbeginn zu eröffnen. Dazu hätte das Tötungsmotiv aus der synoptischen Tradition (vgl. Mk 11,18) gut gepasst, doch wird die joh Darstellung diesbezüglich nicht explizit.

Die genannten Beobachtungen sprechen deutlich dagegen, dass die joh Variante der Tempelaktion Jesu später unter synoptischem Einfluss stand. Für eine gemeinsame Wurzel, die dann in der joh Erzählung noch stärker zu erkennen wäre, fehlen zumindest auf den ersten Blick schlüssige Anhaltspunkte.

Die bisherigen Überlegungen rechtfertigen hingegen die Entscheidung, für unsere historische Rückfrage das Mischzitat aus den beiden alttestamentlichen Büchern als Ausdruck einer späteren christlichen, schrifttheologischen Deutung zu bewerten, dessen inhaltlicher Bezug zum historischen Jesus nicht zu sichern ist und das daher außer Betracht bleiben kann.

2.1. Joh 2,13-22

Der im Vergleich mit den Synoptikern tumultuöse Charakter der joh Darstellung der Tempelaktion Jesu

14 Mit Blick auf die Erwägungen zur Entwicklung der vorjoh Tradition bestätigt sich die Vermutung, dass die Anreicherung von Traditionsgut durch Schriftzitate sekundär ist, jedoch – im gegebenen Fall formal wie inhaltlich – unterschiedlich verlief.

verdankt sich erzählerischen Gesetzmäßigkeiten, denn Traditionen wachsen und werden ausgeschmückt. Im Kern finden sich jedoch drei der auch bei Mk überlieferten Handlungen wieder: Jesus vertreibt die Verkäufer von Opfermaterien, stößt die Tische der Geldwechsler um und verweist die Taubenverkäufer aus dem Tempel. Sie sind für die historische Rückfrage nach der Intention Jesu zu untersuchen.

Der Jerusalemer Tempel besaß einen eigenen Tempelmarkt, der in erster Linie dazu diente, den Erwerb kultisch reiner Opfermaterien zu ermöglichen. Für Pilger, die zu den drei jährlichen großen Wallfahrtsfesten anreisten, war diese Einrichtung von besonderer Bedeutung. Der Tempelmarkt lag zwar innerhalb der ausgedehnten, von Herodes d. Gr. prächtig erweiterten Tempelanlage, die in mehrere Höfe (für Heiden, Frauen, männliche Israeliten, Priester) unterteilt war, aber außerhalb des eigentlichen kultischen Zentrums. Zumeist wird dieser Tempelmarkt heute am Süden des Tempelareals angesiedelt, in der sogenannten Königshalle.¹⁵ Dieser abgelegene Schauplatz kann erklären, warum weder die jüdische Tempelpolizei noch die innerhalb des Tempels stationierte römische Garnison eingriffen. Jesu Aktion besaß darüber hinaus offenkundig einen begrenzten, zeichenhaften Charakter und nicht den im JohEv erzählerisch gesteigerten tumultuösen.

Zur ausschließlich gegen das Tempelpersonal gerichteten Aktion des Joh Jesus passt sein kritisches Wort, das eine ökonomische Spitze besitzt: Der Tempel wurde zum Handelshaus degradiert und dem Gewinnstreben untergeordnet. "An die Stelle der Verehrung und der Ehrfurcht ist die Profitsucht getreten, das Heiligtum wurde zum profanen Marktplatz."¹⁶

Der Tempel war im 1. Jh. n. Chr. fest in der Hand einer Tempelaristokratie, an deren Spitze der Hohepriester stand, gefolgt vom einem Befehlshaber der Tempelpolizei (vgl. Lk 22,4.52) sowie hochrangigen Funktionären, wie Schatzmeister und Aufseher über die Tempelfinanzen, die über Einnahmen und Ausgaben wachten und sich in erster Linie auf die rein ökonomischen und administrativen Aufgaben kon-

15 Vgl. *Ádna*, Jerusalemer Tempel 82-84; in Anm. 52 allerdings stuft er den archäologischen Befund als nicht zwingend ein.

16 *Schnelle*, Joh 75. – Diese Fokussierung der Kritik auf das Ökonomische ist nicht zu verwechseln mit der (modernen) Idee eines "reinen", vergeistigten Kultes.

17 Vgl. *Ádna*, Jerusalemer Tempel 91-95.

zentrierten.¹⁷ Für die römische Epoche vor dem jüdischen Aufstand (6 – 70 n. Chr.), in der das Hohepriesteramt weder erblich noch auf Lebenszeit vergeben war wie in früherer Zeit, rekrutierten die Römer die Hohepriester aus insgesamt nur vier Familien.¹⁸ Zieht man die Linie noch weiter in die Herrschaftszeit Herodes d. Gr. aus, so amtierten in den ca. letzten 100 Jahren vor der Zerstörung des Jerusalemer Tempels (37 v. – 70 n. Chr.) insgesamt 28 Hohepriester, von denen 22 aus diesen vier Familien stammten. Den vier Clans haben die Rabbinen, die nach der römischen Zerstörung des Tempels ein kultfreies, am Gesetz orientiertes Judentum entwickelten und wenig priesterfreundlich waren, im babylonischen Talmud ein äußerst negatives Andenken bewahrt:

bPesah 57a

„Wehe mir wegen des Hauses Boëthos. Wehe mir wegen ihrer Knüttel. Wehe mir wegen des Hauses Quadros.¹⁹ Wehe mir wegen ihres Schreibrohres. Wehe mir wegen des Hauses Chanin.²⁰ Wehe mir wegen ihres Geflüsters. Wehe mir wegen des Hauses Ismael ben Phiabi. Wehe mir wegen ihrer Faust. Denn sie sind Hohepriester, ihre Söhne Schatzmeister, ihre Schwiegersöhne Aufseher, und ihre Diener kommen und schlagen uns mit Stöcken.“

In den letzten 100 Jahren vor dem Untergang Jerusalems 70 n. Chr. entstand also eine neue Tempelaristokratie. Der generalisierende Schlusssatz der rabbinischen Kritik reflektiert die Politik dieser elitären Familien, die wichtigsten Ämter und Funktionen im Jerusalemer Tempel unter sich aufzuteilen und möglichst auf diesen kleinen Kreis zu beschränken. Ein gutes Verhältnis zur römischen Verwaltung war dazu eine wesentliche Voraussetzung.

Mit den Posten von Schatzmeister und Aufsehern hatte man den gesamten finanziellen Bereich des Tempels sowie seine vielfältige Administration unter Kontrolle. Der Tempelmarkt warf umfangreichen Gewinn ab und bildete wohl ein wesentliches Stand-

18 Vgl. *Mason*, Flavius Josephus 200; *Ádna*, Jerusalemer Tempel 92.

19 Für die spezifischen historischen Fragen zu diesem "Haus" vgl. bes. *VanderKam*, From Joshua 443-448.449-453.

20 In t.Menah ist die Schreibweise des Namens Elhanan. Dies ist das Geschlecht des biblischen Hannas, der besonders Joh 18,12-23 in Erscheinung tritt. Vgl. auch die Nachricht über den besonderen Erfolg gerade seines Clans bei der Ämterbesetzung bei Josephus, Ant 20,9,1 / 198.

bein des Reichtums der genannten Familien. Das Ausnutzen der dynastisch organisierten Monopolstellung erfolgte offenkundig ohne große Zurückhaltung. Denn der Hinweis auf die Anwendung von Gewalt gegen das Volk zur Durchsetzung der familiären Interessen korreliert mit dem Bericht über einen Vorfall, den der jüdische Historiker Josephus Flavius (37 – ca. 100 n. Chr.) in seinen *Antiquitates Iudaicae* 20,8,8 überliefert: Er beklagt die Gier der Hohepriester als Zeichen des Verfalls dieses Amtes,²¹ wenn er als besonders krasses Beispiel berichtet, dass die Priesteraristokratie jene Anteile an den Opfergaben, die den einfachen Priestern zustanden (ebenfalls) gewaltsam an sich rissen.

Ant 20,8,8

„Schließlich gingen die Hohenpriester in ihrer Dreistigkeit und in ihrem Übermut so weit, dass sie sich nicht scheuten, ihre Knechte auf die Tennen zu schicken und die den Priestern zustehenden Zehnten wegnehmen zu lassen, was zur Folge hatte, dass die ärmeren Priester aus Mangel an Lebensmitteln dem Tod verfielen.“

Jesu Tempelaktion kann sich also gegen den ökonomischen Missbrauch des Tempelkultes gerichtet und eine fundamentale Kritik an der Priorisierung der Ökonomie, die ausschließlich der Bereicherung einer kleinen elitären Priesterkaste diente, intendiert haben.²²

Zwei der genannten Einzelhandlungen Jesu stehen mit einer politisch-ökonomischen Intention der Tempelaktion in Einklang und verleihen ihr eine sozialkritische Spitze.

Jesus stößt die Tische der Geldwechsler um

Die Funktion der Geldwechsler im Tempel steht im Zusammenhang mit der jährlich von jedem Israeliten zu entrichtenden Tempelsteuer, die mit Ex 30,11-16 begründet wurde.

Ex 30,11-16

Der Herr sprach zu Mose: 12 Wenn du die Zählung der

21 Der Vorfall ist freilich (auch) Teil des Erzählkonzeptes, mit dem Josephus den späteren Ausbruch des jüdischen Aufstandes erklärt und einem "Verfallschema" zuzuschreiben. Vgl. *Mason*, Flavius Josephus 189-199.

22 Die Reaktion dieser Gruppe ist daher nachvollziehbar, wenn sie ab diesem Zeitpunkt die Beseitigung des Störenfrieds beschließt. Allerdings fehlt dieser explizite Hinweis (vgl. Mk 11,18) in der joh Darstellung, was jedoch durch das Erzählkonzept des JohEv erklärbar ist.

Israeliten für ihre Veranlagung durchführst, soll jeder von ihnen ein Lösegeld für seine Person anlässlich der Veranlagung an den Herrn zahlen, damit sie kein Unheil wegen der Veranlagung trifft. (...) 14 Jeder von zwanzig Jahren und darüber, der zur Veranlagung kommt, soll eine Abgabe für den Herrn entrichten. 15 Der Reiche soll nicht mehr, der Arme nicht weniger als einen halben Schekel geben, wenn ihr die Abgabe für den Herrn als Lösegeld für eure Person entrichtet. 16 Nimm das Silber des Lösegeldes von den Israeliten, und verwende es für den Dienst im Offenbarungszelt; es diene den Israeliten zur Erinnerung vor dem Herrn, als Lösegeld für eure Person.

Die Gelder für Jerusalem dienten (zumindest offiziell und) in erster Linie zur Finanzierung des umfangreichen Opferbetriebes dieses einzigen jüdischen Zentralheiligtums. Der religiöse Hintergrund der Tempelabgabe erhellt auch daraus, dass (zumindest in der späteren, freilich anachronistischen rabbinischen Diskussion) von Nichtisraeliten und Samaritanern keine Abgabe akzeptiert werden durfte, da sie nicht als würdig erachtet wurden, in den Genuss der sühnenden Funktion des Tempelopfers zu kommen. Die immens religiöse Bedeutung der Tempelabgabe kann man bei der Bezugnahme auf diese Vorschrift durch Philo von Alexandrien (13 v. – 45/50 n. Chr.) deutlich erkennen:

Philo, SpecLeg 1,77f.

"Es ist ... vorgeschrieben, dass jedermann von seinem zwanzigsten Lebensjahr an alljährlich Abgaben entrichte. Diese Beisteuern werden als ‚Lösegeld‘ bezeichnet; daher entrichtet man die Abgaben bereitwillig, froh und heiter in der Erwartung, dass ihre Entrichtung Befreiung von Knechtschaft, Heilung von Krankheit und den Genuss dauernder Freiheit und Erlösung für alle Zeit erwirken werde. Entsprechend der großen Volkszahl sind natürlich die Abgaben sehr bedeutend: fast in jeder Stadt befindet sich eine Kasse für die heiligen Gelder, die man aufzusuchen pflegt, um die Abgaben zu entrichten; zu bestimmten Zeiten werden Boten für die heiligen Gelder erwählt, und zwar möglichst treffliche Männer, die angesehensten aus jeder Stadt, um die hoffnungsvollen Gaben aller unverseht zu überbringen; denn auf den vorgeschriebenen Abgaben beruhen die Hoffnungen der Gottesfürchtigen."

Die Geldwechsler waren also zentraler Bestandteil des frühjüdischen Kultsystems, und die Zahlungs-

moral und damit die Akzeptanz der Tempelabgabe scheint breit gegeben gewesen zu sein.²³

In diesem Zusammenhang fällt auf, dass alle vier Evangelisten nicht den für die Geldwechsler gängigen (neutralen) Begriff "Geldwechsler" (*argyramoi-boi*) oder "Tisch- resp. Bank-Leute" (*trapezitai*) verwenden, sondern von *kollybistai* sprechen. Der Ausdruck, der sich von *kollybos* ableitet, was zunächst "kleine Münze" und daran anknüpfend "Wechselkurs" ("rate of exchange")²⁴ bedeutet, lässt begründet vermuten, dass die Tätigkeit der Geldwechsler – wie bis in unsere Tage – nicht umsonst war, sondern gewinnorientiert betrieben wurde. Mit dem Wort *kollybos* schwingt also nicht bloß die Nuance einer eher geringen Summe mit, sondern ihm haftet wohl auch der Gedanke der Provision²⁵ an, so dass *kollybistai* als "Provisionsnehmer" verstanden werden kann. Die Höhe der Provision ist unbekannt, aber Jesu Zorn könnte durchaus als Parteinahme für die "kleinen Leute" verstanden werden, die durch das System religiös erpresst und finanziell ausgebeutet wurden.

Manches Detail der Jesusüberlieferung passt freilich nicht ganz in dieses Bild. Zumindest nach Auskunft der Sondergutperikope Mt 17,24-27 zahlt Jesus die Tempelsteuer, als er dazu aufgefordert wird. Ob diese, nur von Matthäus überlieferte – und mit starkem legendarischem Kolorit erzählte – Episode einen Anhalt beim historischen Jesus besitzt oder nur dem Judenchristen Matthäus wichtig war, um die Konformität seiner judenchristlichen Gemeinde mit dem jüdischen Gesetz zu demonstrieren, ist ebenso Gegenstand der Diskussion²⁶ wie der Bezug auf die Tempelabgabe überhaupt.²⁷ Zudem begegnet *kollybistes* in vielen profanen Belegen in neutralem, nicht negativ wertendem Sinn als "Bankier". Da die LXX

den Ausdruck nicht kennt, ist ein spezifisch jüdischer Sprachgebrauch nicht mit Sicherheit zu erheben.²⁸

Jesus stößt die Sitze der Taubenverkäufer um

Der Angriff Jesu auf die Taubenverkäufer lässt sich ebenfalls als ökonomisch-soziale Protesthandlung verstehen, da Tauben das klassische Armenopfer in Altisrael darstellten (vgl. Lev 5,7; 12,8; 14,21f.30). Wer nicht über genügend Finanzmittel verfügte, um andere Opfertiere oder Teile von ihnen bezahlen zu können, konnte seinen kultischen Verpflichtungen auf diese Weise nachkommen (vgl. Lk 2,24).²⁹

Mit seiner speziellen Attacke auf die Taubenverkäufer wandte sich Jesus gegen eine monopolisierte Preisgestaltung, die zur Ausbeutung gerade der Armen durch den Kult führte. Jesus attackierte gezielt diese Transaktionen des kontrollierten Tempelmarktes, nicht nur weil die dabei eingehobenen Gelder eine ungerechtfertigte Bereicherung der gewinnorientierten Priesteraristokratie und ihrer Klientel darstellte,³⁰ sondern weil die Überteuerung dieser Opfermaterie vor allem zu Lasten der Armen ging und diese vom Kult ausschließen konnte. Für diesen Missstand der Preistreiberei stößt man aus nachexilischer Zeit und speziell aus den Tagen Jesu zwar auf keine zeitgenössischen Nachrichten – der Vorgang wird der Tempelaristokratie eher unterstellt als durch Quellen belegt –, in der späteren rabbinischen Literatur findet sich jedoch ein³¹ Hinweis. Darin wird erzählt, wie Rabbi Schimeon ben Gamliél³² preisdämpfend eingriff.

28 Innerhalb der Tempelaktion variiert das JohEv zwischen *kermatistai* – das im profanen Sprachgebrauch jedoch nicht weiter belegt ist (vgl. *Liddell / Scott, Greek-English Lexicon s.v.*) und *kollybistai*, was dann auf synonymen Gebrauch schließen lässt.

29 Die Deutung von zahlreichen archäologisch nachweisbaren Kolumbarien in Palästina als Ort der Aufzucht für (heilige) Tauben ist jedoch heftig umstritten. Vgl. Negev, Kolumbarium 257f.

30 Vgl. *Bauckham, Jesus' Demonstration*, bes. 72-78; *Tan, Zion Traditions*, 178-181.185-87.

31 *Ádna, Jerusalemer Tempel* 134f., beurteilt diesen Einzelbeleg als symptomatisch "für eine skrupellose Ausnutzung des Marktmechanismus von Angebot und Nachfrage seitens der hohenpriesterlichen Tempelverwaltung".

32 Josephus Flavius erwähnt den pharisäischen Gelehrten Gamliel (auch Gamaliel) für die Zeit vor und während des jüdisch-römischen Krieges und lobt dessen Einsicht und Klugheit (vgl. *Vita* 38 = § 191).

23 Vgl. *Ádna, Jerusalemer Tempel* 109. Ausgenommen von der Abgabe waren – nach einer offenkundig hart ausgetragenen theologischen Auseinandersetzung (vgl. *mSheq* 1,3) nur die Priester (vgl. *Ádna, Jerusalemer Tempel* 107f. mit Anm. 50). Wenn die Frommen in Qumran keine alljährliche Abgabe aus Ex 19 exegetisch herauslasen, sondern für die Einmaligkeit dieser Kopfsteuer zugunsten des Tempels plädierten, gründet das in ihrer generellen Ablehnung des Tempelestablishments. Zur Diskussion und historischen Entwicklung der Tempelabgabe vgl. auch *Luz, Mt* II 529-531.

24 Zum lexikalischen Befund der genannten Begriffe vgl. *Liddell / Scott, Greek-English Lexicon*, jeweils s.v.

25 Vgl. *Spicq, Notes* I 431.

26 Vgl. *Luz, Mt* II 531f.

27 Vgl. *Sand, MtEv* 362f.

mKer 1,7

"Es trug sich einmal zu, dass die Geflügelopfer in Jerusalem auf einen Golddenar zu stehen kamen. Da sprach R. Schimeon b. Gamliel: Bei diesem Tempel! Ich will in der Nacht nicht schlafen, bis sie für (Silber)-Denare zu haben sind. Da ging er in den Gerichtshof und lehrte: Wenn eine Frau fünf zweifelhafte Geburten oder fünf zweifelhafte Blutausflüsse gehabt hat, so bringt sie ein Opfer (von Geflügel), und dann darf sie am Opferschmaus teilnehmen, während sie für die übrigen (vier) Fälle nicht zu einem Opfer verpflichtet ist.³³ Da kamen die Geflügelopfer an demselben Tage auf einen viertel (Silber)Denar zu stehen."³⁴

Eine sozial-ökonomische, näherhin sozialkritische Deutung der Tempelaktion Jesu besitzt demnach ein solides Fundament in der joh Überlieferung. Jesu Option für die Armen hat sich hier konkretisiert.

Nun ist es allerdings gerade die joh Tradition der Tempelaktion, die im Scheltwort Jesu gegen das Marktgeschehen zugleich eine Spur in eine ganz andere Richtung legt und Jesu Intention im religiös-kultischen Bereich suchen lässt.

Der Tempelmarkt besaß eine eminent religiöse Funktion, weil dadurch die kultische Reinheit der Opfergaben garantiert werden konnte. Kultische Reinheit gehörte zu den zentralen religiösen Werten Altisraels. Indem Jesus gegen den Tempelmarkt als Grundlage für kultisch reine Opfergaben ankämpfte, stieß er die kulttheologisch zentrale Kategorie der Reinheit von ihrem angestammten Sockel. Er hätte dafür auf eine prophetische Tradition im 14. Kapitel des Prophetenbuches Sacharja zurückgreifen können, wo für die erwartete Endzeit die Vision entwickelt worden war, dass Jahwes Heiligkeit die ganze Welt reinigen und somit alles kultgerecht rein sein werde.³⁵ Der in Joh 2,16 vom joh Jesus verwendete Ausdruck "Handelshaus" (*oikos emporiou*) könnte den Bezug zu Sach 14,21b herstellen.

Sach 14,20f.

An jenem Tag wird auf den Pferdeschellen stehen: Dem Herrn heilig. Die Kochtöpfe im Haus des Herrn werden gebraucht wie die Opferschalen vor dem Altar. 21 Jeder Kochtopf in Jerusalem und Juda wird dem Herrn der

Heere geweiht sein. Alle, die zum Opfer kommen, nehmen die Töpfe und kochen in ihnen. Und kein Händler (*Chananaios*) wird an jenem Tag mehr im Haus des Herrn der Heere (*oikos kyriou pantokratoros*) sein.

Diese Deutung ist jedoch mit einer sprachlichen wie traditionsgeschichtlichen Schwierigkeit belastet. Der hebräische Text von Sach 14,21 bietet den Ausdruck "Kanaanäer" (*kəna'ani*), der ursprünglich als ethnische Bezeichnung für die vor- und nebenisraelitische Bevölkerung Palästinas diente und vielleicht aufgrund besonderer Geschäftstüchtigkeit (vgl. Ez 17,4) auch zu einer Berufs- bzw. Standesbezeichnung geworden war. Jedenfalls ist "Kanaanäer" an zahlreichen Stellen des Alten Testaments als "Händler" aufzufassen (vgl. Ijob 40,30; Spr 31,24). Die Septuaginta bleibt allerdings fast immer bei der wörtlichen Transkription *Chananaios*, nur in Jes 23,8 formuliert sie explizit mit "Händler" (*emporoi*).³⁶ Auch die Targumim³⁷ bezeugen ein Verständnis von "Kanaanäer" ohne ethnische Komponente, womit dessen übertragene Bedeutung als verständlich vermutet, aber gerade vom Befund der LXX aus nicht als gesichert betrachtet werden kann.

Aber auch überlieferungsgeschichtlich steht man vor dem Problem, dass keine der Evangelientraditionen Sach 14,21 zur schrifttheologischen Interpretation verwendet, selbst das JohEv nicht. Man müsste also davon ausgehen, dass Jesu Intention entweder sehr früh nicht mehr verstanden oder bald umgedeutet wurde.

Vermutet man dennoch einen kultischen Hintergrund für Jesu Tempelaktion aus, lassen sich die zuvor unter ökonomisch-sozialem Aspekt bereits besprochenen beiden Einzelhandlungen, die Aktion gegen die Geldwechsler sowie Taubenverkäufer, in dieses kultische Verstehensmuster integrieren.

Jesus stößt die Tische der Geldwechsler um

Die Tempelsteuer im Wert eines halben Schekels wurde in der Diaspora ebenso eingehoben wie in

³⁶ Es existieren jedoch auch (z. T. hexaplarische) Varianten, die hier mit dem Synonym für "Händler", *metabolos*, übersetzen (vgl. den Apparat bei Ziegler). Diese Beobachtungen sprechen gegen Luz, MtEv III 186 Anm. 73, "daß man in der griechischen Überlieferung den ursprünglichen Sinn des hebr. [= hebräischen] Textes nicht mehr verstand".

³⁷ Targum Jonathan verwendet für die Übertragungen von Jes 23,8; Hos 12,8 und Sach 14,21 einen aramäischen Ausdruck ohne nationale Komponente, der allein "Händler" bedeutet.

³³ Die drastisch geminderte Nachfrage sollte offenbar den Preis drücken.

³⁴ Zitiert nach Strack-Billerbeck I 851.

³⁵ Vgl. z.B. Catchpole, Entry 333f.; Paesler, Tempelwort, 245-249.

Palästina und Jerusalem.³⁸ Zu zahlen war die Abgabe allerdings mit einer tyrischen Doppeldrachme, weshalb es der Wechsler bedurfte. Diese Währung wurde sehr wahrscheinlich aus finanztechnischen Gründen gewählt. Sie galt als besonders stabiles, inflationsresistentes Geld und war im 1. Jh. v. und 1. Jh. n. Chr. das "gebräuchlichste Umlaufgeld"³⁹ in Palästina. Der Vergleich zwischen der syrischen Silberwährung und römischen Provinzialmünzen zeigt für den genannten Zeitraum eine deutlich unterschiedliche Entwicklung: Während der Silbergehalt der tyrischen Münze im Zeitraum sich kaum veränderte, sank jener einer vergleichbaren römischen Provinzialmünze um beinahe zwei Drittel. Die Tempelaristokratie besaß also einen klaren ökonomischen Blick. Bedenkt man den ausgeprägten ideologischen Charakter des antiken Münzwesens, ging die Priesterschaft mit ihrer Wahl jedoch einen gewagten religiösen Kompromiss ein.

Die von der Tempelaristokratie monopolisierte tyrische Didrachme stand nicht nur in eklatanter Spannung zum Bilderverbot des jüdischen Gesetzes (vgl. Ex 20,4; Dtn 5,8), sondern zum monotheistischen Grundbekenntnis überhaupt. Sie trug auf der einen Seite das Bild des tyrischen Stadtgottes Melkart, meistens in Gestalt des Zeus-Sohnes Herakles dargestellt, und auf der anderen Seite den ptolemäischen Adler, der ebenfalls als Vogel des Zeus galt. Die Priesteraristokratie hat sich bei ihrer Entscheidung für die tyrische Didrachme ausschließlich vom monetären Gesichtspunkt leiten lassen und die religiöse Komponente ignoriert. Jesu Vorgehen gegen die Geldwechsler kann daher als Parteinahme für einen reinen und makellosen Kult aufgefasst werden. Der Schandfleck heidnischen Geldes sollte aus dem Tempel verbannt werden. Das Sühnopfer für die Sünden des einzelnen wie des ganzen Volkes sollte hinfort nicht mehr mit frevlerischer Münze bezahlt werden müssen. Diese kultische Intention Jesu ist dann vielleicht auch vor dem Hintergrund seiner Abba-Beziehung zu sehen.

Es bleibt jedoch auffällig, dass keine sonstigen frühjüdischen Zeugnisse von einem Widerstand

³⁸ Die Angaben Philos werden von Flavius Josephus bestätigt. Zur Diskussion um den Zeitpunkt der Einführung einer Tempelabgabe, ihrer Verbreitung in der Diaspora und ihrer allgemeinen Akzeptanz vgl. *Luz*, *MtEv* II 529-531.

³⁹ Vgl. zum folgenden *Ádna*, *Jerusalem* Tempel 99f., Zitat hier: 99 Anm. 15 (dort Verweise auf Spezialliteratur).

unter den Frommen Israels gegen die Verwendung der tyrischen Münze wissen. Auch Josephus berichtet nichts darüber, dass die Münzprägung des Pilatus, der erstmals heidnische Symbole (aus dem römischen Kultwesen) auf jüdisches Provinzialgeld aufprägte, eine jüdische Reaktion hervorgerufen hätte. Spuren einer religiösen Sensibilität gegenüber "heidnischer" Währung lassen sich also zeitgenössisch sonst nicht nachweisen.

Jesus stößt die Sitze der Taubenverkäufer um

Auch der Angriff auf die Taubenverkäufer lässt sich mit dem kultischen Deutemuster in Einklang sehen. Da es in der Endzeit keiner speziellen, von Priestern kontrollierten reiner Opfermaterien mehr bedurfte, war auch das Taubenopfer nicht mehr an die bisher geltenden kultischen Auswahlkriterien gebunden. Am Massenopfer der kleinen Leute demonstrierte Jesus exemplarisch die Realisierung der Vision von Sach 14. Warum sich Jesus allerdings mit seinem Scheltwort speziell an die Taubenverkäufer wandte (Joh 2,16) und nicht generell an alle in V 14 Attackierten, obwohl eine grundlegende Reinheitsfrage seine Handlung motivierte, bleibt unklar.

Sucht man nach der Intention Jesu für seine Attacke gegen den Tempelmarkt, liefert der etwas schematisch-vereinfachende Durchgang durch die joh Tradition ein doppeldeutiges, ja aufs erste geradezu konträres Bild. Das JohEv bietet Anhaltspunkte sowohl für eine ökonomisch-politische wie eine religiös-kultische Ausrichtung von Jesu Vorgehen, wobei die beiden Dimensionen sich auch nicht ausschließen müssen, sondern miteinander zusammenhängen können.

2.2. Mk 11,15-19

In der mk Tradition begegnen mit V 15b und V 16 zwei Elemente, die in der joh Schilderung fehlen und häufig als grundlegende, wenn auch nur situativ motivierte Opposition Jesu zum Tempelkult aufgefasst werden.⁴⁰ Die Tempelaktion wird dabei weniger über die Einzelhandlungen, wie sie gerade für die joh Tradition mit ihrer möglichen ökonomisch-politischen bzw. religiös-kultischen Stoßrichtung dargelegt wurden, definiert, sondern als provozierend aufrüttelnde Kritik an Israel verstanden, das sich in sei-

⁴⁰ Vgl. *Merklein*, *Botschaft*, 135-139; *Söding*, *Tempelaktion* 59-62; *Ádna*, *Jesu Stellung* 381-387.

ner kultisch abgesicherten Genügsamkeit dem von Jesus verkündeten Handeln Gottes nicht öffnete.

Denn – auf den ersten Blick – richtete sich Jesu Aktion in V 15 nicht nur gegen die Tempelhändler, sondern auch gegen deren Kundschaft. Jesus vertrieb nicht nur die Verkäufer aus dem Tempel, sondern ebenso die Käufer (V 15b). Da er so die Wallfahrer bei der Vorbereitung ihrer Kultaktivitäten behinderte, scheint er darauf abgezielt zu haben, den Kultbetrieb als solchen zu stören und nicht bloß durch das Attackieren des zuständigen Tempelpersonals die ökonomischen Vorgänge zu kritisieren. Mk 11,15 verweist deshalb auf eine grundlegende Opposition Jesu zum regulären Kultbetrieb im Tempel.

Auch die zweite Besonderheit der markinischen Darstellung, V 16, lässt sich in einer solchen grundsätzlichen Opposition Jesu zum Kultbetrieb zuordnen. Jesus gestattete es demnach nicht, dass irgendjemand ein *skeuos* durch den Tempel trug.⁴¹ Die Deutung dieses Details erweist sich zunächst als besonders schwierig, da das griechische Wort "irgendein tragbares Gerät ... (im abgegriffenen Sinn = *etwas*)"⁴² bezeichnen kann.

Geht man für die nähere Präzisierung des Begriffs vom Kontext aus, was auslegungstechnisch nahe liegt,⁴³ so erscheint es plausibel, *skeuos* im Rahmen der Tempelaktion auch als Tempelgerätschaft aufzufassen. Dieser judengriechische Sprachgebrauch ist verbreitet, wie die LXX mit ca. einem Drittel ihrer Stellen belegt. Philo von Alexandrien und Flavius Josephus bestätigen diesen lexikographischen Befund zu *skeuos* zusätzlich.⁴⁴

Präzisiert man dessen Bedeutung noch näher vom unmittelbaren Kontext aus, der Verkäufer von Opfertieren sowie Geldwechsler und Taubenverkäufer erwähnt, können die Gefäße als Transportgefäße für leblose Opfermaterie, d.h. Wein, Mehl, Öl (vgl. Num 15,1-10; Lev 2; 5,11-13) aber auch für Geld verstanden werden, da alles in den inneren Teil des Tempels, wo die Opfer stattfanden, geschafft werden musste.⁴⁵ "Da die Aufbewahrungsräume für

Geld bzw. die Schatzkammern sich im inneren Teil der Tempelanlage befanden (vgl. Bell 5,200; 6,282; mSheq 3,1f; 5,6; s. noch mMid 5,3f), musste das von den Verkäufern von Opfermaterie und den Geldwechslern in der königlichen Säulenhalle eingenommene Geld von hier am äußersten Südrand des Tempelkomplexes zu den Kammern im inneren Bezirk gebracht werden."⁴⁶

V 16 lässt sich also sowohl mit der kultischen⁴⁷ wie der ökonomischen⁴⁸ Deutung in Einklang bringen, aber ebenso einer (zeichenhaft) generellen Behinderung des Kultbetriebes stimmig zuordnen.

Durch die eingangs leitende Situationsbeschreibung von V 15b kommen auch die anderen Akte im Lichte dieser grundsätzlicheren Perspektive zu stehen. Zieht man zusätzlich den Zeitpunkt der Aktion, nämlich das Ende der öffentlichen Wirksamkeit Jesu, mit ins Kalkül, so lässt sich seine Tempelaktion als letzter Versuch verstehen, Israel aus seiner Lethargie zu reißen und auf dramatische Art und Weise zur Annahme der Botschaft von der anbrechenden Gottesherrschaft zu bewegen. Die religiöse Sicherheit, die der Tempelkult Israel seit Jahrhunderten für seine Beziehung mit Gott vermittelte, sollte fundamental in Frage gestellt werden bzw. als ausgesetzt gelten.

Der markinische Textbefund in Mk 11,15b zwingt allerdings nicht, auf eine solche (situative) Fundamentalopposition Jesu gegen den Tempelbetrieb zu schließen. Man übersieht dabei besonders die Existenz auch anderer Märkte in und um Jerusalem, in

41 Zum folgenden vgl. *Ádna*, Jesu Stellung 256-265.

42 *Maurer*, *skeuos* 362.

43 Mk verwendet *skeuos* nur noch in Mk 3,27 und dort dem Kontext gemäß im Sinn von "Hausrat".

44 Eine kultkritische Deutung von V 15 lässt sich so freilich ebenfalls weiterführen und stützen.

45 Zur diesbezüglichen Semantik vgl. *Ádna*, Jesu Stellung 262f. (mit Verweis auf Spezialliteratur).

46 *Ádna*, Jesu Stellung 263. – In der Sache ergibt sich eine gewisse Konvergenz mit der Joh Schilderung, wo Jesus das Geld "ausschüttet", was dessen Aufbewahrung in Sammelbehältern, eben die markinischen *skeue*, voraussetzen könnte. Vgl. *Schnelle*, Joh 75: "...das offen in Gefäßen liegende Geld".

47 Man kann die Aktion des mk Jesus wieder als Parteinahme für die Heiligkeit und kultische Reinheit des Tempels auffassen. Beliebt ist die Annahme, der Tempelplatz sei als Abkürzung (zwischen Ophel, südlich des Tempels und der nördlichen Vorstadt) verwendet worden, und der Transport profaner Lasten hätte bei Jesus Anstoß erregt. Aus topographischen Gründen ist dies sehr unwahrscheinlich. Es "muß für diejenigen, die schwer zu tragen hatten, die gleichmäßiger ansteigende Hauptstraße durch das Zentraltal westlich des Tempels geeigneter für den Transport von der Unterstadt zur Nordstadt gewesen sein." *Ádna*, Jesu Stellung 260. Zudem spricht auch die Lage des Tempelmarktes in der Königshalle, in die man durch unterirdische Gänge und über Treppen gelangte, gegen die Transporthypothese.

48 Im Hintergrund stünde dann auch hier die Preisfrage.

denen Opfermaterie erworben werden konnte,⁴⁹ sodass der Kultbetrieb durch ein Attackieren der Opferwilligen – wie durch die anderen Handlungen Jesu – zwar gestört, nicht aber unmöglich wurde. Ebenso wenig erweist sich die Gleichsetzung der "Käufer" mit Opfernden als notwendig. "Es scheint, daß die Tempelverwaltung für die Anschaffung der für den kollektiven Opfergottesdienst im Namen des ganzen jüdischen Volkes bzw. der Gemeinde erforderlichen Opfermaterie in direkter Verbindung mit den Lieferanten der verschiedenen Tiere und Produkte ... stand."⁵⁰ Eben dieser offizielle Beschaffungsvorgang und nicht der Privathandel der Opferwilligen können in Mk 11,15b im Hintergrund stehen, sodass V 15 ein einheitliches Bild liefert: Jesus attackiert das Personal des Tempelmarktes und Großhändler. Damit eröffnet die markinische Version die gleichen Interpretationsmöglichkeiten wie die joh mit ihrem Für und Wider einer möglichen ökonomisch-politischen bzw. religiös-kultischen Stoßrichtung.

3. Schlussüberlegungen

Die in sich mehrdeutigen Einzelhandlungen Jesu im Tempel von Jerusalem müssen mit fundamentalen Zügen seines Wirkens in Beziehung gesetzt werden, um eine Weichenstellung in die eine oder andere Richtung zu ermöglichen.

Öfter wird in der gegenwärtigen Jesusforschung die Intention der Tempelaktion Jesu auch weniger aus den Einzelhandlungen heraus interpretiert, sondern, wie oben angedeutet, sehr situationsbezogen vor dem Hintergrund von Jesu zentraler Botschaft von der anbrechenden Gottesherrschaft. Diese Ankündigung Jesu vom endgültigen Heilshandeln Jahwes an seinem Volk fand offenkundig wenig Anklang und schuf keine Massenbewegung. Jesu Attacke gegen den Tempel sei ein prophetischer Protest gegen die Verstocktheit Israels gewesen, das

⁴⁹ Zur Existenz anderer Märkte für Opfermaterie vgl. *Jeremias*, Jerusalem 54f.; sowie *Ádna*, Jerusalemer Tempel 120-123, hier 121: "Es gab bestimmt in der Stadt viele Läden, in denen man sowohl Erzeugnisse für das tägliche Leben als auch für die kultischen Bedürfnisse erwerben konnte."

⁵⁰ *Ádna*, Jerusalemer Tempel 120. Vgl. auch *Jeremias*, Jerusalem 55, der das mk "Kaufende – Verkaufende" mit den joh Viehhändlern (Joh 2,14) gleichsetzt und dann wohl auch eher an das Tempelpersonal als an Käufer denkt.

sich durch den jahrhundertealten geregelten Sühnekult des Tempels in Sicherheit fühlte und sich durch ein neues Handeln Jahwes nicht herausfordern ließ. Jesus hätte den Kultbetrieb gestört, um diese religiöse Selbstsicherheit und Lethargie seiner Botschaft gegenüber zu erschüttern. Die Aktion wäre also nicht gegen den Tempel als solchen gerichtet gewesen, sondern hätte die Frommen Israels wachrütteln und für seine Botschaft öffnen sollen.

Derart rückgebunden an das Auftreten Jesu "an sich" löst sich die Doppeldeutigkeit zwischen politisch-ökonomischer oder religiös-kultischer Intention auf. Jesu Tempelaktion war dann kein Konflikt zwischen Religion und Ökonomie, sondern – um im ökonomischen Sprachspiel zu bleiben – ein Konflikt um Angebot und Nachfrage. Nüchtern gesprochen, drückte Jesu Tempelaktion dann einen Zustand der Frustration aus.

Die synoptische Verortung in unmittelbarer Nähe zur Passion sowie die strittige Deutung der Besonderheiten der mk Tradition als zeichenhaftes Unterbinden jeder kultischen Handlung bilden die tragenden Pfeiler dieser Interpretation. Jedoch können die mk Eigenheiten – wie oben gezeigt – mit guten Gründen auch als Einzelhandlungen verstanden werden, die sich dem jeweiligen ökonomischen oder kultischen Deutemuster zuordnen lassen. Ebenso ist die zeitliche Nähe zur Passion und somit zum (erfolglosen) Ende von Jesu Wirken zumindest nicht über jeden Zweifel erhaben. Die mit der synoptischen Darstellung konkurrierende Lösung des JohEv wird man zwar der Dramaturgie des Werkes zuschreiben dürfen,⁵¹ jedoch bleibt die fehlende inhaltliche Anbindung der Tempelaktion an den "jüdischen Prozess" Jesu bei den Synoptikern auffällig (vgl. Mk 14,53-65). Dort spielt Jesu Opposition zum Tempel zwar eine gewichtige Rolle, aber mit dem Vorwurf von dessen geplanter Zerstörung (Mk 14,58) ist sie anders akzentuiert. Zusätzlich wird Jesu Antwort mit einem anderen, traditionsgeschichtlich eigenständigen Logion (vgl. Mk 14,62) formuliert.

Sucht man die Intention der Einzelhandlungen von Jesu Tempelaktion stärker im inhaltlichen Spektrum seiner Verkündigung der Gottesherrschaft zu verorten und sie nicht als prophetische Zeichen-

⁵¹ Für *Ebner*, Jesus 203 Anm. 72, ist die joh Variation ein Hinweis, dass die Tempelaktion kaum zum alten Kern der Passionserzählung gehört.

handlung zu verstehen, die dem erfolglosen Wirken Jesu "an sich" doch noch Gehör verschaffen sollte, wird man eher im ökonomisch-sozialen Bereich fündig als im kultischen.

Einerseits lassen sich Spuren einer gewissen Distanz zum Tempelkult bereits zu Beginn von Jesu religiösem Engagement aufspüren, die nichts mit seinem enttäuschenden Misserfolg am Ende zu tun haben. Denn auch sein Lehrer, Johannes der Täufer, sprach mit seiner Taufe, die er als letzte Möglichkeit der Rettung vor dem Gericht für ein sündiges Israel spendete, dem Kultbetrieb des Jerusalemer Tempels die grundlegende Funktion der Entsühnung zumindest implizit ab. Ebenso implizierte Jesu eigener Anspruch, Vollmacht zur Sündenvergebung zu besitzen und diese zu praktizieren (vgl. Mk 2,1-12), der in der Überlieferung als christologischer Konflikt akzentuiert wurde, eine gewisse Distanz zum dafür zuständigen Tempelkult. Da sich diese Spuren in der Gottesherrschaftspredigt Jesu jedoch nicht verdichten, ist man auf das ökonomisch-politische Themenfeld verwiesen. Hier stößt man auf deutlichere Vernetzungslinien. Allerdings sind sie weniger direkt politisch, sondern stärker sozial akzentuiert. So zählt Jesu Zuspruch "Selig, ihr Armen, denn euch gehört die Herrschaft Gottes" (Lk 6,21) zu den pointiertesten Kernaussagen seiner Botschaft, zu der sich in diesem grundsätzlichen Sinn kein Pendant im kultischen Bereich *sensu stricto* finden lässt. Damit ist die Interpretation für die Einzelhandlungen wie die Tempelaktion insgesamt doch eher im ökonomisch-sozialen Bereich zu suchen.

Jesu Option für die Armen trieb ihn zum Protest gegen ein profitorientiertes Opfersystem am Jerusalemer Tempel, das ärmeren Schichten die Ausübung ihrer Religion erschwerte. In diesem speziellen Sinn kann die Tempelaktion Jesu als Konflikt zwischen Religion und Ökonomie bezeichnet werden. Indirekt schafft Jesu sozial-religiöse Intention freilich einen positiven Platz für den Kult in seinem Denken, wenn auch der gerade zeitgenössisch zentrale Reinheitstheologische Aspekt dabei keine Rolle spielte noch die (moderne) Idee eines vergeistigten Kultes ihn zu seiner Handlung motivierte.

Literatur

J. Ädna, Jesu Stellung zum Tempel. Die Tempelaktion und das Tempelwort als Ausdruck seiner messianischen Sendung (WUNT 2,119), Tübingen 2000.

J. Ädna, Jerusalemer Tempel und Tempelmarkt im 1. Jahrhundert n. Chr. (ADPV 25), Wiesbaden 1999.

R. Bauckham, Jesus' Demonstration in the Tempel, in: B. Lindars (Hg.), *Law and Religion. Essays on the Place of the Law in Israel and Early Christianity*, Bristol 1988, 72-89.171-176.

I. Broer, Einleitung in das Neue Testament. I. Die synoptischen Evangelien, die Apostelgeschichte und die johanneische Literatur (NEB.NT Ergbd. 2,1), Würzburg 1998.

D. Catchpole, The "Triumphal Entry", in: E. Bammel / C. D. E. Moule (Hg.), *Jesus and the Politics of His Day*, Cambridge 1984, 319-334.

M. Ebner, Jesus von Nazaret in seiner Zeit. Sozialgeschichtliche Zugänge (SBS 196), Stuttgart 2003.

J. Ernst, Matthäus. Ein theologisches Portrait, Düsseldorf 1989.

J. Gnllka, Das Evangelium nach Markus. II (EKK 2,2), Zürich 1979.

J. Jeremias, Jerusalem zur Zeit Jesu. Eine kulturgeschichtliche Untersuchung zur neutestamentlichen Zeitgeschichte, Göttingen 31969.

M. Laban / M. Lang, Johannes und die Synoptiker, in: J. Frey / U. Schnelle (Hg.), *Kontexte des Johannesevangeliums. Das Vierte Evangelium in religions- und traditions-geschichtlicher Perspektive* (WUNT 175), Tübingen 2004, 443-515.

H. G. Liddell / R. Scott, *A Greek-English Lexicon (with a Supplement)*, Oxford 1968.

U. Luz, Das Evangelium nach Matthäus. II (EKK 1,2), Zürich 1990.

- U. Luz, Das Evangelium nach Matthäus. III (EKK 1,3), Zürich 1997.
- St. Mason, Flavius Josephus und das Neue Testament (UTB 2130), Tübingen 2000.
- Ch. Maurer, *skeuos*: ThWNT 7 (1964) 359-368.
- H. Merklein, Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft. Eine Skizze (SBS 111), Stuttgart 1989.
- A. Negev (Hg.), Archäologisches Bibel-Lexikon, Neuhäusen-Stuttgart 1991.
- K. Paesler, Das Tempelwort Jesu. Die Tradition von der Tempelzerstörung und Tempelerneuerung im Neuen Testament (FRLANT 184), Göttingen 1999.
- R. Pesch, Das Markusevangelium. II (HThK 2,2), Freiburg 1984.
- A. Sand, Das Evangelium nach Matthäus (RNT), Regensburg 1986.
- U. Schnelle, Einleitung in das Neue Testament (UTB 1830), Göttingen 2003.
- U. Schnelle, Das Evangelium nach Johannes (ThHK 4), Leipzig 2004.
- Th. Söding, Die Tempelaktion Jesu. Redaktionskritik – Überlieferungsgeschichte – historische Rückfrage (Mk 11,15-19; Mt 21,12-17; Lk 19,45-48; Joh 2,13-22), in: TThZ 101 (1992) 36-64.
- C. Spicq, Notes de lexicographie Néo-Testamentaire. I-III (OBO 22,1-3), Fribourg 1978-1982.
- H.L. Strack / P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. I, München 1922.
- K. H. Tan, The Zion Traditions and the Aims of Jesus (MSSNTS 91), Cambridge 1997.
- J. C. VanderKam, From Joshua to Caiaphas. High Priests after the Exile, Minneapolis 2004.
- J. Ziegler (Hg.), Duodecim prophetae (Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum. Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum, Vol. XIII), Göttingen 1984.

Jesu Aktion im Tempel⁵²

Mt 21,12-17

Mk 11,15-19

Lk 19,45-48

Joh 2,13-22

<p>12 Und hineinging Jesus ins Heiligtum, und hinauswarf er alle Verkaufenden und Kaufenden im Heiligtum, und die Tische der Geldwechsler stieß er um und die Sitze der Tauben Verkaufenden,</p>	<p>15 Und sie kommen nach Hierosolyma. Und hineingehend ins Heiligtum, begann er hinauszuerwerfen die Verkaufenden und die Kaufenden im Heiligtum, und die Tische der Geldwechsler und die Sitze der Tauben Verkaufenden stieß er um,</p>	<p>45 Und hineingehend ins Heiligtum, begann er hinauszuerwerfen die Verkaufenden,</p>	<p>13 Und nahe war das Pascha der Judaier, und hinaufstieg Jesus nach Hierosolyma. 14 Und er fand im Heiligtum die Rinder und Schafe und Tauben Verkaufenden und die Wechsler (<i>kermatista</i>) dasitzend, 15 und, machend eine Peitsche aus Stricken, alle warf er hinaus aus dem Heiligtum, sowohl die Schafe als auch die Rinder, und von den Geldwechslern (<i>kollybistai</i>) goß er aus das Münzgold, und die Tische warf er um,</p>
<p>13 und er sagt ihnen: Geschrieben ist: »Mein Haus wird Haus (des) Gebets gerufen werden,« ihr aber macht es »zu einer Höhle von Räubern.«</p>	<p>16 und nicht ließ er zu, daß einer hindurchtrage ein Gefäß (<i>skeuos</i>) durch das Heiligtum</p> <p>17 Und er lehrte und sagte ihnen: Ist nicht geschrieben: »Mein Haus wird Haus (des) Gebets gerufen werden für alle Völker?« Ihr aber habt es gemacht »zu einer Höhle von Räubern.«</p>	<p>46 sagend ihnen: Geschrieben ist: »Und (es) wird sein mein Haus ein Haus (des) Gebets,« ihr aber macht es »zu einer Höhle von Räubern.«</p>	<p>16 und zu den die Tauben Verkaufenden sprach er: Hinweg dieses von hier, macht nicht das Haus meines Vaters zu einem Handelshaus (<i>oikos emporiou</i>). 17 (Es) erinnerten sich seine Schüler, daß geschrieben ist: »Der Eifer um dein Haus wird mich auffressen.«</p>
<p>14 Und (es) kamen zu ihm Blinde und Lahme im Heiligtum, und er heilte sie.</p> <p>15 Sehend aber die Hochpriester und die Schriftkundigen das Staunenswerte, das er tat, und die Kinder, die schreienden im Heiligtum und sagenden: Hosanna dem Sohn Davids, wurden sie unwillig 16 und sprachen zu ihm: Hörst du, was diese sagen? Jesus aber sagt ihnen: Ja. Niemals last ihr: »Aus (dem) Mund von Unmündigen und Säuglingen bereitetest du Lob?«</p>			<p>18 (Es) antworteten nun die Judaier und sprachen zu ihm: Welches Zeichen zeigst du uns, daß du dieses tust? 19 (Es) antwortete Jesus und sprach zu ihnen: Löst diesen Tempel auf, und in drei Tagen werde ich ihn aufrichten. 20 (Es) sprachen nun die Judaier: Sechsvierzig Jahre wurde gebaut dieser Tempel, und du wirst in drei Tagen ihn aufrichten? 21 Jener aber redete über den Tempel seines Leibes. 22 Als er nun auferweckt wurde aus Toten, erinnerten sich seine Schüler, daß er dies redete, und sie glaubten der Schrift und dem Wort, das Jesus sprach.</p>
<p>17 Und zurücklassend sie, hinausging er aus der Stadt nach Bethania</p>	<p>18 Und (es) hörten die Hochpriester und die Schriftkundigen, und sie suchten, wie sie ihn vernichteten; denn sie fürchteten ihn, denn die ganze Volksmenge geriet außer sich über seine Lehre.</p>	<p>47 Und er war lehrend täglich im Heiligtum. Die Hochpriester aber und die Schriftkundigen suchten ihn zu vernichten, und die Ersten des Volks, 48 und nicht fanden sie, was sie tun (könnten), denn das ganze Volk klammerte sich (an ihn), ihn hörend.</p>	
	<p>19 Und als es spät wurde, hinausgingen sie außerhalb der Stadt.</p>		

52 Dt. Text nach Münchener Neues Testament (hrsg. V. J. Hainz), Düsseldorf 21989

Ahon, der Reichtumsbund Oder wie bei den Bakossi in Kamerun die archaische Langeweile abgeschafft wurde

HEINRICH BALZ

1. In den arbeitsteiligen höher entwickelten Gesellschaften, im alten Ägypten nicht anders als in der europäischen Neuzeit, "stimulieren" Ökonomie und Religion sich gegenseitig. Religion schafft Bedürfnisse und gibt Aufträge, Ökonomie nutzt religiöse Momente für ihre Zwecke. Ähnliches gibt es aber auch schon in älteren menschlichen Gesellschaften, wo es eine eigene Sphäre der Ökonomie noch nicht gibt, beziehungsweise diese erst im Entstehen ist. Deren Werden lässt sich vormodernen westafrikanischen Gesellschaften, mit denen ich mich in Kamerun gründlicher beschäftigt habe, in zwei unterschiedlichen Gestalten erkennen: zum einen in der Eröffnung intertribaler Märkte zum Gütertausch, zum anderen in der Einführung von Bündnissen, die spezifisch die Organisation und den Verbrauch solcher Güter zu ihrem Zweck und Namen haben; so der *Ahon* d.h. Reichtumsbund bei den Bakossi in Kamerun.

Zu den Märkten und ihrer Vorgeschichte nur eine Andeutung. Gütertausch als Markt löst in beiderseitigem Interesse den latenten Zustand des Krieges benachbarter Völkerschaften ab, der aber immer wiederkehren kann. Noch in kolonialer Zeit deponierten die Pygmäen aus dem Urwald ihre Handelsgüter auf dem "Marktplatz", ließen sich selber aber dort nicht sehen, um nicht etwa selber zu Ware d.h. zu Sklaven zu werden. Sie ließen es darauf ankommen, ob und was ihre sesshaften Bantu-Nachbarn ihnen als getauschten Gegenwert dort deponierten. Märkte hatten bei den Bakossi und ihren Nachbarn immer auch eine religiöse Seite und Vorgeschichte: sie wurden mit Gebet zu den beiderseitigen Ahnen eröffnet und mit der Tötung eines oder mehrerer Sklaven besiegelt um den Fluch, die übernatürliche Sanktion gegen alle zu bekräftigen, die sich nicht an die vereinbarten *terms of trade* hielten. Regelmäßige Märkte gehörten in Afrika auch zur Strukturierung der Zeit, die sonst nur von den Jahreszeiten des Feldbaus und vom Mondlauf bestimmt war.

2.1. Der Reichtumsbund der Bakossi gibt einen anderen Einblick in den geschichtlichen Prozeß der Ökonomisierung zuvor nicht wesentlich durch Ware und Tausch bestimmter gesellschaftlicher Verhältnisse. Vor der Einführung des *Ahon*-Bundes war Bakossi eine segmentäre Gesellschaft mit Knollenfrucht-Feldbau und Kleinviehhaltung. Die Familien wirtschafteten subsistent mit begrenzter überfamiliärer Zusammenarbeit. Eheschließungen waren durch den Brautpreis mit Gütertausch zwischen den Familien verbunden. Die Religion war bestimmt vom über die Familie hinausreichenden Dorfahnenkult. Die Saat- und Ernte-Essfeste, *ndie*, mit Anrufung der Ahnen, waren bescheiden, ohne Tieropfer. Aber es gab schon, von der Religion geschieden, obgleich mit ihr in Beziehung gesetzt, eine entstehende eigene Sphäre des Politischen: den Geheimbund *Mwankum*, in den alle erwachsenen Männer, einschließlich der Sklaven, initiiert waren. Seine Aufgabe war die Disziplinierung von Unbotmäßigen und Abweichlern in der Dorfgemeinschaft. Manche wurden als Sklaven an die Küste verkauft, andere getötet durch die im Bund anonymisierte Macht der Dorfgemeinschaft: was die Männer nächtens gemeinsam beschlossen hatten, unterschied sich von Privatfehde zwischen den Familien. *Mwankum* fungierte sozial nivellierend; er bekam seinen festen, aber begrenzten Platz auch im Ritual der Dorfahnenfeste; ökonomische Bedeutung hatte er nicht.

2.2. In diese Konstellation kam in spätvorkolonialer Zeit der von einem benachbarten, schon weiter entwickelten Küstenstamm "gekauft" *Ahon*-Geheimbund herein und veränderte die bisherigen Verhältnisse. Er brach in sie ein. *Ahon* heißt wörtlich: Reichtum. Sichtbare Darstellung, Verbrauch und Vernichtung von Reichtum verband sich in ihm mit ebenso sichtbarer Darstellung und Stabilisierung

sozialer Stratifikation: Freie, Sklavenabkömmlinge und Sklaven wurde getrennt mit verschiedenen Ritualstäben, Kostümen, Rollen usw. Hinzu kam ein aufwendiges System der Initiation. Die Novizen hatten jahrelang nur Kleinvieh und Kühe zu geben, bevor sie mit profitierten, die voll Initiierten profitierten fast nur noch von den Tanz- und Eßfesten und gaben nichts mehr. Zu den größeren *Ahon*-Festen gehörte die feierliche Tötung eines oder mehrerer Sklaven; das gab zu religiöser Deutung des *Ahon* Anlass. *Ahon* ist aber kein Dämon oder Gott, ihm wird nicht geopfert, so wenig wie dem *Mammon* in der Bibel. Sklaven sind vielmehr Besitz, Reichtum der Mächtigen. Zusammen mit der Darstellung radikaler Ungleichheit der Menschen geht es also bei der Tötung von Sklaven um conspicuous consumption, demonstrative Verschwendung.

Die Aufnahme bzw. Initiation in den *Ahon* ist eine kostspielige und das heißt: ökonomische Angelegenheit. Sie gerät in Konflikt mit den älteren Formen des Gütertauschs, wenn junge Männer, anstatt mit dem Brautpreis eine Frau von der Schwiegerfamilie zu erwerben, allen ihren Viehbesitz an den *Ahon* geben. Für sein Funktionieren und seine teuren Feste bedarf der Bund der ständigen Rekrutierung von Novizen. Bei denen, die nicht freiwillig kommen, wird nachgeholfen: Spezialisten des *Ahon* machen deren Kinder mit Gift krank, versprechen aber die Heilung und praktizieren sie, sobald der unwillige Vater mit seinen Kontributionen zum *Ahon* anfängt. Im Todesfall begräbt der *Ahon* seine Mitglieder selber, was wieder mit aufwendigem Fest und Tanz verbunden ist: die Familie des Verstorbenen, die sonst dafür verantwortlich war, darf erst trauern, wenn der Geheimbund die Erlaubnis dafür gibt. Hier übernimmt bzw. usurpiert der neue Bund gezielt die Rechte und Selbstdarstellungsfunktion der älteren Familienreligion. Folgerichtig ist der *Ahon* auch gegenüber dem Dorfahnenkult eine fremde Macht: anders als der *Mwankum* wird er nicht in dessen Feste integriert, er darf auf dem Ahnenplatz nicht auftreten.

Die eigentliche für Bakossi neue Begegnung zwischen Ökonomie und Religion, dem Warenwert und dem Sakralen findet aber in der Initiation der Anwärter in die aufsteigenden Ränge des *Ahon* hinein statt. Hier gibt es Geheimnisse. Die Logik der nichtinitiierten Bakossi ebenso wie die der frühen Basler Missionare, die nach Bakossi kamen, sagt: wo Geheimhaltung ist, da muss Religion sein, müssen Dämo-

nen oder Götter ihren Kult haben. Dass so gefolgert wird, ist durchaus im Interesse des Bundes, aber darum, wie sich aus vielen Interviews mit Noch- oder Nicht mehr-*Ahon*bündlern erweisen lässt, trotzdem falsch. Es geht nicht um Mysterium, sondern um Mystifikation in ökonomisch materieller Absicht. Die religiöse Sehnsucht der Adepten wird genutzt, um sie zur Gabe von Klein- und Großvieh zu motivieren. Auf jeder erreichten Stufe bekommen sie andere der einundzwanzig *mekun*, hölzerner Masken und Tierfiguren enthüllt, die sonst niemand sehen darf. Wenn sie im Lauf der Jahre in die mittleren und höheren Ränge aufsteigen, dann, so ist die funktionierende Logik, werden die erworbenen Anteilsrechte am hereinkommenden Viehreichtum der Nachrückenden sie dafür kompensieren, dass weitere religiöse Offenbarungen oder Machtwirkungen mit der Schau dieser geheimen Figuren nicht verbunden sind. Die erworbenen Rechte an regelmäßiger Fleischversorgung sind wichtiger als das vermeintliche, anfänglich versprochene und erhoffte Religiöse.

In der Linie liegt es, dass in der frühen Zeit der Basler Mission ab 1896 *Ahon*-Mitglieder durchaus bereit gewesen wären, sich christlich taufen zu lassen, wenn nur ihre mit hoher Investition erworbenen Rechte im *Ahon* ihnen erhalten bleiben würden. Das aber war für die Missionare damals unannehmbar, weil für sie der *Ahon* ein heidnisch religiöser Kultbund war. Die einheimische christliche Kirche ist in diesem Punkt inzwischen einsichtiger und kompromissbereiter.

2.3. Außer der ökonomischen Funktionalisierung des Heiligen im *Ahon* wäre auch noch seine verändernde Einwirkung auf die politische Sphäre in Bakossi zu beschreiben. Sie hat wesentlich zwei Aspekte. *Ahon* hebt den alten egalitären *Mwankum*-Bund nicht auf, der weiter in Recht, Sitte und Strafsachen die höchste Exekutivinstanz bleibt. Aber er lähmt den *Mwankum*, wo eigene *Ahon*-Interessen auf dem Spiel stehen. Wo die Reichen ihre eigenen Leute vor dem organisierten strafenden Gemeinshaftswillen schützen, verliert dieser seine Beschlussfähigkeit. Einen anderen Konflikt hat dagegen die alte Clan-Konstellation gegen die neuen Reichen gewonnen. Anfänglich konnte jeder aufstrebende Reiche mit entsprechender Gefolgschaft seinen *Ahon*-Club in Bakossi anfangen. Mit der Zeit aber pendelte sich ein, dass dies nur die legitimen Häupter der alten Clans tun konnten – und dass man

denen, die es an ihnen vorbei angefangen hatten, nachträglich eine legitime Clan-Genealogie gab.

2.4. Das Blutrünstige, die Schrecken und Furcht erzeugende Tötung von Sklaven gehört wesentlich zum *Ahon* und bringt die Bakossi-Eliten, die heute den *Ahon* "kulturell" erhalten oder wieder beleben wollen, in manche Probleme. Es gab auch schon in vorkolonialer und vormissionarischer Zeit Anlass zu einer Art Sündenfall- und Verführungstradition im Zusammenhang mit dem *Ahon*: höheres und differenzierteres Leben bringt mit sich uralte, vordem schon überwundene Barbarei zurück. Die Bakossi kannten vordem noch kein Salz, so wird erzählt, aber die benachbarten Bafaw hatten es schon und trieben Handel damit, und verlangten von den Bakossi, mit denen sie zuvor Kriege geführt hatten, als Gegenleistung für Salz die Tötung eines Sklaven. Und so wie auf das Salz konnten die einmal auf den Geschmack gebrachten Bakossi auf die Feste, Geheimnisse und Zeremonialgegenstände des *Ahon*, den sie selber nicht erfunden, sondern von den Bafaw für weitere getötete Sklaven "gekauft" hatten, nicht mehr verzichten. *Ahon* war Raffinement, Luxus und Konsum, damit aber zugleich notwendig Stimulans zu verstärkter ökonomischer Produktivität über die alte bescheidene Subsistenzwirtschaft hinaus.

Mit der fremden, importierten Barbarei des *Ahon* hatte es auch zu tun, dass einige der Bakossi-Clans in den Segnungen der christlichen Mission: Schule und Krankenschwester/Hebamme, später auch dem einträglichen Kaffeeanbau, einen hinreichenden und besseren Ersatz für den mörderischen Reichtumsbund sahen und dessen Zeremonialobjekte 1934 in öffentlich feierlicher Aktion wieder in den Grenzfluss warfen, um sie zu den Bafaw zurückschwimmen zu lassen.

3.1. Soweit in stark vereinfachten Linien die Geschichte und Funktion des *Ahon*-Reichtumsbundes bei den Bakossi im Waldland von Kamerun. Für sein Verständnis liegen bis heute die vorwiegend religiöse mit der vorwiegend ökonomischen Interpretation im Streit miteinander. Ich habe für die letztere optiert. Der Bund hat seinen Namen zu Recht: *Ahon* heißt Reichtum und meint seine Zurschaustellung, seinen Verbrauch und seine Rückwirkung auf eine vordem einfachere Gesellschaft, eine Wirkung, die man je nach dem als Höherentwicklung, als Sündenfall oder als beides begreifen kann. *Ahon*

brachte keinen neuen Kult, keine neue Religion. Die kam erst mit dem Christentum, mittlerweile der Mehrheitsreligion der Bakossi. *Ahon* manipulierte und funktionalisierte religiöses Bedürfnis bei den Uneingeweihten für handfeste ökonomische Zwecke und Interessen. Die Gesellschaft der Bakossi blieb freilich egalitär: es entstand kein sakrales Häuptlingstum wie im benachbarten Kameruner Grasland, keine Hofhaltung mit entsprechender Förderung von Handwerk und Kunst. Keine Grabmäler, Pyramiden oder Paläste wurden gebaut. Bei den *Ahon*-Festen wurde kunstvoll getanzt mit Masken und Kostümen, doch die Innovationen und eigenen Kreationen der Bakossi über das hinaus, was sie von den Bafaw übernommen hatten, hielten sich in Grenzen. Auch in anderer Richtung blieb die angedeutete Ökonomisierung des Lebens auf halbem Wege stehen: geregelt und organisiert waren die Einkünfte des *Ahon* an Schlachtvieh, aber eine darüber hinausgehende Akkumulation von Reichtum mit der Absicht, Macht über andere Abhängige zu erwerben, war weder möglich noch im Horizont der Reichen in Bakossi. Reichtum war für den alsbaldigen Konsum, für das Festfeiern. Eine ähnliche Grenze hatte bekanntlich M. Weber für den frühen erobernden Islam konstatiert: Die kämpfenden Muslime bauten aus erobertem Reichtum keinen weitsichtigen Kapitalismus, sondern verbrauchten ihn. Den planenden Kapitalismus und die damit verbundene verbrauchsfeindliche innerweltliche Askese überließen sie der calvinistisch "protestantischen Ethik".

3.2. Man kann und muss wohl auch bei den Bakossi, deren Sozialgeschichte hier für einen großen Teil Schwarzafrikas steht, anthropologisch weiterfragen nach der letzten und eigentlichen Triebkraft, die in vorkolonialer Zeit zur Einführung, genauer zum Kauf des so ambivalenten Reichtumsbundes führte. Man wollte mehr und aufwendiger als in der schlichten alten Zeit Feste feiern. Man wollte, dass Sklaven nicht wie andere freie Menschen angesehen wurden, sondern dass das Recht über ihr Leben und ihren Tod bei ihren Herren und Eigentümern öffentlich sichtbar blieb. Dies letztere und mittelbar wohl auch das erstere stand gegen das religiöse Ethos der Dorfahnen, der Gründer aus alter, schlichter Zeit. Es war ein Sündenfall. In biblischer Sprache gehört es zu Kain, dem Brudermörder, nicht zu Abel, seinem Opfer. Die Genesis-Sage weiß in 1. Mose 4 aber auch,

dass von Kains Nachkommen in der Urzeit die entscheidenden Leistungen höherer menschlicher Kultur kamen. Das trifft sich, etwas ungeschützt formuliert, auch mit Karl Marx. Ihm zufolge muss der in Arbeitsteilung und Klassendifferenzierung geschehene, für die höhere Menschheitsentwicklung notwendige Sündenfall in der archaisch humanen Gesellschaft am Ende durch Revolution wieder hin zum Humanitären und Egalitären überwunden werden. Warum aber konnte die Menschheit in ihrer archaisch bescheidenen Humanität nicht beharren? Warum musste, wie in der weiten Welt, so auch in Bakossi der Reichtum mit seiner modernisierenden Logik die alte Harmonie zerreißen? Hans Sone Penda, ein alter Staatsbeamter und vordem *Ahon*-Mitglied des höchsten Ranges, auf seine alten Tage aber nur noch einfacher presbyterianischer Christ, sagte mir auf diese Frage schlicht aber plausibel: "You know, life in those days of old was very boring..."

Literatur

Für alle Quellen und Sekundärliteratur sei verwiesen auf: H. Balz, *Where the Faith has to Live. Studies in Bakossi Society and Religion. Part I: Living Together*, Basel/Stuttgart 1984, bes. 222-252. – S.N. Ejedepang-Koge, *The Tradition of a People: Bakossi. A Historico-Socio-Anthropological Study of one of Cameroon's Bantu Peoples*, Yaoundé 1971, Revised Ed. 1986 (Kulturelle Deutung des Ahon durch einen Initiierten).

„Ist denn der Sinn von Menschen und Göttern irgendwie verschieden?“ – Zur Ökonomie, Religion (und Herrschaft) im hethitischen Anatolien¹

AMIR GILAN

Gegen Ende seines „politischen Testaments“ (CTH 6) bringt der althethitische König Hattusili I. zwei Prinzipien seine politische Klugheit zum Ausdruck:

„Ihr (die Gemeinschaft) bewahrt indes meine, des *labarna*, des Großkönigs Worte! Sobald ihr sie (meine Worte) bewahrt, wird Hattusa emporragen, und eurem Land werdet ihr Frieden geben; ihr werdet Brot essen und Wasser trinken.... Sei auch in der Angelegenheit der Götter respektvoll: Ihre Dickbrote (und) ihre Libationsgefäße, sowie ihre Eintöpfe (und) ihre Grütze sollen bereit stehen! Du (Mursili) darfst weder verschieben noch darfst du nachlassen! Wenn du verschiebst, wäre (es) Unheil, wie früher. Eben das soll sein!“²

Politische Folgsamkeit gegenüber dem König und Ehrfurcht gegenüber den Göttern, was vor allem ihre regelmässige Versorgung bedeutet, seien Garant für den Bestand und Erfolg des Landes. Wie gefährlich die Vernachlässigung des Kultes sein kann, erfährt drei Jahrhunderte später Tudhaliya III/IV., einer der letzten hethitischen Könige, in einer Orakelanfrage, die er angesichts seiner militärischen Niederlagen und inneren politischen Bedrängnis veranlasste.³ Darüber berichtet er in seinem Gebet an die Sonnengöttin von Arinna:

„I have sinned [against the Sun-goddess of Arinna], my lady, and I have offended the Sun-goddess of Arinna, [my lady]. [And when] I began to get oracular guidance, (it turned out that) I neglected your festivals. [If you], O Sun-goddess of Arin-

na, my lady, became angry with [me] on account of some festivals, take care [of me] again, O Sun-goddess of Arinna, my lady! May I defeat the enemy! [If you, O Sun-goddess] of Arinna, my lady, will step down [to me], and I shall defeat the enemy, I shall [confess] my sin [before you] and never again [shall I omit] the festivals. I will not again interchange the spring and [autumn festivals]. [The festivals of spring] I shall perform only in the spring, [and the festivals of] autumn I shall perform only in the autumn. I shall never leave out [the festivals] in [your] temple.“⁴

Unter diesen Umständen es ist nicht verwunderlich, dass die Fürsorge für die Götter und ihre Heiligtümer eine wichtige Aufgabe des hethitischen Königs war. Diese Verpflichtung dokumentieren zahlreiche Textsorten, darunter Instruktionen, königliche Stiftungsurkunden, historiographischen Texten, Gebete, Kultinventartexte sowie die umfangreiche Festratulliteratur. Aber während religiöse Texte in fast unüberschaubarer Menge vorhanden sind, fehlen wirtschaftlichen und administrativen Dokumente fast völlig. Über die hethitische Wirtschaftsformen oder die Gesellschaftsstruktur ist fast wie nichts bekannt. Jedoch gerade der hethitischen Staatskult - der best dokumentierten Bereich des hethitischen gesellschaftlichen Leben - eignet sich hervorragend für eine Untersuchung der Vernetzung von Religion, Ökonomie und Herrschaft im hethitischen Anatolien. In meiner Beitrag werde ich einschlägige Texte vorstellen, die Charakteristika des hethitischen Staatskultes nachzeichnen und seiner Einbettung in die damaligen sozialen Verhältnisse sowie in die herrschende Ideologie beschreiben.

1 Der Beitrag stellt die gekürzte und dem Thema des Workshops entsprechend überarbeitete Fassung meines Artikels „Formen der Transaktion im hethitischen ‚Staatskult‘ – Idee und Wirklichkeit“ dar, der in: H. Klinkett, S. Kubisch und R. Müller-Wollermann (Hg.), *Geschenke und Steuern, Zölle und Tribute. Antike Abgabeformen in Anspruch und Wirklichkeit*, Leiden: Brill, 2007, 293-322 erscheint.

2 KUB 1.16+ (Politisches Testament Hattusilis I.) § 21.

3 Zum historischen Hintergrund vgl. Hazenbos, *The Organization of the the Anatolian local cults*, 2003, 12-13.

4 KBo 12.58 + KBo 13.62, 1-10, Tudhaliyas Gebet an die Sonnengöttin von Arinna, I. Singer, *Hittite Prayers*, 2002, 108-109.

Religion, Politik und Ökonomie

Die beiden oben zitierten Beispiele aus den Anfängen bzw. dem Ende der hethitischen Geschichte offenbaren indes die enge Verflechtung von „Religion“, „Politik“ und „Ökonomie“ im Denken der Zeit. Dauerhafte und erfolgreiche Herrschaft kann danach nur durch beträchtliche Ausgaben für den Kult garantiert werden. Diese Art von „irrationale“ Ökonomie ist keineswegs speziell hethitisch, sondern zeichnet viele andere antike Gesellschaften aus. M. Godelier schreibt:

„If *what* is produced, distributed and consumed depends on the *nature* and *hierarchy* of needs in a given society, than economic activity is organically linked with the other activities – political, religious, cultural, family – that along with it make up the content of the life of this society, and to which it provides the material means of realizing themselves: for instance, the cost of living of the dead among the Etruscans and the Egyptians, the means of ensuring the prosperity of the lamase-ries of Tibet, etc.“⁵

In der Diskussion über die Natur der antiker Wirtschaft wird ihre sozialpolitische Einbettung von der sog. substantivistischen Position hervorgehoben. Den Kern der Debatte fasste P. Cartledge neulich so zusammen:

„For the formalists, the ancient economy was a functionally segregated and independently instituted sphere of activity with its own profit-maximizing, want-satisfying logic and rationality, less developed no doubt than any modern economy but nevertheless recognizably similar in kind. Substantivists, on the other hand, hold that the ancient economy was not merely less developed but socially embedded and politically overdetermined and so – by the standards of neoclassical economics – conspicuously conventional, irrational and status-ridden.“⁶

Eine dezidiert substantivistische Position innerhalb der altorientalischen Forschung vertritt David Schloen in seinem 2001 erschienenen Buch „*The House of the Father as Fact and Symbol*“. In diesem Werk unter-

nimmt Schloen in Anlehnung an Max Weber den Versuch, die Gültigkeit des patriarchalischen Haushaltsmodells für die Beschreibung der Gesellschaftsstruktur im Alten Orient des 2. Jahrtausends v. Chr. zu demonstrieren. Schloen zufolge prägte die grundlegende Metapher des „Hauses des Vaters“ – des patriarchalischen Haushaltes – nicht nur die sozialen und ökonomischen Verhältnisse, sondern auch den ideellen Teil der Wirklichkeit, wie z.B. das politische Vokabular oder die religiöse Ideenwelt.⁷

Mit seiner Anspruch, die Vielfalt und Komplexität der Gesellschafts-, Wirtschafts- und Herrschaftsstrukturen im Alten Orient der Bronzezeit auf das patriarchalische Haushaltsmodell zu reduzieren, schießt Schloen, wie Fleming zeigt, über das Ziel hinaus.⁸ Seine Studie jedoch ist in vielerlei Hinsicht anregend. Zum einen ist Schloens kritische Auseinandersetzung mit anderen Modellen zur Beschreibung der Gesellschaftsstruktur in seinem Fallbeispiel Ugarit – in erste Linie die Auseinandersetzung mit Diakonoffs Zwei-Sektor-Modell und mit der Theorie der asiatischen Produktionsweise⁹ – für die Rekonstruktion der hethitischen Gesellschaft von Bedeutung, da einschlägige Rekonstruktionen der hethitischen Gesellschaft auf eben diesen Modellen basieren.¹⁰ Eine weiterer Verdienst von Schloens patriarchalischem Haushaltsmodell besteht in der Integration der Welt der Götter und der Welt der Menschen zu einem einheitlichen, hierarchisch geordneten sozialen Gefüge.

7 Schloen, *The House of the Father*, 2001, 51, schreibt über die patriarchalische Gesellschaftsordnung: „In a patrimonial regime, the entire social order is viewed as an extension of the ruler’s household – and ultimately of the god’s household. The social order consists of a hierarchy of subhouseholds linked by personal ties at each level between individual “masters” and “slaves” or “fathers” and “sons”. There is no global distinction between the “private” and “public” sectors of society because governmental administration is effected through personal relationships on the household model rather than through an impersonal bureaucracy. Likewise, there is no fundamental structural difference between the “urban” and “rural” components of society, because political authority and economic dependency are everywhere patterned according to the household model, so that the entire social order is vertically integrated through dyadic relationships that link the ruling elite in the sociocultural “center” to their subordinates in the “periphery”.

8 Fleming, in *BASOR* 328, 2002, 73-80.

9 Schloen, *The House of the Father*, 2001, 189-193, 221-254.

10 S. zuletzt *Imparati* in: Klengel, *Geschichte*, 1999, 349-350.

„... the patrimonial cosmos imagined in Bronze Age Near Eastern polytheistic mythology, and in Canaanite mythology in particular, consisted of a grand hierarchy of patriarchal households, nested one within another. From the head of the pantheon to the humblest human household, the same substantive pattern was replicated at each level of the hierarchy.“¹¹

Nach hethitischen Vorstellungen, überwiegend durch rituelle Rezitationen aus althethitischer Zeit bekannt, verwaltete der König das Land für seine eigentlichen Besitzer, die Sonnengöttin und den Wettergott.¹² Mehreren Rezitationen zufolge übergaben beide Götter dem König neben dem „Land“ auch sein eigenes „Haus“ – den Palast.¹³ Diese streng getrennten Besitzverhältnisse zwischen den eigentlichen Landeigentümern und ihrem „Verwalter“ kommt besonders in Texten, die aus althethitischer Zeit stammen, zum Ausdruck. In einer althethitischen Anrufung der Sonnengöttin von Arinna wird der König angefeuert:

„Sie (die Sonnengöttin) gab ihnen einen nach vorn gerichteten siegreichen Speer (mit dem Auftrag): „Die umliegenden Feindesländer sollen durch die Hand des *labarna* (des Königs) umkommen, Besitz aber, Silber, Gold soll man hinein nach Hattusa (und) Arinna, den Städten der Götter, entrichten!“¹⁴

Der althethitische König Hattusili I. nimmt diesen Diskurs auf, und zählt in seinen „Mannestaten“ (CTH 4)

11 Schloen, *The House of the Father*, 2001, 91. Darauf macht auch Fleming, in: *BASOR* 328, 2002, 75, aufmerksam.

12 Der meist zitierte Text ist IBoT 1.30 Vs. 1-6 (Übersetzung: Starke in: *ZABR* 2, 1996, 173): „Wenn der König sich vor den Göttern verbeugt, rezitiert der GUDU₄-Priester folgendermaßen: „Möge der *labarna*, der König den Göttern genehm sein. Das Land gehört allein dem Wettergott. Die Heerschar des Himmels und der Erde gehört allein dem Wettergott. Doch er hat den *labarna*, den König zu seinem Verwalter gemacht und ihm das ganze Land Hattusa gegeben, und das ganze Land soll der *labarna*, der König für den Wettergott mit seiner Hand ver[wal]ten“. Zu diesem Text s. auch Klinger, *Untersuchungen*, 1996, 137 Anm. 39. Zur hethitischen Königsideologie im Allgemeinen s. etwa Van den Hout, *The purity of kingship*, 1998, 73-75.

13 Wie z.B. KUB 29.1 i 17f. (s. zuletzt Klinger, *Untersuchungen*, 1996, 137 Anm. 40): „Mir aber, dem König, haben die Götter, Sonnengöttin und Wettergott, das Land und mein Haus übergeben“.

14 KUB 57.63 ii 4-14. Übersetzung Archi, in: *FS Otten*², 1988, 5-31.

akribisch die Schätze – Götterstatuen und Kultobjekte – auf, die er im Rahmen seiner syrischen Feldzüge geraubt und an die Tempel verschiedene Göttern verteilt hat. Dabei vermerkt er auch sorgfältig, welche Beute er für sein eigenes Haus behalten hat.¹⁵ Darüberhinaus belegen zahlreiche hethitischen Texten den Praxis, kultische Institutionen mit Kriegsgefangene und Deportierten als Arbeitskräfte zu versorgen. Diese Praxis wird in einen Scheinkampf, der während des Herbstfestes für den Wettergott von Guršamašša stattfand, spielerisch dargestellt:

„Sie teilen die jungen Männer in zwei Gruppen ein und benennen sie. Die eine Gruppe nennen sie die Männer von Hattusa, die andere die Männer von Masa. Die Männer von Hattusa erhalten Waffen aus Bronze, die Männer von Masa aber Waffen aus Rohr. Und sie kämpfen und die Männer von Hattusa gewinnen. Sie nehmen einen Gefangenen und übergeben ihn der Gottheit.“¹⁶

Neben ihrem ideellen Besitz besaßen die Götter, wenn auch sicherlich nicht alle, einen konkreten materiellen „Haushalt“ – den Tempel.¹⁷ Dort verfügten sie über Tempelpersonal, darunter auch die Priesterschaft, das in den „Haushalt“ der Gottheit integriert war und als „Diener“ der Gottheit galt.¹⁸ Die hethitischen Könige haben sich ebenfalls als „Diener“ (L^UIR) der Götter bezeichnet. In seinem ersten Pestgebet (CTH 378.I) an die Versammlung der Götter bezeichnet sich z.B. Mursili II. als „Diener“ und als „Priester“ (L^USANGA) der Götter.¹⁹ Diese Bezeichnungen drücken – in diekte Analogie zu den Verhältnissen im Tempel – den untergeordneten Rang (L^UIR) des Königs im ideellen „Haushalt“ der Götter (dem Land Hattusa) und seine konkreten Verpflichtungen als Priester ihnen gegenüber

15 KBo 10.2 Vs. 20.

16 KUB 17.35 iii 9-15. Dazu zuletzt Gilan, in: Thomas Richter / Doris Prechel / Jörg Klinger (ed.) *Kulturgeschichten*, 2001, 119-121 und Hazenbos, in: Manfred Hutter / Sylvia Hutter-Braunsar (ed.) *Offizielle Religion, lokale Kulte und individuelle Religiosität*, 2004, 244-245.

17 Güterbock, in: H.A. Hoffner (ed.), *Perspectives on Hittite Civilization*, 1997, 81-85 Klengel, in: *SMEA* 16, 1975, 183; CHD P, 278-284. Für das „Haus“ als wirtschaftliche Einheit vgl. Klengel, in: *Oikumene* 5, 1986, 23-31, *Imparati*, in Klengel, *Geschichte*, 1999, 343 und die Belege in CHD P, 284ff.

18 Gurney, *Die Hethiter*, 1969, 160-161. S. auch das Zitat in Anm. 3.

19 Zu einer neuen Übersetzung dieses Gebets s. Singer, *Hittite Prayers*, 2002, 61-64.

(LÜSANGA) aus.²⁰ Zu diesen gehörten, wie schon erwähnt, vor allem die regelmäßige Verpflegung der „Herren“ in ihren Tempeln, sowie die Einhaltung der großen Feste.²¹ Im Instruktionstext für das Tempelpersonal wird die Logik des Kultes explizit begründet:

„Ist denn der Sinn von Menschen und Göttern irgendwie verschieden? Nein! Was das betrifft (jedenfalls): Nein! Ihr Sinn ist ein (und derselbe). Wenn ein Diener vor seinen Herrn tritt, ist er gewaschen und trägt saubere Kleidung. Er gibt ihm zu essen oder zu trinken. Und sobald sein Herr isst und trinkt, ist er beruhigt (lit. frei in seinem Sinn) und er wird ihm zugetan sein.“²²

Diese Stelle offenbart die Reziprozität, die dem Kult- und Opferwesen zu Grunde liegt. Diese Kultpraktiken nennt Catherine Bell *Rites of Exchange and Communion*:

„... in which people make offerings to a god with the practical and straightforward expectation of receiving something in return – whether it be as concrete as a good harvest and a long life or as abstract as grace and redemption...; one gives in order to receive in return (*do ut des*). Direct offerings may be given to praise, please, and placate divine power, or they may involve an explicit exchange by which human beings provide sustenance to divine powers in return to divine contributions to human well-being.“²³

Nach altorientalischen Vorstellungen waren die Götter regelrecht angewiesen auf die Kultzuwendungen der Menschen. Sonst verhungern sie. Dies offenbaren u.a. einige Gebete der hethitischen Könige.

„O Gods, What is this that you have done? You have allowed a plague into Hatti, and the whole of Hatti is dying. No one prepares for you the offering bread and the libation anymore. The plowmen who used to work the fallow fields of the gods have died, so they do not work or reap the fields of the gods.

20 Zu dieser Bezeichnung und zum hethitischen Priestertum in Allgemeinen s. zuletzt Klinger in: *Hethitica* 15, 2003, 93-111 bes. 109-110. Zum Priestertum im frühen Anatolien jetzt: Taggar-Cohen, *Hittite Priesthood*, 2006.

21 Haas, *Geschichte der hethitischen Religion*, 1994, 678; vgl. jetzt aber Klinger, in: *Hethitica* 15, 2002, 109f.

22 KUB 13.4 + i 21-26 Übersetzung: Klinger, in: *TUAT Ergänzungsheft*, 2001, 74.

23 Bell, *Ritual*, 1997, 108.

The grinding women who used to make the offering bread for the gods have died, so they do not [make] the god's offering any longer.“²⁴

Jedoch nicht nur die Beziehung zwischen die hethitische Könige und die Götter wurde von Gegenseitigkeit geprägt. Auch die Herrschaftsverhältnisse zwischen König und Bevölkerung wurde im Kult als eine reziproke Austausch von Dienstleistungen stilisiert. „Damit Herrschafts- und Ausbeutungsverhältnisse entstehen oder sich dauerhaft reproduzieren können“, schreibt M. Godellier, „müssen sie sich als Austausch und als Austausch von Dienstleistungen präsentieren.“ Von Bedeutung ist, Godelier zufolge vor allem die Tatsache, dass: „die Dienstleistungen der Herrschenden vor allem die unsichtbaren Kräfte betrafen, die die Reproduktion des Universums kontrollieren.“²⁵ In wie fern die Herrschaftsverhältnisse im hethitischen Anatolien als Ausbeutungsverhältnisse bezeichnet werden können, sei dahingestellt.²⁶ Aber auch dort stellte die korrekte Ausführung des Kultes eine Voraussetzung für den Bestand und den Erfolg des Landes dar.²⁷ Allerdings könnte diese herrschaftslegitimierende Ideologie in Krisenzeiten auch gegen den König selbst eingesetzt werden und den unter Rechtfertigungs- und Zugzwang setzen.²⁸

Fest- und Tempelökonomie

Im „Land der 1000 Götter“, wie die Hethiter gelegentlich ihre Land nannten, war der Kult mit erheblichem materiellem Aufwand verbunden. Die Götter wurden in ihren Tempeln regelmässig versorgt und gepflegt. Dutzende verschiedene Feste werden in den hethitischen Texten erwähnt, von vielen ist allerdings kaum mehr als der Name bekannt.²⁹ Monats- und Jahres-

24 CTH 376.A §6, I. Singer, *Hittite Prayers*, 2002, 52

25 Godelier, *Natur, Arbeit, Geschichte*, 1990, 166.

26 Vgl. die Bemerkungen von Beal, in *JESHO* 47, 1, 2004, 133.

27 Zuletzt De Martino, in: *Die Hethiter*, 2002, 118.

28 Zu diese Texte s. Singer, *Hittite Prayers*, 2002, 56-69.

29 KUB 13.4 + [Instruktionstext für die Priester und das Tempelpersonal] i 39'-49' nennt allein 18 Feste. Der Text liegt in neuer Übersetzung von McMahon, in W.W. Hallo (ed.) *The Context of Scripture I*, 1997, 217-221, und Klinger, *Hethitische Texte*, 2001, 73-81, vor. Zu dieser Liste vgl. Güterbock, in: H.A. Hoffner Jr., *Perspectives on Hittite Civilization*, 1997, 88-89. Hoffner, *An English-Hittite Glossary*, 1967, 39-41, zählt ca. 80 Festnamen. Vgl. jetzt auch Hazenbos, *The Organization of the Anatolian local cults*, 2003, 167-172.

feste, letztere auch die „beständigen Feste“ genannt, wurden regelmäßig gefeiert, andere wurden in größeren Jahreszyklen oder unabhängig vom Kalender abgehalten.³⁰ Selbst in den kleinsten Orten wurde den im 13. Jahrhundert verfassten Kultinventartexten zufolge zwei Mal im Jahr gefeiert: Ein Herbstfest, bei dem die Gefäße mit Getreide gefüllt und verschlossen wurden, und ein Frühlingsfest, bei dem diese Gefäße wieder geöffnet wurden.³¹

Mit besonders hohem Aufwand waren die beiden großen Festrituale verbunden, die den königlichen Kultkalender in der Grossreichszeit prägten, das Fest der [AN.TAH.ŠUM]-Pflanze im Frühling³² und das Fest der „Eile“ im Herbst.³³ Beide Feste dauerten etwa 40 Tage, schlossen aufwendige Reisen in zentralanatolische Kultstätten ein³⁴ und bedeuteten Tausende von Tieropfern.³⁵ Das althethitische Neujahrsfest, das [purulliya]-Fest, dauerte ursprünglich nahezu einen Monat und spielte sich ebenfalls in mehreren zentralanatolischen Städten ab.³⁶

Die Rationen für die verschiedenen Kulthandlungen, Kultfunktionäre sowie andere Teilnehmer an den Festen wurden auf eigenen, den Festbeschreibungen zugehörigen Listen notiert. In diesen Listen, die I. Singer in Zusammenhang mit seiner Bearbeitung des KI.LAM-Festes studierte, fungierte der „Verwalter“, der nur in seinem Sumerogramm LÜAGRIG bekannt ist, als der Hauptlieferant.³⁷ Der AGRIG war zuständig für die Lieferung zahlreicher agrarischer Produkte wie Getreidesaat, verschiedene Brote, Eintöpfe, Milchprodukte, Honig, Fett, Obst und Bier. Ein anderer Lieferant hatte für Wein zu sorgen, wohingegen die Viehlieferungen den Hirten zufielen.

Die AGRIG verwalteten jeweils die Magazine und waren für die Verteilung der Produkte verantwort-

lich. Siegelhäuser gab es in der Hauptstadt und in zahlreichen Städten und Ortschaften. Die hethitische Steuerverwaltung lässt sich als ein dreistufiges System: Gemeinde – Region – Zentrale rekonstruieren.³⁸ Die Steuern wurden in die Regionalpaläste gesammelt und wurden von dort weiter an die Hauptstadt geleitet.³⁹ Für die Lieferungen in die Hauptstadt, besonderes für die Feste, verfügten die AGRIG der verschiedenen Städte über eigene Vertretungen in Hattusa. Das wird in einer Zeremonie beim KI.LAM-Fest deutlich, in der die verschiedenen AGRIG der Provinzen mit ihren Lieferungen an den Türen ihrer Vertretungen stehen und nach und nach vom König inspiziert werden. Das geschieht, indem ein Herold, der den König begleitet, Getreide vor dessen Füße schüttet und den Namen der liefernden Stadt ruft, während der betreffende LÜAGRIG sich vor dem König verneigt. Diese Zeremonie stellte auf einer symbolischen Ebene die regelmäßige Versorgung der Hauptstadt dar.

Relativ wenig, dagegen, ist über die alltäglichen Praktiken in den zahlreichen hethitischen Tempeln bekannt. Die überwiegende Mehrheit der in Hattusa gefundenen Texte sind Festritualtexte, die eher das Besondere im kultischen Leben darstellen. Das Bild, das die wenigen Quellen von der Wirtschaftsweise des hethitischen Tempels vermitteln, stimmt in seinen Grundzügen überein.⁴⁰ Für den regelmäßigen Kultkonsum benötigte agrarische Produkte wurden, mindestens teilweise, aus „eigenen“ Ressourcen aus dem Tempelbesitz erzeugt. Dafür verfügte der „idealtypischen“ Tempel über Felder, Haine, Gärten und Weinberge, sowie Rinder- und Schafherden und das zugehörige Personal, darunter Köche, Bäcker, Bauern, Gärtner und Hirten.⁴¹ Teure Gewänder, Kultgegenstände und Ornamente aus verschiedenen Edelmetallen dagegen wurden, wie aus der Klageschrift des Königspaares Arnuwanda und

30 Haas, *Geschichte der hethitischen Religion*, 1994, 695.

31 Zuletzt Hazenbos, *The Organization of the Anatolian local cults*, 2003, 168-169.

32 Dazu im Überblick Haas, *Geschichte der hethitischen Religion*, 1994, 772-826. Zuletzt s. Schwemer, in: Manfred Hutter / Sylvia Hutter-Braunsar (ed.) *Offizielle Religion, lokale Kulte und individuelle Religiosität*, 2004.

33 Vgl. jetzt Nakamura, *Das hethitische nuntarriyašna-Fest*, 2002.

34 Nakamura, *Das hethitische nuntarriyašna-Fest*, 2002, 11-12.

35 Darauf beläuft sich zumindest die Schätzung von Klinger, in *Hethitica* 15, 2002, 97, bezüglich des AN.TAH.ŠUM-Festes.

36 Dazu Haas, *Geschichte der hethitischen Religion*, 1994, 696-747.

37 Singer, *The Hittite KI.LAM Festival*, 1983 und ders. in: *Anatolian Studies*, 34, 1984, 97-127.

38 Siegelová, in *AoF* 28, 2001, 193ff

39 Singer, in: *Anatolian Studies*, 34, 1984, 113; Siegelová, in *AoF* 28, 2001, 207.

40 Diese und andere einschlägige Quellen über die ökonomische Funktion der hethitischen Tempel wurden von Klengel, in: *SMEA* 16, 1975, 181-200, zusammengestellt und ausgewertet.

41 Klengel, in: *SMEA* 16, 1975, 191-192, und die dort zitierten Textstellen. Die oben erwähnte Instruktion KUB 13.4 Rs. IV (dazu Klinger, in: *Hethitica* 15, 2003, 101) ist, laut Kolophon, an das gesamte Tempelpersonal (LÜMEŠ É.DINGIR^{LIM}), an das Küchenpersonal, die Bauern und die Hirten der Götter adressiert.

Ašmunikal hervorgeht, eher als Tribut (hethitisch *arkamman-* akkadographisch MANDATTU) von außerhalb im Tempel abgeliefert. Die Aufzählung von Kultgeräten in den Palastinventaren und die Registrierung von Steuern für bestimmte Götter⁴² bestätigen die Vermutung, dass die Tempel auf die Umverteilung des Palastes angewiesen waren und selbst keine handwerklichen Produktionszentren darstellten. Die seltene Erwähnung von Handwerkern im Zusammenhang mit dem Tempel spricht ebenfalls für diese Interpretation.⁴³

Besitzverhältnisse und Gesellschaftsstruktur

Es stellt sich jedoch die Frage, unter welchen Bedingungen die für den Kult benötigten agrarischen Produkte produziert wurden? Was hatte es mit der Stellung als „Bauer“ oder „Hirte“ der Gottheit genau auf sich?

Diese Frage betrifft die Struktur der hethitischen Gesellschaft in Allgemeinen. In seinem 1967 erschienenen Aufsatz wendet Diakonoff sein Zwei-Sektor-Modell auf die hethitische Gesellschaft an und postuliert für sie die Existenz zweier gesellschaftlicher Systeme.⁴⁴ Einem ländlichen, aus Dorfgemeinschaften bestehenden kommunalen Sektor stand eine Palast- und Tempelwirtschaft gegenüber, derer Angelpunkt in der Stadt lag.⁴⁵ Während der erste Sektor durch die primitiv-kommunale Produktionsweise – den kommunalen Landbesitz – gekennzeichnet und auf einfache Nahrungsproduktion ausgerichtet war, wurde der staatliche Sektor von Produzenten getragen, die vom Palast abhängig waren – einfachen Nahrungsmittelproduzenten, aber auch Handwerkern und anderen Spezialisten. Diese waren ihrer Produktionsmittel „beraubt“⁴⁶ und demzufolge für ihren Unterhalt, ihre Wohnung und Produktionsmit-

tel auf das redistributive System der Palastwirtschaft angewiesen.⁴⁷

Ebenfalls im Rahmen des Zwei-Sektor-Modells unterscheidet Beckman auch zwischen „freien“ Dorfgemeinschaften und an den König, an andere Landbesitzer oder Institutionen, darunter auch an Tempel, gebundene Bauern.⁴⁸ Allerdings waren auch die „freien“ Bauern in der Regel verpflichtet, periodisch Lehn- und Frondienste (*sahhan luzzi*) zu leisten.⁴⁹ Darüber hinaus war der Palast auf die Überschüsse des kommunalen Sektors angewiesen, die er in Form von Steuern einnahm.⁵⁰

Schloen stellt jedoch in seiner Studie die Existenz zweier Systeme in Frage. Statt dessen postuliert er ein einfacheres, einheitliches System, in dem Land für Produkte und Dienstleistungen getauscht wurde (Manorialismus), ein effizientes System, das in vielen altorientalischen und anderen prämonetären Gesellschaften praktiziert wurde.⁵¹ Die Regelungen für die Hirten und die Bauern der Gottheit in die Instruktionen an das Tempelpersonal deuten z.B. darauf an, dass die „Hirten“ und „Bauern“ der Gottheit keineswegs auf eine redistributive Tempelwirtschaft angewiesen waren, sondern für ihren Lebensunterhalt über eigenen Besitz verfügten.⁵² Ihre Verpflichtung

42 Hazenbos, *The Organization of the Anatolian Local Cults*, 2003, 7 mit Verweis auf Košak, *Hittite Inventory Texts*, 1982, 145-146, und Siegelová, *Hethitische Verwaltungspraxis*, 1986, 191-193.

43 Für diese Belege vgl. Klengel, in: *SMEA* 16, 1975, 196-197.

43 Für diese Belege vgl. Klengel, in: *SMEA* 16, 1975, 196-197.

44 Diakonoff, in: *MIO* 13, 1967.

45 Diakonoff, in: *MIO* 13, 1967, 313-366. Die Kluft zwischen Stadt und Land geht nicht so sehr auf Diakonoff zurück, sondern wird vielmehr von seinen späteren Rezipienten, z.B. Imparati, in: Klengel, *Geschichte*, 1999, 349ff. herausgearbeitet.

46 Diakonoff, in: *MIO* 13, 1967, 348.

47 Imparati, in: Klengel, *Geschichte*, 1999, 351.

48 G. Beckman, in: Jack Sasson (ed.), *CANE I*, 1995, 538.

49 Beckman, in: Jack Sasson (ed.), *CANE I*, 1995, 538. Imparati, in: Klengel, *Geschichte*, 1999, 351. Für *sahhan* s. jetzt CHD?, 2002, 2-7, und die dort zitierte Literatur. Dem CHD § zufolge ist *sahhan*: „a kind of obligation, service, or payment due from land tenants to the real owners of the land (Palace, temple, community, or individuals). *luzzi* übersetzt der CHD L-N, 1989, 90-91 als *corvée*. Die beide Begriffe werden allerdings seit der ah. Zeit asydenisch miteinander verbunden. Eine andere mit Grundbesitz verbundene Dienstleistung stellte die ^GTUKUL dar. Dazu Beal, in *AoF* 15, 1988. Eine eingehende Analyse dieser Begriffe, die sich vor allem mit der einschlägigen Paragraphen in die hethitische Gesetze, ediert von Hoffner, *The Laws of the Hittites*, 1997, und mit ihre Deutung in der Sekundärliteratur, auseinandersetzt, wird die Rahmen dieses Beitrag sprengen.

50 Dazu zuletzt Imparati, in: Klengel, *Geschichte*, 1999, 350-351: „Die Nahrungsproduzenten waren gehalten, einen großen Teil ihrer Erzeugnisse der zentraler Autorität zu überstellen, sei es als Steuern oder im Austausch für Produkte des städtischen Handwerks.“ Vgl. dazu jedoch die pointierten Anmerkungen von Beal, *JESHO* 47, 1, 133.

51 Schloen, *The House of the Father*, 2001, 189.

52 „Wenn ihr Getreide sät und wenn der Priester euch niemand schickt, die Saat zu säen, (vielmehr) es euch überträgt aus-

gegenüber dem Tempel bestand wohl darin, die Betreuung der Herden bzw. die Bewirtschaftung der Felder der Götter zusätzlich neben ihrer eigenen Landwirtschaft zu leisten. Insofern unterschieden sich die „Hirten“ und „Bauern“ der Gottheit kaum von den „freien“ Subsistenz-Bauern auf dem Lande, die wohl den größeren Teil der Bevölkerung stellten⁵³ und regelmäßige Steuern in Naturalien und *corvée*-Leistungen, darunter Teilzeitarbeit auf den königlichen Felder, zu entrichten hatten.⁵⁴ Der einzige Unterschied bestand wohl darin, dass ihre Arbeitsleistungen speziell an den Tempel überstellt waren.

zusäen und ihr reichlich aussät, vor dem Priester aber sagt, es (war) wenig, oder das Feld der Gottheit ist fruchtbar, das Feld des Bauern aber dürr und ihr gebt das Feld der Gottheit als eures aus, euer Feld aber gebt ihr als das der Gottheit aus, oder ihr speichert das Getreide und nennt nur die Hälfte, verheimlicht aber die (andere) Hälfte und später geht ihr hin und teilt es unter euch auf, hinterher aber kommt es heraus – ihr mögt es einem Menschen stehen, aber steht ihr es (in Wirklichkeit) nicht von einer Gottheit? Das ist eine Sünde für euch. Euer gesamtes Getreide wird man nehmen und es auf den Dreschplatz der Götter schütten. ... Wenn ihr einen Teil (der Herde) abtrennt und sie zu den Göttern, euren Herrn, treibt, müssen die Rinderhirten und Schafhirten mit den abgetrennten Teilen (der Herde) mitgehen. Wie man sie von den Herden und Pferchen abtrennt, ebenso sollen sie zu den Göttern hingebraht werden. Man darf sie nicht auf dem Weg auswechseln. Wenn aber mitten auf dem Weg irgendein Rinderhirte oder Schafhirte ein Unrecht begeht, (indem) er entweder ein gemästetes Rind oder Schaf austauscht und einen Preis dafür nimmt oder er tötet es und man ißt es auf und man gibt an seiner Stelle ein mageres (Tier) und es kommt heraus, ist es ein Kapitaldelikt für euch.“ (Instruktionstext an das Tempelpersonal, J. Klinger in: *TUAT Ergänzungslieferung*, 2001, 79-81)

53 Beckman, in J. Sasson (ed.) *CANE I*, 1995, 538; Imparati, in Klengel, *Geschichte*, 1999, 350, Bryce, *Life and Society*, 2002, 73-78. Beal, in: *JESHO* 47, 1, 2004, 103.

54 Beckman, in: J. Sasson (ed.), *CANE I*, 1995, 538, beschreibt die sozio-ökonomischen Verhältnisse der freien Bauern zusammenfassend: „In a free village the peasants would either cultivate their own fields, held privately or communally, or work royal land under various sharecropping and labor-service arrangements. Unless specifically exempted, all free persons owed taxes in agricultural products and also *corvée* labor to the state. This *corvée* could be performed in public works, such as the building of fortifications or the construction of the royal installations of Khattusha, or in agricultural labor in fields owned directly by the state.“ Die Arbeitsaufteilung zwischen Haushalt und Palast demonstriert auch das Edikt KBo 16.54: 9-14 + ABoT 53:5-13 (CHD P, 287b): „If [in] a household there are four man, than let two men p[erform] the work of the palace and let two men

Diese Interpretation wird durch KUB 31.57, ein Text, der die Kultorganisation in der Provinz Nerik regelt, bestätigt.⁵⁵ In diesem Text werden Ländereien von verschiedenen Städten für die landwirtschaftliche Nutzung zu Gunsten der Kulte von Nerik bestimmt.⁵⁶ Das Saatkorn dafür wird vom Palast, vom AGRIG-Verwalter von Kastama bereitgestellt,⁵⁷ für die Bewirtschaftung dieser Felder – Pflügen, Abernten und Speichern – wird ohne Ausnahme die lokale Bevölkerung herangezogen.⁵⁸ Besitzer von Rindern werden verpflichtet, sie (als Lasttiere) bereitzustellen, andere müssen wohl Personal zur Feldarbeit schicken.⁵⁹ In diesem Fall handelt es sich eindeutig um Teilzeit *corvée*-Leistungen. Diese und die andere hethitische Quellen geben also keinen Anlass, eine redistributive Tempelwirtschaft im Sinne des Zwei-Sektor-Modells zu postulieren. Vielmehr suggerieren sie ein hierarchisches, dem Palast untergeordnete manoriales System, in dessen Rahmen ein Teil der Bevölkerung ihre *corvée* oder vergleichbare Teilzeit Dienstleistungen dem Tempel und den Kult direkt zur Verfügung stellte.

Die Kultversorgung war in die hethitische manoriale Palatwirtschaft also völlig integriert. In diese einheitlichen, hierarchisch geordneten System aus Gottheiten und Menschen waren das „Religiosen“ und das „Ökonomischen“ kaum von einander zu unterscheiden. „Ritual acts of offering, exchange and communion“, schreibt Bell, „appear to invoke very complex relations of mutual interdependence between the human and the divine. In addition, these activities are likely to be important not simply to human-divine relations but also to a number of social and cultural processes by which the community organizes and understand itself“⁶⁰ Die hethitische Kultversorgung scheint dies zu bestätigen.

per[form] the work of the household. But if i[n] a household there are two men, [than] let (each) single man p[erform] (either) the work [of] the [pal]ace [or] the work of their household. But [if] in a household there is (only) one man. Than let him perform the work of the palace for four days, and let him perform the work of the household for four (alternate) days.“

55 Zu diesem Text s. Haas, Nerik, 1970, 21-22 sowie 114-120.

56 KUB 31.57 Vs. 1 1'-11'.

57 Zu dieser Institution vgl. jetzt Siegelová, in: *AoF* 28, 2001, 200.

58 KUB 31.57 Vs. 1 12'-19' zur dieser Stelle s. zuletzt Hoffner, in: G Wilhelm (ed.), *StBoT* 45, 2002, 206.

59 KUB 31.57 Vs. 1 16'-19' s. dazu CHD L-N, 392b.

60 C. Bell, *Ritual*, 1997, 109.

Ausgewählte Literatur

Zu den im vorliegenden Beitrag verwendeten Abkürzungen vgl. H. G. Güterbock / H. A. Hoffner Jr. / Th. van den Hout (Hrsg.), *The Hittite Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, L-N (Chicago 1989), xv-xxviii, P (Chicago 1998) vii-xxvi und _ (Chicago 2002) vi-viii.

Ada Taggar-Cohen, *Hittiti Priesthood* (Theth 26), Heidelberg 2006.

Alfonso Archi, Bureaucratie et communautés d'hommes libres dans le système économique hittite, in: Erich Neu / Christel Rüster (ed.) *Festschrift Heinrich Otten*, Wiesbaden 1973, 17-23.

Alfonso Archi, L'organizzazione amministrativa ittita e il regime delle offerte culturali, *Oriens Antiquus* (OA) 12, 1973, 209-226.

Alfonso Archi, Anatolia in the second Millenium B.C. In: A. Archi (Hrsg.), *Circulations of Goods in Non-Palatial Context in the Ancient Near East, Proceedings of the International Conference organized by the Istituto per gli studi Micenei ed Egeo-Anatolici*, Roma 1984, 195-206.

Alfonso Archi / Horst Klengel, Ein hethitisches Text über die Reorganisation des Kultes, *Altorientalische Forschungen* (AoF) 7, 1980, 143-157.

Richard H. Beal, The ^{GIŠ}TUKUL institution in the second millenium in Hatti, *Altorientalische Forschungen* (AoF) 15, 269-305.

Gary M. Beckman, Ideologie und State Administration in Hittite Anatolia, in: J. Sasson et al., *Civilizations of the Ancient Near East* (CANE) vol. I, New York 1995, 529-543.

Catherine Bell, *Ritual: Perspectives and Dimensions*, Oxford 1997.

Trevor Bryce, *Life and Society in the Hittite World*, Oxford 2002.

Paul Cartledge, The Economy (Economies) of Ancient Greece, in: Walter Scheidel / Sitta von Reden (ed.), *The Ancient Economy*, 2002, 11-32.

Billie Jean Collins, Ritual Meals in the Hittite cult, in: M. Meyer und P. Mirecki (ed.), *Ancient Magic & Ritual Power*, Leiden - New York - Köln, 1995, 77-92.

Stefano De Martino, Kult- und Festliturgie im hethitischen Reich, in: *Die Hethiter und ihr Reich. Das Volk der 1000 Götter. Ausstellungskatalog*, Bonn 2002, 118-121.

Igor M. Diakonoff, Die hethitische Gesellschaft, *Mitteilungen des Instituts für Orientforschung* (MIO) 13, 1967, 313-366.

Daniel E. Fleming, Schloen's Patrimonial Pyramid: Explaining Bronze Age Society, *BASOR* 328, 2002, 73-80.

Maurice Godelier, *Rationality and Irrationality in Economics*, London 1972.

Maurice Godelier, *Natur, Arbeit, Geschichte. Zu einer universal-geschichtlichen Theorie der Wirtschaftsformen*, Hamburg 1990.

Oliver R. Gurney, *Die Hethiter*, Dresden 1969.

Hans Gustav Güterbock, The Hittite Temple According to written sources, in: H.A. Hoffner, Jr. (Hg.), *Perspectives on Hittite Civilization: Selected Writing of Hans Gustav Güterbock*, The Oriental Institute of the University of Chicago, *Assyriological Studies* (AS) 26, Chicago 1997, 81-85.

Hans Gustav Güterbock, Some Aspects of Hittite Festivals, in: H.A. Hoffner, Jr. (Hg.), *Perspectives on Hittite Civilization: Selected Writing of Hans Gustav Güterbock*, The Oriental Institute of the University of Chicago, *Assyriological Studies* (AS) 26, Chicago 1997, 87-90.

Volkert Haas, *Der Kult von Nerik. Ein Beitrag zur hethitischen Religionsgeschichte* (Studia Pohl 4) Roma 1970.

- Volkert Haas, *Geschichte der hethitische Religion*, Leiden 1994.
- Joost Hazenbos, *The Organization of the Anatolian Local Cults during the Thirteenth Century B.C.*, Cuneiform Monographs 21, Leiden Boston 2003.
- Fiorella Imparati, Private Life Among the Hittites, in: J.M.Sasson (Hrsg.), *Civilizations of the Ancient Near East I*, New York 1995, 571-586.
- Fiorella Imparati, Palaces and Local Communities in Some Hittite Provincial Seats, in: Harry.A. Hoffner / A. Yener (ed.) *Recent Developments in Hittite Archaeology and History. Papers in Memory of Hans G. Güterbock*, Winona Lake, Indiana 2002, 93-100.
- Horst Klengel, Zur ökonomischen Funktion der hethitischen Tempel. *Studi Micenei ed Egeo-Anatolici* 16, 1975, 181-200.
- Horst Klengel, The Economy of the Hittite Household, *Oikumene* 5, 1986, 23-31.
- Horst Klengel, Handwerker im hethitischen Anatolien. *Altorientalische Forschungen* 23, 1996, 265-277.
- Horst Klengel, *Geschichte des hethitischen Reiches* (Handbuch der Orientalistik I/34) Leiden 1999.
- Jörg Klinger, Zum „Priestertum im hethitischen Anatolien, *Hethitica* 15, 93-111.
- Silvin Košak, *Hittite Inventory Texts (CTH 241-250)* Heidelberg 1982.
- Silvin Košak, Eine mittelhethitische Handwerkerliste, *Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete (ZA)* 77, 1987, 136-141.
- Cord Kühne, Zum Vor-Opfer im alten Anatolien, in B. Janowski et al. (ed.), *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament*, OBO 129, Göttingen, 1993, 225-286.
- Maciej Popko, 1994: *Zippalanda: Ein Kultzentrum im hethitischen Kleinasien* (Theth 21), Heidelberg.
- Martin Rössler, *Wirtschaftsethnologie: Eine Einführung*, Berlin 1999.
- Jana Siegelová, *Hethitische Verwaltungspraxis im Lichte der Wirtschaft- und Inventardokumente*, Praha, 1986.
- Jana Siegelová, Der Regionalpalast in der Verwaltung des hethitischen Staates, *Altorientalische Forschungen*, 28, 2001, 193-208.
- David J. Schloen, *The House of the Father as Fact and Symbol, Patrimonialism in Ugarit and the Ancient Near East*, Winona Lake, Indiana, 2001.
- Itamar Singer, *The Hittite KI.LAM Festival, Part One* (StBoT 27), Wiesbaden, 1983.
- Itamar Singer, The AGRIG in the Hittite Texts, *Anatolian Studies* 34, 1984, 97-127.
- Itamar Singer, *Hittite Prayers*, Atlanta Georgia 2002.

Indien: Viehzucht, Landwirtschaft und Handwerk - Bedeutung und Einfluss des Religiösen. Religion und Kaste?

KATJA EICHNER

1. Einleitung

Ich möchte mit diesem Beitrag die Bedeutung der Verknüpfung von Religion und Ökonomie in der Entstehung, Erhaltung und Erweiterung des indischen Kastensystems herausarbeiten. Ich beschränke mich in meiner Untersuchung auf die Zeit um ca. 2000 v. Chr. bis ca. 500 n. Chr. Innerhalb dieses Zeitraumes entwickelte sich das Kastenwesen, dass mit einigen Abweichungen auch heute noch in Indien zu finden ist. Ich gehe dabei historisch vor unter Berücksichtigung der ökonomischen und religiösen Entwicklung. Hauptquellen sind hierbei die vedisch-brahmanische Literatur. In der Einteilung der Perioden schließe ich mich Walter Ruben an, da seine Periodisierung sich an wichtige gesellschaftliche, wirtschaftliche und religiöse Umbruchzeiten orientiert. Leider ist es mir nicht vergönnt, mit dieser Herangehensweise die Frage nach dem Ei (Religion) oder Huhn (Ökonomie) zu lösen.

Vorab jedoch sind zwei grundlegende Begriffe zu klären. Die Religion Hinduismus und das System Kaste.

1.1. Der Hinduismus

Der Hinduismus ist eine im Verlauf von mehr als zweitausend Jahren historisch gewachsene, also nicht von einem Propheten gestiftete Religion, wenngleich die Vorstellung von der göttlichen Verkündung der Heilslehre z.B. durch Krishna, einer Inkarnation von Vishnu, oder durch Shiva ebenfalls enthalten ist. Seine heiligen Schriften – allgemein als vedische Überlieferung bezeichnet – die vedischen Hymnen, Opfer- und Zaubersprüche (um 1200 v. Chr.), die Reflexionen über das Opferritual in den Brahmanas (um 800 v. Chr.) und die philosophischen Spekulationen über das Wesen der Welt und das alles durchdringende Absolute (brahman) sowie der menschlichen Teilhabe daran (*atman*) in den Upanishaden (etwa ab 700 v. Chr.), gilt den Hindus als die von Sehern (*rishis*) geschaute ewige Wahrheit

(*shruti*).¹ Wichtige Begriffe, die im Zusammenhang mit dem Hinduismus und dem System der Kaste geklärt werden müssen, sind die Begriffe *samsara* (Weltenkreislauf), *karman* (Tatvergeltung) und *dharma* (göttliche Ordnung/Recht und Sitte).

1.1.2. Samsara

Samsara wird häufig auch mit Seelenwanderungslehre oder Kreislauf der Wiedergeburten übersetzt. Entgegen der linearen Zeitvorstellung der semitischen Religionen fußt der Hinduismus auf einer zyklischen Zeitvorstellung. Die Welt geht aus dem göttlichen hervor und wird nach Ablauf von vier immer schlechter werdenden Zeitaltern wieder darin aufgelöst, um aufs Neue entstehen und vergehen zu können. In gleicher Weise verhält es sich mit der menschlichen Seele. Sie verkörpert sich immer wieder, bis sie zu Erlösung und damit zu Gott gelangt.²

1.1.2. Dharma

Unter *dharma* wird die universelle Ordnung verstanden, die sich im Handeln der Menschen durchsetzt. Ein Verstoß gegen den *dharma* bedeutet eine Gefährdung der Ordnung schlechthin. Der *dharma* ist eine religiöse ethische Norm, die Rechte und Pflichten religiös-ritueller wie sozial-ethischer Natur umfasst.³

1.1.3. Karma

Unter *karma* werden die Auswirkungen der Handlungen verstanden, die in einem früheren Leben begangen wurden und die Umstände des jetzigen Lebens bestimmen. Sowie die Folgen der Taten in diesem Leben, die wiederum ihre Auswirkungen auf die zukünftigen Wiedergeburten haben werden. Gute Taten schaffen ein gutes *karma* und werden durch eine gute Wiedergeburt belohnt, schlechte

¹ Vgl.: Rüstau, Hiltrud (2005), S. 7.

² Vgl.: s.o., S.8.

³ Vgl.: Eichner, Katja (2005), 239f.

dagegen werden – möglicherweise erst in einem späteren Leben – mit Unglück bestraft.⁴

1.2. Das Kastensystem

„Ein Upadhyaya-Brahmane aus Benares, ein Primarschullehrer mit westlicher Bildung, versteht sich als Inder, wenn er ein Hockeyspiel gegen Pakistan im Fernsehen anschaut; als Banarsi (Bewohner von Benares) wenn er nach Delhi reist; als Brahmane wenn seine traditionelle Abstammung gefragt ist; als nordindischer Upadhyaya-Brahmane, wenn er auf einen südindischen Nambudiri-Brahmanen trifft; als Upadhyaya-Brahmane mit dem Vasishtha-Gotra (Deszendenzgruppe), wenn er Heiratsverhandlungen für seine Tochter führt, als Familienoberhaupt, wenn es um Fragen der Besitzaufteilung geht. Niemals ist er nur Brahmane! Niemals ist er nur Mitglied einer Kaste!“⁵

Das Kastensystem bildet seit alters her eines jener Merkmale der indischen Zivilisation, die sie für fremde Beobachter ebenso wie Eroberer einzigartig, unverkennbar und schwer bestimmbar machten. Ursprünglich kommt der Begriff Kaste aus dem Latein und ist mit den Portugiesen nach Indien gelangt. Das lateinische Wort lautet *castus* welches mit „keusch“ und „das nicht vermischte“ zu übersetzen ist. Somit ist der Terminus Kaste kein indischer Begriff, sondern stammt aus dem 16. Jh. n.Chr. und von den portugiesischen Kolonialherren in Südinien. Sie versuchten auf diese Weise, die von ihnen vorgefundene hierarchische Sozialordnung Südinien zu beschreiben. Die Briten, die im Census von 1881 versuchten, Indien systematisch zu erfassen, befragten die Inder nach ihrer Kastenzugehörigkeit. Somit wurde jeder gezwungen, sich einer Kaste zugehörig zu beschreiben, egal ob er sich selber jemals bewusst einer bestimmten Gruppe zugeordnet hätte. Die Briten zählten auf diese Weise 2.000 verschiedene Kasten und machten damit diesen Terminus zum Bestandteil der indischen Gesellschaft.

Der Terminus Kaste wurde dabei auf zwei unterschiedliche, jedoch miteinander korrespondierenden indischen Systeme angewandt – *jati* und *varna*. Das Wort *jati* stammt wahrscheinlich ursprünglich aus der vedischen Zeit (ca. 1000 v.Chr.) von dem Wort

jana ab und wird mit „Stamm“ übersetzt.⁶ Der Begriff *jati* selbst stammt aus dem Sanskrit und kommt von der Sanskritwurzel *jan*, was mit „geboren werden“ übersetzt werden kann. Er bezieht sich damit auf die gesellschaftliche, religiöse und soziale Hierarchie in die der Mensch hineingeboren wird. Heute werden die *jatis* durch drei Merkmale charakterisiert: Abgrenzung, Hierarchie und erbliche Berufsspezialisierung.⁷

Der Begriff *varna* stammt aus dem klassischen Sanskrit und wird hauptsächlich mit „Farbe“ übersetzt. Er steht für die hinduistische Ständegesellschaft, die heute in vier Gesellschaftsklassen unterteilt ist. Einer Theorie entsprechend kann der Begriff von der vedischen Wurzel *var* hergeleitet werden, die mit „zu wählen“ oder „zu wünschen“ zu übersetzen ist. Im Rigveda bedeutet der Begriff in Verbindung mit bestimmten Göttern „leuchten“ und „das eigene Licht“. Es bezeichnet dort auch die Farbe der Morgendämmerung. Es existieren heute viele Theorien zur Bedeutung und Entstehung des Wortes und seines Inhaltes. Demnach stammen die ersten drei Unterteilungen wahrscheinlich noch aus der Zeit der vorarischen/indogermanischen Einwanderer. Charakteristisch für diese indogermanische Tradition war eine Dreiteilung der gesellschaftlichen Funktionen in die Aufgabenbereiche des Opfern, des Herrschens und der Viehzucht. Diese finden sich auch heute noch im *varna* System wieder. Priester (*brahmanen*), Krieger (*kshatriya*) und Händler (*vaishyavas*) bilden zusammen die rituell privilegierte Gruppe der Zweimalgeborenen (*dvijas*). Einer anderen Theorie zu Folge entstammt der Begriff den drei im Hinduismus existierenden Qualitäten (*gunas*): *Sattva* bedeutet Reinheit und Licht und wird durch die weiße Farbe symbolisiert, *rajas* steht für das Feuer und wird der roten Farbe zugeordnet und *tamas* die Dunkelheit wird durch Schwarz dargestellt. Diese Begriffe wurden auch auf das soziale Spektrum übertragen. *Sattva* steht für die Brahmanen und *rajas* für die Kshatriyas. Die Vaishyas bekamen die gelbe Farbe zugeordnet und entstanden dieser Vorstellung entsprechend aus einer Mischung aller drei *gunas*. *Tamas* (die Dunkelheit) steht hier für die Shudras, den vierten Stand. In einem späteren Text des Rigveda, dem Purushasukta, wird die Erschaffung der

4 Vgl.: s.o., S. 240.

5 Vgl.: Michaels, Axel (1998), S. 185.

6 Vgl.: Ruben, Walter (1), S. 30.

7 Vgl.: Axel, Michaels (1998), S. 183.

Welt aufgrund der Opferung eines großen Menschen, Mahapurusha, beschrieben. Neben all den anderen Bestandteilen des Kosmos, der unbelebten und der belebten Natur sollen bei diesem Opfer auch die Gesellschaftsklassen entstanden sein: "Der Brahmane (Priester) war (des Purushas) Mund, der Rajanya (Kshatriya/Krieger) seine Arme, der Vaishya (Händler) seine Hüften und der Shudra (unterster Stand) seine Füße."⁸ Wie durch den Ort der Körperteile bereits deutlich wird sind die vier varnas hierarchisch geordnet, die Brahmanen stehen an der Spitze dieser Hierarchie ihnen folgen die Kshatrias. Die Vaishyas und die Shudras bilden die unterste Kategorie des *varna*-Systems. Jedoch die aus diesem System herausfallenden Kastenlosen werden als noch niedriger angesehen.

Jati und *varna* stehen in einem Wechselverhältnis zueinander. Jede *jati* ist einer der vier *varnas* zugeordnet. Das *varna*-System als solches befindet sich in einem stetigen Fluss und verändert sich durch Prozesse sozialer Mobilität. Während *jati* häufig lokal oder regional begrenzt ist, können die vier *varnas* als all-indische Kategorie bezeichnet werden.

Die Kastenhierarchie wird durch die Kategorien der rituellen Reinheit bzw. Unreinheit bestimmt. Gemäß der orthodoxen Auffassung wurde jeglicher Kontakt mit rituell Unreinen, den untersten Kasten, als eine rituelle Befleckung angesehen und verlangte umfangreiche Reinigungszeremonien. Heute ist jegliche kastenmäßige Diskriminierung per Gesetz verboten.⁹

2. Die varnas und jatis

2.1. Entstehung der varnas und jatis

Es gibt zwei verschiedene Strömungen die letztendlich zu dem uns heute bekannten Vierständesystem (*varna*) und den integrierten Kasten (*jati*) geführt haben könnten. Die eine Strömung entstammt der vorarischen indischen Dorfgemeinde und Stammeskultur, die zum Teil bis heute in bestimmten indischen Gebieten noch immer autark existiert. Die andere entwickelte sich unter den vedischen Ariern in der Auseinandersetzung mit den in Indien vorhandenen Stammes- und Dorfkulturen sowie der zu

verschiedenen Zeitpunkten stattfinden arischen Einwanderungswellen.

2.1.1. Die arischen Einwanderer und die Entstehungsgeschichte der indischen Gesellschaftsstrukturen

1200 -900 v. Chr.: Die Zeit der arischen Einwanderung

Die wichtigste Quelle für diesen Zeitraum ist der Rigveda.¹⁰ Der eine Entwicklungsstrang verweist auf die vedischen Arier, die seit Mitte des 2. Jahrtausends in mehreren Wellen aus dem kleinasiatischen Raum über Afghanistan und dem Hindukush nach Nordwestindien einwanderten. Sie ist zuerst mündlich und seit der Kushanzeit schriftlich überliefert. Es handelte sich hierbei um Stammeskulturen. Ein Teil der Stämme wanderte weiter Richtung Osten, wobei er auf erbitterten Widerstand der einheimischen Bevölkerung traf. Die Arier waren jedoch der einheimischen Bevölkerung bei weitem überlegen aufgrund ihrer härteren Bronzewaffen, dem Reflexbogen und der leichten zweirädrigen Kriegswagen. Die einheimische Bevölkerung wird als Dasyus oder Dasas (Skaven) bezeichnet. Sie werden als dunkelhäutig, plattnasig und als Phallusverehrer beschrieben.¹¹

Die rigvedischen Arier lebten im Punjab in zerfallenden Stämmen und unter sog. Stammesfürsten oder Königen (meist Führer bei den Wanderungen und in den Kriegen). Die Lebensgrundlage der Arier war die Viehzucht. Als einzigste Feldfrucht wurde Gerste angebaut, die als Brei und nicht als Brot verzehrt wurde. Sie waren dementsprechend teilweise sesshaft und teilweise nomadisierend. Die Herden waren bereits privates Eigentum von Großfamilien. Manche Sänger erwähnen reiche Großfamilien, die ihnen als Dank ganze Herden geschenkt hätten (*maghavan* = Gabenreiche).¹² Es wird davon ausgegangen, dass sich schon in dieser Zeit eine Art Gentiladel herausgebildet hatte. Die Wohlhabenden, wahrscheinlich Krieger, drängten aufgrund ihrer großen Herden auf Wanderungen zu neuen Weiden und Wasserstellen, aber auch zu neuen Beutezügen. Die *vish*, die Masse, jedoch neigte zur Sesshaftigkeit, Ackerbau und privaten Besitz. Im Rigveda wird bereits der Hirte erwähnt der das gemeinsame Vieh

¹⁰ Der Rigveda bezeichnet die ältesten heiligen Schriften des Hinduismus.

¹¹ Vgl.: Sharma, R. S. (1958), S. 9.

¹² Vgl.: Der Rigveda, 10, 19.

⁸ Vgl.: Der Rigveda, 10,90.

⁹ Vgl.: Rüstau, Hiltrud (2005), S. 270.

auf die Weide treibt.¹³ Wahrscheinlich war das unbebaute Land Gemeineigentum des Dorfes und der Hirte ein verarmter Hirten-Bauer der in Abhängigkeit der Herdenbesitzer stand. Der handwerkliche Zweig war schon in der indoiranischen Zeit hoch entwickelt. Dies zeigt sich u.a. an dem Kriegswagen *ratha*.

Die rigvedischen Riten wurden anscheinend im Haus eines jeden Ariers durch den Familienvater ohne oder mit Priester vollzogen. Es wird einen Dorfpriester gegeben haben der bei Hochzeiten z.B das rigvedische Hochzeitslied vortrug oder der seinen Ritus für die glückliche Heimkehr der Dorfherde vollzog. Er wird vom Dorf als ganzes unterhalten worden sein und auch zu bestimmten Anlässen von Privatpersonen Geschenke erhalten haben.¹⁴ Das Dorfoberhaupt (*gramani*) wird im Rigveda nur an zwei Stellen erwähnt. Hier tritt er als Spender des Opfergeschenkes und als Schenker von Kühen auf, was seinen Reichtum herausstreicht. Die Dörfer waren im großen und ganzen autark und die Warenwirtschaft war in dieser Zeit relativ schwach entwickelt.¹⁵

Inwieweit die Stämme und Dörfer in dieser Zeit noch eine gentile oder schon eine durch einen „König“ gelenkte administrative Einheit waren, ist aus den wenigen Textstellen nicht herauszulesen. Sicher ist, dass der Begriff Kshatriya (Krieger) schon in dieser Zeit belegt ist. Er wird jedoch nur als Maskulinum im Sinne von König und als Neutrum im Sinne von Herrschaft verwendet.¹⁶ Einen Kriegerstand oder auch Adelsstand hat sich hier noch nicht im herkömmlichen Sinne herausgebildet. Sicherlich gab es das Dorfoberhaupt und auch reiche Familien, die ein Recht auf gewisse Abgaben, insbesondere von den Herden besaßen, jedoch kann noch nicht von einer festgelegten Steuer gesprochen werden. Es ist die Rede von Königen, wobei es sich hier wahrscheinlich um Stammesfürsten und Kriegsführer handelt. Sie kämpfen nicht nur gegen die vorarische Bevölkerung, sondern müssen sich auch gegen neu einfallende Arier zur Wehr setzen.

Die Sänger, die auch die Aufgaben eines Priesters wahrnahmen und für die mündliche Tradierung verantwortlich waren, stellten sich selbst in den Liedern an die Seite der Besitzenden.¹⁷ Sie waren dank der

13 Vgl.: s.o..

14 Vgl.: Oldenberg, H. (1923), S. 100.

15 Vgl.: Zimmer, Heinrich (1879), S. 53f.

16 Der Rigveda 10, 109,3 und 7, 37,7.

17 „rishi rajan“, der Priester des Königs (Der Rigveda, 5, 54, 7.)

Geschenke für ihre Dienste häufig selbst in den Besitzstand aufgestiegen. Es wurden sog. Priesterdynastien konstruiert und damit die Erblichkeit eingeführt. In dieser Erblichkeit liegt wahrscheinlich auch der relativ junge Begriff *brahmana* der an ganz späten Stellen im Rigveda anscheinend schon das Mitglied des Brahmanenstandes bezeichnet. *Brahmana* kann mit Sohn des Brahman übersetzt werden.¹⁸ Die Arbeitsteilung unter den Priestern geht schon auf indoiranische Urzeit zurück. Der *hotr* rief mit seinen Liedern die Götter zum Opfer, der *adhvaryu* war für das Opferfeuer verantwortlich, der *agnidh* schürte das Feuer, der *upavaktr* trieb die anderen Priester an, der *potr* reinigte den Somatrank, der *nestr* führte die Frau des Opferherrn herbei und der *brahman* half dem *hotr* bei der Rezitation.¹⁹

Damit finden sich im frühen Rigveda die Anfänge der Herausbildung des Kshatriya- und Brahmanenstandes. Zugleich begann hier die Konkurrenz der heranwachsenden beiden Stände. Sie konkurrierten um die Vormachtstellung. Wenn Kriegszüge erfolgreich endeten, schrieben sich diesen Erfolg die rigvedischen Dichter und ihren Ahnen zu.²⁰ In der weiteren Entwicklung setzten die Brahmanen durch, dass sie nur untereinander heiraten und miteinander essen durften. In diese Zeit fällt auch die Erzählung des Purushashukta (s.o.). Schon hier finden wir die Vierstände-gesellschaft durch die Brahmanen religiös sanktioniert.

900-550 v.Chr.: Die spätvedische Zeit

Wichtigste Quellen sind in dieser Zeit der Atharva- und Yajurveda,²¹ die älteren Brahmanas²² sowie die vorbuddhistischen Upanishaden.²³

Das Kerngebiet der Entwicklung war der Doab zwischen Yamuna und Ganga bis nach Bengalen. In dieser Zeit werden die nicht vedischen Völker und Stämme als Dasyus bezeichnet. Sie werden auch als

18 Vgl.: Ruben, Walter (1), S. 40.

19 Vgl.: Oldenberg, H. (1923), S. 383f.

20 Vgl.: Lassen, Christian (1867), S. 705.

21 Der Atharva- und Yajurveda sind Bestandteil der vedischen Literatur und beschäftigen sich mit Opferritual und Zaubersprüchen.

22 Die Brahmanas beinhalten die Vorschriften zur Erklärung und Durchführen des Opferrituals.

23 Die Upanishaden bezeichnen eine Textgattung mit überwiegend philosophischen Spekulationen über das Wesen der Welt.

unreine barbarische Grenzvölker beschrieben. Sog. vedische Könige drangen in das Doab ein. In den Texten wird beschrieben, wie ein König herumwandert. Er nimmt, wenn er auszieht, *ugras* (Mächtige, wahrscheinlich Krieger), *pratyansas* (Entsühner, vermutlich Brahmanen), *sutas* (Barden) und *gramanis* (Dorfanführer/militärischer Gruppenführer) mit sich und wenn er ankommt, bereiten diese ihm Trank, Speise und Wohnung vor.²⁴ Eine andere Textstelle spricht vom König der mit seinem Volk auszieht.²⁵ Beide Textstellen setzen ein territorial abgegrenztes Reich voraus. Die verschiedenen vedischen Völkernschaften kämpften gegeneinander, aber auch gegen die vorarische Bevölkerung. Mit der sich durchsetzenden Sesshaftigkeit wurden aus den eroberten Gebieten territorial begrenzte Reiche, die an die Stelle der rigvedischen Stammesgebiete traten. Es tauchte ein neuer Begriff für den Stamm auf: *janata*. Das rigvedische *vish*, das die Masse des Stammes beschrieb, wurde nun für das Volk und die Untertanen verwendet. Es wird an bestimmten Stellen vom dreifachen Volk gesprochen – vom *brahman*, *kshatram* und die *vish*, den drei arischen Ständen.²⁶ Der König besaß Einnahmen aus Beute, Abgaben und der eigenen Produktion.

Neben der traditionellen Viehzucht, dem Sammeln und Jagen entwickelte sich insbesondere die Landwirtschaft. Statt der Gerste war jetzt der Reis die neue Feldfrucht in der Gangesebene. Es werden eine Vielzahl von Berufen aufgeführt wie Bogensehnenmacher, Mattenflechter, Juwelier, Korbflechter, Branntweinbrenner, Stickerin, Elefantpfleger, Holzsammler usw.²⁷ Es entsteht der Eindruck einer weitgehenden Arbeitsteilung. Auch der Handel war weiter angewachsen. Pferde, Salz und Wolle wurden aus dem Punjab eingeführt und auch das Eisen musste über den Fernhandel eingeführt werden. Jedoch in der im wesentlichen autarken Dorfgemeinde war der Handel noch nicht entwickelt und Städte spielten noch keine entscheidende Rolle. In dieser Zeit begannen sich immer mehr die vier Stände auszuprägen. Aus den Bauern, den Handwerkern und den Händlern entstanden die beiden Stände Vaishyas und Shudras. Die *vish* wurden nun zu *vaishyas* und die unterworfenen vorarische Bevölkerung wurde zu

shudras.²⁸ Die *vish* oder *vaishyas* sind einerseits kleine noch mehr oder weniger gentile Gemeinschaften oder ein Volk im Sinne von Untertanen oder eine Gruppe oder ein Dorf. Sie waren auch weiterhin Krieger (Fußvolk) ihres Königs. Sie waren auch als einziger Stand verpflichtet eine Abgabe (*balli*) zu geben. Einige Vaishyas standen in einem besonderen Abhängigkeits- und Vertrauensverhältnis zum König. Der Atharvaveda nennt hier den Wagenlenker, den Wagenbauer und den Zimmermann. Diese Handwerker brauchte der König für die wichtigen Streitwagen seines Heers und für seine öffentlichen Bauten.²⁹

Die Shudras waren zwar als Stand und damit Teil des Staates anerkannt, jedoch besaßen sie keinerlei Rechte. Sie waren, den Schriften entsprechend, beliebigen Arbeiten auszusetzen und nach Belieben zu töten. Sie wurden jedoch noch unterschieden von den Sklaven (*dasa*). Jedoch konnte der Shudra auch Land besitzen und reicher sein als mancher Brahmane oder Kshatriya.³⁰

Der zweite Stand, der Kriegeradel, dürfte zunächst aus erblichen Besitzern großer Herden bestanden haben. Die riesigen Gebiete Nordindiens waren nur dünn mit Dschungelstämmen besiedelt. Kshatriyas drangen mit wenigen Leuten, d.h. mit ihren Großfamilien, mit wenigen Brahmanen, Vaishya-Bauern, -Hirten und -Handwerkern in neue Gebiete vor, wurden allmählich sesshaft und sandten ihre Nachkommen, was meist nach etwa drei Generationen notwendig wurde, auf weitere Eroberungen aus. Dieses Vorgehen ist als langer Prozess der Verästelung der Kshatriya-Dynastien, als historische Herausbildung des Kshatriyastandes zu verstehen.³¹ Der Kshatriya wird von den Brahmanen als den Stand beschrieben der die Vaishyas schützt, nicht nur gegen fremde Stämme sondern auch vor benachbarten Kshatriyas. Diese sind einerseits Verbündete, andererseits Konkurrenten was Herde, Boden, Weiden und Vaishyas und Shudras betraf. Auch Kshatriyas und Brahmanen waren einerseits verbündete, wenn es um die Erhaltung ihrer Machtstellung ging, andererseits Konkurrenten, die sich um die Mehrprodukte von Bauern und Handwerkern stritten. Die Grenze zwischen diesen beiden Ständen war in die-

24 Vgl.: Brhadaranyaka-Upanishad, IV, 3,37 -4, 1.

25 Vgl.: Brhadaranyaka-Upanishad, II, 1, 18.

26 Vgl.: Ruben, Walter (II), S. 52.

27 Vgl.: Apte, V. M. (1939), S. 133.

28 Vgl.: Ruben, Walter (I), S. 69ff.

29 Vgl.: s.o., S. 71.

30 Vgl.: Ruben, Walter (1954), S. 84.

31 Vgl.: Ruben, Walter (I), S. 77.

ser Zeit noch nicht streng gezogen. Es gab Kshatriyas die priesterliche Lieder dichteten; Könige, die als Philosophen auftraten oder gar als Opferer.

Der Brahmane stand noch über dem Kshatriya. Er beanspruchte als seine vier Privilegien Ehrerbietung, Geschenke, und Freiheit von Unterdrückung und Tötung. Die Brahmanen lebten von den Geschenken für ihre Riten. Jeder Ritus musste mit Speisung von Brahmanen und Schenken von Gold und Kühen abgeschlossen werden.³² Die Brahmanen stammten, einerseits aus rigvedischen Priesterfamilien, andererseits auch, den (totemistischen) Namen nach zu urteilen, von nicht vedischen Dorfpriestern ab (Schildkrötenbrahmane³³). Die beiden alten Berufe waren das Vollziehen vedischer Riten und das Lehren des dazugehörigen magisch-mythologischen Wissens. Diese waren noch nicht starr festgelegt, jedoch strebten die Brahmanen schon damals eine Art Bildungsmonopol an.³⁴ In dieser Entwicklung der Landnahme und des Sesshaftwerdens konnten die Brahmanen ihr Opfer an reichen Kshatriyahöfen immer weiter verfeinern. Das Opfer wurde auf diese Weise immer komplizierter und es wurden mehr Priester erforderlich, die jeweils weit mehr spezialisiert sein mussten. Den Brahmanas zu urteilen, entstand eine ausgefeiltes System der Ritualistik, in welchen die Brahmanen den Göttern Geschenke, das Opfer darbrachten und auf diese Weise von den Göttern ihre Wünsche erfüllt bekamen. Sie galten als Mittler zwischen Menschen und Götter und schienen die Götter zu beherrschen, was zu einer Festigung ihrer Stellung innerhalb der Stände beitrug.³⁵ Ein Kshatriya traute sich nicht gegen die Brahmanen vorzugehen, da nur sie die Götter beherrschten. Es entstand eine immer weiter aufgefächerte Arbeitsteilung. Neben den spezialisierten Opferern und Lehrern gab es Ärzte, Kenner der Grammatik und insbesondere der Phonetik, der Rechenkunst, der Astronomie und der Beschwörung.³⁶

In der Konkurrenz zu den Kshatriyas nannten sich die Brahmanen Götter unter den Menschen. Die Kshatriyas waren ihnen jedoch an materieller und politischer Macht überlegen. Wie die Brahmanen ohne wesentliche materielle Macht ihre Ansprüche

32 Vgl.: Weber, A. (1852), S. 58.

33 Vgl.: Sharma, R. S. (1959), S. 120.

34 Vgl.: Ruben, Walter (I), S. 81.

35 Vgl.: Oldenberg, H. (1923), S. 383.

36 Vgl.: Ruben, Walter (I), S. 81.

durchsetzten, war ein komplizierter Vorgang. Sie wurden durch die Durchführung der Fruchtbarkeitsriten unentbehrlich für die Bauern. Es entstand ein ganzes Gebäude von Fruchtbarkeitsriten - teils öffentlicher, teils privater täglicher, saisonmäßiger oder jährlicher Riten. Die Kshatriyas waren nicht nur durch die Macht des Opfern abhängig von den Brahmanen, sondern auch durch deren enge Verbindung zu den Vaishyas.

In den Brahmanas finden wir Stellen, die den Shudras verbieten eine arische und damit höher gestellte Frau zu heiraten. Ebenfalls wird den Shudras das Opfern verboten. Sie werden mit Frauen, Hunden und Krähen auf eine Stufe gestellt.³⁷ Sie verkörpern für die Brahmanen die Unwahrheit. Wie bereits erwähnt wird das Opferritual immer komplizierter (z.B. Blutopfer, Rinderopfer, Pferdeopfer). Die heilige Schnur wird für die oberen drei *varnas* eingeführt. Sie steht für einen rituelle Wiedergeburt, die oberen werden so in Abgrenzung zu den Shudras zu Zweifachgeborenen.

550-325 v.Chr.: Die Entwicklung der Waren- und Geldwirtschaft

Wichtige Quellen sind hier weiterhin Atharva- und Yajurveda, Brahmanas, die Upanishaden, das Mahabharata,³⁸ das Ramayana³⁹ u. buddhistische Texte. Das Kerngebiet der Arier beschränkt sich weiterhin auf Nordindien. In dieser Zeit breitete sich langsam die Verwendung von eisernen Geräten aus. Es werden eiserne Pflugschare erwähnt.⁴⁰ Es wurde im Herbst Reis, Hirse, Sesam, Bohnen, Flachs und Baumwolle geerntet und im Frühjahr Weizen, Gerste und Senf.⁴¹ Reis und Gerste waren die wichtigsten Getreide, die der Hausvater täglich opferte. Man gewann Seide aus Seidenraupen. Es begann sich die Warenwirtschaft herauszubilden. Es werden Weber, Schneider, Barbieri, Töpfer usw. erwähnt. Die wachsende Höhe der Produktion führte zur Entwicklung von Handel und zur Entstehung von Städten. Die

37 Vgl.: Ruben, Walter (1965), S. 14-19.

38 Mahabharata ist ein großer indischer Epos, der die Auseinandersetzung zweier Fürstenfamilien, den Kauravas und den Pandavas, erzählt.

39 Ramayana ist der Epos über das Leben Ramas und dem Raub und der Wiedergewinnung seiner Frau Sita.

40 Vgl.: Subrahmanyam, B. R. (1964), S. 356.

41 Vgl.: Agrarwala, V. S. (1953), S. 198.

ersten drei Stände führten Handel; auch Bauern und Handwerker soweit sie ihre Ware tauschten. Den Brahmanen war Handel mit bestimmten Produkten verboten, die als unrein betitelt wurden. Geschenke aller Art durften sie jedoch annehmen.⁴² Teilweise wurde Handel über Tausch betrieben, teilweise schon um Bezahlung mit Geld. Es entstanden ausgedehnte und weit reichende Handelsbeziehungen zu anderen Staaten. Reisen und damit der Fernhandel waren gefährlich und daher wurden die Riten der Brahmanen benötigt, die auch hier ein Gebäude von Ritualen aufbauten. Riten gegen Gefahren jeglicher Art und für eine erfolgreiche Reise. Die Städte entwickelten sich zu Handelszentren und es entwickelte sich eine Luxusproduktion (feine Stoffe und Gewänder, Goldschmuck, feine Töpferwaren usw.). Produktion und Handel legten die Grundlagen zu der Herausbildung der ersten Staatengebilde (Magadha).

Shudras und Vaishyas arbeiteten in den Dörfern nebeneinander als Handwerker und Bauern. Hier dürfte es eine starke Vermischung der beiden Stände gegeben haben, geprägt von Auf- und Abstiegen. Ausschlaggebend wird der materielle Reichtum gewesen sein. Damit verloren die Shudras ihr Stigma der vorarischen Bevölkerungsgruppe. Die brahmanischen Rechtsbücher dieser Periode machten jedoch weiterhin eine starke Unterscheidung zwischen diesen beiden Ständen. Vaishyas galten als Bauern, Hirten und Händler. Die Shudras galten als gehorsame Dienende der drei oberen Klassen. Ihnen wurde nur Zugang zu den Handwerken und den Hilfsarbeiten gewährt. Die Priesterschaft ging noch immer von einer Trennung zwischen den arischen ersten drei Ständen aus und dem aus vorarischer Bevölkerung bestehenden vierten Stand. Sie ignorierten die veränderte Situation. Nach buddhistischen Schriften konnten reiche Shudras es sich leisten von Brahmanen Riten vollziehen zu lassen, was in der gängigen Literatur den Brahmanen nicht erlaubt wurde und den Shudras verboten war.⁴³ Aufgrund der starken Arbeitsteilung von Bauern, Hirten, Handwerkern und Händlern bildeten sich innerhalb dieser Berufsgruppen Gemeinsamkeiten in Sitte und Anschauungen heraus. Es entstanden langsam Gilden und Berufskasten. Durch das Roden der Wälder und das Vordringen der Arier in neue Gebiete wur-

den immer wieder Stämme in die Ständegesellschaft eingeordnet. Es entstanden Mischformen innerhalb der Ständegesellschaft. Z.B. konnte der Priester eines Stammes in den Brahmanenstand aufgenommen werden, galt aber innerhalb dieses Standes als in der Hierarchie der Brahmanen am untersten Ende stehend. Er konnte u.a. als Nachkomme eines Brahmanen mit einer Shudrafrau bezeichnet werden. Er war damit unreiner als ein Sohn von einem Brahmanen und einer Brahmanenfrau. Einige Stämme wurden unter den Stand der Shudras eingeordnet. Es entstanden extra Viertel für diese neue Schicht, die sich im Laufe der Zeit zu der Schicht der Unberührbaren entwickelten.⁴⁴

Die Vormachtstellung der Kshatriya und der Brahmanen wurde weiterhin schriftlich sanktioniert, aber auch hier verschoben und vermischt sich die Stände. Kaufleute des Vaishyastandes kamen zu Reichtum, besaßen Reihen von Bediensteten und sie waren nicht mehr von reichen Kshatriyas zu unterscheiden. Auch Shudras konnten, wie oben schon erwähnt, zu Reichtum gelangen und waren weder von Vaishyas noch von Kshatriyas zu unterscheiden. Demgegenüber gab es Brahmanen und Kshatriyas die verarmten und damit auf der Stufe von Vaishyas und Shudras standen. Der Rückgang von Viehherden aufgrund der Verschiebung hin zu Bauer, Handwerk und Handel wird dieses Phänomen noch verstärkt haben. Die Brahmanen formulieren jetzt dominant ihren Anspruch auf das Bildungsmonopol als Priester und Lehrer der anderen Arier. Sie bestanden auf das Privileg für ihre Arbeit Geschenke zu erhalten. Sie bevorzugten das Arbeitsfeld der Dörfer, da hier noch ungebrochen an ihre magischen Kräften geglaubt wurde. Einige Schriften verbieten den Brahmanen das Arbeiten in den Städten, da diese von „Unreinen“ nur so wimmelten.⁴⁵ Ein Hauptgrund dieser Einstellung wird das Entstehen von Gegenbewegungen zu den Brahmanen und dem sog. Brahmanismus, der durch das Ritualwesen gekennzeichnet war, gewesen sein. Diese bevorzugten das Leben in den Städten, da dort die Bewohner aufgeschlossener auf neue religiöse Bewegungen reagierten. Es entstand in dieser Zeit eine starke Gegenbewegung der Kshatriyas gegen die beanspruchte Vormachtstellung der Brahmanen. Sie ver-

42 Vgl.: Bandyopadhyaya, N. (1945), S. 280.

43 Vgl.: Ruben, Walter (I), S. 109.

44 Vgl.: Sharma, R. N. (1958), S. 119.

45 Vgl.: Bandyopadhyaya, N. (1939), S. 305.

langten ebenfalls Zugang zu Wissen, Lehre und Ritus. Diese Bewegung schlägt sich vor allen in den Upanishaden nieder. Hier finden sich erste Anklänge einer Revolte. Das teure und aufwendige Opfer ist nicht mehr der wahre Weg zum Wissen. Hier findet eine Glorifizierung der Kshatriyas statt. Im Gegenzug bauen die Brahmanen das Konzept der Wiedergeburt, der Karma-theorie und der Seelenwanderung aus, um auf diese Weise die Ungleichheit im Kastenwesen zu rechtfertigen. Schlechtes *karma* bewirkt eine schlechte Geburt und damit die Wiedergeburt in einen unteren Stand. Somit ist ein Shudra in seine Stellung durch Eigenverschulden gelangt.

Auch liegt die Entstehung des Buddhismus und Jainismus in dieser Zeit; beides Gegenbewegung gegen die stark hierarchisch organisierte Ständegesellschaft. Auch hier spielen die Kshatriyas eine tragende Rolle, wobei die Vaishyas sich ebenfalls stark zu Buddhismus und Jainismus hingezogen fühlen, da Ständevorstellungen innerhalb der Religion keine Bedeutung hatten. Jeder besitzt die Möglichkeit, die Erlösung (*moksha*) zu erreichen und darf am religiösen Wissen teilhaben. In der Dorfgemeinde wird es zu dieser Zeit schon in jeder Gemeinde eine Brahmanenfamilie als Priester fungiert haben. Jedoch auch der Stand der Brahmanen ist nicht als einheitliche Klasse zu werten. Die Brahmanen, die keine standesgemäße Arbeit fanden, wurden gezwungen, andere Berufe zu wählen. Sie wurden Handwerker, Bauern oder Krieger. Diese Entwicklungen können wir den buddhistischen Texten dieser Zeit entnehmen, die ein realistisches Bild der Gesellschaft beschrieben, im Vergleich zu den stark idealisierten Beschreibungen der Brahmanen. Die Brahmanen ordneten in dieser Zeit den Handel den Vaishyas zu und verboten ihn den Shudras. Orthodoxe Brahmanen hielten an der Ritualistik fest, waren jedoch in unzählige Schulen gespalten. Die brahmanischen Rechtslehrer versuchten mit ihrer orthodoxen Einstellung auch ihre Vormachtstellung im Staatswesen abzusichern. Nur die drei oberen Stände durften Beamtenstellen im Staatsapparat besetzen und viele Stellungen waren den Brahmanen vorbehalten. In den Dharmasutren gewinnt das Gesetz der rituellen Reinheit immer mehr an Bedeutung. Die Vorschriften für die *varnas* werden von den Brahmanen immer stärker betont. Dienen wird zur religiösen Verpflichtung der Shudras. Sie dürfen nur unter ganz

speziellen Auflagen für höhere *varnas* kochen. Das Essen von einem unreinen Shudra darf nicht angenommen werden. Shudras werden unter strengen Strafen vom Hören der heiligen Texte abgehalten. Sie können wie Frösche und Pfau getötet werden. Es werden Rituale für die einzelnen Lebensabschnitte (z. B. Haarschneidezeremonie) der Zweifachgeborenen eingeführt.

In dieser Zeit bildeten sich in dem sehr kompliziert gewordenen gesellschaftlichen Leben Indiens die Widersprüche heraus, die im Grunde bis heute bestehen. Einerseits wird die Entwicklung der Gesellschaft durch Produktion und Produktionsverhältnisse vorangetrieben, andererseits wird sie durch die problematischen Ständeverhältnisse, die aufgrund der wichtigen Stellung der Brahmanen religiös sanktioniert wurden, gehemmt.

325-236 v. Chr.: Die gesellschaftliche Entwicklung im Mauriyareich

In diese Zeit fällt die Steigerung von Produktion und Handel in Nordindien. Dies bedingt die Entwicklung eines zentralistischen Staates, der stark in das Wirtschaftsleben eingreift. In dieser Zeit entwickelt sich das Großreich der Maurya. Als Quellen dienen hier Kautilya,⁴⁶ der Bericht des Griechen Megasthenes und die Inschriften Ashokas.

Eine wichtige Rolle spielte noch immer die Landnahme. Rodungen zur Gewinnung und Besiedlung von Land waren weiterhin üblich. Die Bauern wurden sehr wahrscheinlich zwangsumgesiedelt. Nach Kautilya sollten diese Bauern dem Stand der Shudras zugeordnet werden.⁴⁷ Es entstand eine weitere Organisation des Handwerks, die durch den Staat geprägt wurde. Es gab nun einen königlichen Aufseher für Waldprodukte, für das Waffenarsenal, für die Wagen, für Maß und Gewicht, für den Alkohol, für das Schlachten, für das Bergwerk, für die Eisenmetalle, für das Salz, für das Gold usw. Diese Aufseher hatten nicht nur die Produktion unter sich, sondern sollten mit den Produkten Handel treiben, wie es auch die privaten Bauern und Handwerker taten.⁴⁸ Zur Ausbreitung des Handels legte der Staat Straßen

46 Kautilya ist ein Staatslehrer der ca. im 3. Jh. v. Chr. gelebt hat.

47 Vgl.: Kautilya, 1,3,8.

48 Vgl.: Kautilya 2, 1ff.

an, die ihm nebenbei noch Nutzungsgebühren einbrachten. Noch war trotz allem die Wirtschaft überwiegend agrarisch. Die Spannungen zwischen Arm und Reich sowie Stadt und Land müssen sehr ausgeprägt gewesen sein.

236 v. Chr. - 300 n. Chr.: Indien und der Welthandel

Aufgrund der Eroberung Südindiens durch die Maurya wurde Gesamtindien immer mehr zur wirtschaftlichen Einheit unterschiedlicher Gebiete und wird gleichzeitig Zentrum eines weitreichenden Handels. Einher geht jedoch gleichzeitig eine Periode der staatlichen Zersplitterung. Wichtige Quellen sind Manus Rechtsbuch, Patanjalis Grammatik und das Kamasutra.

Die landwirtschaftliche Rodung ging weiter. Das gerodete Land sollte nach Manu dem Roder gehören, gleichzeitig empfahl er die Schenkung von Land an Brahmanen und forderte diese auf, solche Geschenke anzunehmen.⁴⁹ Diese Schenkungen ließen Brahmanendörfer entstehen, deren Äcker zum Teil von Shudras bearbeitet wurden. Jedoch schwindet in dieser Zeit die staatlichen Neuansiedlungen und es werden auch keine staatlichen Bauernbetriebe genannt, jedoch scheint die staatliche Produktion von Textilien und Vieh weiter zulaufen.

Das Handwerk im Dorf hat sich nicht nennenswert weiterentwickelt. Jedoch entwickelte sich in der Stadt das Handwerk für Luxuswaren. Es gibt Listen, die bis zu 60 verschiedene spezialisierte Handwerke nennen. Wobei es teilweise regionale Schwerpunkte gab. Im Himalaya wurde das Fell bearbeitet, in Malwa Elfenbein, bestimmte Gegenden waren für bestimmte Gewebearbeiten bekannt usw.⁵⁰ Es wird von einer Blütezeit des städtischen Handwerks gesprochen. Dies führt interessanterweise zu Inschriften, die nicht von Königen, sondern von Handwerkern stammen. Diese besagen, dass Handwerker, Händler, Ärzte und Beamte buddhistischen Mönchen Spenden gegeben haben.⁵¹ Dies verweist auch auf den beginnenden Zusammenschluss von Handwerkern zu Gilden, da sie sich teure, gar königliche Schenkungen leisten konnten. Auch sollen reiche Laienanhänger Gelder bei solchen Gilden deponiert haben (Töpfern, Ölmül-

49 Vgl.: Sharma, R. N. (1980), IX, 44.

50 Vgl.: Sharma, R. S. (1963), S. 33f.

51 Vgl.: Ruben, Walter, (I), S. 176.

lern, Webern), so dass diese die buddhistischen Mönche regelmäßig mit Kleider, Medizin und Essen versorgten, da die Mönche kein Geld annehmen durften. Die einzelne Gilde wurde somit zu einer Art Bank oder Versicherung. Die Form der Gilde entstammt vermutlich den gentilen Dorfgemeinden. Die Mitglieder halfen sich gegenseitig, garantierten füreinander, lenkten die Gilden durch einen Rat und hatten ein aus ihrer Mitte stammendes Oberhaupt.⁵²

Die Städte, auch wenn Indien immer noch überwiegend eine Agrargesellschaft blieb, waren Orte der handwerklichen Produktion und des Nah- und Fernhandels. Die Reichen in der Nähe des Königs entfalteten ein raffiniertes Luxusleben. Dem Kamasutra entsprechend konnten alle vier Stände am Reichtum der Stadt teilhaben. Hier hatten materieller Reichtum und der damit einhergehende Status mehr Bedeutung als die Zugehörigkeit zu einem Stand. Wohingegen in den dörflichen Gegenden die Bedeutung der vier Stände eher zunahm. Die Shudras hatten mancher Orts den dreifachen Zins zu zahlen und wurden für kleinste Vergehen körperlich bestraft. Auch wird versucht sich stark gegen sog. nicht-Arier abzugrenzen. Sie gelten als Feinde. Es handelt sich hier wahrscheinlich um Völkerschaften im Süden Indiens oder im Norden. Die Brahmanen, wie bei Manu deutlich wird, versuchen weiterhin ihre Macht auszubauen. In den Rechtsbüchern erhalten die unteren Schichten ein sehr viel höheres Strafmaß für dasselbe Vergehen als ein Brahmane. Bei der Bestrafung der Brahmanen geht es meist um die Wiederherstellung der Reinheit durch Buße und Bezahlung, die als Rückgabe der Unreinheit gewertet wird.⁵³

300-500 n. Chr.: Das Guptareich

Diese zwei Jahrhunderte stehen unter der Blüte und dem Zerfall des Guptareiches. Rodungen und Siedlungen sind auch in dieser Zeit weiter betrieben worden. Der Zerfall der staatlichen Wirtschaft geht dabei weiter. Es scheinen nun Märkte und Handel auch in den Dörfern stattzufinden. Der Sitz der großen Kaufleute befand sich jedoch in den Städten. An den Seiten der großen Tempelstraßen standen große zweistöckige Kaufmannshäuser. Die Listen der Waren mit

52 Vgl.: Sharma, R. N. (1980), VIII.

53 Vgl.: Sharma, R. N. (1980), VIII, 281-83.

denen Brahmanen verboten war zu handeln zeugen von einer Vielfalt des Handels. Es gab auch Händler, die jeweils nur mit speziellen Warengruppen Handel betrieben.⁵⁴ Das Handwerk ist nun belegt erblich. Das Gildenwesen hat sich in der Guptazeit weiter entwickelt. Die Gilde existierte nicht als endogene Gruppe, galt nicht als gentile Einheit und auch nicht als Essensgemeinschaft. Ihr Zusammenschluss war vermutlich freiwillig. Andererseits gab es auch Gruppen von Bauern, Handwerkern und Bodenbearbeitern, die eine Arbeit gemeinsam unternahmen und dafür zeitweilige Gemeinschaften bildeten. Weiterhin wurden immer wieder neu hinzukommende Stämme in die Ständegesellschaft eingegliedert. Angehörige solcher Stämme galten als sehr unrein und mussten ihre Gegenwart durch das Schlagen eines Holzes bemerkbar machen. Schon ihr bloßer Anblick galt für die Brahmanen als verunreinigend. Die Shudras waren von Anfang an kein einheitlicher Stand. Ihnen wurde in der Guptazeit offiziell der Händlerberuf erlaubt. Die Shudras waren den Vaishyas zum Teil so angeglichen, dass die Unterscheidung der beiden Stände kaum möglich war. Ursprünglich entsprachen die vier Stände ihren Berufen, jedoch im Zuge der Berufsspaltung und Arbeitsteilung kann davon nicht mehr gesprochen werden. Die herrschenden Kreise hielten unterdessen an den vier Ständen fest, die ihnen ihre Privilegien sanktionierten. In gewissen politischen Kreisen und bei den reformerischen Buddhisten spielten sie keine Rolle. In der Zeit von 300 – 500 n. Chr. wurde die Ordnung der vier Stände (*varna*) durch die Berufskasten (*jati*) ergänzt.⁵⁵ Hier kommt nun die vorarische Dorfgemeinde ins Spiel.

2.1.2. Die indischen Stämme und Dorfgemeinden und ihre Bedeutung für die Herausbildung der *jatis*

Die alt- und mittelsteinzeitlichen Jäger-Fischer-Sammler Indiens lebten in gentilen Verhältnissen, die noch keine Dorfgemeinden kannten. Die indische Landwirtschaft begann ca. im 5. und 4. Jt. v. Chr. in den indischen Hochtälern. Zu diesem Zeitpunkt gab es mit großer Wahrscheinlichkeit schon bewässerte Felder.⁵⁶ Seit etwa 2000 v. Chr. kann das organische Zusammenleben von Landwirtschaft, Viehzucht und Handwerk den charakteristischen Merkmal der spä-

teren indischen Dörfern nachgewiesen werden. Es gab mit großer Wahrscheinlichkeit Arbeitsteilung zwischen Bauern und Handwerkern. Eine Erbllichkeit von Berufen und eine Rangordnung derselben. Diese Dorfgemeinden waren in größere gentile Einheiten eingegliedert, so dass die Eheschließung innerhalb eines Stammes außerhalb eines Klans und meist auch der Dorfgemeinde stattfanden.⁵⁷ Aufgrund der Herausbildung der Ständegesellschaft im Zuge der arischen Einwanderer wurden die alten gentilen Bindungen zerrissen. Der Handwerker einer Dorfgemeinde brauchte einen Ersatz für den Stamm, einen überschaubaren Kreis, in dem geheiratet werden durfte. Er brauchte gleichzeitig Unterstützung gegen die Bauern und dem Staat zum Schutz seiner Interessen. Im zweiten Jh. v. Chr. verwendet Kautilya den Begriff *jati* für die Erbllichkeit des Berufes, insbesondere der Handwerker. Die Gilde blühte zwar auf, jedoch konnte sie nicht die gentile Gemeinschaft ersetzen vor allem nicht für die dörflichen Verhältnisse. So entstand die *jati* („dafür geboren“), spezialisierter und territorial begrenzter als der Stand und im Unterschied zur Gilde mehr oder weniger fiktiv gentil, um die Erbllichkeit des Berufs und die Begrenzung des Heiratsmarktes zu sichern. Dazu kam die Gemeinsamkeit der Reinheit, die dazu führte dass nur Kastenmitglieder zusammen essen oder voneinander Speise annehmen dürfen. Dies alles verweist auf alte Stammessitten, die in der Kaste fortgeführt wurden. Man kann annehmen, dass all diese Elemente in der Zeit des Aufeinandertreffens von arischen Einwanderern und vorarischer Bevölkerung lebendig geblieben waren und eine Eingliederung in die aus diesem häufig gewaltsamen Zusammentreffen entstandenen neuartigen Gemeinschaften nötig war. Auch die immer wieder in das Ständesystem aufgenommenen Stämme haben zur Kastenbildung beigetragen, wobei hier wahrscheinlich die Berufsgruppe keine herausragende Rolle spielte. Der Übergang der Stämme in die *jati* bedeutete für sie die Anerkennung der brahmanischen Ständeordnung und ihres Shudrastatus, die Übernahme des Glaubens an die Brahmanen und ihre Götter, die Übernahme des Verbots der Witwenheirat, die Anerkennung der Heiligkeit der Kuh und die Leichenverbrennung.

54 Vgl.: Maity, S. K. (1957), S. 120.

55 Vgl.: Ruben, Walter (1), S. 215.

56 Vgl.: Mode, H. (1959), S. 20.

57 Vgl.: Ruben, Walter (1), S. 10.

Die Brahmanen unterstützten die Organisation der einzelnen Kasten, in dem sie sie in ihr Ständewesen einordneten. Jedoch die Träger dieser Einordnungen waren die Nichtarier, die Massen der Bauern und Handwerker in den Dorfgemeinden, die die *jati* nach dem Muster der Dorfgemeinde durch einen Vorsitzenden und eine Rat lenken ließen und an jene alten Sitten der Endogamie festhielten. Sie haben dieses System so durchgesetzt, dass auch die Städte der Brahmanen und Kshatriyas in zahllose territoriale, scheinbar gentile Kasten unterteilt wurden.

3. Schluss

Es wurde versucht aufzuzeigen, dass das indische *varna*- und *jatisystem* durch das Zusammenspiel von Ökonomie und Religion überhaupt erst entstand und nur im Wechselspiel zwischen diesen beiden Polen zu seiner heutigen Form finden konnte. Eine wichtige Rolle spielten hierbei die Brahmanen, die versuchten ihre Vormachtstellung religiös zu untermauern. Das Bedürfnis der Konstituierung dieses Systems entwickelte sich aus bestehenden unsicheren ökonomischen Verhältnissen. Die Arier mussten sich einerseits gegen die vorarische Bevölkerung abgrenzen und andererseits gegen neu einfallende arischer Stämme verteidigen. Sie standen untereinander in Konkurrenz, was die Besitzverhältnisse betraf. Die vorarische Bevölkerung verlor ihre eigene gentile Struktur und musste sich den einfallenden Ariern anpassen und unterordnen und suchten einen Weg sich innerhalb dieser fremden Wirklichkeit zu behaupten. So entstand die Form des Kastensystems aus einer Vermischung der sogenannten arischen Ständeordnung und der vorarischen Gentilgemeinschaft. Auch heute noch reagiert das System auf ökonomische Impulse. Kasten steigen aufgrund ihrer veränderten ökonomischen Situation innerhalb des Varnasystems auf und ab und versuchen dies dann religiös zu sanktionieren.

Die Frage wer nun zuerst da war, die Ökonomie oder die Religion kann nicht beantwortet werden. Aber wie diese Untersuchung gezeigt hat, hätte sich das Eine ohne das Andere nicht auf diese Weise entwickeln können und dies führt mich zu der ketzerischen Aussage: Zu Beginn gab es weder Religion noch Ökonomie. Was die weitergehende Schlussfolgerung zulässt – zu Beginn gab es weder Ei noch Huhn.

Literatur:

Agrawala, V. S., *India as known to Panini*, Lucknow 1953.

Apte, V. M., *Social and religious Life in the Grhyastras*, Ahmedabad 1939.

Bandyopadhyaya, N., *Economic Life and Progress in Ancient India*, Vol. I, Calcutta 1945.

Brhadaranyaka-Upanishad, in: *The Twelve Principal Upanishads*, by Dr. E. Röer, Vol. II, Delhi 1978.

Der Rigveda, Hrsg. von Th. Aufrecht, Bonn 1877.

Eichner, Katja, Strafen in: *Ethik der Weltreligionen. Ein Handbuch*, Hrsg. Von Michael Klöcker u. Udo Tworuschka, Darmstadt 2005, S. 239ff.

Kamasutram, ed. D. L. Goswami, Benares 1937.

Kautilya Arthashastra, Ed. by R. P. Kangle, Bombay 1960.

Lassen, Christian, *Indischer Alterstumkunde 1*, Leipzig 1867.

Maity, S. K., *The economic Life of Northern India in Gupta Period*, Calcutta 1957.

Michaels, Axel, *Der Hinduismus. Geschichte und Gegenwart*, München 1998.

Mode, H., *Das frühe Indien*, Stuttgart 1959.

Oldenberg, H., *Die Religion des Veda*, Berlin 1923.

Ruben, Walter, *Die Gesellschaftliche Entwicklung im alten Indien. I. Die Entwicklung der Produktionsverhältnisse*, Berlin 1967 (I).

Ruben, Walter, *Die Gesellschaftliche Entwicklung im alten Indien. II. Die Entwicklung der Religion*, Berlin 1971 (III).

Ruben, Walter, *Die Gesellschaftliche Entwicklung im alten Indien. II. Die Entwicklung von Staat und Recht*, Berlin 1968 (II).

Ruben, Walter, Über die frühesten Stufen der Entwicklung der altindischen Sudras, Berlin 1965.

Rüstau, Hiltrud, Hinduismus, in: Ethik der Weltreligionen. Ein Handbuch, Hrsg. Von Michael Klöcker u. Udo Tworuschka, Darmstadt 2005, S. 7 – 10.

Rüstau, Hiltrud, Umgang mit Minderheiten, in: Ethik der Weltreligionen. Ein Handbuch, Hrsg. Von Michael Klöcker u. Udo Tworuschka, Darmstadt 2005, S. 269ff.

Sharma, R. N., Ancient India According to Manu, Delhi 1980.

Sharma, R. S., Shudras in ancient India, Delhi u.a. 1958.

Sharma, R. S., Early Indian Feudalism, in: Problems of Historical Writing in India, Proceedings of the seminar held at the international centre, New Delhi 21st - 25th January 1963, S. 70ff.

Subrahmanyam, B. R, Appearance and Spread of Iron in India – an Appraisal of Archaeological Data, LOI XIII, 1964.

Zimmer, Heinrich, Altindisches Leben, Berlin 1879.

Ancient Egypt

A Monolithic State in a Polytheistic Market Economy

DAVID A. WARBURTON

Introduction

Some goods have prices; others are priceless or worthless. The object here is to address the question of value as part of the relationship between religion and economy with the specific case of markets and ancient Egypt. We will assume that the international market system was as relevant to ancient Egypt as Egypt was to the international political system. But we also argue that the ideological base of Egyptian civilisation was essential for the very market system in which that state participated. At the same time, our concern will be to examine the origins of religion and the contribution of ancient Egypt, aside from trying to throw some light on the relationship between markets and religion.¹

To approach this project, we will be obliged to state our basic premises about the economy of the ancient Near East and the economy of ancient Egypt, as well as being obliged to discuss the origins of the state and values. Here, our focus will be on values as the key to understanding the links between the two worlds. Among other places, values are found in (1) religion, (2) politics, and (3) markets, where we have in (1) the absolutely vague (divinities and the like) which is infinitely distant, in (2) relative principles (justice & legitimacy) which are less distant, and in (3) unprincipled equivalencies (commodities & prices) which are painfully close. At some point, certain materials – gold, lapis lazuli, turquoise, etc. – touch all three systems, being linked to divinities, and power, and market prices.

¹ References have been kept to a minimum in this essay. For the economic and political issues, readers are referred to Warburton 1991, 1997, 1998, 2000, 2001, 2003a, 2003b, 2005a, 2005b. For the social, cognitive and religious questions, some has been presented at conferences (among students of religion and archaeologists, rather than Egyptologists), and some is in press, but the details have not yet been entirely published; readers are provisionally referred to Warburton 2003c, 2004, 2005c, 2006.

From there, we can move on to the questions of what distinguishes an economic system from a political system and a religious system. One of our principal concerns will be the importance of the various types of control exercised in ancient Egypt. We will argue that the situation of ancient Egypt allows us to approach the importance of religious power in an economic domain where the economic power was subordinated to the religious and political power without the necessity of controlling the economy, precisely because the market economy facilitated the dominion of the religious and political system.

Paramount in the understanding of this system is recognizing (a) the character of state involvement in the economy and (b) the links between the religions, the people, the state and the bureaucracy. Of equal importance, in the eyes of the current author, is the necessity of distinguishing between origins and later developments. We will argue that the origins are in some ways quite different from the subsequent developments.

The systems

Power appears in two forms in such a system, as the personal political power of specific individuals, and as the impersonal power of market forces. To some extent, political power can be viewed as the apex, core or framework of the system. To some extent the market price can be viewed as an element, a foundation or a symptom. The just price could be viewed as the pivot upon which a social equilibrium depends, or as a supernatural entity. Crucial to all of the following argument is that neither prices nor markets can function outside of a political system with laws; however, even if themselves products of the system, the markets can push prices which determine certain elements of the system. Thus political power must come to terms with market power.

Yet, as stated, it is the political power which is decisive for the very existence of human civilizations. Political power in human civilizations depends upon cultural and social relations which produce a basis for legitimacy. The difference between politically organized societies and all others depends upon the means by which cultural support for legitimacy is created.

In this sense, politically organized human societies are highly complex – stretching far beyond social and cultural relations. Social relations exist where members interact socially. Society is a simple matter of related individuals sharing the same space: although one tends to think of fish or ants, there is probably no insuperable argument against identifying societies of ferns or pine trees. Cultural relations are more complex, as they rely on signalling devices (words in language or physical artefacts) which convey some kind of meaning: both to those who share the use of the object and to those who do not. Political relations depend upon anchoring social hierarchies into a cultural framework.

The means by which economic systems are integrated into society depends upon the existence of political frameworks, as these provide the cradle from which specialization, production and exchange can flourish. In this sense, economic relations are a further step along the ladder which moves from the social to the cultural to the political to the economic. None of these can exist without the continuing existence of the others: an economy cannot exist without a political system, and a political system cannot exist without a cultural system, and a cultural system cannot exist without a social system.

Among humans, values appear in the social, cultural, political and economic systems. Since other animals do not enjoy the cultural and political systems shared by humanity, it is evident that they do not suffer either from the existence of economic values independent of society, nor of potential conflicts arising from contradictory value systems when social, cultural, political and economic values provide different guidelines to social behaviour.

In most cases (whether pine trees or baboons) simple biological superiority should suffice to provide pre-eminence. Among many animals (and particularly primates), the sheer biological superiority is insufficient to achieve superiority, and leadership must be won through combat and negotiation. In

any case, social relations among members of the animal kingdom are more complex in that they depend upon hierarchies which are not only established but also recognized and accepted. Therefore, an animal society depends upon the acquiescence of the various members to accept the social relations. In any such society, social relations are power relations, in which certain members exercise power and others accept this (or defer contesting the power until a propitious moment).

Among humans (as opposed to, e.g., fish, dolphins and baboons), aside from the capacity to exert force, political power is also frequently associated with wealth or moral superiority. Prestige can come from wealth or from moral superiority – and can aid in power struggles. Force can be expressed through violence or leverage (influence, pressure, threats) – but, among humans, force alone cannot be transformed into political power in the sense of institutionalized power as expressed in states. To be recognized requires moral superiority. Moral superiority depends upon social and cultural signals. Thus, in states, power must be negotiated as well as maintained, and the basis of the maintenance lies in the mastery of the basic social and cultural skills.

Moral superiority associated with an individual can assure power, but moral superiority associated with a family or kinship group can provide legitimacy, and legitimacy can assure the maintenance of power beyond the biological lifetime of the original legitimate ruler. Legitimacy aids in supporting claims to power, and must be viewed as the key to state formation. Legitimacy comes from moral superiority. Obviously, without power, moral superiority cannot dominate, and without legitimacy, force cannot be transformed into social power. The combination of power and moral superiority is the only basis for a state, as the state is fundamentally the creation of legitimate social power. Real power is military power. Commercial power is always obliged to bow to military power, and commercial values are always at the mercy of ideological values, since the market value depends upon the security of the state. By contrast, without commercial wealth states have little power. Thus states must have legitimacy, military power and wealth. The power of the ideological states depends upon legitimacy, military might, and wealth. The commercial states did not exercise power directly, but merely endeavoured to maintain

their own autonomy either through independence or through negotiations.

In the Ancient Near Eastern political system, there were several different kinds of states, with two extreme examples being the ideological power of Ancient Egypt contrasted with the commercial city of Ugarit. The one was a territorial nation state based upon ideology and military power, viewing the world as an object which it could define, classify, and dominate, based upon its own values. The other was a commercial city-state whose existence depended upon both trade as such, but above all on the existence of competing ideological states, as only their competition could guarantee both its independence and its markets. Without the Egyptian and Mesopotamian markets, Cypriot copper was useless and Ugarit without customers. By contrast, Egypt and Mesopotamia could live without Ugarit as its place could be taken by Byblos or another city.

The case of the great ideological powers was quite different. Mesopotamia had no need for Egypt, and Egypt no need for Mesopotamia. The core powers of Babylon and Egypt never came into direct conflict during the Bronze Age, whereas each of these found itself enmeshed in constant conflict with its neighbours. And these neighbours not only came into contact with the other core powers, but also with the commercial states.

More importantly, the exchange systems linked all of these states into a single unit, from the Aegean to the Indus, from the Black Sea to the Arabian Sea. In this world, there were two parallel sets of values, one linked specifically to the ideological states, and one linked to the commercial states. The ideological states were defined in terms of power, and the commercial states in terms of money.

That the legitimacy of the ancient major ideological states rested on divine rule, either through patron divinities or through divine kingship hardly requires a discussion. But that does not deal with the matter of the other pillars of power, nor of the importance of the economic and military power in inter-state relations. This means that the role of the state and its origins and relationship to religion and economy must be confronted. But also of the relations with other states.

Warfare determined the relations between these states. The economic links were independent of the warfare. We thus have three or four systems.

Firstly is an evolutionary ladder involving social,

cultural, political and economic relations. We can assume that all of the major state entities of the Near East (e.g., Egypt, Ugarit, Assur, Emar) will have possessed all four of these types of relations.

Secondly is the system of political and economic relations which existed within each polity. As noted, the political and economic systems will have differed in the various states, given the basic character of those states.

Thirdly was a system of military relations based upon the capacity to project or to deflect power. The capacity to project power was limited to the major ideological states (e.g., Egypt, Babylon, Elam), the capacity to deflect power was the obligation of the minor commercial states (e.g., Byblos, Emar).

Fourthly was an international market system which actually affected regions in the periphery which had not developed stable political systems but were themselves also beyond the reach of the military capacities of the major ideological powers. These regions were incorporated into the economic relations, but not the political scheme (e.g., parts of the Aegean, Central Asia, Cyprus, Bahrain, Oman).

Over the course of time, it was possible that states could emerge or change (e.g., Assur changed from a commercial state to an ideological state; Bahrain developed into a state at times).

Values formed the foundation of these societies. As noted above, legitimacy in political systems depends upon moral superiority, which is an attribute of value, but values also appear in economic systems. The political values of Egypt were not the same as the commercial values of Ugarit, and even within human societies, economic, political, cultural and social values can come into conflict.

Before they could come into conflict – as happened in the societies of the Bronze Age Near East – the values had to appear.

Significantly, therefore, the political and economic history of the Ancient Near East can be used to argue four fundamental aspects of political and economic history.

(1) The emergence of values was an attribute of the earliest pre-state societies, and a necessary condition for the emergence of state systems with legitimate systems of government. These systems of values were originally political, becoming religious and economic. These ideological underpinnings were essential, but not sufficient.

Because, (2) the emergence of states can be directly related to military capacity and conflict. This is true both in the sense that the ideological states depended upon the military coercive apparatus, but also in the sense that those peripheral groupings which were not threatened by the military action of the major ideological states did not form states – even when their economic development was directly linked to the economies created by the ideological states. Except when threatened or influenced by the military action of the major ideological states.

Thus (3) – although the economic systems were originally created by the ideological states, and a result of the emergence of these states (and therefore did not exist before these states) – when the economies of the ideological states began to interact with the peripheral entities, the economies of these entities were able to make a leap to an economic level which would have been impossible without the economies of the ideological states. This created the basis for the peripheral commercial states (when subjected to military influence).

(4) This economic system created a different international system than that of the warfare dominated by the ideological states, and it also laid the basis for purely economic values as we know them.

The Origins of States

Thus, in the economies of the Near East since the second millennium BC, we can recognize two fundamentally different types of states, the commercial states and the ideological states. We assign Egypt and Babylonian Mesopotamia to the latter, and such phenomena as the cities of Bahrain, Ugarit, Cyprus, and Emar to the former. Cities such as Assyria shifted from commercial to ideological centres. In some regions, the societies did not coalesce into states, and in some regions, the states collapsed without a trace.

The origins of this situation lie in the fourth and third millennia, where the picture is evidently far more complicated. The growth of the Uruk trading system led to the establishment of colonies and outposts in Syria, Anatolia and Iran. Obviously, these were established to deal with independent urban settlements which eventually depended upon the trade relations with the south.

The collapse of this system can be temporally linked to the establishment of enduring trade routes leading east, through the Diyala, and the growth of these new trade routes can be linked to the growth of independent cities (such as Shahr-i Sokhta and Mundigak) and independent states (such as Anshan). In Anatolia, the cities collapsed when the south Mesopotamian system changed its orientation. In Oman the commercial societies do seem to have adopted a means of coordinating their export-based industries, but their societies fragmented when the trade routes shifted probably without ever having reached statehood. The collapse of the Anatolia cities and the growth of Central Asian and Iranian cities can also be related to the trade routes. Thus, the economic impact of these ideological states was decisive for the other states.

The origins of value, economic and ideological

At the heart of these systems is “value”. On the economic level, we argue that all forms of value are created by the state and imposed on society and commodities. In an open market economy the market can determine the precise level of prices and salaries by exploiting any differences between market value and imposed value. This capacity of the market depends, however, on the previous existence of the imposed values. We argue that imposed values were still powerful during the third millennium B.C. (the age of the ideological states), but that these had been eclipsed by market values from the early second millennium (the beginning of the age of the commercial states).

Commercial behaviour will obviously have played a role in the third millennium, as prices gradually became a reality, and state activity still played a role after the third millennium even after the state imposed values ceased to exist. Thus, we recognize that the market had and has an impact on both market values and social behaviour, but stress that as long as political power based on authority and legitimacy can maintain social systems, this power sets limits on the impact of the markets. These limits have two completely separate origins.

The first (1) is the fact that since the productive capacity of any economy (agricultural or industrial) exceeds its capacity for consumption, supply and

demand are only relevant in certain restricted circumstances and thus by themselves assign the state a key economic role, both in economic activity, and at the origins of economics and of values. The second (2) is that the impact of markets on prices and wages can actually elevate the legitimacy of the state authorities by allowing them a protective role, which can enhance the power of the state when exploited both for the benefit of the poor and the increase in centralized political power.

Despite this seemingly cynical appraisal, we will contend that, combined with markets, religion and state power actually do provide viable systems of values, and actually do assure the material interests of citizens and subjects far more than could either just distribution and just prices or unleashed markets.

Our argument thus comes into conflict with a number of interpretations, not only those of the adherents of Polanyi and neo-evolutionary approaches to state formation frequently used in archaeological studies, but also the teachings of the Neo-Classical synthesis, as well as Karl Marx and Max Weber.

Prices

We therefore begin with prices. During the third millennium, there was a wide range of copper prices in terms of silver, and the value of grain in terms of silver corresponded to a state ideal. Thus, the concept of equivalencies and the means of measurement were still in the course of development and discovery. In the second millennium, the range of copper prices was rapidly reduced, and the value of grain increased with respect to silver. These developments reveal that abstract prices are an historical product of the Bronze Age. They are not part of our inherent intellectual capacities.

In fact, Powell, Steinkeller, Warburton and others have demonstrated that markets played a decisive role in the economies of the ancient Near East. In the case of Egypt, Grimal has noted that the actual evidence for state control does not seem to be more than ephemeral. Yet, all observers concur in accepting long term price stability, and so the search for price fluctuations remains as elusive as ever. Thus throwing off the yoke of economic control and the recognition of markets has produced an even greater mystery, since prices appear everywhere and yet

they do not appear to fluctuate, after the fundamental changes in the proportions in the late third millennium

The arbitrary prices of the third millennium were impossible to maintain in the second millennium reality, and the evidence suggests that these second millennium prices determined investment in exports, both in the textile industries of the core and the raw material suppliers of the periphery. The exchanges were based upon price differentials, and thus the prices determined on the market determined investment and supply strategies. In this fashion, commercial activity can be grasped as the primary means of distributing goods, used by private individuals and merchants as well as household or state institutions.

Values

Thus, during the second and third millennia BC, the market gradually established market-prices for gold, lapis lazuli, and other materials which were considered to be the attributes of royalty and divinity. The earliest appearance of gold and lapis lazuli (and the silver used to estimate their prices) in the archaeological record of the Near East belong to the Pottery Neolithic, appearing gradually from the end of the sixth millennium, becoming abundant from the end of the third millennium onwards.

These and similar highly prized materials become the hall-marks of the earliest elite tombs in Mesopotamia and Egypt, and later become the means of distinguishing royalty and divinity. This created a demand which did not exist before. There were three responses in the market place: (1) the appearance of market prices and markets for these articles; (2) an increase in supplies from the middle of the third millennium; and (3) the creation of cheaper imitations in glass and faience.

Significantly, the sources of these materials lay in Afghanistan (lapis lazuli), Nubia (gold) and Anatolia (and the Aegean, silver). Thus the sources of lapis lazuli and silver lay in regions which had not yet established states, and which themselves lay beyond the reach of the arms of the ideological states (Naram-Sin exceptionally reaching the region of the silver mountains in Anatolia, but certainly his empire did not extend this far) while gold was eventually under the control of the Egyptian military.

Thus the flow of lapis lazuli and silver into the ideological states was the result of the markets. The

emergence of the commercial states in the Levant and in the Gulf was the result of the trade resulting from the interest in these materials. The ideological states sought to acquire the materials, and the peripheral agents desired to sell them. The intermediaries in the Levant and the Gulf will thus have come into contact with the military power of the ideological states, and state formation there been partially a result of this tendency.

Significantly, however, the earliest symbolic material was not exploited in the states of the Near East. From the end of the fifth millennium onwards, axes made of jadeite appear in Europe and in Asia. There are only a few thousand of these axes in real jadeite, although there are copies in "greenstone" which are far more abundant. The "meaning" of these axes is not strictly evident, but axes later became symbols of power, and were rapidly adopted as such in China. Certainly in Europe, they are found in "sacral" contexts, such as tombs or religious-type architecture.

Jadeite axes never became a symbol of power in the Near East. Instead, it was lapis lazuli, and usually in the form of jewellery. Curiously, a greenstone axe – typical of the imitations which appear throughout Neolithic Europe – does appear at Bouqras in Syria at a very early date, perhaps even older than the earliest jade axes in Europe or China. And the Treasure L at late Early Bronze Age Troy does include an axe of lapis lazuli, made in Central Asian style (like the three others in jadeite and nephrite). But in the Near East and Egypt, it was the beads of lapis lazuli which became the symbol of power.

And significantly, lapis lazuli becomes more abundant from the late third millennium at the same time that silver production increases in Anatolia. The earliest lapis lazuli prices come from Ebla but one also finds records in Mari. Thus, from the third millennium BC, the palaces of the Near East were purchasing lapis lazuli on the market. Early in the second millennium BC, an Assyrian family operated a export franchise in Anatolia based on lapis lazuli (rather than the tin and textiles favoured by the other families).

Thus, to summarize, the appearance of beads of lapis lazuli and axes of jade begins in the Neolithic, and in the Bronze Age Near East lapis lazuli is associated with power and divinity, whereas in Bronze Age China, jade takes this role. Although one can-

not legitimately assert that it is absolutely certain that jade and lapis lazuli had such a symbolic role before the emergence of the first states, it is evident that they assumed this role. It is also evident that they assumed this role in the context of ideological states based on military power.

Warfare

The concept of warfare is based upon the exploitation of violence with political intent. Obviously, ascribing political intent to the use of force and violence before the emergence of political societies is impossible. Thus warfare can be distinguished from violence – even group violence – by the political intent, and is therefore a prerogative of states.

The earliest states appeared within two millennia of the appearance of gold and lapis lazuli in Egypt and the Near East. From the outset, the symbolism of weapons and warfare played a role in the expression of these societies. Obviously, the concept of coercion is basic.

States are primarily about political power, expressed in terms of a military capacity to secure and/or expand the borders, as well as an internal security system to assure that laws are observed and taxes paid. That this happens is a miracle, since it is very difficult to get people to agree to cooperate on anything, and to carry out such an organization at the level of a state requires the recognition of legitimacy and the acceptance of the value of the system.

Suffice it to say that in the Bronze Age, Egypt established the only lasting territorial nation state, and itself participated in a complex international environment competing against both wily vassals and menacing foes. Egypt's most intense involvement in this system took place during the New Kingdom, more than a millennium after the borders had been established.

During this period, the Egyptian armies held off their foes in Mitanni and Hatti by securing a buffer zone along the coast and in the Orontes Valley. During this period, the vassal states between these two power centers (Ugarit, Amurru, Kadesh, Qatna, Haleb) were able to play the various powers off against one another.

Treaties and borders corresponded to the results on the battlefield.

The Economic Basis of the Earliest Civilizations

Clearly the economic basis of the earliest major civilizations lay in their agricultural capacity. Obviously the difficulty of producing a surplus for the elite and the military depended upon the social institutions and their legitimacy as well as the capacity for physical force. Obviously, it is only through the institutions that an agricultural surplus could be transformed into power.

However urban, the great civilizations of the ancient Near East were inextricably linked to the exploitation of rural agricultural wealth. But they were also dependent upon imports of raw materials, and the price of grain in the local markets was calculated in silver which was itself an import. Thus, the importance of agricultural wealth and imported raw materials will necessarily have had an impact on both the rural hinterland and on distant trading partners.

Based upon harvest yields, etc., the current writer estimates that agricultural employment of well under ca. 10-15% of the population will have been sufficient to feed the entire population of ancient Egypt. An incomparably smaller proportion will have been required in the textile industry, and an equal number in the mortuary industry.² Since there was little other employment in the ancient Near East, it may be assumed that underemployment or unemployment affected around at least 75% of the population (at a conservative estimate).

Under these circumstances, it is highly important that the prices in silver dictated by the international markets pushed down wage rates in the urban regions of the near East, and pushed up production in the peripheral regions. Therefore the agricultural surpluses and their utilization were decisive for economic development — but because of prices and imports, and their impact on stifling wage growth: not because of the subsistence requirements.

² Englund (1998: 151 note) has 15,000 workers in southern Iraq producing more than ten times the quantities of textiles required by the entire population. Waetzoldt (1972) notes that these second rate textiles were for the export market. It must be stressed that this might have been a high proportion of the local population. By comparison with this, Lehner's estimate that an active work force of 30,000 workers (working for 20 years) will have sufficed to build the largest of the pyramids means that a virtually insignificant fraction of the population will have been required for the largest of projects.

Rather than stressing the agricultural economy, we must turn to the fashion in which the states participated in the economy. Institutionally manufactured textiles were exported from Mesopotamia to Anatolia, Syria and the Indus (cf. Veenhof 2004, Waetzoldt 1972, Michel 2005). The industries for the production of copper in Oman, Anatolia and Cyprus were based on the production of a product which was produced for export, and merchants used prices to determine the most profitable pattern of distribution.

The main point is that subsistence income was not the problem. The fact of the matter was that—aside from making lapis lazuli beads or faience imitations or pyramids, there was not a lot to do in these ancient agricultural economies.

From a theoretical and practical standpoint, it is relatively evident that the institution of political power based upon force and legitimacy was the only means of imposing the requisite taxes required for household or state institutions, and that both taxes and salaries required measures. That this was initiated in Mesopotamia is evident to the current writer. The details of the development are clearly presented by Englund (e.g., 1998); there is not the slightest trace of the gradual evolution of the state or the bureaucratic procedures in Egypt, but writing and basic arithmetic were certainly adopted in Egypt only shortly after their invention, as can be seen in that the system of measures was soon applied to the sale and purchase of land by the elites in Egypt (Roccati 1982: 86-87) and in Mesopotamia (Gelb et al. 1991).

This implies that private property was among the first elements recognized in the process of the creation of institutional power. It was, therefore, possible for the elites to define the various aspects of the transaction, and to provide a legal basis for the exchange. However, once established, these equivalencies permitted a means of comparison, and this comparison was expressed in terms of prices largely determined by market forces, and the changes started from the end of the third millennium BC, not long after the initial concepts of exchange values denominated in silver began to be wisely accepted. The changes are visible in the value of grain (Zaccagnini 1997: 367), copper (Reiter 1997:132*-137*), and labour (Farber 1978; Powell 1990), as expressed in silver.

For this reason, we have argued that the value of land and property was the result of the developments

in the third millennium BC. Before that time, none of those conventional factors of production (land, labour, capital) had any role. And ever since the second millennium BC access to land has become a legal and social issue, touched by market forces, but generally settled outside the market system.

Legitimacy & Religion

What is quite apparent from the archaeological material is that there are two entirely different social systems which converged in the state: the system of belief linked to legitimacy and the system of warfare based upon force. In the ideological states, these two converged to form the basis of a powerful political system. The commercial states adopted some of the ideological trappings of the great powers, but never established the same types of power structures without actually adopting the entire system, as was the case with Assur. Assur thus abandoned its fundamentally commercial role. Fundamental to the transformation was the establishment of the ideological religious model.

Needless to say, this model was then adopted by one of the most insignificant states, Israel, and because of historical developments, the model of this state and its religion then formed the model of what was understood to be religion when *Religionswissenschaft* was invented. The complementary data from Greece and Rome provided a sufficient basis for a comparative approach, but the model of "belief" remained in place. It was the ideology which gave the military its power.

We argue that the transformation leading to a state depends upon the cooperation of the entire society, including, hunters, warriors, peasants, savants, artisans and merchants. The only means of creating a state depended upon the acquiescence of these various members of the society to both recognize a leadership group and to continue with the necessary cooperation until it was too late.

Once the legitimacy (in the sense of a legitimate sequence of succession, or an elite which had the prerogative of determining succession) was established, it was difficult to displace. This type of political organization distinguishes humans from all other groups – but it is not an attribute of humanity. It is an attribute of civilization, created by the first sta-

tes, and shortly after the first symbols of power – the axes of jadeite – appeared. Its foundations in the sense of social organization are, however, unrelated to the later forms, for the later forms are mere imitations of the earlier invention, which was itself a quantum leap separating the first states from all other forms of social organization that had ever existed. The basis was the creation of the concept of legitimacy. Legitimacy confers power in a fashion comparable to no other form of power.

And indeed, the attempts to displace one form of legitimate government or one form of religion with another usually rely on the same fundamental forms of appeal and the same exploitation of force. The modern versions benefit from hindsight as they can improve the product when proposing a new version. It is thus hardly surprising that new religions bear a remarkable resemblance to older religions, just as new states bear a remarkable resemblance to earlier states.

We argue that the only means of approaching this issue is in developing an understanding of the social role of religion. Today, in the West, religion is viewed as a system of belief, independent of political ideological and economic material constraints. It is viewed as a private matter of conscience and belief, understood in terms of textual expression. It is assumed that the conceptual approaches upon which religion is based can be traced back to the human central nervous system, and thus projected back beyond the states of the Bronze Age, and further back beyond the Neolithic to the Palaeolithic. It thus follows that when the first states were created, religion already existed in a fashion which had some resemblance to the religions which have existed ever since. In this conceptual framework, religion is not a social phenomenon, and not an intellectual one, but rather simply a spiritual aspect of the human being.

Crucial to this argument is the concept that the creation of cities and the invention of writing had no impact on the social role and character of religion. It follows that those things which we consider to be either human or religious can be traced back to an earlier age.

We will just note that the Prehistoric Cognitive Archaeologists Ian Hodder and Steve Mithen believe that myths can be traced back to the Upper Palaeolithic, and the Cognitive Historian of Religion Pascal Boyer has implicitly bought this argument in

suggesting that archaeologists have found that humans have always been as they are now.

By contrast, Schott and Kees believed that the Egyptian myths were formed during the first dynasties, whereas Assmann assigns the appearance of myth as such to the Middle Kingdom (cf. Brunner-Traut, *Lexikon der Ägyptologie* IV: 279). In fact, Assmann specifies that the Osiris myth was the earliest and only myth, making Egypt a “monomythic” society and itself hardly formulated before the end of the third millennium, and that the written form had a decisive influence on the evolution of myth, and the discussion about god which led into theology (Assmann 1991, *passim*; esp. 117, 150, 222).

There can be no question that the myths of the Near East are all based on an urban environment. The earliest recorded examples can be traced back to ED III, but these appear to be little more than fragments of “religious compositions about” the gods and the “primeval time” (Heimpel *Reallexikon* VIII: 543). More significantly, Heimpel (*Reallexikon* VIII: 546) remarks that “the ease with which most [Mesopotamian] mythological content divides into” ... the categories of “the great stages of life, birth, love, and death, and the most important factors of its preservation and destruction, social order and war” ... “goes a long way in assuring us that” there is not much of a “cultural gap between Babylonia and the modern interpreter”.

Thus, the earliest known myths cannot be extrapolated back to a pre-urban environment, whereas they are readily comprehensible to us. In those societies where writing was invented or developed, myth-making is only registered centuries after the first appearance of writing, and changes fundamentally towards the end of the third millennium B.C.

It is only by comparison with the myths of modern hunter-gatherers and farmers that a conceptual means can be found to argue that there were myths before the first states. This is based on the evolutionary assumption that these peoples were pristine peoples who never evolved to the urban level, and that they thus maintained the earlier traditions that were lost. This approach suffers from two fundamental problems.

The first is that it necessarily neglects the possibility that these peoples were influenced by interaction in the last few thousand years. We have tried to show that it was precisely the ideological require-

ments of the ancient Near Eastern states which produced the demand for lapis lazuli which thus had an impact on distant Afghanistan. The people of these distant regions may not have known the purpose of the lapis lazuli, but the concept of the use in the Near East had an impact on the economy of Afghanistan. In addition, the concept of the Neolithic jadeite axes spread all across the world, stretching not only from Ireland to China, but from Scandinavia to Australia (aside from Mesoamerica, which need not concern us here). And thus there was communication among the peoples of the world in the millennia following the birth of the Neolithic.

The second is that it is now recognized by anthropologists that these peoples have had their own histories in the last few millennia, and thus they cannot be viewed as specimens of what humanity was like thousands of years ago.

Of equal significance is, however, the claim that the myth and ritual school of *Religionswissenschaft* was actually based on the diffusion of the Egyptian system of myth to other lands. This would imply that (at least according to an enlightened interpretation of this system) that Assmann’s monomythic Egypt produced the base for the polymythic societies which appeared elsewhere. If one were to argue based on the preserved evidence, then the implications would be that the invention of writing had a decisive impact on myth. If one were to draw a conclusion based on the content of the earliest preserved myths, it can be assumed that these are intimately related to life and to social order.

However, approaching religion from this empirical standpoint is impossible for the simple reason that there are no unequivocal sources which could actually tell us anything about what happened in the history of religion before the invention of writing and the state. At this point, we can do no more than summarize some observations which we believe to be crucial.

(1) Once hominids stopped moving around in small groups and settled down into larger villages, rules of social behaviour had to be invented. These will have touched everything from theft and vandalism to pregnancy and inheritance, since possessions and houses will have changed conceptions of property and prestige: the changes will have been significant. It demanded rules of behaviour which were later expressed in law codes and morals. These

frequently invoke divine injunctions (as is obvious from the Declaration of Innocence in *Book of the Dead* 125, quite aside from the Ten Commandments).

(2) Equally significant is the concept of monumental architecture which in some way came to represent either the community or some part of it. Such monumental architecture will have required the cooperation of society, quite aside from having either consciously or subconsciously determined behaviour patterns. The most spectacular case known up to present is that at Göbekli Tepe in Anatolia. These megalithic structures built either at the end of the Palaeolithic or the beginning of the Neolithic represent an extraordinary social investment for a group of people who cannot – in terms of economic evolution – have been very far from the Palaeolithic, meaning that the capacity for construction – known from Stonehenge, etc. – can be traced back to the beginning of the Holocene, millennia before the first Near Eastern myths or the earliest states.

Such architectural phenomena indicate potential which was not realized in the form of states.

Obviously, whatever the origins of religion (in the remarkable capacities of the human central nervous system) and in the social pressures of Neolithic villages, these coalesced into the basis for the legitimation of the transmission of power in the cities and states of the third and second millennia. It would appear that Assmann is probably correct in suggesting that what we understand as religion in terms of a theological discourse will have had its origins in the period after the formation of myth. This type of religious discourse can be separated from a state, and forms the basis for a system of belief and values and social norms linked to divine inspiration – independent of the political system. However, in order for this type of religious thought to appear, it had to proceed through the transformation of the state-based theological structures. Thus, the states will have been catalysts in the creation of religion as we understand it, and as it became expressed in Ancient Egypt.

(3) However, for our present discussion, the most important element will be those materials which had a clearly identifiable prestige value and a price and which were linked to the divine and the royal. Among the most important were gold, jade and lapis lazuli. As a rule gold and jade played a crucial role in China, gold, lapis lazuli and carnelian in the ancient Near

East and gold, lapis lazuli and turquoise in ancient Egypt. Needless to say, they all had equivalents in silver.

During the Bronze Age, there was a divide whereby Eurasia celebrated jade while Egypt and the Near East celebrated lapis lazuli as the symbol of the divine. Crucial is that the use of jade axes and celts, and greenstone imitations was a widespread phenomenon in Europe before they became typical in China. Equally crucial is that the jade axes of Europe were definitely used to express some kind of symbolic power long before there were any states in the Near East. It was in China that the jade axe became a symbol of power, and it was in the Near East that ornaments of lapis lazuli became the dominion of princes and deities.

Thus, systems of power and prestige were linked to market prices. But they owed their origins to this changing world of the Holocene. And the original bearers were not able to exploit the conceptual development of both monumental architecture and high value objects into actual social power. This transformation took place in the Neolithic villages of the Near East. And again, it did not take place in the original cradle of sedentism, but rather in Southern Iraq.

In southern Iraq we can follow a long development from the end of the seventh millennium BC when the PPNB villages were abandoned and the first Ubaid villages established.

In Egypt, the development only takes off in the fourth millennium, and the power structures of the earliest dynasties contrasted significantly with those of Mesopotamia.

It was Mesopotamia which gave birth to writing, monumental architecture and stratified social orders based on agricultural society. Yet it was Egypt which gave birth to the nation state, the concept of the deathless soul, and the legitimate transmission of power. It was Egypt which gave birth to myth and theology.

Once consolidated in the form of monuments and jewellery, the symbolism came to share forms known from other cultures when it was given written form.

This transformation of religion created religion as we know it, in the form of a system of belief based upon textual expression. Today, it is frequently assumed that monuments and artefacts should be understood as having some concealed meaning which could once be expressed in verbal form. At heart

the idea is that of reading the art of the era before 1000 BC as if it were a Gothic cathedral in which each and every detail of the architecture and decoration actually had an expressed verbal meaning which remained to be discovered.

Such an approach cannot possibly cross the boundary to a time before what we understand to be symbols had a verbal meaning. That verbal meaning had to be brought into existence. This step occurred for the first time in the urban civilizations of Mesopotamia and Egypt, and probably in the third millennium BC.

That verbal urban meaning was incorporated into a world with the social values to be found in villages and the prerogatives of power to be found in cities and states. Significantly, however, among the forms of expression which traversed the frontier were materials such as lapis lazuli and jade. Equally significantly, the market produced values for these materials—and they then became fixed at the apex of the religious and economic systems, representing the social values of an urban society, as expressed in the form of a state.

Markets, Ideology & Religion

Thus, we can close our survey of these various interactions by suggesting that market values determined prices from the middle of the second millennium B.C. These prices had a decisive impact on the value of land and labour. These prices and wages determined by market competition had their origins in the arbitrary equivalencies of the third and fourth millennia. These arbitrary equivalencies were based on legal and/or administrative systems developed by the states, but in the transformed world of the second millennium BC, prices were beyond the control of princes. The demand created by the wealth of the core civilizations (Egypt and Mesopotamia) pushed on the export industries of the periphery (from Greece to Central Asia). The commercial cities exploited the necessity of way stations along the emerging trade routes, and they also exploited the competition between the various major states.

The origins of these states lay in creating a legitimate power which provided itself with both military force and economic wealth. The force lay in armed bands and the wealth lay in the tax income

which they were able to collect. Ultimately, such collection would result in both the recognition of property and in the concept of the sale and inheritance of land—quite aside from the awesome tax burdens which would characterise the later imperial forms. Initially, however, the payments could have been conceived of as “contributions” or even as “token payments”.

The formation of the earliest ideological states will have depended upon symbolic forms of expression which would lead to the existence of mythologies and cosmologies. In their earliest forms, however, physical symbolic objects and monuments will have performed a role in transmitting messages. The transformation of such physical messages into a written form took place in the later third millennium in Egypt and Mesopotamia, whereas the written form of communication served other purposes for the first part of the third millennium.

However, given the wealth of these new states, the use of precious objects, monuments and other forms of symbolic representation took on a dimension which bore no relation to what had happened before, nor to what was happening in those regions which were outside state control.

Over the course of the following thousand years, the markets had an impact on regulating the prices of this paraphernalia of power.

Over time, religious thought would gradually be separated from political legitimacy, and the market appeared as an independent entity in the gap, with a decisive influence on both values and human behaviour, aside from investment patterns.

The Tomb-Robberies of the Ramesside Period

Thus, we have reviewed the various developments in a general fashion, trying to link the various trends visible from the sixth through the second millennia BC in the Near East. Rather than trying to explain how all this worked in detail, we will simply skip forward to the famous tomb-robberies at the end of the second millennium BC. We have some documentation for some trials, but in principle, we can only state with certainty that the most important and wealthiest tombs in the Necropolis of the Valley of the Kings will have been emptied of their valuable contents before the end of the Ramesside Era.

The basic preconditions for this procedure were (a) the existence of a market where gold, lapis lazuli, carnelian, etc. could be bought and sold, and (b) the existence of the tombs and their treasures themselves. It can be assumed that these conditions were already fulfilled since the end of the third millennium BC, and thus that there was intrinsically nothing new about the fact that ideologically laden goods could be sold on the market in the Ramesside period.

Although the practice of placing goods in tombs is of extraordinary antiquity, it is only since the late Neolithic that objects of great value were placed in tombs, and tombs with this kind of wealth were not known before the third millennium: it is only with the tombs at Abydos and Saqqara, Ur and Agade that we encounter such extraordinary wealth. As a rule, the evidence suggests that the most valuable objects were usually placed in the tombs of the highest members of the elite in the Ancient Near East and elsewhere. Archaeologists usually use the distribution of offerings as an indicator of prestige and social standing. In the case of Egypt, it is clear that the wealthiest and most politically important members of the community had the most valuable offerings, while the poorest and least important had few or none.

Thus the value of the offerings corresponded to the social standing in this world. And these offerings also had corresponding market prices. As noted, among these items were the objects of turquoise, lapis lazuli and gold which were also associated with divinity and royalty (carnelian, lapis and gold in Mesopotamia; jade, turquoise and gold in China). As noted, these were probably the earliest symbols of power before there were any states – and before there were any market prices in the sense of those which emerged during the third millennium.

When the cemeteries were looted at the end of the Old Kingdom, the state was re-established, and when the cemeteries were looted at the end of the Middle Kingdom the state was re-established. However, the looting of the cemeteries at the end of the New Kingdom introduced Egypt to a period of civil war and foreign occupation which would last for thousands of years. The tombs of the later pharaohs are at the most pathetic imitations.

We can note that developments in Egypt were far from universal: treasures continued to be placed in tombs from Mesoamerica to China and Europe. From

the standpoint of the history of religion one can note that one of the key features of the three monotheistic religions (Judaism, Christianity and Islam) and the one atheistic religion (Buddhism) is that tomb offerings of high value were renounced. Thus, by the beginning of our era, a new set of values had appeared which renounced tomb offerings, and the concept of material wealth being linked to prestige in the Beyond was abandoned. By contrast, the custom of including objects of value in tombs is one of those features shared among humans since the end of the Neolithic – to the extent that the *Aufgabe der Beigabensitte* in the Medieval graves of Germany is a sure indication of the Germanic tribes adopting the Christian religion. Thus in terms of religion, one can note that the abandonment of the custom of tomb offerings is an indicator of the death of religion as an attribute of power, and the birth of religion as a democratic faith.

Conclusions

The economy and the values (including the market prices) of the Bronze Age Near East were largely the creations of the ideology of the Egyptian state.

In Egypt, the gradual impoverishment of royalty had already begun before the Ramesside era actually came to an end. The thefts from the cemeteries were not the result of the collapse of power, but rather the power of the kingship had already evaporated before the pillaging of the necropoleis. In most of the known cases, the necropoleis were either robbed at a time of instability or after the fall of a dynasty. This makes the case of Egypt unique in world history.

In Egypt, from the early New Kingdom, the royal funerary temple was separated from the tomb and the royal funerary temples gradually integrated into the Estate of Amun. In this fashion, the offerings in the tombs were separated from the temple, but most importantly, it enhanced the importance of the temples – and particularly that of Amun – in a fashion which transformed the nature of the Egyptian temple, at the same time that royalty was laid low. Henceforth in Egypt, the most monumental structures would be dedicated to the gods rather than the kings: monumental architecture had become the attribute of the divine.

At the same time, the immortality which had been a prerogative of Egyptians since the Predynastic period took on a new significance in an era when the material offerings accompanying the kings into the Beyond were gradually diminished. As a result, the temples acquired a totally new significance in religious terms, in fact allowing the adoration of the gods to become the major form of religion, as became the norm in the West. (Obviously, the ancestor cults continued to play a major role in the religions of China and Japan).

In Egypt, these tendencies were accompanied by major transfers of wealth from the state and the royal family to the temples (from the Ramesside era onwards), which not only had an impact on royal wealth, but also on the economy as such. Far more important, however, were the theological consequences as the Egyptian temples had been accustomed to being the beneficiaries of royal largesse, and were not theologically prepared to become independent institutions.

Thus what we have in Egypt is the creation of the preconditions for religion as we understand it, but a theological system in which the economic parts of the system were anchored in the origins of the Egyptian state based on royal power, divinely sanctioned, and expressed in both economic and political power. Paradoxically, therefore, the Egyptian gods could not escape from their pact with royalty, while the royal family was unable to face the economically powerful temples.

Egypt was the world's first ideological, territorial nation state, and it was the most successful state of the Bronze Age, insofar as no other state maintained historical and geographical continuity for a comparable period of time. (It is worth noting that the period from the creation of the unified state ca. 3000 BC until the collapse of the last Ramesside encompasses almost 20 centuries, which is not far from the period since the unification of China under the Qin Dynasty little more than 22 centuries ago).

However, the elitist state-oriented values expressed in terms of gold, turquoise and lapis lazuli were unable to compete when faced with the market forces which insisted on exact prices for these objects, rather than allowing them to escape precision in the vague world of the divine. Thus, the market values proved to have more appeal as the state collapsed.

By contrast, the market forces were never able to provide an alternative means of organising society.

It had been the Egyptian state which had created the wealth and has steered that wealth into the necropolis. The market could draw the wealth out of the necropolis just as surely as it had drawn the lapis lazuli out of the inaccessible mines at Sar-i Sang – but the values of the market could not create a new economy.

The increased importance of market forces since the end of the Ramessides (because the state abdicated its economic responsibility) is symptomatic of developments in other forms of social organization elsewhere. The alternative set of values posited by the market without the participation of the state doubtless contributed to the growth of religion as an independent phenomenon – which results in the dichotomy proposed in the title of our workshop.

Also liegen die Ursprünge von Warenpreise in der Ideologie vom altägyptischen Staat, der sowohl die Vorsetzungen für Preise und Löhne, als auch die für die Wirtschaft schlechthin erschuf. Damals ging es um Herrschaft und Legitimität und dementsprechend bekamen Religion und Wirtschaft nur geringe Rollen zugeteilt. Obwohl Religion als ein unabhängiges Phänomen nur aus den Trümmern dessen Zerfalls entstanden ist, ist der ägyptische Staat sehr wahrscheinlich auch maßgebend gewesen für die Schöpfung von dem was nachher Religion geworden ist.

Dementsprechend können weder Märkte noch Religion – geschweige denn Warenpreise oder das Heilige – getrennt von diesem Staat untersucht werden. Dieser Staat ist hingegen auch nicht fähig gewesen deren Herrn zu werden. In diesem Sinn müsste Religion von dem Staat befreit werden, während die Märkte an dessen Untergang beteiligt waren. Ob der seitherige Erfolg von Religion auch ebenfalls dem Erfolg des Markts in der Zwischenzeit schuldig ist, bleibe dahin gestellt.

Potentially Useful references

- ALGAZE, G. 2001. "Initial Social Complexity in Southwestern Asia," *Current Anthropology* 42: 199-233.
- ALIMOV, K. *et al.* 1998. "Prähistorische Zinnbergbau in Mittelasien," *Eurasia Antiqua* 4: 137-199.
- ANDREAU, J., P. BRIANT & R. DESCAT (eds.). 1997. *Économie Antique: Prix et Formation des Prix dans les Économies Antiques*. Saint-Bernard-de-Comminges: Entretiens d'Archéologie et d'Histoire 3.
- ASSMANN, J. 1991. *Ägypten: Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*. Stuttgart: Kohlhammer.
- BAUER, J., R. K. ENGLUND & M. KREBERNICK. 1998. *Mesopotamien: Späturuk-Zeit und Frühdynastische Zeit*. Orbis Biblicus et Orientalis 160/1 = Annäherungen 1. Freiburg: University Press.
- BONGENAAR, A. C. V. M. (ed.). 2000. *Interdependency of Institutions and Private Entrepreneurs*. Leiden: Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut te Istanbul.
- BOYER, P. 2001. *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*. New York: Basic Books.
- BRUNNER-TRAUT, E. 1982. "Mythos," *Lexikon der Ägyptologie* IV: 277-286.
- CASANOVA, M. 2001. "Le lapis-lazuli, la Pierre précieuse de l'Orient ancien," *Dialogues d'histoire ancienne* 27: 149-170.
- DERCKSEN, J. G. (ed.). 1999. *Trade and Finance in Ancient Mesopotamia*. Leiden: Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut te Istanbul.
- ENGLUND, R. K. 1991. "Hard Work—Where will it get you?," *Journal of Near Eastern Studies* 50: 255-280.
- ENGLUND, R. K. 1998. "Texts from the Late Uruk Period," in Bauer *et al.* 1998, pp. 15-233.
- FARBER, H. 1978. "A Price and Wage Study for Northern Babylonian During the Old Babylonian Period," *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 21:1-51.
- GARFINKLE, S. J. 2004. "Shepherds, Merchants, and Credit," *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 47:1-30.
- GARFINKLE, S. 2005. "Public versus Private in the Ancient Near East," in Snell 2005, pp. 384-396.
- GELB, I. J., P. STEINKELLER & R. WHITING. 1991. *Earliest Land Tenure Systems in the Near East*. Chicago: Oriental Institute Publications 104.
- KLASSEN, L. 2004. *Jade und Kupfer*. Aarhus: Aarhus University Press.
- MILLER, R. 1991. "Counting Calories in Egyptian Ration Texts," *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 34:257-269.
- MITHEN, S. *The Prehistory of the Mind: The Cognitive Origins of Art, Religion and Science*. London: Thames & Hudson, 1999.
- Monroe, Ch. 2005. "Money and Trade," in Snell 2005, pp. 155-168.
- MOOREY, P. R. S. 1999. *Ancient Mesopotamian Materials and Industries*. Winona Lake: Eisenbrauns.
- MÜLLER-WOLLERMANN, R. 1985. "Warenaustausch im Ägypten des Alten Reiches," *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 28:121-168.
- NICHOLSON, P. T. & I. SHAW (eds.). 2000. *Ancient Egyptian Materials and Technology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- POSTGATE, J. N. 1992. *Early Mesopotamia*. London: Routledge.
- POWELL, M. A. 1990. "Identification and Interpretation of Long Term Price Fluctuations in Babylonia," *Altorientalische Forschungen*, 17: 76-99.
- POWELL, M. A. 1999. "Wir Müssen alle Unsere Nische Nutzen: Monies, Motives, and Methods in Babylonian Economics," in Dercksen 1999, pp. 5-23.
- POWELL, M. A. (ed.). 1987. *Labor in the Ancient Near East*. New Haven: American Oriental Series 68.

- POWELL, M. A., P. VARGYAS & TH. VAN DEN HOUT. 2003-2005. "Preise," *Reallexikon der Assyriologie* 10: 609-616.
- PRAG, K. 1978. "Silver in the Levant in the Fourth Millennium B.C.," in R. Moorey & P. Parr (eds.), *Archaeology in the Levant* (Warminster: Aris & Phillips), pp. 36-45.
- REITER, K. 1997. *Die Metalle im Alten Orient*. Münster: Ugarit Verlag.
- ROCCATI, A. 1982. *La Littérature Historique sous l'Ancien Empire Égyptien*. Paris: Littératures anciennes du Proche-Orient 11.
- SANMARTIN, J. 1995. "Wirtschaft und Handel in Ugarit: Kulturgrammatische Aspekte," in M. Dietrich & O. Loretz (eds.), *Ugarit: Ein Ostmediterranes Kulturzentrum im Alten Orient* (Münster: Ugarit-Verlag), pp. 131-158.
- SNELL, D. (ed.). 2005. *A Companion to the Ancient Near East*. Oxford: Blackwell.
- SELZ, G. 1999/2000. "Wirtschaftskrise – Legitimationskrise - Staatskrise," *Archiv für Orientforschung* 46/47: 1-44.
- STOL, M. 1982. "State and Private Business in the Land of Larsa," *Journal of Cuneiform Studies* 34: 127-230.
- STOL, M., G. RIES, K. R. VEENHOF & F. IMPARTI. 1993-1994. "Miete," *Reallexikon der Assyriologie* VIII: 156-187.
- VAN DRIEL, G. 2002. *Elusive Silver. In Search of a Role for a Market in an Agrarian Environment: Aspects of Mesopotamian Society*. Leiden: Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut te Istanbul.
- VEENHOF, K. R. 1972. *Aspects of Old Assyrian Trade and its Terminology*. Leiden: Brill.
- VEENHOF, K. R. 1997. "'Modern' Features in Old Assyrian Trade," *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 40: 336-366.
- VEENHOF, K. R. 1999. "Silver and Credit in Old Assyrian Trade," in Dercksen 1999, pp. 55-83.
- WAETZOLDT, H. 1972. *Untersuchungen zur Neusumerischen Textilindustrie*. Rome: Centro per le antichità et storia della'arte del vicino oriente.
- WAETZOLDT, H. 1987. "Compensation of Craft Workers and Officials in the Ur III Period," in Powell 1987, pp. 117-141.
- WARBURTON, D. A. 1991. "Keynes'sche Überlegungen zur altägyptischen Wirtschaft," *Zeitschrift für Ägyptische Sprache* 118: 76-85.
- WARBURTON, D. A. 1997. *State and Economy in Ancient Egypt: Fiscal Vocabulary of the New Kingdom*. Fribourg: Orbis Biblicus et Orientalis 151.
- WARBURTON, D. A. 1998. "Economic Thinking in Egyptology," *Studien zur Altägyptischen Kultur* 26:143-170.
- WARBURTON, D. A. 2000. "Before the IMF: The Economic Implications of Unintentional Structural Adjustment in Ancient Egypt," *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 43: 65-131.
- WARBURTON, D. A. 2001. *Egypt and the Near East: Politics in the Bronze Age*. Neuchatel: Civilisations du Proche-Orient Série IV – Essais 1.
- WARBURTON, D. A. 2003a. *Macroeconomics from the Beginning*. Neuchatel: Recherches et Publications, Civilisations du Proche-Orient Serie IV. Histoire – Essais 2.
- WARBURTON, D. A. 2003b. "Love and War in the Late Bronze Age: Egypt & Hatti, in R. Matthews & C. Roemer (eds.), *Ancient Perspectives on Egypt* (London: UCL Press), pp. 75-100.
- WARBURTON, D. A. 2003c. "Les Valeurs commerciales et idéologiques au Proche-Orient Ancien," *La Pensée* 336: 101-112.
- WARBURTON, D. A. 2004. "Psychoanalyzing Prehistory: Struggling with the Unrecorded Past," in: P. Antes, et al. (eds.), *New Approaches to the Study of Religion* (Berlin, 2004), II: 419-455.

- WARBURTON, D. 2005a. "Working," in Snell 2005, pp. 169-182.
- WARBURTON, D. A. 2005b. "Le Marché en Egypte ancienne" in G. Bensimon (ed.), *Histoire des Représentations du Marché* (Paris : Houdiard), pp. 631-651.
- WARBURTON, D. A. 2005c. "Early Neolithic Ritual Centers," *Neo-Lithics* 2/05: 42-47.
- WARBURTON, D. A. 2006. "Literature & Architecture: Political Discourse in Ancient Egypt," in G. Moers et al. (eds.), *jn.t dr.w – Festschrift für Friedrich Junge* (Göttingen: Lingua Aegyptia), pp. 699-711.
- ZACCAGNINI, C. 1987-1990. "Markt," *Reallexikon der Assyriologie* VII: 421-426.
- ZACCAGNINI, C. 1988. "On Prices and Wages at Nuzi," *Altorientalischen Forschungen* 15: 45-52.
- ZACCAGNINI, C. 1983. "Patterns of Mobility Among Ancient Near Eastern Craftsmen," *Journal of Near Eastern Studies* 42: 245-264.
- ZACCAGNINI, C. 1997. "Price and price formation in the Ancient Near East: A methodological approach," in Andreu, et al. 1997, pp. 361-384.

Kult, Wirtschaft und Gesellschaft im römischen Ägypten - das Beispiel Soknopaiu Nesos*

KAI RUFFING

In der neueren althistorischen Forschung finden die Zusammenhänge von Kult und Wirtschaft in der letzten Zeit eine verstärkte Aufmerksamkeit. Hier ist insbesondere an die jüngst von BEATE DIGNAS vorgelegte Monographie zu denken, die gerade durch die Analyse der wirtschaftlichen Begebenheiten der Heiligtümer in Kleinasien die komplexen Modi der Interaktion zwischen den Priestern, den Poleis und den Herrschern trefflich aufzuzeigen vermochte.¹ Für das römische Ägypten und seinen einzigartigen Bestand an Urkunden, die einen einzigartigen Quellenfundus für die Analyse der Zusammenhänge von Kult und Wirtschaft darstellen, ist hingegen immer noch die vor rund 100 Jahren vorgelegte Arbeit von WALTER OTTO der alleinige Referenzpunkt für die betreffende Thematik.² Im Rahmen seiner Erörterung der wirt-

schaftlichen Verhältnisse der Tempel analysierte OTTO die Strukturen des ökonomischen Agierens der Tempel, ohne auf die Verhältnisse einzelner Heiligtümer einzugehen, da ihm an der Darstellung der Strukturen im Ganzen gelegen war.³

Im Mittelpunkt der folgenden Überlegungen soll eine gleichsam mikroökonomische Betrachtung der vielfältigen Interdependenzen von Religion, Wirtschaft, Gesellschaft und letztlich auch Geomorphologie stehen. Als ein Beispiel für eine solche Untersuchung im römischen Ägypten bietet sich das im Norden des Fayum-Sees gelegene Soknopaiu Nesos, das moderne Dima an. Dieser Ort bietet nämlich gleichsam Laborbedingungen für eine Untersuchung der Interdependenzen zwischen den genannten Themenkreisen. Insbesondere seiner Lage am Nordrand des Moiris-Sees ist es zu verdanken, daß sich nach dem wohl in der Mitte des 3. Jh. n. Chr. anzusetzenden Siedlungsabbruch eine Vielzahl von Papyrusurkunden erhalten hat.⁴ Da die Ortschaft in der Folgezeit verkehrstechnisch nur sehr schwer

* An dieser Stelle danke ich herzlich ANDREA JÖRDENS, mit der ich zahlreiche ausführliche und interessante Gespräche über Soknopaiu Nesos führen konnte. Besonderen Dank schulde ich ihr dafür, daß sie mir stets Einblick in ihre laufenden Untersuchungen zu diesem Ort und in noch unpublizierte Ergebnisse - insbesondere ihre Habilitationsschrift - gewährte.

1 Vgl. B. Dignas, *Economy of the Sacred in Hellenistic and Roman Asia Minor*, Oxford 2002. Zu dem Themenfeld Kult und Wirtschaft vgl. etwa P. Debord, *Aspects sociaux et économiques de la vie religieuse dans l'Anatolie gréco-romaine*, Leiden 1982 (EPRO 88); L. Soverini, *Il 'commercio nel tempio': osservazioni sul regolamento dei κάπηλοι a Samo* (SEG XXVIII, 545), *Opus 9/10* (1990-1991), 59-121; J. Ádna, *Jerusalem Tempel und Tempelmarkt im 1. Jahrhundert n. Chr.*, Wiesbaden 1999 (Abhandlungen des Deutschen Palästina-Vereins Bd. 25), bes. 96-139; F. Chandezon, *Foires et panégyries dans le monde grec classique et hellénistique*, REG 113 (2000), 70-100; M. Kleijwegt, *Textile Manufacturing for a Religious Market. Artemis and Diana as Tycoons of Industry*, in: W. Jongman, M. Kleijwegt (Hrsg.), *After the Past. Essays in Ancient History in Honour of H.W. Pleket*, Leiden-Boston-Köln 2002, 81-134; M. Horster, *Landbesitz griechischer Heiligtümer in archaischer und klassischer Zeit*, Berlin-New York 2004 (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten Bd. 53). Zu der christlichen Sicht der Wirtschaft in der Antike vgl. H.-J. Drexhage, *Wirtschaft und Handel in den frühchristlichen Gemeinden* (1.-3. Jh. n. Chr.), RQS 76 (1981), 1-72.

2 W. Otto, *Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten*. Ein

Beitrag zur Kulturgeschichte des Hellenismus Bd. 1, Leipzig-Berlin 1905; ders., *Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten*. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte des Hellenismus Bd. 2, Leipzig-Berlin 1908.

3 Vgl. Otto (wie Anm. 2 [1905]), 258 Anm. 1.

4 Zum Siedlungsabbruch um die Mitte des 3. Jh. vgl. A. Jördens, *Griechische Papyri in Soknopaiu Nesos*, in: S. Lippert, M. Schentuleit (Hrsg.), *Tebtynis und Soknopaiu Nesos. Leben im römerzeitlichen Fajum*. Akten des Internationalen Symposions vom 11. bis 13. Dezember 2003 in Sommerhausen bei Würzburg, Wiesbaden 2005, 41-56, hier 53-56: Der späteste datierte Text aus Soknopaiu Nesos stammt aus dem Jahr 229 n. Chr., die Aufgabe des Dorfes dürfte nur wenig später erfolgt sein, wobei die Gründe hierfür letztlich ungeklärt sind. Die a.a.O. von A. Jördens geäußerte Vermutung, daß es an Finanzen fehlte, um den Tempel in seiner Substanz zu erhalten, woraus die Aufgabe der Siedlung resultiert haben, hat einiges für sich. Andere Ursachen vermutet P. van Minnen, *Deserted Villages: Two Late Antique Town Sites in Egypt*, BASP 32 (1995), 41-56, namentlich den Verfall des Bewässerungswesens und den drastischen Rückgang der Bevölkerung infolge der Pest.

erreichbar war und die Wüste die Ruinen bedeckte, ist der Erhaltungszustand des Dorfes für ägyptische Verhältnisse hervorragend.⁵ Zwar hielt die Entlegenheit des Ortes und das Fehlen von Süßwasser weder Raub- noch Sebbacherdegräber von Soknopaiu Nesos fern, aber der von ihnen angerichtete Schaden hält sich in Grenzen.⁶ Jedenfalls gestaltet sich die Überlieferungssituation sowohl hinsichtlich der griechischen als auch hinsichtlich der demotischen Papyrusurkunden recht spektakulär, so daß Soknopaiu Nesos ohne Zweifel zu den am besten dokumentierten Örtlichkeiten des Fayum gehört.⁷ Zu der eindrucklichen Überlieferungslage auf papyrologischem und archäologischem Gebiet treten einige griechische Inschriften, die zwar nicht allzu zahlreich sind, gleichwohl aber wichtige Informationen für das hier zu behandelnde Thema liefern.⁸ Es ist aber nicht allein die günstige Überlieferungslage im Allgemeinen, die Soknopaiu Nesos zu einem geeigneten Gegenstand des Versuchs einer Analyse der ökonomischen Belange eines Heiligtums machen. Die prominente Rolle des Soknopaios-Heiligtums, auf die gleich noch zurückzukommen sein wird, sorgte dafür, daß die papyrologische Überlieferung des Ortes einige vergleichsweise spektakuläre Urkunden beinhaltet, die sich dezidiert mit den wirtschaftlichen Gegebenheiten des Heiligtums beschäftigen. Hier-

5 Vgl. dazu P. Davoli, *L'archeologia urbana nel Fayyum di età ellenistica e romana*, Neapel 1998, 39-40; dies., *New Excavations at Soknopaiou Nesos: the 2003 season*, in: S. Lippert, M. Schentuleit (Hrsg.), *Tebtynis und Soknopaiu Nesos. Leben im römerzeitlichen Fajum. Akten des Internationalen Symposions vom 11. bis 13. Dezember 2003 in Sommerhausen bei Würzburg, Wiesbaden 2005*, 29-39, hier 29.

6 Vgl. Davoli (wie Anm. 5 [1998]), 41; Davoli (wie Anm. 5 [2005]), 30-31.

7 Vgl. Jördens (wie Anm. 4) zu den griechischen Urkunden sowie S. Lippert, M. Schentuleit, *Die Tempelökonomie nach den demotischen Texten aus Soknopaiu Nesos*, in: S. Lippert, M. Schentuleit (Hrsg.), *Tebtynis und Soknopaiu Nesos. Leben im römerzeitlichen Fajum. Akten des Internationalen Symposions vom 11. bis 13. Dezember 2003 in Sommerhausen bei Würzburg, Wiesbaden 2005*, 71-78 zu den demotischen Texten. Vgl. ferner *Diz. Top. IV*, s.v., 296-301, *Diz. Top. Suppl. I*, s.v., 236, *Diz. Top. Suppl. II*, 195 und *Diz. Top. Suppl. III*, s.v., 139-140 mit den Listen der griechischen Urkunden aus Soknopaiu Nesos.

8 I. Fayoum 69-82. Vgl. SEG XLVIII 1982 zu I. Fayoum 77-82 sowie SEG XLVIII 1983 zu I. Fayoum 78. Darüber hinaus stammt auch I. Fayoum 6 aus Soknopaiu Nesos: vgl. SEG XXVI 1727. I. Fayoum 70, 71 und 75 wurden von A. Bernand nochmals als I. Prose 29, 31 und 54 abgedruckt.

bei ist einerseits an die verschiedenen demotischen Texte zu denken, die Auskunft insbesondere über die Einnahmen des Tempels geben.⁹ Andererseits stammen gerade aus Soknopaiu Nesos mehrere Urkunden, die die Abrechnungen des Heiligtums gegenüber der römischen Staatlichkeit beinhalten.¹⁰ Allein schon diese für ein antikes Heiligtum außerordentlich gute Überlieferungslage ließe es gerechtfertigt erscheinen, die Wirtschaft von Soknopaiu Nesos näher in den Griff zu nehmen, zumal der Forschungsstand bezüglich dieser Ortschaft insbesondere auf wirtschaftsgeschichtlichem Gebiet verglichen mit dem Reichtum der Überlieferung recht überschaubar ist.¹¹

Was die Ortschaft aber darüber hinaus für wirtschaftsgeschichtliche Fragestellungen so interessant macht, sind die äußerst spezifischen Standortfaktoren, die die Wirtschaft von Soknopaiu Nesos determinierten und über die nunmehr zu sprechen sein wird.¹²

9 Vgl. dazu Lippert, Schentuleit (wie Anm. 7).

10 SPP XXII 183 (117 n. Chr.); P. Louvre I 4 (vor 166 n. Chr.); SB VI 9199 (2. Jh. n. Chr.); BGU I 149 = W.Chr. 93 (2./3. Jh. n. Chr.). Vgl. zu diesen Texten die grundlegenden Ausführungen von A. Jördens in der Einleitung zu P. Louvre I 4.

11 Vgl. Jördens (wie Anm. 4), 41. Den wirtschaftsgeschichtlichen Belangen des Ortes hat sich in der jüngeren Zeit insbesondere A. Jördens gewidmet: A. Jördens, *Sozialstrukturen im Arbeitstierhandel des kaiserzeitlichen Ägypten*, *Tyche* 10 (1995), 37-100. Zu der Wirtschaft von Soknopaiu Nesos vgl. ferner D. Hobson, *Agricultural Land and Economic Life in Soknopaiou Nesos*, *BASP* 21 (1984), 89-109. Zu den Torzollquittungen und Zollhausabrechnungen aus Soknopaiu Nesos und den damit verbundenen wirtschaftsgeschichtlichen Fragen vgl. H.-J. Drexhage, *Beitrag zum Binnenhandel im römischen Ägypten aufgrund der Torzollquittungen und Zollhausabrechnungen des Fajum*, *MBAH* I 1 (1982), 61-82, hier 61; P. Customs S. 44-45; W. Habermann, *Statistische Datenanalyse an den Zolldokumenten des Arsinoites aus römischer Zeit*, in: H.-J. Drexhage, J. Sünskes (Hrsg.), *Migratio et commutatio. Studien zur Alten Geschichte und deren Nachleben. Thomas Pekáry zum 60. Geburtstag am 13. September 1989* dargebracht von Freunden, Schülern und Kollegen, *St. Katharinen* 1989, 157-175, hier 159-160; K. Ruffing, *Einige Überlegungen zum Weinhandel im römischen Ägypten (1.-3. Jh. n. Chr.)*, *MBAH* XX 1 (2001), 55-80, hier 72-73. Siehe ferner die Einleitung zu P. Louvre I 27-29.

12 Zur Standortfaktorentheorie und ihrer Anwendung auf althistorische Fragestellungen vgl. U. Fellmeth, *„Adsumo te in consilium rei familiaris...“ Ein Brief des jüngeren Plinius als Quelle für das ökonomische Denken der römischen Großgrundbesitzer bei Standortabwägungen*, in: ders., *H. Sonn-*

Die Ursprünge von Soknopaiu Nesos sowie die des dort beheimateten, für das Dorf namengebenden Kultes des Soknopaios/Sobek dürften in das Alte Reich zurückgehen, wenn sie nicht überhaupt in vordynastischer Zeit zu suchen sind.¹³ Wie der Name schon andeutet, dürfte Soknopaiu Nesos in der Tat eine Insel gewesen sein, die einst im Moiris-See lag, dann aber zum Festland wurde, als der Wasserstand desselben sank.¹⁴ Durch den Rückgang des Sees bedingt verfügte das Dorf in römischer Zeit über wenig agrarisch nutzbare Flächen. Diese wurden periodisch vom See überflutet und waren dementsprechend als *αιγιαλός* zu deklarieren.¹⁵ Wie eine Eingabe aus dem beginnenden dritten nachchristlichen Jahrhundert zeigt, verfügte das Dorf über keine andere Landkategorie als die eben genannte; dieselbe demonstriert eindringlich die Wichtigkeit des knappen zur Verfügung stehenden Landes für die in Soknopaiu Nesos ansässigen Staatsbauern, da sie sich auf das heftigste über die Störungen eines gewissen Orsenouphis und seiner Brüder beklagen, die eine Kultivierung des Landes verhinderten.¹⁶ Führt man sich vor Augen, daß die geringe zur Ver-

fügung stehende Fläche ohnehin jedes Jahr abhängig vom Steigen und Fallen des Wasserspiegels im See schwankte und diese kleine Fläche wiederum als einzige zur Verfügung stand, um das Grundnahrungsmittel Getreide zu produzieren, so wird die hohe Bedeutung des vom Staat zu pachtenden Uferlandes für die im Dorf ansässigen Kleinbauern evident.¹⁷ Das dort produzierte Getreide bildete das einzige vegetabilische Nahrungsmittel, das aus der unmittelbaren Umgebung des Dorfes stammte. Anders gewendet bedeutete dies, daß alle anderen Nahrungsmittel von anderswoher nach Soknopaiu Nesos verbracht werden mußten und dementsprechend teurer waren. Hinzu tritt in diesem Fall noch ein weiteres Moment. Die Pachtung des Uferlandes vom Staat war für die in Soknopaiu Nesos ansässigen Staatsbauern auf jeden Fall günstiger, als die Pacht von Privatland,¹⁸ das zudem ausschließlich in einiger Entfernung von der Ortschaft zu erhalten war. Diese so beschaffenen Agrarverhältnisse sind der Grund für die häufigere Bezeugung von Nesioten als Pächter von Land in anderen Orten des Fayum, insbesondere in dem in einer Entfernung von ca. 31 km Luftlinie östlich gelegenen Bakchias.¹⁹

abend (Hrsg.), *Alte Geschichte: Wege – Einsichten – Horizonte*. Festschrift für Eckart Olshausen zum 60. Geburtstag, Hildesheim-Zürich-New York 1998, 49-61; ders., „Eine wohlhabende Stadt sei nahe...“ Die Standortfaktoren in der römischen Agrarökonomie im Zusammenhang mit den Verkehrs- und Raumordnungsstrukturen im römischen Italien, St. Katharinen 2002.

13 Vgl. Davoli (wie Anm. 5), 51. Zu Soknopaios/Sobek vgl. W.J.R. Rübsam, *Götter und Kulte im Faiyum während der griechisch-römisch-byzantinischen Zeit*, Phil. Diss. Marburg 1974, 162-166 sowie 167-168 zum Gaugott Souchos, als dessen spezielle lokale Erscheinungsform Soknopaios/Sobek zu gelten hat; M. Zecchi, *Geografia religiosa del Fayyum. Dalle origini al IV secolo a.C.*, Imola 2001 (*Archeologia e Storia della Civiltà Egiziana e del Vicino Oriente Antico. Materiali e Studi* 7), 225-228, bes. 226. Vgl. ferner M. Zecchi, *Sobek, the Crocodile and Women*, SEP 1 (2004), 149-153; C. Dolzani, *Il dio Sobk*, Rom 1961.

14 Vgl. C. Wessely, *Karanis und Soknopaiu Nesos. Studien zur Geschichte antiker Kultur- und Personenverhältnisse*, Wien 1902 (*Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften Wien, Phil.-Hist. Kl.* XLVII), 3 u. 5.

15 Vgl. dazu Hobson (wie Anm. 11), 89-92, 96-97 sowie 104-105. Vgl. auch D.H. Samuel, *Greeks and Romans at Soknopaiu Nesos*, in: R.S. Bagnall, G.M. Browne, Ann E. Hanson, L. Koenen (Hrsg.), *Proceedings of the Sixteenth International Congress of Papyrology*, Chico 1981 (*American Studies in Papyrology* 23), 389-403, hier 400-401.

16 P. Gen. I² 16 = W.Chr. 354 = Sel.Pap. II 289 (207 n. Chr.).

17 Zu den schwankenden zur Verfügung stehenden Flächen vgl. Hobson (wie Anm. 11), 97. Zur Verpachtung von Uferland vgl. U. Wilcken, *Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde*. Erster Band: Historischer Teil. Erste Hälfte: Grundzüge, Berlin-Leipzig 1912, 290-291; S.L. Wallace, *Taxation in Egypt from Augustus to Diocletian*, Princeton 1938 (ND New York 1969), 72; D. Bonneau, *Αιγιαλός*, la „terre riveraine“ en Égypte, d'après la documentation papyrologique, YCISt 28 (1985), 131-143. Zur Verpachtung von *αιγιαλός* vgl. Th. Kruse, *Der Königliche Schreiber und die Gauverwaltung. Untersuchungen zur Verwaltungsgeschichte Ägyptens in der Zeit von Augustus bis Philippus Arabs (30 v. Chr.-245 n. Chr.)* Bd. 1, München-Leipzig 2002 (APF Beih. 11/1), 576-577.

18 In den überlieferten Urkunden, die die Pacht von *αιγιαλός* bei Soknopaiu Nesos zum Gegenstand haben, deutet sich jedenfalls an, daß der Pachtzins extrem niedrig war. SB VI 8976 (105 n. Chr.): 1 Art./Arure; P. Lond. II 350, S. 192 = W.Chr. 353 (212 n. Chr.): 2 Art./Arure; CPR I 239 (212 n. Chr.): 2 Art./Arure; CPR I 32 (218 n. Chr.): 2 Art./Arure. Zumindest der aus dem zweiten Jahrhundert überlieferte Pachtzins liegt deutlich unter den im Arsinoites üblichen dieser Zeit, wobei der Zins im 3. Jh. in etwa dem Durchschnitt entspricht: vgl. zu diesen H.-J. Drexhage, *Preise, Mieten/Pachten, Kosten und Löhne im römischen Ägypten bis zum Regierungsantritt Diokletians*, St. Katharinen 1991, 159-164.

19 Vgl. Hobson (wie Anm. 11), 94-96 sowie 99; K. Ruffing, *Weinbau im römischen Ägypten*, St. Katharinen 1999 (Pharos XII), 209-210; Jördens (wie Anm. 4), 53.

Waren die Bedingungen für den Ackerbau und die sonstige Landwirtschaft also alles andere als ideal, so verhält es sich mit der Viehzucht geradezu umgekehrt. Soknopaiu Nesos bot für diese ganz offensichtlich gute Bedingungen, was insbesondere für die Kamelzucht gilt; hieraus resultierte auch die besondere Rolle, die das Dorf auf dem Gebiet des Handels mit Kamelen spielte.²⁰ Darüber hinaus ist von einer umfänglicheren Haltung von Schafen auszugehen.²¹

Im Gegensatz zur Moderne war die verkehrstechnische Lage des Dorfes in der Kaiserzeit nicht ungünstig. Soknopaiu Nesos bildete den Ablaufpunkt für Karawanen nach Alexandria und in die Oasen, woraus ganz offensichtlich ein lebhafter Warenverkehr resultierte,²² der sich an den Zollhausabrechnungen und Torzollquittungen aus dem Dorf ablesen läßt. Da der überwiegende Teil dieser Urkunden einen Export von Waren aus dem Arsinoites erkennen läßt, die unmöglich aus Soknopaiu Nesos selbst stammen können, wird man gewiß nicht zu weit gehen, wenn man das Dorf als das Tor zum und aus dem Arsinoites bezeichnet, da das im Norden liegende Alexandria einen guten Markt für die Agrarprodukte aus dem Fayum gebildet haben wird. Dementsprechend dürfte der Ort auch über eine gute Verkehrsanbindung über den Moiris-See verfügt haben, durch den er über den Wasserweg mit dem südlichen Fayum verbunden gewesen sein dürfte.²³ Diese genannte verkehrsgünstige Lage im Verbund mit der herausragenden Stellung des Dorfes auf dem Gebiet der Kamelzucht sowie der zu unterstellenden hohen Bedeutung der Karawanenwege insbesondere nach Alexandria dürften auch dazu geführt haben, daß die Nesioten sich besonders auf dem Gebiet des Transportwesens engagierten.²⁴

Die bis dato referierten Standortbedingungen lassen sich wie folgt resümieren: Die wirtschaftlichen Grundlagen hinsichtlich der Nahrungsmittelproduktion waren in Soknopaiu Nesos selbst bestenfalls prekär, soweit es die Produktion der vegetabilischen

Grundnahrungsmittel betrifft. Wie sich die Lage hinsichtlich der Nahrungsmittelversorgung der Nesioten gestaltet, läßt sich anhand folgender Überlegungen zur – wie Demographen es nennen – ‘carrying capacity’ des Ortes illustrieren. Oben ist schon auf die geringe zur Verfügung stehende Fläche für den Ackerbau hingewiesen worden, die auch noch je nach den Wasserständen im Moiris-See erheblich schwankte. Für Soknopaiu Nesos sind wir Dank der ausnehmend guten Dokumentation sogar in der Lage, für einzelne Jahre die zur Verfügung stehende Anbaufläche für Weizen quantifizieren zu können: Im Jahr 212 n. Chr. waren es 150 Aruren, im Jahr 215 n. Chr. standen 93 Aruren zur Verfügung, im Jahr 219 n. Chr. 242,5 Aruren und im Jahr 229 n. Chr. sogar 408 Aruren.²⁵ Mit einem gewissen Recht kann man nun davon ausgehen, daß im römischen Ägypten jede Arure mit 1 Artabe Weizen besät wurde und einen Ertrag von 10 Artaben lieferte.²⁶ Dies würde bedeuten, daß man eine Artabe des Ertrages als Saatgut für das Folgejahr zurücklegen mußte. Im 2. Jh. n. Chr. scheint man auf *αιγιαλός* einen Pachtzins in Höhe von einer Artabe pro Arure entrichtet zu haben,²⁷ während es im 3. Jh. n. Chr. augenscheinlich zwei waren.²⁸ Dies aber bedeutet, daß unter idealen Bedingungen ein Überschuß von 7-8 Art. Weizen pro Arure in Soknopaiu Nesos zur Verfügung stand, da ja lediglich *αιγιαλός* als Landkategorie vorhanden war. Bringt man diese Zahlen nun mit der Fläche des zur Verfügung stehenden Landes in Verbindung, lassen sich folgende für die Nahrungsmittelversorgung zur Verfügung stehenden Getreidemengen eruieren, die hinsichtlich des Ertrages jedoch einem gewissen Optimismus verhaftet sind, da *αιγιαλός* wohl zu den weniger ertragreichen Landkategorien zu zählen sein wird. Dementsprechend sind die genannten Zahlen als Höchstmaß zu verstehen:

25 Vg. Hobson (wie Anm. 11), 97.

26 D.W. Rathbone, Villages, Land and Population in Graeco-Roman Egypt, PCPS 216 (1990), 103-142, hier 108; ders., Economic Rationalism and Rural Society in Third-Century A.D. Egypt. The Heroninos Archive and the Appianus Estate, Cambridge 1991, 242-244, wobei aber ein gewisser Spielraum nach oben hinsichtlich der Produktivität bleibt, wie Rathbone aufgrund der Evidenz des Heroninos-Archivs herausarbeiten vermochte.

27 SB VI 8976 (105 n. Chr.).

28 P. Lond. II 350, S. 192 = W.Chr. 353 (212 n. Chr.); CPR I 239 (212 n. Chr.); CPR I 32 (218 n. Chr.).

20 Vgl. Hobson (wie Anm. 11), 106-107; Jördens (wie Anm. 11), 64-73; dies. (wie Anm. 4), 53.

21 Vgl. Hobson (wie Anm. 11), 107; Jördens (wie Anm. 4), 53.

22 Vgl. P. Customs, S. 20; R.W. Daniel, P.J. Sijpesteijn, Remarks on the Camel-Tax in Roman Egypt, CE 61 (1986), 111-115, hier 111.

23 Vgl. Hobson (wie Anm. 11), 108.

24 Vgl. Jördens (wie Anm. 11), 74-76.

Fläche/Überschuß	7 Art./Ar.	8 Art./Ar.
93 Ar.	651 Art.	744 Art.
150 Ar.	1.050 Art.	1.200 Art.
242 Ar.	1.694 Art.	1.936 Art.
408 Ar.	2.856 Art.	3.264 Art.

Die Bedeutung dieser Zahlen wird erst evident, wenn man die vermutbare Einwohnerzahl von Soknopaiu Nesos hierzu in Beziehung setzt. Im Gegensatz zu anderen Lokalitäten setzt die Überlieferung für das römische Ägypten im allgemeinen wie auch für Soknopaiu Nesos im besonderen den modernen Betrachter in die Lage, zu einigermaßen begründeten Schätzungen zu gelangen. Aufgrund des Vorhandenseins von Kopfsteuerlisten für die Jahre 178, 179 und 207-209 n. Chr. ist die Anzahl der erwachsenen kopfsteuerpflichtigen Männer für diese Jahre in Soknopaiu Nesos eruierbar. Jene betrug im September 178 n. Chr. 244 Personen, im August 179 n. Chr. 169 Individuen und in den Jahren 207-209 n. Chr. 135 Kopfsteuerpflichtige.²⁹ Von dieser tradierten Anzahl der Kopfsteuerpflichtigen kann man nun mit einigem Recht die Gesamtzahl der Bevölkerung extrapolieren. Je nach dem, welche Methodik man dabei zugrunde legt und welcher Bevölkerungskategorie man durch die in den Dokumenten genannten Zahlen repräsentiert sieht, gelangt man dabei zu einer Einwohnerzahl, die zwischen 760 und 1.100 Personen im Jahr 178/179 n. Chr. liegt.³⁰ Gut die Hälfte der Einwohner dürften übrigens den Priestern des Heiligtums und ihren Familien zuzuordnen sein, wes-

29 Vgl. D. Hobson, P. Vindob. Gr. 24951 + 24556: New Evidence for Tax-Exempt status in Roman Egypt, Atti XVII Congr. Int. Pap. (1984) vol. 3, 847-864, hier 848-850.

30 Vgl. Rathbone (wie Anm. 26 [1990]), 131-134 und G. Messeri Savorelli, La popolazione di Soknopaiu Nesos nel 178/9 d.C., An. Pap. 1 (1989), 7-14 gegen Hobson (wie Anm. 29) und R. Alston, The City in Roman and Byzantine Egypt, London-New York 2002, 332. Beide Schätzungen sind übrigens eher konservativ. RATHBONE a.a.O. extrapoliert die Einwohnerzahl, indem er die Anzahl der Kopfsteuerpflichtigen mit dem Faktor 3,1 multipliziert: vgl. ebd. 131. Ca. denselben Faktor legt offensichtlich auch MESSERI-SAVORELLI a.a.O. zugrunde. Die neueren Forschungen zu Demographie des römischen Ägypten, die weder RATHBONE noch MESSERI-SAVORELLI kennen konnten, legen allerdings eine durchschnittliche Haushaltsgröße von 4,82 Personen nahe, so daß man zu einer etwas größeren Bevölkerungsmenge in Soknopaiu Nesos tendieren könnte. Vgl. dazu R.S. Bagnall, B.W. Frier, The Demography of Roman Egypt, Cambridge 1994, 66-69.

wegen die gesellschaftlichen Gegebenheiten gerade für das Fayum recht einzigartig sind.

Diese Zahlen hinsichtlich der Bevölkerungsgröße kann man nun wiederum mit den Verbrauchszahlen von 6-Personen-Haushalten in Verbindung bringen. Ein solcher 6-Personen-Haushalt würde im Falle einer ausschließlichen, freilich hypothetischen Ernährung durch Getreide einen Monatsbedarf von 6,42 Artaben haben,³¹ also einen Jahresbedarf von 77,04 Artaben. Legte man nun 760 Einwohner oder 126,66 6-Personen-Haushalte zugrunde, so ergäbe dies einen Gesamtbedarf von 9.757,88 Artaben für die Grundversorgung des Dorfes; bei einer Einwohnerzahl von 1.000 Personen oder 166,66 6-Personen-Haushalten würde sich ein Bedarf von 12.839,48 Art. Weizen pro Jahr ergeben. Im besten überlieferten Fall konnten jedoch lediglich 3.264 Art. Weizen Überschuß produziert werden, also rund ein Drittel der Bedarfszahl. Vor diesem Hintergrund verwundert es nicht, daß die Nesioten die sogenannte 'Zwangspacht' von Domanialland in der Flur von Bakchias u.U. eher als eine willkommene Ausdehnung des ihnen zur Verfügung stehenden landwirtschaftlichen Areals denn als herben Zwang seitens des römischen Staates verstanden.³²

Auch wenn diese Berechnungen einen sehr hypothetischen Charakter haben, da sie auf eine ausschließliche Ernährung durch Weizen abstellen, dem zumindest noch Wein, Öl, Leguminosen und Gemüse zuzurechnen wären,³³ und darüber hinaus ledig-

31 Vgl. Drexhage (wie Anm. 18), 441.

32 Zur Vergabe von Domanialland an Soknopaiu Nesos in der Flur von Bakchias siehe P. Lond. III 924, S. 134/135) = W. Chr. 355 (187/188 n. Chr.). Vgl. dazu A. Jördens, Statthalterliche Verwaltungspraxis in der römischen Kaiserzeit. Studien zum praefectus Aegypti, Habil. Marburg 2002, 398. S.a. P. Lond. II 314, S. 189-190 = W.Chrest. 356 = M. Chrest. 149 (149 n. Chr.) mit einer Unterverpachtung von solchem im Rahmen des *ἐπιμερισμός* zugewiesenen Landes.

33 Zu Cerealien, Wein, Öl und Leguminosen als dem sogenannten 'Mediterranen Quartett' vgl. A. Sarpaki, The Palaeoethnobotanical Approach. The Mediterranean Triad or Is It a Quartet?, in: B. Wells (Hrsg.), Agriculture in Ancient Greece. Proceedings of the Seventh International Symposium

lich Extrapolationen verschiedener Modelle von Haushalts- und Familienstrukturen im römischen Ägypten abbilden, zeigen die genannten Bedarfs- und Produktionszahlen eines mit großer Gewißheit: Soknopaiu Nesos war in keinem Fall in der Lage, seinen Bedarf an Nahrungsmitteln durch eine vor Ort vor sich gehende Produktion zu decken. Die Fischerei im Moiris-See mag hier eine gewisse Abhilfe geschaffen haben,³⁴ aber im Grundsatz mußte der Großteil der Nahrungsmittel von außerhalb beschafft werden. Dies erklärt nun eindringlich das Engagement der Nesioten in der Landwirtschaft in anderen Teilen des Fayum. Sichtbarstes Zeugnis hierfür sind die aus dem 3. Jh. n. Chr. stammenden Urkunden des Pakysis-Archivs, die die Verwaltung von landwirtschaftlichen Betrieben außerhalb von Soknopaiu Nesos zum Gegenstand haben.³⁵ Die Annahme, die Nesioten hätten auf diese Weise, will sagen als Eigentümer oder Pächter von landwirtschaftlich genutztem Land den Nahrungsmittelbedarf zu decken gehabt, dürfte unwidersprochen bleiben. Daraus resultierte aber auch die Notwendigkeit, besagte Nahrungsmittel über weitere Entfernungen zu transportieren. Einen weiteren Weg der Bedarfsdeckung bildete selbstverständlich der Handel mit Nahrungsmitteln. Folgerichtig sind auch Gemüse- und Weinhändler vor Ort nachzuweisen.³⁶

Alles in allem reichte die 'carrying capacity' der landwirtschaftlichen Fläche, die bei Soknopaiu

at the Swedish Institute at Athens, 16-17 May, 1990, Stockholm 1992, 61-75. Zur hohen Bedeutung des Gemüses für die menschliche Ernährung vgl. K. Ruffing, s.v. Gemüsebau, DNP 4 (1998), 903-904.

34 Fischer sind für den Ort in folgenden Urkunden nachzuweisen: P. Louvre I 36, 3 (190 n. Chr.); BGU III 756, 6-7 (199 n. Chr.); BGU I 221, 5 (200 n. Chr.); P. Louvre I 37, 3 (203 n. Chr.); P. Louvre I 38, 6 (216-217 n. Chr.); SPP XXII 67, 298, 303, 304 (220 n. Chr.). Auf eine Konservierung des Fisches vor Ort deutet möglicherweise die Tätigkeit der Einpöcker in Soknopaiu Nesos. Belege für diesen Beruf finden sich in P. Lugd. Bat. XVII 1 III 9 = SB X 10281 (138-161 n. Chr.); P. Louvre I 4, 21 = W.Chr. 92 = BGU I 337 (166 n. Chr.).

35 Zum Pakysis-Archiv vgl. Jördens (wie Anm. 4), 53 mit Anm. 59 sowie dies., Papyri und private Archive. Ein Diskussionsbeitrag zur papyrologischen Terminologie, Symposium 1997, 253-268.

36 **Λαχανοπῶλαι**: P. Lugd. Bat. XVII 1 III 8 = SB X 10281 (138-161 n. Chr.); P. Louvre I 4, 22 = BGU I 337 = W.Chr. 92 (166 n. Chr.); P. Louvre I 53, 21 (3. Jh. n. Chr.). **Οἰνοπῶλαι**: SPP XXII 2, 14 (207-208 n. Chr.: vgl. BL V 144); SPP XXII 179, 43 (208 n. Chr.: vgl. BL V 146).

Nesos im direkten Umland zur Verfügung stand, in keiner Weise für die Bedürfnisse des Dorfes aus. Daraus folgt mit einer gewissen Zwangsläufigkeit, daß der Ort lediglich eine *raison d'être* hatte, nämlich die Existenz des Soknopaios-Heiligtums, das allein schon aufgrund seiner Bausubstanz, aber auch in wirtschaftlicher Hinsicht die Ortschaft dominierte. Die große Bedeutung des Heiligtums im Fayum äußert sich nicht zuletzt auch in der Privilegierung desselben seitens der römischen Verwaltung. Im Jahr 54 n. Chr. hat nämlich der Präfekt L. Lusius Geta die Priester des Soknopaios-Heiligtums von der Zwangspacht befreit, ein Privileg, das diesen immerhin so wichtig war, daß sie die statthalterliche Entscheidung inschriftlich verewigten.³⁷

Das Heiligtum und seine Priester verfügten in der Kaiserzeit im Grundsatz über zwei Gruppen von Einkünften. Zum einen sind dies die **συντάξεις** genannten staatlichen Unterhaltszahlungen an bestimmte Kategorien von Priestern und zum anderen die Summen, die der Tempel durch eigenes wirtschaftliches Agieren erwirtschaften konnte.³⁸ Die **συντάξεις** sind in den demotischen Urkunden aus Soknopaiu Nesos auch präsent; sie betragen in einer Urkunde sogar die stattliche Summe von 8.160 dr., wobei sich allerdings die Höhe der jeweiligen Besoldung nicht eruieren läßt.³⁹

Neben der erwähnten demotischen Überlieferung sind es insbesondere die Abrechnungen, die der römische Staat den Tempeln vorschrieb, die genauere Einsichten in die wirtschaftlichen Verhältnisse des Heiligtums liefern.⁴⁰ Gerade aus Soknopaiu Nesos sind nun mehrere solcher Abrechnungen überliefert.⁴¹ Grundsätzlich lassen diese Urkunden erkennen, daß das Soknopaios-Heiligtum Ausgaben

37 I. Fayoum I 75 = I. Prose 54. Zu dieser Inschrift sowie zur sogenannten Zwangspacht (**ἐπιμερισμός**) vgl. ausführlich Jördens (wie Anm. 32), 391-399.

38 Zu den **συντάξεις**, die sowohl in Natura als auch in Geld gezahlt wurden, vgl. immer noch grundlegend Otto (wie Anm. 2 [1905]), 366-384.

39 Vgl. Schentuleit, Lippert (wie Anm. 7), 71-72.

40 Vgl. dazu P. Louvre I 4, Einl. S. 19 mit der dort genannten Literatur.

41 SPP XXII 183 (138 n. Chr.); P. Lugd. Bat. XVII 1 (138-161 n. Chr.); P. Louvre I 4 (n. 166 n. Chr.); SB VI 9199 (2. Jh. n. Chr.); BGU I 149 = W.Chr. 93 (2./3. Jh. n. Chr.). S.a. die demotischen, auf Ostraka verfaßten Notizen, die wohl als Vorlage für die Anfertigung der Abrechnungen dienten: DDD I 176-204.

in Geld und Naturalien tätigte. Bei diesen Naturalien handelt es sich um Getreide, Öl und Wein. Die Einnahmenseite ist in den genannten Urkunden leider nur marginal vertreten, aber hier können die demotischen Urkunden eine gewisse Hilfestellung bieten.

Den Abrechnungen des Tempels, die im folgenden ausgehend von P. Louvre I 4 zu betrachten sind, ist zunächst einmal die Zahlung von Steuern auf das Konto der allgemeinen Finanzverwaltung zu entnehmen. Unter diesem Posten hatte das Heiligtum für die Priester in Soknopaiu Nesos sowie die Filialheiligtümer in Nilupolis Steuern zu entrichten. Hinzu traten solche für den Dorfschreiber und die 'Ölmörsersteuer'. Insgesamt mußte der Tempel in einem Jahr allein an die Dioikesis 1 Tal. 2470 dr. 4,5 ob. 2 ch. bezahlen.⁴² Der Zahlung der 'Ölmörsersteuer' ist (τέλος θυιῶν) zu entnehmen, daß das Heiligtum also über eine eigene Ölmühle verfügte. Darüber hinaus zahlte das Heiligtum Steuern für verschiedene Gewerbetreibende, namentlich die Walker von Nilupolis sowie für die Pökler, Gemüsehändler und Walker von Soknopaiu Nesos selbst.⁴³ Hinsichtlich der Zahlungen für diese Gewerbetreibenden an die Dioikesis ist nun umstritten, ob diese auf eine Funktion des Tempels bei der Hebung der Steuern oder auf ein Engagement des Heiligtums in diesen Gewerben deutet.⁴⁴ Die demotischen Urkunden scheinen anzudeuten, daß man der ersten Auffassung den Vorzug zu geben hat, die schon Ulrich Wilcken vertreten hat; demzufolge hätte das Heiligtum lediglich mittelbar von den genannten Gewerben profitiert, nämlich durch den bei der Steuererhebung erzielten Gewinn.⁴⁵ Desweiteren zahlte das Heiligtum zwei Abgaben für Fischerboote und andere Schiffstypen auf das Konto des Nomarchen.⁴⁶ Der Tempel hatte

also staatliche Schiffe in Pacht, die er an interessierte Dörfer weiterverpachten konnte; möglicherweise schloß die Pacht der staatlichen Schiffe auch die Fischereirechte auf dem Moiris-See mit ein.⁴⁷ Damit wird die Rolle des Moiris-Sees als Nahrungsmittellieferant und Verkehrsweg für die Nesioten eindrücklich demonstriert. Schließlich entrichtete der Tempel auch die Biersteuer für Soknopaiu Nesos.⁴⁸ Dies könnte wohl auf eine Monopolstellung des Heiligtums in Sachen Bierbrauen deuten. So sehen auch ULRICH WILCKEN und WALTER OTTO in der Brauerei des Tempels einen Vorläufer unserer Klosterbrauereien.⁴⁹ Allerdings kann man in der in P. Louvre I 4, 28 zu findenden Formulierung ὑπὲρ ζυτηρᾶς Σοκνοπαίου Νήσου (δρ.) σκ mit ULRICH WILCKEN auch einen weiteren Hinweis darauf sehen, daß das Heiligtum in die Erhebung der Steuer eingebunden war.⁵⁰ Wie dem aber auch sei, Bier ist insbesondere in dem stark indigen geprägten Milieu von Soknopaiu Nesos als wichtiges Grundnahrungsmittel zu betrachten.⁵¹ Die für seine Herstellung benötigte Gerste mußte aber, soweit die Überlieferung es erkennen läßt, aus anderen Bereichen des Fayum in die Ortschaft verbracht werden.⁵²

Nachdem damit die fiskalischen Angelegenheiten des Heiligtums gleichsam abgeschlossen sind, werden in P. Louvre I 4 Zahlungen für Waren genannt, die für den Kultbetrieb unerlässlich waren. Gleich die erste dieser Zahlungen verdient ein größeres Interesse. Für den Stolisimos der Götterstatuen im Heiligtum werden in den Monaten Neos Sebastos, Phamenoth und Epeiph Gewänder aus Byssosleinen im

42 P. Louvre I 4, 2-17. Entsprechende Zahlungen sind auch in SPP XXII 183, 13-20 aufgeführt.

43 P. Louvre I 4, 18-25, wo darüber hinaus auch noch eine Zahlung für die Amtswaage des Dorfes genannt wird. Die entsprechenden Zahlungen finden sich auch in SPP XXII 183, 22-25.

44 Vgl. dazu U. Wilcken, Griechische Ostraka aus Aegypten und Nubien. Ein Beitrag zur antiken Wirtschaftsgeschichte. Erstes Buch, Leipzig-Berlin 1899, 227 und 616-617, der der ersten Auffassung den Vorzug gibt, gegen Otto (wie Anm. 2 [1905]), 304-309, der die letztere Auffassung vertritt.

45 Vgl. Lippert, Schentuleit (wie Anm. 7), 73-75.

46 P. Louvre I 4, 25-27. S.a. SPP XXII 183, 35-39 sowie P. Lugd. Bat. XVII 1 III 12-14 (138-161 n. Chr.) und P. Hamb IV 248 (145 n. Chr.).

47 Vgl. dazu F. Reiter, Die Nomarchen des Arsinoites. Ein Beitrag zum Steuerwesen im römischen Ägypten, Paderborn-München-Wien-Zürich 2004 (Pap. Colon. XXXI), 186-191.

48 P. Louvre I 4, 28. SPP XXII 183, 40. Zu der Biersteuer vgl. Reiter (wie Anm. 47), 145-164.

49 Vgl. Wilcken (wie Anm. 44), 371; Otto (wie Anm. 2 [1905]), 299-300.

50 Vgl. Wilcken (wie Anm. 44), 371. Siehe aber P. Ryl. II 196 (196 n. Chr.), wo für die ζυτηρὰ κατ' ἄνδρα die Vorsteher eines Dorfes verantwortlich zeichnen und eine abweichende Summe für die Steuer, nämlich 80 dr., genannt werden. Dies spräche für einen Betrieb der Brauerei seitens des Tempels. Andererseits steht Soknopaiu Nesos als Herkunftsort für die genannte Urkunde nicht zweifelsfrei fest: vgl. BL XI 189.

51 Vgl. dazu H.-J. Drexhage, Bierproduzenten und Bierhändler in der papyrologischen Überlieferung, MBAH XVI 2 (1997), 32-39, hier 38-39.

52 Zur Herstellung von Bier im hellenistischen Ägypten vgl. Th. Reil, Beiträge zur Kenntnis des Gewerbes im hellenistischen Ägypten, Borna-Leipzig 1913, 164-166.

Wert von 100 dr. beschafft.⁵³ Besonderes Interesse verdient diese Zahlung insofern, als allem Anschein nach die Produktion des feinen Byssosleinen seit der ptolemäischen und wohl auch noch in römischer Zeit Sache der Heiligtümer war,⁵⁴ da der Stoff eine hohe kultische Bedeutung besaß, wie ja auch diese Abrechnung zeigt. Offenbar sah man sich aber in Soknopaiu Nesos außerstande, den Stoff selbst zu produzieren und mußte ihn dementsprechend käuflich erwerben. Dieser Umstand wurde in der Forschung bislang mit einem temporären Darniederliegen der Byssosweberei im Soknopaios-Heiligtum erklärt.⁵⁵ Die besonderen, bereits angesprochenen Bedingungen der landwirtschaftlichen Produktion in der Umgebung von Soknopaiu Nesos lassen allerdings Zweifel an einer solchen Auffassung zu. Unter Byssos hat man in Ägypten wohl vorzugsweise ein besonders feines, weitgehend durchsichtiges Leinen, vielleicht auch einen Baumwollstoff zu verstehen.⁵⁶ Jedenfalls konnte man den für die Herstellung des Byssos zu verwendenden Rohstoff nicht in der unmittelbaren Umgebung des Dorfes produzieren, so daß eine Herstellung vor Ort nicht sehr wahrscheinlich erscheint.⁵⁷ Einen wesentlichen Ausga-

benpunkt für das Heiligtum bildeten schließlich die Kosten für Salben, Balsam, Weihrauch und Myrrhe, für die man insgesamt 696 dr. verausgabte.⁵⁸

Interessant die Schlußrechnung für die Ausgaben in Geld. Insgesamt hatte das Heiligtum 1 Tal. 4.700 dr. 1/2 Ob. ausgegeben, so daß ihm von seinen Einnahmen ein Überschuß von 637 dr. 4 ob. 2 ch. blieb. Dieser an sich schon recht überschaubare Gewinn wurde dann auch noch komplett an den Fiskus abgeführt.⁵⁹ Die ganze Angelegenheit bedeutet also für das Soknopaios-Heiligtum in pekuniärer Hinsicht ein Nullsummenspiel.

In P. Louvre I 4 wird nach dem *ἀργυρικὸς λόγος* der *σιτικὸς λόγος* aufgemacht. Ohne hier nun auf Einzelheiten dieser bemerkenswerten Abrechnung eingehen zu wollen, kann man aufgrund dieser Urkunde den Regelbedarf an Getreide für das Kultgeschehen im Heiligtum des Soknopaios eruieren, der insgesamt 1.057 Art. Weizen betrug. In dem Jahr der Abrechnung hatte der Tempel allerdings mehr verbraucht, wobei sich dieser Mehrverbrauch allerdings nicht beziffern läßt, da der Text an der entsprechenden Stelle ausgefallen ist.⁶⁰ Nun haben die obigen Überlegungen zur Agrarfläche von Soknopaiu Nesos gezeigt, daß diese Menge schon im Idealfall des zu erwartenden Ertrages ein Drittel der Überschüsse verzehrt hätte, ohne daß dieses Getrei-

53 P. Louvre I 4, 29-32. S.a. SPP XXII 183, 45-46.

54 Siehe P. Turner 17 (Oxyrhynchos; 69 n. Chr.), in der ein gewisser Imouthes als *ἱερακοβοσκὸς καὶ ἱερακοτάφος καὶ βυσσοουργός* bezeichnet wird, was einen deutlichen Hinweis auf den in der Kaiserzeit weiterhin bestehenden Konnex zwischen der Produktion von Byssosleinen und indigenen Heiligtümern liefert. In ptolemäischer Zeit wurde der Stoff jedenfalls ausschließlich in denselben hergestellt; vgl. Reil (wie Anm. 52), 98.

55 Vgl. Otto (wie Anm. 2 [1905]), 301.

56 Zu Byssos vgl. F. Olck, s.v., RE III 1 (1897), 1108-1114; Chr. Hünemörder, s.v., DNP 2 (1997), 866; Reil (wie Anm. 52), 116. Schon Herodot 2, 86, 6 bezeugt die Verwendung dieses Stoffes im Zusammenhang mit dem Totenkult, will sagen der Herstellung von Mumien. Auch wenn die Verwendung von Baumwolle nicht ausgeschlossen erscheint, wird man doch der Deutung von *βύσσος* als feinem Leinenstoff den Vorzug geben wollen, zumal sowohl in P. Louvre I 4, 29 die Formulierung folgendermaßen lautet: *καὶ εἰς τειμὴν ὀθονίων βυσσίνων κτλ.* Es ist also dezidiert von Leinen die Rede. Diese Verbindung taucht in den Papyri häufiger auf (vgl. Reil a.a.O.), so daß die Verwendung von Baumwolle wenig wahrscheinlich erscheint. Für die ägyptische Chora erscheint auch die Verwendung tierischer Fasern, will sagen die Hauffasern von am Meeresboden festsitzenden Muscheln äußerst unwahrscheinlich.

57 Dem widerspricht auch nicht die Lieferung von Byssos für das Begräbnis des Apis-Stieres seitens des Soknopaios-

Heiligtums; s. dazu P. Gen. I 2 36 (170 n. Chr.). Gerade die beiden Haushaltsbücher des Tempels zeigen ja, daß man den Stoff kaufte und damit wohl auch gewisse Vorräte anlegen konnte. Diese Überlegung wird noch dadurch gestützt, daß P. Gen I 2 36 am 19. Hathyr ausgestellt wurde und der Stolismos für die Statue des Soknopaios am 7. Hathyr vonstatten ging (vgl. dazu P. Louvre I 4, Anm. zu Z. 29ff.). Da man die Lager offensichtlich für die feierliche Einkleidung der Statue, die sich vom täglichen Einkleiden unterschied, aufgefüllt haben konnte, dürfte gegen die Annahme von Otto (wie Anm. 2 [1905]), 301 die besagte Lieferung nicht zwangsläufig für eine eigenständige Produktion sprechen, sondern sie zeigt lediglich, daß das Heiligtum über genügend Vorräte an Byssos verfügte, um sie für die Mumifizierung des Apis-Stieres zur Verfügung zu stellen. Zum Stolismos vgl. Otto (wie Anm. 2 [1908]), 7 sowie F. Perpillou-Thomas, *Fêtes d'Égypte ptolémaïque et romaine d'après la documentation papyrologique grecque*, Löwen 1993 (Studia Hellenistica 31), 218-219.

58 P. Louvre I 4, 33-37. S.a. SPP XXII 183, 47-55.

59 P. Louvre I 4, 38-42. Vgl. dazu P. Louvre I 4, Anm. zu Z. 41f.

60 P. Louvre I 4, 43-85. S.a. SPP XXII 183, 58-100; BGU I 149 = W.Chr. 93, 5-16; SB VI 9199, 1-10. Nach SPP XXII 183, 4 hat das Heiligtum in einem anderen Jahr über 1.025 Art. Weizen disponieren können.

de der Bevölkerung zur Verfügung gestanden hätte, da die Priester bei der Verrichtung ihres Dienstes ja auch strenge Nahrungsmittelvorschriften zu beachten hatten. War die 'carrying capacity' des Landes schon für die Bevölkerung zu gering, so gilt dies erst recht, wenn man den üblichen Kultbetrieb miteinrechnet. Es erhebt sich also die Frage, woher das Getreide für den Kultbetrieb kam. Offenbar verfügte das Heiligtum über Einkünfte von Landstücken an anderen Stellen im Arsinoites, wie jedenfalls die Erwähnung von *γεωργοί* in einer Tempelabrechnung nahelegt, die offensichtlich Getreide an das Heiligtum lieferten.⁶¹ Hierbei könnte es sich jedenfalls um einen Pachtzins gehandelt haben.⁶² Hinzu kamen Spenden von privater Seite, die als Akt der Frömmigkeit an das Heiligtum gegeben wurden.⁶³ Selbiges gilt auch für das im Heiligtum verwendete Öl, das ebenfalls zu einem großen Teil an das Heiligtum gespendet wurde.⁶⁴ Feines Öl wurde dann auch für den Kultbetrieb benötigt.⁶⁵ Auch Wein fand im Kultbetrieb Verwendung, wobei sich der jährliche Bedarf offensichtlich auf 47 Keramias belief, was man als eine überschaubare Menge bezeichnen darf.⁶⁶ Auch hier wird man private Spenden unterstellen dürfen, zumal – jedenfalls soweit es die überlieferten Abrechnungen erkennen lassen – kein Geld seitens des Tempels für den Ankauf von Wein und Öl aufgewendet wurde.

Hinsichtlich der wirtschaftlichen Verhältnisse des Soknopaios-Heiligtums fällt die strikte staatliche Kontrolle des Tempels auf. Offenbar wurde er sogar gehindert, Kapital anzusparen, da er seine Überschüsse an die römische Staatlichkeit abzuführen hatte. Das Heiligtum hing also in ökonomischer Hinsicht am Gängelband des Staates. Wie bedrückend dieses Gängelband, das sich v.a. in der steten Pflicht der einwandfreien Rechnungslegung äußerte, für die Priester war, zeigt ein Brief aus dem 2. Jh. n. Chr. Dieser Brief hat zwar keinen Bezug zu Soknopaiu Nesos, bildet aber ein wichtiges Zeugnis für den

61 SPP XXII 183, 138-139. S.a. SPP XXII 183, 3, wo von Getreide in Gynaikon Nesos die Rede ist, das offensichtlich im Eigentum des Heiligtumes ist.

62 Solcher Landbesitz wurde freilich vom Staat verwaltet: vgl. Otto (wie Anm. 2 [1908]), 81-111, bes. 91-111.

63 SPP XXII 183, 1-2: [τῶν κατ'εὐσέβεια]ν διδομένων | [ἀπο ---] πυροῦ ἀρτάβαι λ.

64 SPP XXII 183, 5-8.

65 SPP XXII 183, 101-107. S.a. SB VI 9199, 11-14.

66 SPP XXII 183, 108-117

offensichtlichen Schrecken, den die Ankunft des Rechnungsprüfers aus der Zentrale in den Heiligtümern der Chora zu verbreiten vermochte.⁶⁷

Auf der anderen Seite kann die wirtschaftliche Bedeutung des Heiligtums für den Ort selbst gar nicht hoch genug eingeschätzt werden, bildete doch Kult des Soknopaios den einzigen Grund für die Existenz des Ortes. Von seiner Präsenz hingen alle anderen Bereiche der Wirtschaft ab. Diese Bereiche, namentlich das Handwerk und der Handel, werden abschließend kurz zu skizzieren sein.

Die Bedeutung des Sees als Nahrungsmittellieferant wurde bereits oben angedeutet. Sie findet ihre Bestätigung durch den Nachweis von Fischern in Soknopaiu Nesos, die dort ihrem Handwerk nachgingen.⁶⁸ In diesem Beruf ist in Soknopaiu Nesos noch eine besondere Spezialisierung festzustellen, nämlich die des *ἀλιεύς ἀπὸ ποδός*, also eines Fischers, der im Flachwasser mit Hilfe eines Weidenkorbs seiner Profession nachging, wie ANDREA JÖRDENS überzeugend herausgearbeitet hat.⁶⁹

Besonders viele Nachweise lassen sich für Weber in Soknopaiu Nesos in den griechischen Urkunden führen,⁷⁰ was seine Entsprechung in den demotischen Texten findet. Diese demotischen Urkunden bezüglich der Weber liefern darüber hinaus einen interessanten Hinweis auf den Zusammenhang zwischen Besteuerung und Heiligtum. Die Abgaben waren in monatlichen Raten an einen eigenen Steuererheber zu zahlen, der ausschließlich für die Webersteuer zuständig war. Die Steuereinnahmeführer führten das Geld zum Teil an den Tempel ab, zum Teil wurden die Gelder an die Steuererheber der Priester

67 P. Tebt. II 315 = W.Chr. 71 = Sel. Pap. I 127 (2. Jh. n. Chr.).

68 P. Louvre I 36, 3 (190 n. Chr.); BGU III 756, 6-7 (199 n. Chr.); BGU I 221, 5 (200 n. Chr.); P. Louvre I 37, 3 (203 n. Chr.); P. Louvre I 38, 6 (216-217 n. Chr.); SPP XXII 67, 298, 303, 304 (220 n. Chr.: zur Datierung vgl. F. Reiter, Einige Bemerkungen zu dokumentarischen Papyri, ZPE 107 (1995), 95-103, hier 100-101).

69 Vgl. P. Louvre, S. 173-175.

70 *Γερδίανα*: SPP XXII 36 (145 n. Chr.); P. Coll. Youtie 36 (184 n. Chr.); BGU XI 2083 (2./3. Jh. n. Chr.). *Γερδίας*: P. Louvre I 1, 6 (13 n. Chr.); P. Ryl. II 107, 28 (82-96 n. Chr.: vgl. BL VIII 294); P. Grenf. II 43, 10 (92 n. Chr.); P. Ryl. II 189, 2 (128 n. Chr.); SB XXII 15486, 5 (128 n. Chr.); P. Lond. III 846, S. 131, 2 = W.Chr. 325 (140 n. Chr.); SPP XXII 36, 9 (145 n. Chr.); SPP XXII 40, 8 (150 n. Chr.); P. Grenf. II 60, 5 (194 n. Chr.); SPP XXII 121, 9 (194 n. Chr.); P. Lond. II 474, S. 109, 20 (199 n. Chr.); BGU XI 2083, 2 (2./3. Jh. n. Chr.); P. Bodl. I 23, 37 u. 41 (204-208 n. Chr.); BGU II 392, 29 u. ö. (208 n. Chr.); BGU II

abgeführt, die sich wiederum in zwei Typen von Zahlung gliederten.⁷¹ Somit ist auch auf diesem Gebiet eine innige Verzahnung staatlicher Aufgaben, wirtschaftlicher und kultischer Belange zu konstatieren. Angesichts der prominenten Rolle, die die Weber in Soknopaiu Nesos spielten, stellt sich die Frage, welche Art von Stoffen dieselben herstellten. Eine Produktion von linnernen Stoffen erscheint angesichts der Tatsache, daß für die Kultivierung von Flachs in der Umgebung von Soknopaiu Nesos keine Fläche zur Verfügung stand, wenig wahrscheinlich zu sein.⁷² Unterstellte man eine Leinenproduktion vor Ort, hätten die entsprechenden Fäden an die Weber geliefert werden müssen. Solches erscheint zwar nicht ausgeschlossen, aber doch nicht sehr wahrscheinlich zu sein, zumal die Schafzucht im größeren Rahmen in der Umgebung von Soknopaiu Nesos nachzuweisen ist.⁷³ Von daher ist der Produktion von Wollstoffen seitens der nesiotischen Weber eine gewisse Wahrscheinlichkeit zuzusprechen.⁷⁴ Die Bedeutung des Textilgewerbes wird auch noch durch den Nachweis von Walkern in Soknopaiu Nesos unterstrichen.⁷⁵

Abgesehen vom Textilgewerbe sind noch einige Handwerke in Soknopaiu Nesos nachzuweisen. Wenig überraschend angesichts der erwähnten Zahlung der Biersteuer seitens des Tempels sowie des im Ort vorherrschenden indigenen Bevölkerungs-

elementes ist das Vorhandensein eines 'Bierbrauers'.⁷⁶ Auch ein Maler fehlt nicht, dessen Berufsausübung man sich im Bereich des Heiligtums vorstellen kann, aber nicht muß, da auch andere Tätigkeitsbereiche für einen solchen ζωγράφος denkbar sind.⁷⁷ Ferner ist das Handwerk des Schlossers (κλειδοποιός) nachzuweisen.⁷⁸ Eine gewisse Prominenz kommt auch dem Bauhandwerk zu, das durch die Berufs des Steinmetz (λαξός),⁷⁹ Bauhandwerkers (οικοδόμος),⁸⁰ Ziegelstreichers (πλινθευτής)⁸¹ und des Schreiners/Tischlers (τέκτων)⁸² vertreten ist. Hinzu treten noch das Metier des Maschinenbauers/-wärters (μηχανάριος),⁸³ des Einpöklers (ταριχευτής)⁸⁴ und schließlich des Goldschmiedes (χρυσοχόος).⁸⁵ Im Grundsatz zeigt das Dorf bei aller Zufälligkeit der Überlieferung und Disparität des zur Verfügung stehenden Materiales damit ein Spektrum von Handwerkern auf, das im römischen Ägypten als üblich zu gelten hat. Vor allem das Metier des Steinmetzes dürfte insbesondere wegen des Soknopaios-Heiligtumes derartig deutliche Spuren in der Überlieferung des Dorfes hinterlassen haben. Wir haben es also mit einem Berufsspektrum zu tun, das einerseits recht typisch für dörfliche Ökonomien im römischen Ägypten ist, andererseits aber auch recht deutlich durch die Gegenwart des Tempels determiniert wird. Angesichts der besonderen Standortbedingungen des Dorfes fehlen bezeichnenderweise

639 I 22, II 6 u. 14 (208 n. Chr.); SPP XXII 179, 14 u. 21 (208 n. Chr.: vgl. BL V 146); SB XIV 11715 II 12 u.ö. = SPP XXII 67 u. 167 (r) (209 n. Chr.); SPP XXII 88, 23 (214-215 n. Chr.: vgl. BL III 239 und BL V 145); SPP XXII 169, 11a mit BL VII 267 (216 n. Chr.: vgl. BL V 146); SPP XXII 174, 31 (218 n. Chr.); BGU II 659 II 16 (229 n. Chr.: vgl. R. Ziegler, Bemerkungen zur Datierung von Papyri und Ostraka, ZPE 128 (1999), 169-176, hier 169); SPP XXII 26, 10 (3. Jh. n. Chr.: vgl. BL V 145); CPR XV 35, 10 (3. Jh. n. Chr.); CPR XV 37, 6 (3. Jh. n. Chr.); CPR XV 38a II 1 (3. Jh. n. Chr.); P. Louvre I 54, 17 (3. Jh. n. Chr.).

71 Vgl. Lippert, Schentuleit (wie Anm. 7), 74-75.

72 Zur Bedeutung von Flachs für die ägyptische Bekleidungsproduktion vgl. Reil (wie Anm. 52), 97-98 sowie M. Schnebel, Die Landwirtschaft im hellenistischen Ägypten. Erster Band. Der Betrieb der Landwirtschaft, München 1925, 203-205 und E. Wipszycka, L'industrie textile dans l'Égypte romaine, Breslau-Warschau-Krakau 1965, 17-26.

73 Vgl. Hobson (wie Anm. 11), 107.

74 Zur Wollproduktion in Ägypten vgl. Reil (wie Anm. 52), 98-99 sowie Wipszycka (wie Anm. 72), 26-37.

75 P. Lond. II 286, S. 184, 8 = W.Chr. 315 (88 n. Chr.); SPP XXII 183, 23; P. Lugd. Bat. XVII 1 III 6 = SB X 10281 (138 n. Chr.); P. Louvre I 4, 23.

76 P. Harrauer 32 (8 v. Chr.).

77 BGU II 652, 12 (207 n. Chr.). Mit dem Heiligtum wird der Beruf des Malers von Otto (wie Anm. 2 [1905], 311-312 in Verbindung gebracht. Zu den Tätigkeitsfeldern von Malern vgl. H.-J. Drexhage, Zur wirtschaftlichen Situation der Maler (ζωγράφοι) im ptolemäischen, römischen und spätantiken Ägypten nach den Papyri, in: Th. Mattern (Hrsg.), Munus. Festschrift für Hans Wiegartz, Münster 2000, 71-94, hier 74-79.

78 BGU IV 1036, 27 = M.Chr. 118 (107 n. Chr.: vgl. BL I 443).

79 P. Gen. I 2 37, 18 = W.Chr. 400 (186 n. Chr.); P. Gen. I 2 16, 2 = W.Chr. 354 (207 n. Chr.); SPP XXII 2, 6 u. 27 (207/208 n. Chr.: vgl. BL V 144); SPP XXII 179, 31 u. 41 (208 n. Chr.: vgl. BL V 146); SPP XXII 180, 28 u. 60 (208 n. Chr.).

80 BGU II 536, 12 mit BL VII 13 (84 n. Chr.); P. Vibdob. Tandem 26, 9 (143 n. Chr.).

81 P. Louvre I 53, 28 (3. Jh. n. Chr.).

82 SPP XXII 173, 22 = CPR I 242 (40 n. Chr.); P. Louvre I 53, 27 (3. Jh. n. Chr.).

83 BGU I 325, 7 = W.Chr. 472 (3. Jh. n. Chr.).

84 P. Lugd. Bat. XVII 1 III 9 = SB X 10281 (138 n. Chr.); P. Louvre I 4, 21 (n. 166 n. Chr.).

85 BGU II 659 II 27 (229 n. Chr.).

einige typisch dörfliche Metiers, wobei insbesondere an den Beruf des Töpfers zu denken ist. Dies könnte selbstverständlich auf einen Zufall der Überlieferung zurückzuführen sein und gerade in Ägypten kann man schwerlich mit dem Fehlen von Nachweisen argumentieren, aber im Hinblick auf die mehr als 1.000 aus diesem Dorf stammenden publizierten Urkunden könnte man geneigt sein, einem solchen Befund die Zufälligkeit abzusprechen. Hinzu tritt ein weiteres Argument in Gestalt des in den Zolldokumenten des Ortes recht häufig nachzuweisenden Importes von Keramik.⁸⁶

Dies leitet zum Handel in Soknopaiu Nesos über. Auch hier hat man wiederum von den aus dem Ort überlieferten Berufsbezeichnungen auszugehen. Über dieses Vehikel ist zunächst einmal der spezialisierte Gemüsehandel in Gestalt des Nachweises von *λαχανοπῶλαι* festzustellen.⁸⁷

Auch der Grund für die Existenz eines spezialisierten Gemüsehandels dürfte einerseits in dem geringen Umfang der für die landwirtschaftliche Produktion zur Verfügung stehenden Fläche zu suchen sein, was eine Verhandlung von außerhalb herbeigebrachten Gemüse in dem Ort nahelegen könnte, andererseits wird Gemüse auch häufiger über das Zolltor von Soknopaiu Nesos aus dem Fayum ausgeführt,⁸⁸ so daß auch eine solche Verbindung zu Gemüsehändlern dort denkbar ist. Ähnliches gilt auch für die im Dorf nachzuweisenden Weinhändler, deren Tätigkeit im Dorf durch das Fehlen einer eigenen Weinkultur dort, dem Vorhandensein zahlreicher Personen im Kontext des Kultes des Krokodilgottes oder aber auch des Importes von Wein aus der Umgebung des Mareotis-Sees bzw. Alexandria motiviert gewesen sein mag.⁸⁹

86 P. Customs Nr. 190, 300/301, 302, 366, 380, 484, 531, 546 jeweils mit der Nennung von *καλλάϊνον*, d.h. glasierter Keramik. Zur Bedeutung vgl. P. Customs, S. 63.

87 P. Lugd. Bat. XVII 1 III 8 = SB X 10281 (138-161 n. Chr.); P. Louvre I 4, 22 (n. 166 n. Chr.); P. Louvre I 53, 21 (3. Jh. n. Chr.).

88 P. Customs Nr. 306, 313, 422, 423, 426, 523, 558, 569, 572. Vgl. dazu Drexhage (wie Anm. 11), 71 sowie P. Customs S. 64.

89 P. Customs Nr. 142, 147, 151, 153, 183a, 192, 199, 222, 276, 279, 286, 289, 295, 308, 349, 507, 545, 573, 574, 577, 587, 591,

Dies wiederum leitet zur Bedeutung von Soknopaiu Nesos als Tor aus dem bzw. in den Fayum für den Karawanenhandel in Richtung Alexandria bzw. in Richtung der Oasen über, die oben schon angedeutet worden ist. Die überlieferten Zolldokumente aus dem Ort lassen diese Bedeutung errahnen. In den genannten Urkunden sind insgesamt 592 Verzollungen nachzuweisen. Von diesen Verzollungen sind – soweit Im- oder Export erkennbar sind – 428 Warenbewegungen als Exporte und nur 54 als Importe anzusprechen, wobei Doppelt- oder Dreifachverzollungen bereits herausgerechnet wurden. Bei diesen Exporten handelt es sich in der Hauptsache um Weizen, Öl und Wicken,⁹⁰ Produkte mithin, die mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit nicht in Soknopaiu Nesos selbst produziert worden sind.

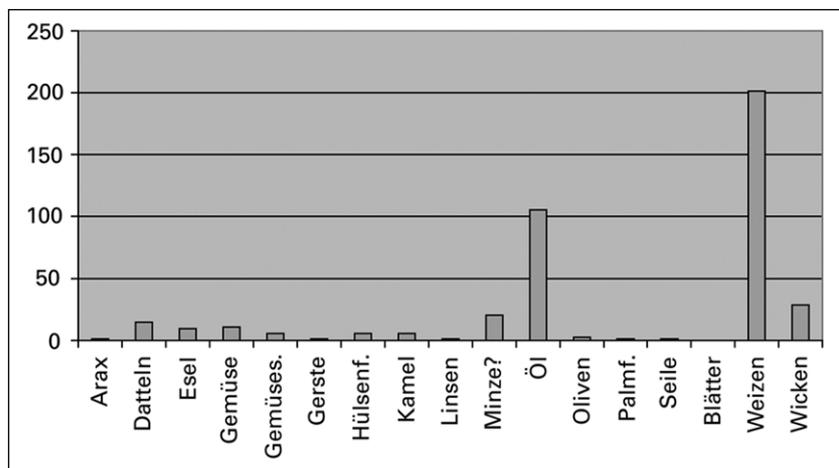


Abb. 1: Transporthäufigkeiten (EX) SN.

An diesem recht lebendigen Handel partizipierten die Nesioten wohl in mehrfacher Hinsicht. Einerseits ist ein Engagement in den Warentransfers selbst vorzustellen. Auf der anderen Seite sind in den Urkunden Nesioten als regelrechte Transportunternehmer nachzuweisen, die aus der besonderen Rolle von Soknopaiu Nesos für die Kamelzucht und der Verkehrsgeographie Kapital zu schlagen vermochten.⁹¹

Die bislang vorgetragenen Überlegungen zu Wirtschaft und Kult in Soknopaiu Nesos, die freilich einer dezidiert wirtschaftsgeschichtlichen Sicht der Dinge

592, 596, 621, 622, 636. Vgl. dazu Drexhage (wie Anm. 11), 72; P. Customs S. 65; Habermann (wie Anm. 11), 163; Ruffing (wie Anm. 11), 72-73. Erwähnenswert ist in dieser Hinsicht auch der Empfang von Weinrationen seitens der Priester für bestimmte Dienste im Tempel: SPP XX 183, 108-117.

90 Vgl. Habermann (wie Anm. 11), 163-167.

91 Vgl. Jördens (wie Anm. 11), 74-76.

verhaftet sind, zeigen eines sehr deutlich. Weder die Wirtschaft noch das Kultgeschehen sind als isolierte Bereiche adäquat einer Analyse zuzuführen. Mehr noch: Im Rahmen des Versuchs einer solchen Analyse sind noch vielerlei andere Faktoren zu berücksichtigen, etwa die Geomorphologie, die hydrologischen Verhältnisse, die verkehrsgeographischen Gegebenheiten, anthropogene Eingriffe insbesondere in Gestalt staatlichen Handelns, das die Gegebenheiten auf vielfältige Weise zu modifizieren vermag.

Für Soknopaiu Nesos würden sich aufgrund der angestellten Betrachtungen die freilich skizzenhaften Ergebnisse folgendermaßen resümieren lassen: Im Grundsatz bestand für dieses Dorf eine einzige *raison d'être* in Gestalt des Soknopaios-Heiligtums. Die Bedeutung dieses Heiligtums war immerhin so groß, daß der Ort seine Existenz sichern konnte, obwohl die sogenannten 'carrying capacity' seines Umlandes auch nicht im entferntesten dazu ausreichte, die ortsansässige Bevölkerung zu ernähren. Der Großteil aller Nahrungsmittel – auch der Grundnahrungsmittel – mußte aus anderen Gebieten des Arsinoites eingeführt werden. Dies ging wohl nur zu einem geringeren Teil über das Vehikel des Handels vonstatten; der größere Teil der Bedarfsgüter dürfte im Zuge der Distribution von Erträgen derjenigen Landgüter, die die Nesioten in anderen Teilen des Arsinoites bewirtschafteten, nach Soknopaiu Nesos verbracht worden sein. Quantifizierungen verbieten sich auf diesem Gebiet von selbst, aber dennoch zeigt dies die Bedeutung des Handels für defizitäre Nahrungsmittellareale auf.

Dabei galt es ganz gewiß nicht nur die eigene Bevölkerung zu ernähren, sondern man darf aus der Bedeutung des Heiligtums, die sich im Vorhandensein von Filialheiligtümern an anderen Orten sowie der Privilegierung der Priesterschaft seitens der Provinzverwaltung äußert, mit der Gegenwart vieler Ortsfremder insbesondere zur Zeit der Feste im Heiligtum rechnen. Die Attraktivität des im Fayum ja sowieso äußerst populären Krokodilgottes dürfte im Heiligtum des Soknopaios übrigens noch durch ein weiteres Moment gesteigert worden sein. Den Haushaltsbüchern P. Louvre I 4 (Z. 16) und SPP XXII 183 (Z. 42-43) ist eine Zahlung für den Propheten des Souchos, also des Gaugottes selbst, zu entnehmen. Ginge man davon aus, daß dieser Prophet im Heiligtum selbst ansässig war, wofür sich gute Argu-

mente anführen lassen,⁹² wird die Prophetie im Heiligtum darüber hinaus noch Fremde angezogen haben. Auch diese mußten wiederum für eine gewisse Zeit ernährt werden.

Aufgrund des Vorhandenseins des Heiligtums konnte sich Soknopaiu Nesos dann zu einem wesentlichen Punkt für den Verkehr mit Alexandria im Norden und den Oasen im Westen entwickeln, wozu dann auch noch die guten Bedingungen für die Kamelzucht kamen, die die Entwicklung eines Transportgewerbes sowie die Funktion des Ortes als Markt für Kamele beförderte. Aufgrund dieser Entwicklungen wurde Soknopaiu Nesos gleichsam zum Tor des Fayum im Norden.

Aus diesen Gegebenheiten hätte sich auch ein größerer Wohlstand des Heiligtums entwickeln können, hätte die römische Provinzverwaltung dem nicht einen Riegel vorgeschoben. Aus der Überlieferung wird nicht nur die starke Kontrolle der indigenen Kulte seitens des Staates evident, sondern gerade im Fall von Soknopaiu Nesos auch das offenkundige Vermeiden der Anhäufung von Kapital seitens des Tempels, der damit als Institution in finanzieller Hinsicht von der römischen Staatlichkeit abhängig war. So war und blieb der Tempel zwar in wirtschaftlicher Hinsicht der ausschlaggebende Punkt für die Ortschaft, wurde aber auf der anderen Seite wirtschaftlich betrachtet auch schwach gehalten.

Die hohe Bedeutung des Heiligtums findet ihre Entsprechung auch in der gesellschaftlichen Struktur des Ortes. Das indigene Element war und blieb hier vorherrschend, wodurch sich Soknopaiu Nesos fundamental von der Großzahl der Dörfer des Arsinoites unterscheidet. Darüber hinaus liegen besondere gesellschaftliche Strukturen insofern vor, als wohl die Hälfte der Bevölkerung priesterlichen Familien zuzurechnen ist. Auch hier ist also der Kult der Dreh- und Angelpunkt der strukturellen Entwicklung und determiniert die erkennbaren Strukturen.

Die grundlegende Rolle des Heiligtums für Gesellschaft und Wirtschaft in Soknopaiu Nesos ist damit evident. Angesichts der Tatsache, daß eine wie auch immer geartete Autarkie des Ortes aufgrund der ihn determinierenden Standortbedingungen nicht möglich war, mußte das fragile Interaktionschema von Geomorphologie, Hydrologie, Wirtschaft und Gesellschaft in dem Moment nachhaltig gestört

⁹² Vgl. P. Louvre I 4 Anm. zu Z. 16.

werden, in dem das Heiligtum aus dieser Struktur ausschied. Daher ist auch deutlich ANDREA JÖRDENS zuzustimmen, die in einer nicht wieder gut zu machenden Beeinträchtigung des Kultes den Grund für die Aufgabe des Ortes in der Mitte des 3. Jh. n. Chr. sieht.⁹³

Das Beispiel Soknopaiu Nesos vermag also schon aufgrund der hier vorgelegten Skizze die vielfältigen Interaktionen zwischen Kult, Wirtschaft, Gesellschaft, Geomorphologie, Hydrologie und staatlichem Handeln aufzuzeigen und demonstriert damit den Wert von Detailuntersuchungen einzelner Örtlichkeiten unter einer Adaptierung der Standortfaktorentheorie auf das in unserer Überlieferung erkennbare für diesen Themenkomplex. Die Ergebnisse solcher Untersuchungen werden ohne Zweifel auch die Grundlage für eine Neubewertung des Charakters der antiken und insbesondere kaiserzeitlichen Wirtschaft jenseits primitivistischer Orthodoxien liefern.⁹⁴ So zeigt gerade das Beispiel Soknopaiu

Nesos die Bedeutung des Handels zur Deckung der Grundversorgung wie auch zur Befriedigung von darüber hinausgehenden Konsumbedürfnissen auf, was im fundamentalen Gegensatz zum in der Forschung vorherrschenden Bild kleinerer ökonomischer Einheiten als autarker Strukturen steht.⁹⁵ Darüber hinaus ließen sich aber gerade anhand der Dörfer des Fayum auch zeigen, in welcher komplexen Interdependenz die dortigen dörflichen Ökonomien stehen. Dies muß aber Aufgabe zukünftiger Forschung bleiben.

93 Vgl. Jördens (wie Anm. 4), 56.

94 Zu der Notwendigkeit einer solchen vgl. H.-J. Drexhage, H. Konen, K. Ruffing, Die Wirtschaft der römischen Kaiserzeit in der modernen Deutung: Einige Überlegungen, in: K. Strobel (Hrsg.), Die Ökonomie des Imperium Romanum. Strukturen, Modelle und Wertungen im Spannungsfeld von Modernismus und Neoprimitivismus. Akten des 3. Trierer Symposiums zur Antiken Wirtschaftsgeschichte, St. Katharinen 2002 (Pharos XVII), 1-66.

95 Zu dieser postulierten Autarkie mikroökonomischer Einheiten vgl. etwa M.I. Finley, The Ancient Economy, Berkeley-Los Angeles 1985, 123-149; Th. Pekáry, Zur Bedeutung des Handels in der Antike, in: H.-J. Drexhage (Hrsg.), Thomas Pekáry. Ausgewählte kleine Schriften, St. Katharinen 1994 (Pharos IV), 177-187; J. Paterson, Trade and Traders in the Roman World: Scale, Structure, and Organisation, in: H. Parkins, Chr. Smith (Hrsg.), Trade, Traders and the Ancient City, London-New York 1998, 149-167, bes. 164; G. Weber, Das Imperium Romanum als Wirtschaftsraum, in: W. Schreiber (Hrsg.), Vom Imperium Romanum zum Global Village. „Globalisierungen“ im Spiegel der Geschichte, Neuried 2000 (Eichstätter Kontaktstudium zum Geschichtsunterricht Bd. 1), 53-74.

Anhang: Transporte durch das Zolltor von Soknopaiu Nesos⁹⁶

P. Customs Nr.	Import/Export	Ware 1	Ware 2
14	Export	Öl	
128	Export	Oliven	Datteln
131	Export	Öl	
132	Export	Öl	
133	Export	Weißer Blätter	
136	Export	Öl	Datteln
138	Export	Öl	
144	Export	Esel	
145	Export	?	
146	Export	Öl	
149	Export	?	
150	Export	?	
152	Export	Öl	
156	Export	Öl	
157	Export	Öl	
160	Export	Öl	
181	Export	?	
189	Export	Öl	
191	Export	Weizen	
192	Export	Gerste	Datteln
193	Export	Öl	
195	Export	Datteln	
196	Export	Esel	
197	Export	Weizen	
198	Export	Esel	
201	Export	Datteln	
208	Export	Öl	
209	Export	Öl	
214	Export	Öl	
215	Export	Öl	
219	Export	?	
225	Export	Weizen	Öl
229	Export	Kamel	
231	Export	Gemüsesamen	Weizen

⁹⁶ Die nachstehenden Übersichten beruhen auf der in P. Customs, S. 102-143 aufgeführten Liste I. Eine Übersicht über die seither publizierten Texte liefert ANDREA JÖRDENS in P. Louvre, S. 138. Dementsprechend wurden hier mit Bezug auf Liste I aus P. Customs als Nr. 183a die Torzollquittung SB 20/15031 und –um weitere durch Buchstaben erweiterte Numerierungen zu vermeiden– die Torzollquittung P. Louvre 29 als Nr. 920 aufgenommen. Ebenso wurden als Nr. 921-922 zwei von C.E.P. Adams, N. Gonis, Two Customs-House Receipts from the Bodleian Library, ZPE 126 (1999), 213-218, edierte Torzollquittungen angeführt. Als Nr. 923-950 wurde eine Zollhausabrechnung aufgenommen, die Sijpesteijn als zu P. Customs 691-884 gehörendes Fragment noch selbst publiziert hat: vgl. P.J. Sijpesteijn, P. Customs 691-884: An Addendum, ZPE 107 (1995), 276-277. Kursiv gesetzte und mit einer Markierung versehene Einträge illustrieren Doppel- oder Dreifachverzollungen. Hinzuzufügen wäre noch die sehr fragmentarische Zollhausabrechnung CPR 15/31 (2/3. Jh. n. Chr.), die u.U. 16 weitere Verzollungen belegen könnte, ohne daß der Urkunde nähere Informationen entnommen werden könnten.

P. Customs Nr.	Import/Export	Ware 1	Ware 2
232	Export	Wicken	
233	Export	Esel	
258	Export	?	
264	Export	Öl	
267	Export	Weizen	
269	Export	Weizen	Öl
270	Export	Öl	
271	Export	Gemüsesamen	
273	Export	Weizen	
274	Export	Weizen	
275	Export	Öl	Weizen
283	Export	Weizen	
288	Export	Hülsenfrüchte	
290	Export	Gemüsesamen	
292	Export	Wicken	
293	Export	Weizen	
294	Export	Weizen	
296	Export	?	
297	Export	Öl	
306	Export	Gemüse	
310	Export	Hülsenfrüchte	
313	Export	Gemüse	
314	Export	Hülsenfrüchte	
315	Export	Arax	
316	Export	Weizen	
317	Export	Wicken	
318	Export	?	
319	Export	?	
320	Export	Linsen	
321	Export	Wicken	
324	Export	?	
329	Export	?	
330	Export	Oliven	
331	<i>Export</i>	<i>Wicken</i>	
332	<i>Export</i>	<i>Wicken</i>	
333	Export	Gemüsesamen	Wicken
337	Export	Weizen	
347	Export	Wicken	
350	Export	Weizen	
352	Export	Weizen	Gemüse

P. Customs Nr.	Import/Export	Ware 1	Ware 2
353	Export	Palmfasern	
357	Export	Datteln	
364	Export	Weizen	Gemüse
375	Export	Wicken	
376	Export	Wicken	
379	Export	Wicken	
382	Export	Kamel	
389	<i>Export</i>	<i>Öl</i>	
390	<i>Export</i>	<i>Öl</i>	
391	Export	Weizen	
394	Export	Hülsenfrüchte	
396	Export	Datteln	
397	Export	Datteln	
415	Export	Wicken	
419	<i>Export</i>	<i>Öl</i>	
420	<i>Export</i>	<i>Öl</i>	
421	<i>Export</i>	<i>Öl</i>	
422	Export	Gemüse	
423	Export	Gemüse	
426	Export	Gemüse	
428	Export	Öl	
429	Export	Wicken	
430	<i>Export</i>	<i>Wicken</i>	
431	<i>Export</i>	<i>Wicken</i>	
432	Export	Gemüsesamen	
438	Export	Wicken	
439	Export	Wicken	
441	Export	Wicken	
442	Export	Wicken	
445	Export	Wicken	
447	Export	Weizen	
448	Export	Wicken	
449	Export	Wicken	
453	Export	?	
454	Export	Weizen	
457	Export	Gemüse	
461	Export	Öl	
462	Export	Wicken	
464	Export	Wicken	
465	Export	Öl	

P. Customs Nr.	Import/Export	Ware 1	Ware 2
472	Export	Wicken	
473	Export	Öl	Oliven
474	Export	Öl	Oliven
476	Export	Wicken	
479	Export	Wicken	
481	Export	Öl	
482	Export	Öl	
485	Export	Wicken	
487	Export	Datteln	
510	Export	Weizen	
511	Export	Weizen	
512	Export	Weizen	
513	Export	Weizen	
514	Export	Weizen	
515	Export	Weizen	
516	Export	Weizen	
517	Export	Weizen	
518	Export	Datteln	
519	Export	Datteln	
520	Export	Datteln	
521	Export	Öl	
522	Export	Datteln	
523	Export	Gemüse	
524	Export	Palmfaser-Seile	
525	Export	Weizen	
526	Export	Weizen	
527	Export	Weizen	
528	Export	Weizen	
529	Export	?	
530	Export	Weizen	
532	Export	Öl	
534	Export	Öl	
535	Export	Öl	
536	Export	Öl	
537	Export	Öl	
538	Export	Öl	
539	Export	Datteln	
540	Export	Datteln	
541	Export	Öl	Weizen
542	Export	Öl	Weizen

P. Customs Nr.	Import/Export	Ware 1	Ware 2
543	Export	Öl	Weizen
544	Export	Öl	
547	Export	Öl	
548	Export	Weizen	
549	Export	Weizen	
550	Export	Weizen	
551	Export	Öl	
552	Export	Öl	
553	Export	Weizen	
554	Export	Weizen	
555	Export	Weizen	
556	Export	Weizen	
557	Export	Weizen	
558	Export	Gemüse	
559	Export	Öl	
560	Export	Weizen	
565	Export	Weizen	
566	Export	Weizen	
567	Export	Weizen	
568	Export	Weizen	
569	Export	Gemüse	
570	Export	Weizen	
571	Export	Weizen	
572	Export	Gemüse	
575	Export	Öl	
576	Export	Öl	
578	Export	Öl	
580	Export	Öl	
581	Export	Öl	
582	Export	Öl	
583	Export	Öl	
584	Export	Öl	
585	Export	Öl	
586	Export	Öl	
588	Export	Öl	
589	Export	Öl	
590	Export	Öl	
593	Export	Öl	
594	Export	Öl	
595	Export	Öl	

P. Customs Nr.	Import/Export	Ware 1	Ware 2
597	Export	Öl	
598	Export	Öl	
599	Export	Öl	
600	Export	Öl	
601	Export	Öl	
602	Export	Öl	
603	Export	Öl	
604	Export	Öl	
605	Export	Öl	
606	Export	Öl	
607	Export	Öl	
608	Export	Öl	
609	Export	Öl	
610	Export	Öl	
611	Export	Öl	
612	Export	Öl	
616	Export	Öl	
617	Export	Öl	
618	Export	Oliven	
619	Export	Oliven	
620	Export	Öl	
627	Export	Öl	
628	Export	Öl	
629	Export	Öl	
630	Export	Öl	
631	Export	Öl	
632	Export	Öl	
633	Export	Öl	
634	Export	Öl	
635	Export	Öl	
637	Export	Öl	
638	Export	Öl	
639	Export	Öl	
640	Export	Öl	
641	Export	Öl	
642	Export	Öl	
643	Export	Öl	
644	Export	Öl	
645	Export	Öl	
646	Export	Öl	

P. Customs Nr.	Import/Export	Ware 1	Ware 2
647	Export	Öl	
691	Export	Weizen	
692	Export	Weizen	
693	Export	Weizen	
694	Export	Minze (?)	
695	Export	Minze (?)	
696	Export	Esel	
697	Export	Esel	
698	Export	Weizen	
699	Export	Weizen	
700	Export	Weizen	
701	Export	Weizen	
702	Export	Weizen	
703	Export	Minze (?)	
704	Export	Minze (?)	
705	Export	Minze (?)	
706	Export	Weizen	
707	Export	Weizen	
708	Export	Weizen	
709	Export	Weizen	
710	Export	Weizen	
711	Export	Minze (?)	
712	Export	Minze (?)	
713	Export	Weizen	
714	Export	Weizen	
716	Export	Weizen	
717	Export	Weizen	
718	Export	Weizen	
720	Export	Weizen	
721	Export	Weizen	
722	Export	Weizen	
723	Export	Weizen	
724	Export	Weizen	
725	Export	Weizen	
726	Export	Weizen	
727	Export	Weizen	
728	Export	Weizen	
729	Export	Weizen	
730	Export	Weizen	
731	Export	Weizen	

P. Customs Nr.	Import/Export	Ware 1	Ware 2
732	Export	Minze (?)	
733	Export	Minze (?)	
734	Export	Weizen	
735	Export	Weizen	
736	Export	Weizen	
737	Export	Weizen	
738	Export	Weizen	
739	Export	Weizen	
740	Export	Weizen	
741	Export	Weizen	
742	Export	Weizen	
743	Export	Weizen	
744	Export	Weizen	
745	Export	?	
746	Export	?	
749	Export	Minze (?)	
750	Export	Weizen	
751	Export	Weizen	
752	Export	Weizen	
753	Export	?	
754	Export	Weizen	
755	Export	Weizen	
756	Export	Weizen	
757	Export	Weizen	
758	Export	Weizen	
761	Export	Weizen	
762	Export	Weizen	
763	Export	Weizen	
764	Export	Weizen	
765	Export	Weizen	
766	Export	Weizen	
767	Export	Weizen	
768	Export	Weizen	
769	Export	Weizen	
770	Export	Weizen	
771	Export	Weizen	
772	Export	Weizen	
773	Export	Weizen	
774	Export	Weizen	
775	Export	Weizen	

P. Customs Nr.	Import/Export	Ware 1	Ware 2
779	Export	Weizen	
780	Export	Weizen	
781	Export	Weizen	
782	Export	Weizen	
783	Export	Minze (?)	
784	Export	Minze (?)	
785	Export	Weizen	
786	Export	Weizen	
787	Export	Minze (?)	
788	Export	Weizen	
793	Export	Weizen	
794	Export	Minze (?)	
795	Export	Weizen	
796	Export	Weizen	
797	Export	Weizen	
798	Export	Weizen	
799	Export	Weizen	
800	Export	Weizen	
801	Export	Öl	
802	Export	Weizen	
803	Export	Weizen	
804	Export	Minze (?)	
805	Export	Weizen	
806	Export	Weizen	
807	Export	Weizen	
808	Export	Weizen	
809	Export	Weizen	
810	Export	Weizen	
811	Export	Weizen	
812	Export	Weizen	
813	Export	Weizen	
814	Export	Esel	
815	Export	Esel	
816	Export	Minze (?)	
817	Export	Weizen	
818	Export	?	
819	Export	Weizen	
820	Export	Weizen	
821	Export	Weizen	
822	Export	Weizen	

P. Customs Nr.	Import/Export	Ware 1	Ware 2
823	Export	Weizen	
824	Export	Weizen	
825	Export	Weizen	
828	Export	Weizen	
829	Export	Minze (?)	
830	Export	Weizen	
831	Export	Weizen	
832	Export	Weizen	
833	Export	Weizen	
834	Export	Weizen	
851	Export	?	
852	Export	?	
853	Export	?	
854	Export	?	
855	Export	?	
856	Export	Weizen	
857	Export	Weizen	
858	Export	Weizen	
859	Export	Weizen	
860	Export	Weizen	
861	Export	Weizen	
863	Export	Weizen	
864	Export	Weizen	
865	Export	Weizen	
866	Export	Weizen	
867	Export	Weizen	
868	Export	Weizen	
870	Export	Weizen	
871	Export	Weizen	
876	Export	Weizen	
878	Export	Weizen	
879	Export	Weizen	
880	Export	Weizen	
881	Export	Weizen	
882	Export	Weizen	
883	Export	?	
884	Export	?	
895	Export	Kamel	
896	Export	Esel	
897	Export	Wicken	

P. Customs Nr.	Import/Export	Ware 1	Ware 2
898	Export	Wicken	
899	Export	Wicken	
900	Export	Öl	
901	Export	Kamel	
902	Export	Kamel	
903	Export	?	
920	Export	Weizen	
922	Export	Weizen	
923	Export	Weizen	
925	Export	Weizen	
927	Export	Weizen	
928	Export	Minze (?)	
929	Export	Minze (?)	
930	Export	Weizen	
931	Export	Weizen	
932	Export	Weizen	
933	Export	Weizen	
934	Export	Weizen	
935	Export	Weizen	
936	Export	Weizen	
937	Export	Weizen	
939	Export	Weizen	
940	Export	Weizen	
941	Export	Minze (?)	
942	Export	Weizen	
943	Export	Weizen	
945	Export	Weizen	
946	Export	Weizen	
947	Export	Weizen	
948	Export	Weizen	
949	Export	Weizen	
950	Export	Esel	
366a	Export	Öl	
512a	Export	Weizen	
142	Import	Wein	
147	Import	Wein	
151	Import	Wein	
153	Import	Wein	
159	Import	Salz	
184	Import	Kamel	

P. Customs Nr.	Import/Export	Ware 1	Ware 2
185	<i>Import</i>	<i>Kamel</i>	
186	<i>Import</i>	<i>Kamel</i>	
187	Import	Kamel	
190	Import	Keramik	
192	Import	Wein	
199	Import	Wein	
218	Import	Salz	
222	Import	Wein	
223	Import	Öl	
276	Import	Wein	
279	Import	Wein	
286	Import	Wein	
289	Import	Wein	
295	Import	Wein	
300	<i>Import</i>	<i>Keramik</i>	
301	<i>Import</i>	<i>Keramik</i>	
302	Import	Keramik	
308	Import	Wein	
349	Import	Wein	
351	Import	Wein	
366	Import	Keramik	
380	Import	Keramik	
484	Import	Keramik	
507	Import	Wein	
531	Import	Keramik	
533	Import	Kamel	
545	Import	Wein	
546	Import	Keramik	
561	Import	Pech	
562	Import	Tier	
563	Import	Pech	
564	Import	Pech	
573	Import	Wein	
574	Import	Wein	
577	Import	Wein	
579	Import	Esel	
587	Import	Wein	
591	Import	Wein	
592	Import	Wein	
596	Import	Wein	

P. Customs Nr.	Import/Export	Ware 1	Ware 2
613	Import	Salz	
614	Import	Salz	
615	Import	Salz	
621	Import	Wein	
622	Import	Wein	
636	Import	Wein	
719	Import	Kamel	
826	Import	Kamel	
827	Import	Kamel	
921	Import	Kamel	
183a	Import	Wein	
2		Öl	
3		Öl	
5		Öl	
6		Öl	
7		Öl	
10		<i>Schwarze Bohnen</i>	
11		<i>Schwarze Bohnen</i>	
12		Schwarze Bohnen	
15		Öl	
16		Öl	
17		Öl	
18		Öl	
148		?	
154		Öl	
155		Öl	
158		Öl	
161		Öl	
162		Öl	
163		Öl	
164		Öl	
165		Öl	
166		?	
167		Öl	
168		?	
169		?	
170		?	
171		?	
172		Öl	
173		Öl	

P. Customs Nr.	Import/Export	Ware 1	Ware 2
174		Öl	
175		Öl	
176		Öl	
177		?	
178		Öl	
179		Öl	
180		Öl	
182		?	
188		Öl	
194		Esel	
210		Öl	
211		Öl	
212		Kamel	
213		?	
216		Kamel	
221		Hülsenfrüchte	
278		?	
298		Gemüsesamen	
309		Gemüse	
326		?	
408		?	
490		?	
491		?	
623		Datteln	
624		Datteln	
625		Datteln	
626		Datteln	
715		?	
747		?	
748		?	
759		?	
760		?	
776		?	
777		?	
778		?	
789		?	
790		?	
791		?	
792		?	
835		?	

P. Customs Nr.	Import/Export	Ware 1	Ware 2
836		?	
837		?	
838		?	
839		?	
840		?	
841		?	
842		?	
843		?	
844		?	
845		?	
846		?	
847		?	
848		?	
849		?	
850		?	
862		?	
869		?	
872		?	
873		?	
874		?	
875		?	
877		?	
904		?	
905		?	
906		?	
907		Wicken	
908		Wicken	
909		Wicken	
910		Wicken	
911		Oliven	
912		Kamel	
913		Wicken	
914		Wicken	
915		?	
916		Kamel	
917		Öl	
918		Wicken	
919		Wicken	
924		?	
926		?	
938		?	

Markt und der Papst. Beobachtungen und Überlegungen zum Verhältnis von Starkult, Wirtschaften und Religion

KATRIN ADLER

Als am 19. April 2005 der deutsche Kardinal Joseph Ratzinger zum Papst gewählt wurde, waren nicht nur „wir“ plötzlich Papst,¹ sondern vor allem auch ein kleines Dorf im östlichen Oberbayern: Markt am Inn, der Geburtsort Benedikt XVI. Zwar hatte der kleine Joseph nur die ersten zwei Jahre seines Lebens in dem Ort verbracht, der symbolische Wert der Geburt übertrifft aber offenbar jeden anderen Wert von Erziehung, Studium, oder Karriere. Markt fand sich dem Interesse der großen weiten Welt ausgesetzt und musste reagieren. Der findige und schnelle Bäcker vor Ort kreierte am nächsten Tag „Papstmützen“ als Kaffeegebäck, die Konkurrenz reagierte mit „Benedikt-Schnitten“, die ersten Japaner erschienen in der Woche nach der Papstwahl, und seitdem reißt der Strom der Reisebusse aus Deutschland und Europa nicht ab.

Die unzähligen fast schon komisch anmutenden Episoden zum Umgang des Ortes mit seiner Berühmtheit sowie seine Bemühungen, ein passendes Verhältnis zu „seinem“ Papst zu finden, verweisen darauf, dass die für den Workshop postulierte Verflechtung von Religion und Ökonomie in manchen Fällen anscheinend unvermeidlich ist: Ein Ort, der für religiöse Belange im weitesten Sinne interessant wird, muss sich zwangsläufig mit Fragen der Ökonomie auseinandersetzen.

In meinem Beitrag, der dem Interessensgebiet der Volkskunde entspringt, möchte ich grob die verschiedenen Strömungen skizzieren, welche in dem Phänomen „Markt“ zusammenlaufen, ohne dass eine einzelne dieser Strömungen als Erklärung für dieses Phänomen ausreichend wäre. Wir finden hier typische Elemente der katholischen Wallfahrt - allein schon wegen des religiösen Hintergrundes - sowie des modernen Tourismus (einschließlich des beiden Reisearten eigenen Andenken- und Devotionalien-

handels), aber auch des Starkultes, eine Verehrungsform des 20. Jahrhunderts, die offenbar aus der früheren Helden- und Heiligenverehrung hervorgegangen ist - dies alles im Rahmen der modernen Transportmöglichkeiten und nicht zuletzt unter dem Einfluss der Massenmedien. Anhand der wichtigsten allgemeinen Charakteristika der *grands hommes* einerseits, der Wallfahrt andererseits sowie deren jeweilige konkrete Ausformungen am Beispiel Markt soll deutlich werden, dass der „Papst-Hype“ um Markt in die heute vielfach zu beobachtenden Formen des Starkultes einzuordnen ist. Dabei greift man bei der Gestaltung dieser speziellen Star-Verehrung auf Elemente der Wallfahrt und anderer von der katholischen Kirche tolerierten Formen der Verehrung Heiliger zurück und schafft so Räume und Objekte, die aufgrund ihres sakralen Charakters zwischen spiritueller und kommerzieller Ausbeute stehen.

Vor den eigentlichen Überlegungen zum Thema noch einige Informationen zur Gemeinde Markt: Der Markt Markt am Inn, im Landkreis Altötting gelegen und gerade noch zum Regierungsbezirk Oberbayern gehörig, wurde im 13. Jahrhundert als Hofmark der Grafen von Leonberg gegründet und 1422 vom bayerischen Herzog Heinrich VI. zum Markt erhoben. Markt lebte lange Zeit in erster Linie von der Flussfischerei und verschiedenen Handwerken, profitierte aber auch vom Salzhandel via Inn und Salzach. Bevor Joseph Alois Ratzinger in der katholischen Kirche Karriere machte, galt als der berühmteste Sohn des Ortes der 1779 geborene Georg Lankensperger, der Erfinder der Achsschenkellenkung, die heute noch im Automobilbau Verwendung findet.

Heute hat Markt etwa 2700 Einwohner, wobei die eingemeindeten Orte in der Umgegend mitgerechnet werden. Der Großteil seiner Bewohner ist in den nahe gelegenen Chemiewerken in Gendorf und Burghausen tätig. Auf Tourismus ist die Gemeinde bislang am allerwenigsten eingestellt gewesen,

¹ Titelseite der BILD-Zeitung am 20.04.2005: „Wir sind Papst!“

wenngleich das benachbarte Altötting seit dem 15. Jahrhundert als der bedeutendste Marienwallfahrtsort Bayerns jedes Jahr große Scharen an Pilgern anzieht. Wegen seiner plötzlichen deutschlandweiten Bekanntheit nach der Papstwahl erhielt Markt den Spitznamen „Media-Markt“.

1. Tourismus und Starkult

Markt muss sich nicht nur dem Berühmtsein, sondern vor allem dem Tourismus stellen, ohne dafür ausgerüstet zu sein, ohne diesen eigentlich auch gesucht zu haben. Und Tourismus bedeutet insofern Massentourismus, als die Besucher busweise kommen – wobei für die Reisebusse geeignete Parkplätze fehlen sowie überhaupt Strukturen, um Touristen zu empfangen. Zwar meinte eine junge Dorfbewohnerin, dass nun wenigstens das einzige Café am Ort wieder geöffnet habe und sich hoffentlich auch halten könne, insgesamt aber hält sich das gastronomische Angebot in Grenzen. Markt hat mit einem erhöhten Verkehrsaufgebot zu kämpfen, profitiert aber wirtschaftlich nur in geringem Maße von der Anwesenheit der Besucher.² In seiner Not hatte sich Bürgermeister Gschwendtner an die bayerische Staatsregierung um Hilfe gewandt. Diese gab einem im Nachbarkreis angesiedelten Architekturbüro den Auftrag, einen Strukturplan für Markt zu entwickeln. Dessen anfänglicher Enthusiasmus über den prominenten Auftrag wich einer baldigen Ernüchterung: Wegen topographischer und städtebaulicher Gegebenheiten sowie der finanziellen Lage des Ortes sind grundlegende und wirklich angepasste Veränderungen kaum möglich.³ Man überlegt nun, stärker mit den Nachbargemeinden Altötting und Burghausen zu kooperieren. Erstere ist seit dem 15. Jahrhundert einer der bedeutendsten Marienwallfahrtsorte Bayerns und verfügt seit dieser Zeit über Erfahrung und Strukturen zur Aufnahme von Pilgern, die ebenfalls nur einen, höchstens zwei Tage im Ort verweilen. Burghausen zieht dank seiner pittoresken Altstadt und Burganlage Tagesausflügler aus den oberbayerischen Fremdenverkehrsgebieten an sowie Kulturhungrige und Vergnügungssüchtige zu der all-

jährlich stattfindenden Jazzwoche und dem Historischen Fest. Ob das kulturelle und historische Angebot Markt letztlich ausreichen wird, um Jazzliebhaber und Mittelalterfans anzulocken, darf bezweifelt werden. Im Moment scheinen einerseits religiöse Beweggründe, andererseits Neugier auf das persönliche Umfeld einer berühmten Persönlichkeit zu einem Besuch in Markt zu motivieren. Wallfahrt und Starkult gehen hier eine Symbiose ein – ein Phänomen, das auch in anderen Orten zu beobachten ist, wie beispielsweise in Weimar:

Burghard Damerau (2002) betrachtet in seinem Aufsatz den Bildungstourismus nach Weimar seit Goethes Zeiten unter dem aktuellen Aspekt des Starkultes: Schon Goethe selbst habe sich zu einer Figur stilisiert, der man sich nur mehr in Adoration nähern konnte, die in göttliche Höhen gerückt war und die in ihren Verehrern „Kontemplation, Exaltation, Identifikation, Projektion und Kompensation“ (Damerau 2002: 276) auslöste – während bereits zeitgenössische Autoren den finanziellen Aspekt dabei kritisierten. Schon damals waren Quartiere überteuert; heute bekommt man in den Cafés Eisbecher serviert, die den Namen Charlottes von Stein tragen, dazu Souvenirs von Basecaps bis zu Servietten, mit Goethe-Abbildern und Goethe-Zitaten versehen (Damerau 2002: 276, 292). 1827 stellt der Historiker Alexander Turgenjew fest: „Seine Wohnung wird wie ein Heiligtum gezeigt.“ (zitiert in Damerau 2002: 279). Massenweise Besucherscharen, Reduktion einer komplexen Persönlichkeit auf wenige postulierte Eigenschaften bei gleichzeitiger quasi-religiöser Erhöhung dieser Person, Wechselspiel von Nähe und Ferne, Kommerzialisierung der Bedürfnisse der Besucher durch Souvenirs, Aufsuchen von Stätten, die mit der verehrten Person in engem Zusammenhang stehen und die für diesen Zweck eigens umgestaltet und inszeniert werden – all das sind für Damerau „Mechanismen, die für einen regelrechten Starkult charakteristisch sind“ (Damerau 2002: 275). Wir werden sehen, dass dies auch für Markt und seine Besucher gilt.

Hansen (1986) zieht Parallelen zwischen Kult im eigentlichen Sinne (der äußeren Form der Verehrung des Heiligen) und modernen Formen des Kults, der Verehrung bestimmter Persönlichkeiten: Der Star entspräche demnach der angebeteten Gottheit, die Reise zum Konzert oder später zur letzten Ruhestätte entspräche der Wallfahrt, das Grab oder der frühe-

2 Ein Jahr nach der Papstwahl gibt es aber immerhin 15 neue Arbeitsplätze im Dienstleistungsbereich, s. Burghauser Anzeiger vom 02.04.2006.

3 mdl. Mitteilung M. Leidl.

re Wohnsitz der Kultstätte. Hansens Thesen mögen zugespitzt und fast zu platt sein – die Götter und Helden von einst scheinen sich tatsächlich mit den Heroen von heute zu mischen oder von ihnen sogar ersetzt zu werden. *Le mythe du grand homme* ist vor allem ein Phänomen des 19. und 20. Jahrhunderts. Personen, die ihre Zeit überlebten, zu einer Art Mythos wurden, ins kollektive Gedächtnis eingetreten sind und zur Identitätsbestimmung einer (nationalen, religiösen, sozialen) Gruppe beitragen, werden zu so genannten Kultfiguren (Minois 2005: 9ff). Dabei kann der *grand homme* durchaus polarisieren: Es liegt in seiner Natur als Übervater, sowohl Vor- als auch Feindbild zu sein. Minois stellt fest, dass es « *fermeté dans les idées, puissance de la volonté, résolution dans les actes, [...] la confiance en soi du personnage, sa divine conviction d'avoir toujours raison* » sind (Minois 2005 : 482), die den *grand homme* als Vaterfigur kennzeichnen und so gleichzeitig zur Verehrung als auch zur völligen Ablehnung führen können, getreu Freuds These des Verhältnisses des Menschen zu seinem Vater.⁴ In diesem Sinne ist der Papst (der Heilige Vater) die Vaterfigur schlechthin, die noch dazu nationale, sprachliche, soziale Barrieren überwindet und als einzige Bedingung die Bekenntnis zum Katholizismus fordert (in diesem Bekenntnis allerdings strikten Gehorsam erwartet). Nach Minois sind es gerade diejenigen Ideologien und Religionen, welche sich den Egalitarismus auf die Fahnen geschrieben haben, die extreme Personenkulte entwickelt haben – so beispielsweise die „päpstliche Idolatrie“ des Katholizismus (Minois 2005: 11).

Der *grand homme* kann nicht alleine bleiben, er braucht für seinen Erfolg Jünger, er muss die Massen bewegen, er muss populär werden (Minois 2005: 485). Hierbei können sich moderne Übermenschen moderner Kommunikationsmittel bedienen: Presse, Radio, Fernsehen, Internet sorgen dafür, dass man dem *grand homme* bei jeder seiner Bewegungen folgen kann, dass seine Botschaften sofort von allen gehört werden können, dass er selbst jedermann vertraut werden kann. Die Verehrung eines gemeinsamen Idols schafft Gemeinschaft, die global sein kann (Schoug 1997: 106). Dass also der verstorbene Papst Johannes Paul II. eine derartige weltumspannende

4 vgl. auch Schoug 1997: 108, 115: Charisma und Glaubwürdigkeit als wesentliche Eigenschaften eines Helden.

Verehrung genossen hat, lag wohl daran, dass er klare, wenn auch umstrittene Positionen bezogen hat, dass ihm als Papst ein großer Vorschuss an moralischer Glaubwürdigkeit zugestanden wurde, und dass er sich – als vormals begeisterter Laienschauspieler mit Begabung für medienwirksame Inszenierungen - dank der Massenmedien in das Bewusstsein so gut wie aller Menschen, nicht nur der Katholiken, bringen konnte.

Benedikt XVI. hat offenbar viel von der Popularität Johannes Paul II. geerbt.⁵ Anders ist die anhaltende Begeisterung für alles Päpstliche schwer zu erklären, stand doch der Kardinal Joseph Ratzinger in dem Ruf, ein brillanter Theologe, aber unerbittlich konservativ in allen Glaubensfragen zu sein. In Deutschland scheint seit der Papstwahl zudem der Nationalstolz erweckt worden zu sein („Wir sind Papst!“), während die Marktler selbst sich seitdem mit der großen Welt verbunden fühlen und es zunehmend auch tatsächlich werden: Vor kurzem ist der Ort eine Städtepartnerschaft mit Wadowice, dem Geburtsort Karol Woitylas, eingegangen; einer der ehrenamtlichen Fremdenführer Marktls träumt von völkerverständigenden Konzerten über die Grenzen zu Polen und Tschechien hinweg.⁶

Helden, Übermenschen, Kultfiguren, Heilige müssen heute neben aller Größe auch eine menschliche Seite haben und diese zeigen. Man will sich mit ihnen identifizieren können, jedenfalls bis zu einem gewissen Maße (Schoug 1997). Schon der Sohn Gottes der Christen wurde Mensch – im 20. Jahrhundert ist es sein Stellvertreter geblieben, auch für die große Öffentlichkeit, die über seine Reisen informiert wird, die in der Presse Fotos von ihm beim Skiurlaub bewundern kann, die mit ihm leidet und schließlich gewissermaßen an seiner Beerdigung teilnimmt.⁷ Dass der aktuelle Papst seine Kindheit in dörflicher und kleinstädtischer Umgebung in Oberbayern verbracht hat, dass sein Geburtshaus steht und (zumindest von außen) besichtigt werden kann, macht ihn umso attraktiver für jedermann. Dies ist durchaus

5 welcher den Spitznamen „Pope Star“ verliehen bekam; vgl. Minois 2005 : 507.

6 mdl. Mitteilung K. Mühlthalers.

7 Nicht einmal seine allerintimsten Bedürfnisse kann der Papst heute verrichten, ohne dass am nächsten Tag davon in der Zeitung berichtet wird (Burghauser Anzeiger Nr. 210 vom 12.09.2006, S. 4).

bezeichnend für die heutige Zeit, in der selbst Heilige und religiöse Führer gewöhnliche Züge erhalten, Sängern wie Elvis Presley oder Jim Morrison dagegen fast schon religiöse Verehrung entgegengebracht wird und man zu ihren ehemaligen Wohnstätten und ihren Grabmalen pilgert.⁸

2. Wallfahrt

Die Wallfahrt stellt möglicherweise die früheste Form des Reisens in der christlichen Welt dar, zumindest eine sehr frühe Form des Massentourismus und der Tourismusindustrie. Reisen versetzt einen außerhalb des Alltagsraumes und der Alltagszeit; wallfahren verleiht einem einen Anstrich von Heiligkeit, denn Sinn und Zweck dieser Reise ist ein höherer. Eine Wallfahrt ist eine sakrale Zeitspanne, der Wallfahrtsort ein sakraler Raum. Dabei versteht man unter Wallfahrtsorten alle „Kultstätten, deren Kultobjekte über einen längeren Zeitraum hinweg von Betern nicht nur aus der allernächsten Umgebung aufgesucht werden“ (Höllhuber/Kaul 1987: 41). Das Kultobjekt ist in der Regel ein Gnadenbild (es kann auch eine Heilquelle oder ähnliches sein), von dem man sich mittels Gebete oder bestimmter magischer Handlungen Hilfe bei Krankheit, Prüfungen oder in anderen Notsituationen erhofft. Manche Wallfahrt wird auch regelmäßig aus Dankbarkeit für eine bereits erwiesene Gnade unternommen.

Wallfahrten hatten von je her auch einen ökonomischen Aspekt, denn: „heilige Stätten und Wirtschaftshäuser gehören zusammen“ (Höllhuber/Kaul 1987: 91). Nicht nur entstanden vor Ort Herbergen und Gasthäuser, die den Wallfahrern Unterkunft und Verpflegung boten. Auch längs der großen Pilgerwege nach beispielsweise Santiago de Compostella wurden Hospize eingerichtet, hoffte man auf Konsumerschöpfter Pilger, boten sich Führer an. Am Wallfahrtsort selbst konnte und kann man Andenken und Devotionalien erstehen – die Kopie der Kopie des Gnadenbildes – um einen fassbaren Beweis von der Besonderheit jenes Ortes sowie der persönlichen Anwesenheit dort mitzunehmen.

⁸ Bezeichnend dafür ist die Wortwahl des Lokalblattes „Burghäuser Anzeiger“: „Schaulustige, die sich an den Stationen Benedikts XVI. auf seiner Bayernreise aufhalten, werden entweder als Pilger oder als Papstfans bezeichnet (Burghäuser Anzeiger Nr. 210 vom 12.09.2006, S. 4).

In dieser Hinsicht entspricht Marktll einem jeden Wallfahrtsort: In seinen zwei oder drei Andenkenläden gibt es Ratzingers Geburtshaus als Papp-Bausatz,⁹ das Abbild des Papstes auf Kerzen, Tellern, Tee- und Pralinenpackungen, dazu Rosenkränze und Ansichten von Marktll und Umgebung. Von kirchlicher Seite aus lässt man verlautbaren, dass derlei Waren im Zusammenhang mit dem Papst nicht erwünscht seien; besonders Gebäckstücke und alkoholische Getränke, die den Papst in ihrem Namen führen, stießen auf Ablehnung. Auch hierbei lässt sich also ein typisches Element der Wallfahrt feststellen: Die wenigsten Wallfahrtsorte (bzw. Ausdrucksformen von Volksfrömmigkeit allgemein) werden von der Kirche wohlwollend beobachtet. Sie fürchtet ein Überhandnehmen des Aberglaubens, oder aber eine subversive Demokratisierung des Glaubens. In jedem Falle verliert die Kirche einen Teil ihres Einflusses, den sie nicht nur in theologischen und liturgischen Fragen gesichert sehen will, sondern auch in ökonomischen: Wenn der Raum für ökonomischen Austausch der Geburtsort des Papstes ist, will sie die Dinge festlegen, die hier getauscht werden (vgl. Fitzenreiter 2006).

Der Gemeinderat Marktlls hat dahingehend reagiert und an seine Geschäftsleute zum Maßhalten appelliert. Die neun Monate nach der Papstwahl gegründete Tourismus und Begegnung Marktll GmbH bietet statt Papstwurst würdevollere Andenken an: Medaillen mit dem Konterfei Benedikt XVI., Bildbände christlichen Inhalts, ein Videoband, das den Flug des Papstes und seine Grußworte über Marktll festhält, sowie eine Auswahl von Kreuzen, die der niederbayerische Bildhauer Josef Neustifter aus gegebenem Anlass entworfen hat. Mit diesen Angeboten hofft man auf Einnahmen, die wiederum notwendige Investitionen finanzieren könnten, wie z. B. den 70.000 € teuren Umbau des Foyers des Bürgerhauses, wo das Begegnungszentrum untergebracht ist.

Besucher und Bewohner sowie weitere interessierte Privatpersonen schaffen sich also ihr Marktll nach dem Vorbild von Tourismus und ökonomischem Austausch, das sich inzwischen weltweit etabliert und von der Kirche nolens volens akzeptiert wird: Wallfahrt und Devotionalienhandel. So sakralisiert man Gegenstände, die a priori keinen sakra-

⁹ Das Geburtshaus ist mittlerweile auch als Miniatur für Modell-eisenbahnbauer bei Märklin erhältlich (schriftl. Mitteilung M. Fitzenreiter).

len Charakter haben, wie Alltagsgegenstände, an denen man das Foto des Papstes anbringt, oder Nahrungsmittel, die nach dem Papst benannt werden. Höher bewertete Objekte – Bücher (Fotobände) oder christliche Symbole, die aus Edelmetallen bestehen und noch dazu die Aura des Kunstgegenstandes tragen wie die eigens für Marktll entworfenen Kreuze – sind das kommerzielle Privileg der offiziellen Anlaufstelle für Marktll-Besucher. Derlei Andenken und Devotionalien findet man in nahezu jedem beliebigen Wallfahrtsort.

Damit Marktll als Wallfahrtsort bezeichnet werden könnte, fehlt jedoch ein wichtiges Element: Es gibt (noch) kein wundertätiges Gnadenbild, es ist noch keine Heilung erfolgt, man reist nicht nach Marktll, um Trost in einer bestimmten Lebenssituation zu finden. Allerdings führt eine Reise nach Marktll den Reisenden an einen Ort, der den aktuellen Papst als kleines (unschuldiges) Kind gesehen hat – einen Menschen, der als Stellvertreter Christi auf Erden möglicherweise doch heiliger ist als der durchschnittliche Normalsterbliche. „Und je kleiner der Abstand zwischen den Lebensdaten des Heiligen und des Beters, desto besser“ (Höllhuber/Kaul 1987: 32). Man kann das Geburtshaus Ratzingers¹⁰ mitten im Dorfczentrum sowie „seinen“ Taufstein sehen – es gibt also wenn schon kein eigentliches Gnadenbild, so doch fassbare Gegenstände, die mit dem jetzigen Heiligen Vater in unmittelbarer Berührung gestanden haben. Ein weiterer Gegenstand dieser Art ist ein Flugzeugsessel aus dem Lufthansa Airbus A321. Auf diesem saß der Heilige Vater bei seinem Rückflug vom Weltjugendtag am 21. August 2006 nach Rom, bei dem er einen Abstecher über Marktll gemacht hatte, und dieser wurde der Gemeinde durch Kapitän Martin Ott zum Andenken offeriert. Der Flugzeugsessel steht nun, der Öffentlichkeit halb entzogen, in einem Quasi-Allerheiligsten, einem separaten Raum der Marktll Tourismus und Begegnung GmbH. Nach Papst Benedikt XVI wird sich kein Sterblicher mehr während einer gewöhnlichen Flugreise auf dieser Sitzgelegenheit niederlassen; sie ist dem Alltagsleben eines Transportmittels auf immer entzogen und trägt nun nahezu sakralen Charakter. Selbst musealisierte Gegenstände erreichen nie-

10 Auch der Geburtsort Karol Woitylas ist zu einem bedeutenden Anziehungspunkt Reisender geworden (Marktll am Inn und Wadowice sind übrigens seit Kurzem eine Städtepartnerschaft eingegangen).

mals einen derartigen ideellen Wert.¹¹ Die „immaterielle Neuschöpfung des Objektes“ (Fitzenreiter 2006) scheint hier in vollem Gange zu sein.

Über das Taufbecken, über dem Joseph Ratzinger in die christliche Gemeinschaft aufgenommen wurde, wurde lange Zeit diskutiert. Im Rahmen der Umbaumaßnahmen der Dorfkirche St. Oswald in den 1960er Jahren war das neugotische Becken in das Heimatmuseum gewandert, wo es bis vor kurzem noch stand. Der Heimatpfleger Joseph Gaßner wollte es dort auch stehen lassen: Schließlich seien in ihm viele andere Säuglinge getauft, die später für den Ort Einiges geleistet hätten.¹² Dennoch hörte man Stimmen, die das „schöne“ Taufbecken gerne wieder in der Kirche gesehen hätten, wo man mit einem „greislichen“ neomodischen Taufstein vorlieb nehmen musste. Anlässlich der Festwoche rund um den Jahrestag der Papstwahl wurde der Taufstein wieder in die Kirche „rücküberführt“. Der erste Täufling nach der jahrzehntelangen Pause des Beckens erhielt als dritten Vornamen den Namen Benedikt.¹³

So hat sich Marktll eine religiöse Kultstätte geschaffen, die in direktem Zusammenhang mit der Person des Papstes steht. Der einzige Gegenstand, der bislang eine religiöse Funktion in Zusammenhang mit dem jetzigen Papst innehatte, hatte sich ja

11 Der Stuhl wird auch anderswo als Symbol für das Papsttum verstanden. Am 14. Mai 2006 weihte die Gemeinde Aschau (Oberbayern) ein Benedikt XVI. gewidmetes Denkmal in Form eines Stuhles „aus bayerischem Kalkstein“ auf einem Sockel aus „bayerischem Granit“. Laut dem Bildhauer Ernst Lechner „steht es für den Stuhl, auf dem Josef Ratzinger in seiner [von 1932 bis 1937 in Aschau verbrachten] Kindheit in diesem Haus [gemeint ist das ehemalige Wohnhaus der Ratzingers in Aschau] saß und zum Beispiel seine Hausaufgaben machte. Der Künstler will damit zugleich und vor allem den Bogen schlagen zum päpstlichen Stuhl, auf dem Benedikt XVI. vor einem Jahr Platz genommen hat.“ (Mühldorfer Anzeiger vom 15.05.2006). Die Feierlichkeiten fanden im Beisein Prälat Georg Ratzingers, des Bruders Benedikt XVI., statt. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, dass nun verschiedene Gemeinden, die alle Stationen auf dem Lebensweg des Papstes waren, auf ähnlichen Ruhm wie sein Geburtsort hoffen. Die Stadt Tittmoning etwa, in der Josef Ratzinger den Kindergarten besuchte, will ihm nun auch die Ehrenbürgerschaft verleihen (Burghauser Anzeiger vom 06.05.2006).

12 zitiert in Faz.Net vom 22.12.05

(<http://www.faz.net/s/Rub590E63896B724091BF63CECEF28A1A7/Doc>)

13 Burghauser Anzeiger Nr. 89 vom 18.04.2006.

im Museum befunden – der religiösen Sphäre entzogen, als ein Objekt unter vielen, in einem eher der Volksbildung und der Bewahrung des allgemeinen, alltäglichen Erbes zgedachten Rahmen. Als Dankeschön für die Herausgabe des Taufbeckens erhielt das Heimatmuseum ein Geschenk aus Rom: Eine Kelchgarnitur und den Pileolus (die weiße kappenähnliche Kopfbedeckung des Papstes), laut beigefügtem Zertifikat wurden beide auch tatsächlich von Benedikt XVI benutzt.¹⁴ Die Gegenstände sollen nun als Ersatz für das Taufbecken im Museum ausgestellt werden. Dies lässt anscheinend die Emotionen weniger aufwallen; vielleicht, weil die Objekte keinen direkten Bezug zur Gemeinde Marktll aufweisen. Der Taufstein dagegen ist das Verbindungsglied aller Marktler Täuflinge, ob sie nun Lorenz Reißl¹⁵ heißen oder Joseph Ratzinger.

Die Überführung eines Objektes aus der profanen in eine wenigstens semi-sakrale Sphäre lässt sich auch am Geburtshaus Ratzingers beobachten. Das aus dem 18. Jahrhundert stammende und unter Denkmalschutz stehende Gebäude gehörte bis vor kurzem einer Privatperson, die dort auch ihren Wohnsitz hatte. Man erzählt sich, dass angesichts der Besucherströme und besonders mancher Souvenirjäger, die bis in den Vorgarten eingedrungen waren, um ein paar Krumen Erde mitzunehmen, die Besitzerin gewissermaßen die Flucht ergriffen habe, das Haus zum Verkauf angeboten und vom Erlös ein Anwesen in ruhigerer Umgebung auf dem Lande erstanden habe. Das Haus wurde von einer von den Diözesen Passau, Regensburg und München-Freising gegründeten Stiftung erworben. Die Initiative dazu war von einer Unternehmerfamilie aus der Verwandtschaft des ehemaligen Kölner Erzbischofs Josef Frings (1887 bis 1978) ausgegangen, für den der damalige Bonner Theologieprofessor Joseph Ratzinger theologischer Berater gewesen war. Aus dem Umfeld dieser Familie war eine beträchtliche Summe (der genaue Betrag ist der Öffentlichkeit nicht bekannt) in die Stiftung eingebracht worden.¹⁶ Auch der Verkaufspreis des Hauses ist offiziell nicht bekannt gegeben; Gerüchten zufolge soll die Stiftung 3,5 Millionen Euro dafür geboten haben. Der Freistaat Bayern bezuschusst den Kauf des Hauses

14 Burghauser Anzeiger Nr. 89 vom 18.04.2006

15 Erster Täufling nach der Rücküberführung des Taufbeckens in die Kirche St. Oswald, s. Burghauser Anzeiger vom 18.04.2006.

16 Hintermeier 2006 in: FAZ Nr. 192 vom 19.08.2006, S. 39

mit 1 Million Euro, nachdem der bayerische Finanzminister Kurt Fallthäuser „diskret“ in die ein Jahr lang dauernden Verkaufsverhandlungen eingebunden gewesen war.¹⁷ Interessant sind die jeweiligen Begründungen für die nicht unumstrittene finanzielle Beteiligung des Freistaates: Der Finanzminister befürchtete eine „peinliche“ Kommerzialisierung des Geburtshauses;¹⁸ der Pressesprecher des Erzbistums München-Freising befand: „Der Freistaat hat ein Interesse, dass Menschen ins Land kommen.“¹⁹ In Bayern zumindest scheint der Zusammenhang von Religion und Ökonomie sowohl der katholischen Kirche als auch dem Finanzministerium bewusst zu sein.

Dass Kirche und Staat den Ereignissen jedoch in gewissem Sinne hinterherlaufen, hat der bayerische Finanzminister durchaus erkannt: „Ob sein Geburtshaus im übrigen der richtige Ort für Würdigung und Andenken ist, haben die Menschen längst entschieden. Die Bürger kommen schon lange nach Marktll.“²⁰ Nun arbeitet die Stiftung, neue Eigentümerin des Hauses, an einem Nutzungskonzept. Man denkt an eine Begegnungsstätte, in der Leben und Wirken des „bayerischen Papstes“²¹ dargestellt werden sollen, und hat eigens einen Pastoralreferenten eingestellt, der die Entwicklungen begleiten und unterstützen soll.²²

Ob allerdings eine doch wieder museal wirkende zweite Begegnungsstätte – die erste Begegnungsstätte wurde von der Gemeinde Marktll gegründet – dem durchschnittlichen Marktllbesucher in spiritueller Hinsicht ausreichen wird, muss dahingestellt bleiben. Viele Besuchergruppen, gerade osteuropäische, zelebrieren vor dem Geburtshaus Messen oder singen Kirchenlieder;²³ Neben Objekten wird so auch der Raum sakralisiert und auf diese Weise zu einer Kultstätte umgewandelt. Zwar nutzen Besuchergruppen auch die Dorfkirche für Gottesdienste, aber diese weist keinen unmittelbaren Bezug zu Papst Benedikt XVI. auf. Bleibt abzuwarten, ob der reinstallede Taufstein diesen Bezug herstellen kann.²⁴

17 Burghauser Anzeiger Nr. 81 vom 06.04.2006

18 Interview des Burghauser Anzeiger mit Kurt Fallthäuser, Nr. 81 vom 06.04.2006

19 Burghauser Anzeiger Nr. 80 vom 05.04.2006

20 Interview des Burghauser Anzeiger mit Kurt Fallthäuser, Nr. 81 vom 06.04.2006

21 Burghauser Anzeiger Nr. 81 vom 06.04.2006

22 Burghauser Anzeiger Nr. 89 vom 18.04.2006

23 mdl. Mitteilung K. Mühlthalers

24 In eben demselben Haus erblickte auch der schon erwähnte Erfinder Georg Lankensperger das Licht der Welt. Neben

3. Zusammenfassung und abschließende Bemerkungen

Dass das Oberhaupt der katholischen Kirche eine Verehrung erfährt, die über das Maß, das die Kirche selbst für angebracht hält, hinausgeht, mag zunächst erstaunen. Tanzende und singende Jugendliche an Orten, die mit einer berühmten Person in Zusammenhang stehen²⁵ - da denkt man eher an Jim Morrisons Grab in Paris. Ehrfürchtiges Erschauern vor den Stätten, die einen großen Mann zu Lebzeiten gesehen haben – das erinnert an Weimarbesucher auf der Suche nach Goethes Geist. Weshalb bringt Jung und Alt dem Papst Huldigungen entgegen, die man eher aus der Pop- und Rockszene, vielleicht noch aus dem Milieu der Oberlehrerinnen für Deutsch kennt? Wohlgermerkt, es ist eher die Figur des Papstes, die man verehrt, denn Benedikt XVI hatte noch gar nicht die Zeit, sich ein ähnliches Image aufzubauen wie Johannes Paul II.²⁶ Letzterer hatte es verstanden, Person und Amt gleichermaßen attraktiv wirken zu lassen; Benedikt XVI., als eher zurückhaltender Theoretiker und bescheiden gebliebener Mann beschrieben,²⁷ erbt in gewisser Weise die Popularität Johannes Paul II. Überträgt man jedoch Charakteristika eines typischen Stars, Idols, *grand homme* auf die Figur des Papstes, so wird verständlich, warum sie heute die Massen anzieht: Das Vertreten klarer Positionen, Kohärenz im öffentlichen und privaten Leben, Nähe zu den Menschen bei gleichzeitiger Distanz zeichnen das Amt des Papstes aus. Dazu kommt die bekannte Kunst der Inszenierung der katholischen Kirche, die im Zeitalter der Massenmedien im letzten Winkel der Erde wahrge-

der Berühmtheit Ratzingers schwindet seine allerdings zunehmend – obwohl von seiner Achsschenkellenkung, die Kutsche wie Auto höhere Stabilität in der Kurvenlage verleiht, vermutlich mehr Menschen direkt profitiert haben und noch profitieren als von einem Papst. Allerdings gehört der Fahrzeugbau nach wie vor der profanen Sphäre an.

25 vgl. das Interview mit dem Marktler Pfarrer Josef Kaiser in der ZEIT Nr. 52 vom 21.12.2005, S. 63

26 Inzwischen, d.h. nach Benedikts XVI. Reise durch Bayern, scheinen die Erwartungen des Publikums an den Papst von ihm erfüllt worden zu sein: Er strich Kindern über den Kopf und schüttelte Hände – Fazit des Publikums: „I mog den Papst einfach unbandig gern,“ (ein Zuschauer, zitiert im Burghauser Anzeiger Nr. 210 vom 12.09.2006, S. 4. Vgl. auch die Berliner Zeitung Nr. 213 vom 12.09.2006, S. 3).

27 vgl. GALA Nr. 1 vom 29.12.2005, S.90f.; Burghauser Anzeiger vom 02.05.2006

nommen werden kann. Der Ausdruck „*Pope Star*“ hat auch nach Johannes Paul II. noch Gültigkeit.

Im Grunde hat die Verehrung der klassischen Stars oder *grands hommes* Formen der Anbetung übernommen, die aus dem Repertoire der (katholischen) Kirche und ihrer Heiligenverehrung stammen: Besuch der Grab- oder Wirkungsstätten, Verehrung von Abbildern, Anbetung von Reliquien (Gegenständen, die mit dem Heiligen in engstem physischen Kontakt gestanden waren), Mitnahme von Erinnerungsstücken an den Ort der Anbetung (Souvenirs, Merchandising-Produkte). Bei der Suche nach einer adäquaten Form der Papst-Verehrung tut man sich leicht: Man kann umso unbekümmerter auf Elemente aus der katholischen (Volks)frömmigkeit zurückgreifen, als deren gesamter Hintergrund katholisch ist. Interessant im Falle MarktI ist die Tatsache, dass zunächst profane Objekte oder solche, die seit längerer Zeit keine sakrale Nutzung mehr erfahren haben, in die religiöse Sphäre geholt werden. Dies kann aber offenbar nur mit Gegenständen erfolgen, denen eine gewisse Würde, Geschichte und ästhetischer Wert zugesprochen wird: ein Haus, ein Taufbecken. Auch neu geschaffene Gegenstände können einen papstadäquaten Wert erhalten, vorausgesetzt, der ästhetische Wert ist offensichtlich, die Lebensdauer potenziell lange, der Nutzen kein alltäglicher: Kreuze, Bücher, Medaillen. Selbst ein Flugzeugsessel kann den Weg zur Sakralisierung einschlagen, wenn er in direktem körperlichen Kontakt mit dem Heiligen Vater gestanden hat. Einzig Nahrungs- und Genussmittel, deren Lebensdauer kurz ist, deren Transformation nicht geistige Sphären erreicht, die jedermann zugänglich und die noch nicht einmal dem Bereich der Festspeisen zuzuordnen sind, fallen in die geschmähte Kategorie des Kommerzes: Wurst, Bier, Kaffeegebäck.²⁸ Oder hängt dies damit zusammen, dass derlei im Verkauf nur jeweils einen geringen Erlös einbringt, schon weil die Ausgangsmaterialien nicht teuer und die Arbeit eine gewöhnliche ist? Die am höchsten bewerteten Gegenstände – Taufbecken, Geburtshaus – haben

28 Die gastronomische Abteilung der Papst-Wirtschaft in MarktI schafft sich ihre eigene Nische, etwas abseits des sakralen Bereiches. Es entstand ein Marktler Kochbuch (Was Marktler Frauen kochen. Rezepte aus dem Geburtsort Papst Benedikt XVI., zu beziehen über www.marktI.de), und der Bäcker Leukert preist seine Papstmützen nun auf den Gastronomie-Seiten des Burghauser Anzeigers (Mai 2006).

entweder gar keinen Preis, oder einen sehr hohen. Der finanzielle Wert steigt mit dem ideellen, bzw. umgekehrt.

Starkult und Heiligenverehrung gehen im Phänomen Markt ineinander über. Man kann sich fragen, ob nicht beides schon immer eins gewesen ist – die moderne Form der Verehrung von Berühmtheiten (Sportler, Filmschauspieler, Sänger, Politiker) eine Profanisierung früherer Heiligenanbetung, die letztendlich durch die katholische Kirche entstanden ist. In der Verehrung des Papstes finden sich Wallfahrt und Starkult aufs Neue und werden wieder eins.

Die Wertschätzung einer bestimmten Persönlichkeit zieht offenbar zwangsläufig auch eine erhöhte Wertschätzung von Räumen und Objekten nach sich, die mit dieser Persönlichkeit in Bezug stehen. Ideeller Wert und (im weitesten Sinne) finanzieller Wert gehen hier Hand in Hand.

Verwendete Literatur und Quellen

BECKHAM, SUE BRIDWELL 1987: Death, Resurrection and Transfiguration: The Religious Folklore in Elvis Presley Shrines and Souvenirs. IN: International Folklore Review Vol. 5 / 1987: 88-95. London.

DAMERAU, BURGHARD 2002: Klassischer Starkult vor Ort: Goethe for everybody in Weimar. IN: Ullrich, Wolfgang / Schirdenwahn, Sabine (Hg.): Stars. Annäherung an ein Phänomen. Frankfurt am Main: 266-295.

FITZENREITER, MARTIN 2006: Das Heilige und die Ware – Eigentum, Austausch und Kapitalisierung im Spannungsfeld von Ökonomie und Religion. Unveröffentlichtes Manuskript.

HANSEN, NIKOLAUS 1986: Kultfiguren. Götter, die die Welt bedeuten. München

HÖLLHUBER, DIETRICH / KAUL, WOLFGANG 1987: Wallfahrt und Volksfrömmigkeit in Bayern. Nürnberg

HINTERMEIER, HANNES 2006 : Mit fruchtbarem Boden und eigenem Weihwasser. Das Kirchenvolk muß ein Volk von Museumsbesuchern werden: Wie in Markt am Inn einmal ein Haus am Markt auf den Markt kam. IN: Frankfurter Allgemeine Zeitung Nr. 192 vom 19.8.2006, S. 39 (Auszug aus: Hintermeier, Hannes (im Druck): Ein Dorf wird Papst. Glaube, Heimat, Hoffnung in Markt am Inn. München)

MINOIS, GEORGES 2005: Le culte des grands hommes des héros homériques au star system. Paris

SCHOUG, FREDRIK 1997: Transformations of Heroism. Fame, Celebrities, and Public Performances. IN: Ethnologica Europaea 1997/2: 105-128

SOMMER, CARLO MICHAEL 1997: Stars als Mittel der Identitätskonstruktion. Überlegungen zum Phänomen des Star-Kults aus sozialpsychologischer Sicht. IN: Faulstich, Werner / Korte, Helmut (Hg.): Der Star. Geschichte – Rezeption – Bedeutung. München: 114-124

Zeitungen (Print):

Abendzeitung vom 25. Januar 2006

Berliner Zeitung vom 12. September 2006

Burghauser Anzeiger vom

5. und 6. April 2006

18. und 19. April 2006

2. Mai 2006

6. Mai 2006

12. September 2006

Mittelbayerische Zeitung Jahrgang 62, Nr. 69 vom 25. März 2006

Mühldorfer Anzeiger vom 15. Mai 2006

GALA Nr. 1 vom 29. Dezember 2005

Die ZEIT Nr. 51 vom 21. Dezember 2005

Zeitungen (Online):

Spiegel Online vom 20.04.2005

<http://www.spiegel.de/panorama/0,1518,352485,00.html>

Spiegel Online vom 20.04.2005

<http://www.spiegel.de/panorama/0,1518,352337,00.html>

Spiegel Online vom 22.08.2005

<http://www.spiegel.de/panorama/0,1518,370817,00.html>

Faz.Net vom 22.12.2005

<http://www.faz.net/s/Rub590E63896B724091BF63CECAEF28A1A7/Doc>

Websites:

Markt am Inn – Geburtsort Papst Benedikt XVI
<http://www.markt-marktl.de/index.php>

Broschüren:

Markt Markt – Geburtsort von Papst Benedikt XVI.
Infobroschüre. Marktgemeinde Markt Markt (Hg)

Mündliche Informationen von und Dank an:

Michael Leidl, Pfarrkirchen

Karl Mühlthaler, Markt

Heike und Manfred Winterer, Markt

Emily Schalk, Berlin (Übersetzung)

Abgaben an den Kult und 'symbolisches Kapital' in der mykenischen Palastkultur¹

DIAMANTIS PANAGIOTOPOULOS

Mit der Herausbildung komplexerer sozialer und politischer Strukturen im späten 4. Jt. v. Chr. entstand die Notwendigkeit einer gesicherten wirtschaftlichen Grundlage des Kultes. Die Verwaltung, Instandhaltung und Finanzierung von Tempeln und Heiligtümern wurde zu einer sehr komplizierten und ernsthaften Angelegenheit, um nur Gesten der persönlichen Pietät überlassen werden zu können. Die Institutionalisierung der Religion führte daher zu einer besonderen Spannung und – unter bestimmten historischen Rahmenbedingungen – zu einem krassen Widerspruch zwischen den materiellen und transzendentalen Komponenten des Glaubens. Die historischen, sozialen, ethischen und religionsgeschichtlichen Aspekte der Verflechtung zwischen Religion und Ökonomie waren in der Vergangenheit Gegenstand lebhafter Diskurse, die heute noch an Virulenz kaum eingebüßt haben. Was eine neue Auseinandersetzung mit dem Thema legitimiert und auch in der Zukunft legitimieren wird, ist nicht nur die Fülle und Diversität der relevanten Quellen, sondern – und vor allem – der ständige Perspektivenwechsel unserer Gesellschaft und der wissenschaftlichen Forschung. Durch einen neuen Blickwinkel lassen sich immer wieder neue Seiten des komplexen historischen Geschehens beleuchten und dadurch neue Erkenntnisse gewinnen. Längst bekannte historische Phänomene in ein neues Licht zu stellen, ist auch das Ziel dieses Beitrags. Dabei handelt es sich um einen aus quellenhistorischer Hinsicht eher bescheidenen Versuch, den Nexus zwischen religiösen und ökonomischen Strukturen am Fallbeispiel eines Randgebiets der Großstaaten des

1 Vorliegender Beitrag ist Teil einer umfassenden Untersuchung des Verfassers zu den Strukturen der mykenischen Palastwirtschaft, die durch ein Forschungsstipendium der Deutschen Forschungsgemeinschaft gefördert wurde. Den Teilnehmern und insbesondere Martin Fitzenreiter und Stefan Grunert bin ich für die spannenden Beiträge, die lebhaften Diskussionen und den echten interdisziplinären Geist dieses Zusammentreffens sehr dankbar.

Vorderen Orients zu untersuchen. Das mykenische Griechenland, worum es hier geht, zeigt zwar ein hochkulturelles Profil, manifestiert sich allerdings in politischen, religiösen und ökonomischen Institutionen, die ein wesentlich kleineres Format als die der zeitgleichen orientalischen Staaten hatten. Der Sinn meines Ansatzes ist daher weniger, die hier präsentierte bunte Palette von Zeugnissen bloß mit einem weiteren Fallbeispiel zu bereichern, sondern vielmehr, einen Beitrag zur Methodik des Workshopthemas zu leisten. Denn es kann kein Zweifel daran bestehen, dass die hier behandelten Konzepte 'symbolisches Kapital' und 'zeremonieller Kreislauf von Prestige-Objekten' eine übergreifende methodische Tragweite haben können, weil sie sich eigentlich viel effektiver in anderen Kulturbereichen mit einer viel vorteilhafteren Überlieferungslage anwenden lassen.²

1. Methodische Vorüberlegungen

Beginnen wir mit einer Vorbemerkung zur Methodik: Wie lässt sich die Verflechtung des Ökonomischen mit dem Religiösen in einer Kultur mit geringen oder gar keinen schriftlichen Zeugnissen archäologisch fassen? Dies ist zweifellos eine sehr knifflige Angelegenheit. Als Paradebeispiel für die Aussagekraft der stummen archäologischen Zeugnisse gilt die Ausgrabung eines Baukomplexes in Kition auf Zypern, der um 1200 v. Chr. datiert.³ Direkt neben dem Tempel und dem Temenos einer Kultanlage und in direkter Verbindung zu ihnen lag ein Raum mit eindeutigen Spuren metallurgischer Aktivitäten. In diesem Fall bot die unmittelbare räumliche Nähe zwischen kultischen und handwerklichen Bereichen einen sehr klaren Hinweis – allerdings keinen Beleg

2 Gemeint sind hier in erster Linie die orientalischen Großreiche (insbesondere das ägyptische und assyrische) sowie die klassisch-griechische, hellenistische und römische Welt.

3 Karageorghis 1976, 58-94.

– auf die Verknüpfung zwischen Religion und Geschäft. Hier liegt es wirklich nahe, zu vermuten, dass die Metallwerkstatt unter der unmittelbaren Kontrolle des Priestertums stand.⁴ Man würde allerdings gerne etwas mehr über die Organisation und den institutionellen Rahmen dieser Synergie wissen wollen. Die spätbronzezeitliche Kultur Zyperns hat uns ein weiteres eindrucksvolles Zeugnis, geliefert, das eine spürbare Relevanz für unsere Problematik hat. Es handelt sich um die Bronzestatuetten aus einer Tempelanlage der Stadt Enkomi, den "Zyprischen Gott auf dem Kupferbarren", der auf eine sehr prägnante Weise die Interdependenz zwischen dem Heiligen und der Ware ins Bild setzte:⁵ Die Gottheit, vermutlich als eine lokale Variante des syrischen Baal zu verstehen, steht auf einem Kupferbarren, also auf dem Exportschlager der zyprischen Kultur in der Spätbronzezeit schlechthin, der die wirtschaftliche Grundlage der Gesellschaft und sehr wahrscheinlich des Tempels selbst bildete.⁶

2. Quellenlage

Wenn man von solchen Fällen einer unmittelbaren räumlichen Nähe oder einer expliziten ikonographischen Verbindung absieht, lässt sich die Verbindung zwischen dem Religiösen und dem Ökonomischen ausschließlich mit Hilfe archäologischer Zeugnisse sehr schwer oder überhaupt nicht fassen. Unter diesen methodischen Vorbedingungen stellt sich nun die Frage, was wir den ägäischen Kulturen der Bronzezeit im Hinblick auf das Heilige und die Ware entnehmen können? Der minoischen Kultur sicherlich nicht viel. Wir haben in diesem Fall keine entzifferten Texte, ja nicht einmal große Tempelanlagen. Der architektonische Rahmen des Kultes auf Kreta ist dramatisch schlecht dokumentiert, was die Vermutung erlaubt, dass wir diesen negativen Befund nicht dem Zahn der Zeit, sondern der tatsächlichen Abwesenheit von frei stehenden Tempeln zu verdanken haben. Was wir haben, sind nur Ausnahmefunde, die uns kaum helfen können.⁷

4 Für eine eingehende Behandlung der ökonomischen Grundlagen der Religion im bronzezeitlichen Zypern s. Knapp 1986.

5 s. Karageorghis 2002, Abb. 192.

6 s. hierzu Knapp 1986, 1 f. 10 ff.; Knapp 1988, 144; Webb 1999, 225. Man muss allerdings hier zugeben, dass diese nur eine der möglichen Deutungen der Statuette ist.

Wir müssen uns daher gezwungenermaßen an die mykenischen Palastzentren wenden, die in der Ägäis ab etwa 1400 v. Chr. die Minoer in ihrer Rolle als leitende Kultur und größte wirtschaftliche und politischen Macht ablösten. Mykenische Kultanlagen sind zwar besser als die minoischen dokumentiert, lassen sich allerdings aufgrund ihrer sehr bescheidenen Größe sowie ihrer architektonischen Gestaltung und Ausstattung kaum mit zeitgleichen ägyptischen oder orientalischen Tempeln vergleichen.⁸ Als wichtigste Quelle für die Rekonstruktion sozialer Strukturen und Praktiken der mykenischen Reiche gilt daher die mykenische Linear B-Schrift, die vor etwa 50 Jahren entziffert wurde. Diese Frühform des Griechischen gab uns interessante Einblicke in die Verwaltungsorganisation der mykenischen Paläste.⁹ Interessant, muss man hier betonen, nicht spannend oder spektakulär, da die Entzifferung unter den Fachleuten eine zwiespältige Reaktion hervorrief. Es stellte sich nämlich heraus, dass sämtliche uns bekannte Täfelchen (über 5700 in der Zahl) administrative Texte in einem trockenen, bürokratischen Stil waren, ja nicht einmal richtige Texte, sondern in den meisten Fällen Verzeichnisse, die oft auf richtige Sätze verzichteten. Erschwerend kam hinzu, dass die Linear B-Täfelchen den Zweck eines temporären 'Zwischenspeichers' administrativer Informationen erfüllten.¹⁰ Sämtliche Aufzeichnungen bezogen sich auf das 'laufende' administrative Jahr. Nach dem Ende des administrativen Jahres wurden die nur luftgetrockneten

7 Als wichtigstes Beispiel eines 'selbständigen' minoischen Heiligtums gilt Symi-Viannou. Für seine minoischen Okkupationsphasen liegen uns bislang nur Vorberichte vor, s. hierzu Lebesi u. a. 2004, 1 Anm. 1-2. Für eine weitere Ausnahme aus der späten Mittelbronzezeit, den 'Tempel von Anemospilia', und seinen spektakulären, jedoch äußerst schwierig zu interpretierenden Funden und Befunden s. Sakellarakis – Sakellarakis 1997, 269 ff. Dieser äußerst schmalen Überlieferungslage ist es offensichtlich zu verdanken, dass die ökonomischen Grundlagen des minoischen Kultes bislang nur selten das Interesse der Forschung auf sich gezogen haben, s. Pilali-Papasteriou 1987; Kyriakides 2001.

8 Zu mykenischen Kultanlagen allgemein s. Kilian 1992; Albers 1994; Whittaker 1997; Albers 2001.

9 Zur mykenischen Linear B-Schrift s. zusammenfassend Heubeck 1966; Heubeck 1979; Hiller – Panagl 1986; Bartoněk 2003.

10 Zum temporären Charakter der Linear B-Tontafeln s. Heubeck 1966, 10; Heubeck 1979, 46; Palaima 1995, 629 f.; ferner Driessen 1994-95, 244, der sie als *pre-archives* bezeichnet.

und nicht gebrannten Täfelchen offensichtlich in Wasser aufgeweicht und dadurch 'gelöst'. Durch diese schriftlichen Zeugnisse erfassen wir also die mykenische Palastwirtschaft nur in einem Zeitpunkt, und zwar nicht irgendeinem Zeitpunkt, sondern dem Zeitpunkt ihres Todes.¹¹ Die mykenologische Forschung ist nach der ersten Enttäuschung an dieses Material recht optimistisch herangegangen und hat versucht, aus der Not eine Tugend zu machen. Die Täfelchen sind immerhin direkte schriftliche Quellen, die ohne jegliche tendenziöse Eingriffe die palatialen Besitztümer, ökonomischen Ansprüche und Handlungen mit pedantischer Akribie festhalten.

3. Rahmenbedingungen

Was für eine Rolle spielt der kultische Bereich in diesen trockenen administrativen Texten? Kultangelegenheiten gehören zu den vorherrschenden Themen der Linear B-Bürokratie.¹² Abgesehen von der nahezu selbstverständlichen Existenz von Ländereien und Herden im Besitz von Heiligtümern¹³ registrieren viele Täfelchen die Lieferung von Abgaben an Götter bzw. Heiligtümer durch diverse Personen, Institutionen oder Lokalitäten; es geht um Rinder, Schafe, Schweine, Rationen an Getreide, Feigen, Wein, Käse, Honig, aber auch Prunkgegenstände, wie Goldgefäße, und Sklaven.¹⁴ All diese Produkte hatten zwar einen nicht unbeträchtlichen materiellen Wert und in manchen Fällen mussten sie aus fernen Regionen importiert werden.¹⁵ Doch scheint es, dass sie einen eher bescheidenen Teil des gesamten

palatialen Budgets ausmachten.¹⁶ In weiteren Fällen werden schließlich die Vorbereitungen für oder die Teilnahme an einem Kultfest festgehalten.¹⁷

Die enge und aus unserer Sicht nicht gerade leicht zu interpretierende Verflechtung der religiösen mit der ökonomischen bzw. administrativen Sphäre zeigen zwei weitere Beispiele. Bedienstete oder Handwerker des Palastes werden in manchen Fällen durch das Adjektiv *po-ti-ni-ja-we-jo/po-ti-ni-ja-we-ja* (der Gottheit *Potnia* gehörig) näher spezifiziert.¹⁸ Diese Bezeichnung macht eine direkte oder zumindest indirekte Beziehung mit dem religiösen Bereich explizit.¹⁹

11 Finley 1957-58, 132: "We can learn something about the Mycenaean economic structures at the time of their death".

12 Bezeichnend für die unverkennbar starke Präsenz der kultischen Sphäre in den Linear B-Texten sind die geäußerten Vermutungen von einer 'Tempelwirtschaft' (s. Palmer 1963, 95 ff. 137. 221. 229 f. 278. 280; Hiller 1982), die allerdings auf keinen stichhaltigen Indizien fußen.

13 Als Besitzer werden in den Täfelchen eigentlich Götter, Priesterinnen oder sogar Bedienstete des Heiligtums ('Sklaven') erwähnt, s. Kyriakides 2001, 127. Die hier gemachten Angaben über die Größe der von Heiligtümern kontrollierten Ländereien lassen sich leider nicht quantifizieren, s. hierzu auch u. Anm. 16.

14 s. hierzu die umfassende Studie von Weilhartner 2005; ferner Hiller – Panagl 1986, 290 ff.; Lupack 1999; Bendall 2001. Zu den mykenischen Heiligtümern nach der Aussage der Linear B-Texte s. Hiller 1981.

15 s. hierzu Lupack 1999, 26.

16 Zu diesem Schluss kommt Bendall 2001, bes. 449 f. nach einer quantifizierenden Analyse der in den Linear B-Texten belegten Weihungen an mykenische Götter und Heiligtümer. Nach ihrer Auswertung scheinen die Paläste die Heiligtümer mit diversen Gütern zwar regelmäßig, allerdings nicht in übermäßigen Mengen versorgt zu haben. Man muss jedoch hier anmerken, dass solch ein statistischer Ansatz methodisch nicht unbedenklich ist, da antikes Wirtschaften im Allgemeinen nicht quantifizierbar sein kann, s. Horster 2004, 4 mit Verweis auf Davies 1998, 244.

17 s. in erster Linie Palaima 2004; Weilhartner 2005, 227 ff.; ferner Killen 1992, 365 ff.; Killen 1999, 332. 333 f.; Killen 2001. Zu einer übersichtlichen Darstellung der archäologischen Quellen zu mykenischen Festen bzw. kultischen Staatsbanketten s. Wright 2004.

18 Lupack 1998, 423; Lupack 1999, 27. Der genaue Charakter der *Potnia* und insbesondere die Frage, ob sich dieses Theonym auf nur eine oder mehrere Gottheiten bezieht, bleiben weiterhin problematisch, s. hierzu zuletzt Boëlle 2001; Boëlle 2003; Trümpy 2001; Jasink 2004; Maran – Stavrianopoulou 2007, 291 f. Unverkennbar ist in den Linear B-Texten, dass die *Potnia* den rituellen Mittelpunkt einer Kultinstitution bildet, deren wirtschaftliche Organisation mit der des Palastes verglichen werden kann, s. hierzu Maran – Stavrianopoulou 2007, 292, Anm. 65: "The *oikos* of *potnia* in Thebes seems to have been not only a cult place, but also an economical institution whose closest counterpart is to be found in the palace itself"; s. ferner Weilhartner 2005, 202 f. 229 f.

19 Von besonderem Interesse ist ferner in diesem Zusammenhang die Bezeichnung von 19 unter den insgesamt 304 erwähnten pylischen Schmieden als "der Göttin *Potnia* gehörig" (s. Lupack 1999, 27), was – wie im eingangs erwähnten Fall des Tempels von Kitio – eine unmittelbare Verknüpfung zwischen dem Kultbereich und der Metallproduktion nahe legt. Die unmittelbare räumliche Nähe von Kulträumen und Werkstätten bzw. ihre Unterbringung in ein und denselben Gebäudekomplex, die in Pylos, Mykene, Methana und Phylakopi archäologisch bezeugt ist, bieten weitere Hinweise auf eine enge Beziehung zwischen Religion und Produktionsprozessen, s. Lupack 1998, 424; Lupack 1999, 28 ff.

Nun unterscheiden sich diese Arbeitskräfte kaum von den übrigen Bediensteten des Palastes, denn sie werden vom Palast mit Nahrungsrationen oder Rohmaterialien versorgt und – noch wichtiger – vom Verwaltungssystem des Palastes administrativ erfasst. Aus anderen Täfelchen erfahren wir zwar, dass das Kultpersonal auch eigene Werkstätten besaß.²⁰ Aber auch in diesem Fall bleibt für uns die Tatsache, dass diese Angelegenheiten von der palatialen Administration überwacht werden,²¹ unverständlich. Die einzige denkbare Möglichkeit, um die häufige Erwähnung der von den Göttern bzw. Heiligtümern zugewiesenen Arbeiter oder Werkstätten in einem rein palatialen administrativen Kontext zu erklären, ist die Vermutung, dass die Heiligtümer und ihre Besitztümer von der Palastverwaltung einverleibt worden waren. Nur so lässt sich eine weitere interessante Tatsache verständlich machen, nämlich dass die Heiligtümer auch als rein ökonomische Zentren agierten, und zwar nicht nur für die eigene Instandhaltung und Finanzierung, sondern auch im Rahmen einer Art logistischer Unterstützung des Palastes.²²

Eine besondere Bedeutung in unserem Zusammenhang gewinnt das Täfelchen Jn 829 aus dem Palast von Pylos:²³ Der allgemeine Sinn der den Text einleitenden und für die mykenischen Verhältnisse recht ausführlichen Anweisung ist klar: eine Reihe von mykenischen Funktionären soll eine durch das Adjektiv *na-wi-jo* näher konkretisierte Form von Erz zum Zweck der Herstellung von Speer und Lanzen spitzen abliefern. Das *na-wi-jo* ist gewissermaßen ein semasiologisches Sorgenkind der mykenologischen Forschung, und lässt sich vom Substantiv 'Tempel', oder 'Boot' bzw. 'Schiff' ableiten.²⁴ Die zweite Deutung scheidet allerdings anhand einer Reihe von sprachwissenschaftlichen und sachlichen Argumenten aus. Wenn wir also davon ausgehen, dass es sich hier tatsächlich um die Ablieferung von 'Tempelerz' handelt, gewinnen wir eine weitere sehr interessante Parallele zur zyprischen Tempelanlage von Kition, wo Metall unter der direkten Kontrolle

des Tempels hergestellt wurde bzw. sich im Besitz des Tempels befand. Wie der semasiologische Bezug dieser Metallmengen auf den Tempel zu verstehen ist, bleibt allerdings im Fall des mykenischen Palastes von Pylos offen.

4. The heart of the matter

Versuchen wir nun die Aussagen der Linear B-Texte in einen übergeordneten Zusammenhang zu stellen. Die Verbindung zwischen Religion und Palastökonomie bzw. -administration war in den mykenischen Reichen so eng, dass man keine scharfe Linie zwischen den beiden Bereichen ziehen kann. Innerhalb dieses komplexen institutionellen Geflechtes scheinen die regelmäßigen Lieferungen von Personen, Gruppen und Institutionen an den sakralen Bereich eine wichtige Rolle gehabt zu haben. Man könnte zwar in diesem Fall einwenden, dass die Votivpraxis ein universales Phänomen ist, das nicht unbedingt eine ökonomische Dimension gehabt haben muss.²⁵ Hier kann man allerdings diese ökonomische Dimension der Religion ganz konkret greifen, und zwar in der Institutionalisierung dieser Gaben an die Gottheit sowie in der peniblen Festlegung und Organisation der Mengen der abgelieferten Waren und des Zeitpunktes der Lieferung. Es ist in unserem Zusammenhang von entscheidender Bedeutung, dass sich die Modalitäten der Lieferung von Gaben an Heiligtümer bzw. Götter zumindest auf der Ebene ihrer bürokratischen Erfassung kaum von den normalen Abgabeneleistungen an die palatiale Verwaltung unterscheiden.²⁶ Ein großer Teil ersterer Abgaben ist nicht in einen sakralen Rahmen eingebunden: Die Lieferungen finden in zahlreichen Fällen nicht anlässlich eines Festes oder einer Kultzeremonie statt, sondern stellen eine rein administrative Angelegenheit profanen Charakters dar.²⁷ Sie dienen offensichtlich zur Deckung der alltäglichen materiellen Bedürfnisse der Heiligtümer und des Kultpersonals. Die abgebenden Personen oder Kollektive gehen hier eindeutig keine religiöse Pflicht, sondern einer

20 Lupack 1998, 423 f.; Lupack 1999, 27 f.

21 Wir können sie ja nur durch ihre Erwähnung in den palatialen Linear B-Täfelchen dokumentieren.

22 s. zu dieser Problematik Lupack 1999, 26 f.; ferner Hiller 1981, 116 f.; Antonelli 1995; Weilhartner 2005, 229 f.

23 Zu diesem Täfelchen s. zuletzt Milani 1998.

24 Aura Jorro 1985, 466: *na-wi-jo*.

25 Umgekehrt stellt sich natürlich die Frage, ob es sich dabei um einen ökonomischen Akt handelte, der in einen religiös gefassten Rahmen eingebunden wurde.

26 Zu einer monographischen Behandlung des mykenischen Besteuerungssystems s. Perna 2004.

27 Weilhartner 2005, 202, 227; ferner Lupack 1998, 423.

Abgabenverpflichtung ein.²⁸ Trotz dieser zugegebenermaßen sehr lückenhaften Überlieferungslage können wir also einige Schlüsse zur Beziehung zwischen Kult- und Wirtschaftsadministration der mykenischen Reiche ziehen, die über die bloße Feststellung dieser Interdependenz und der Symmetrie zwischen Steuer- und Kultabgaben hinausgehen. Die bloße Tatsache, dass der Palast nicht nur Götter und Heiligtümer versorgt, sondern sich auch für die Überstellung von Opfergaben Dritter an bestimmte Kultorte zuständig fühlt, ist an sich bemerkenswert. Sie lässt sich allerdings sehr gut im Kontext einer Einverleibung der religiösen Sphäre in das Administrationssystem des Palastes verstehen, die bereits angesprochen wurde. Diese komplexe Verflechtung der beiden Sphären lässt sich als ein offizieller, vom Staat getragener Kult verstehen.²⁹ Von besonderer Bedeutung in diesem institutionellen Rahmen ist die Symmetrie zwischen Steuer- und Kultabgaben (enge Entsprechungen, was ihren stofflichen Charakter und die Organisation der Lieferungen anbelangt). In Zusammenhang mit einer der leitenden Fragestellungen dieses Workshops, könnte man natürlich hier spekulieren, welche der beiden Abgabenformen als erste institutionalisiert wurde. Waren die Kultabgaben im Prinzip eine ökonomische Handlung zur Erhaltung der Heiligtümer und der Priesterschaft, die in einen passenden religiös gefassten Rahmen eingebunden wurde? Oder entwickelten sich im Lauf der Zeit und zwar im Kontext religiöser Handlungsnormen als Nebeneffekt auch ökonomische Überlegungen? Das spärliche epigraphische und ikonographische Material vermag uns in dieser Hinsicht keine konkreten Antworten zu geben. Sehr wahrscheinlich ist allerdings, dass die abhängige Bevölkerung die beiden Abgabeformen als sehr ähnlich zueinander wahrnahm. Die Bauern leisteten Abgaben an den Palast, der Palast an die Götter. Dadurch vollzog sich eine Umwandlung der Abgaben zu Opfergaben, die für die Etablierung der Rechtfertigung der ökonomischen Ausbeutung der niederen Schichten notwendig war.³⁰

28 s. z. B. die knossischen Tafelchen der D-, DI- und Dp-Serien, Lupack 1998, 423; Lupack 1999, 26.

29 Hier fühlt man sich berechtigt von einem Staatskult zu sprechen, s. Horster 2004, 1 Anm. 2: "Wenn man überhaupt den Begriff des staatlichen Kultes verwenden wolle, so sei dieser für die Kulte zu verwenden, bei denen kontinuierlich vom Staat finanzierte Weihgaben geweiht und deponiert wurden".

5. Der Glanz der Preziosen und ihre symbolische Sinndimension

Für diese neuralgische Stelle des mykenischen Herrschaftssystems scheinen unter den diversen Gaben an die Götter insbesondere die Prunkgegenstände eine ganz besondere Bedeutung gehabt zu haben. Die lassen sich in den Linear B-Texten zwar nicht mit der Häufigkeit anderer Opfergaben, dafür aber recht eindeutig dokumentieren.³¹ Das wichtigste Tafelchen in diesem Zusammenhang ist TN 316 aus Pylos, das sich auf die Lieferung von kostbaren Gaben bezieht: Zu einem festlichen Anlass in Pylos werden 13 Goldgefäße und mindestens 11 Männer und Frauen an verschiedene Heiligtümer gesandt.³² Die sakrale Praxis der Weihung von Gaben an Götter und Heiligtümer könnte sicherlich auch mit ökonomischen Überlegungen verknüpft gewesen sein. Der regelmäßige Fluss von kostbaren Gaben an Heiligtümer, der an bestimmten Terminen des religiösen Festkalenders verankert war, hat sicherlich ökonomisches Handeln durch die rege Produktion von Kostbarkeiten stimuliert. Die hohe und vielschichtige Signifikanz der hier registrierten Handlung wird uns allerdings erst im Kontext der bildlichen Überlieferung deutlich. Aus allen vier großen mykenischen Palästen (Mykene, Tiryns, Theben, Pylos) kennen wir Prozessionen, die aus Gaben bringenden Figuren bestehen. Sie zeichnen sich durch eine gewisse 'Monumentalität' der Aufführung aus, nämlich ein wandfüllendes Format mit fast lebensgroßen Figuren und ein standardisiertes Darstellungsschema, wonach die Prozessionsteilnehmer gravitatisch und mit klaren Abständen nebeneinander aufgereiht sind.³³ Zielort bzw. Abnehmer dieser kostbaren

30 Das hier gezeichnete historische Bild könnte noch komplexer und die Verflechtung zwischen Herrschaft und Religion noch enger gewesen sein, sollten die sehr plausiblen Vermutungen von einer Vergöttlichung des mykenischen Herrschers zutreffen, s. hierzu Stavrianopoulou 1995. Diese beruhen in erster Linie auf der häufigen Erwähnung des mykenischen *wanax* (Königs) unter Göttern als Empfänger von Opfergaben.

31 s. hierzu Weilhartner 2005, 225 f.

32 Zu diesem Dokument, das in mehrerer Hinsicht aus dem Rahmen der mykenischen Linear B-Tafelchen fällt, und manchen recht abenteuerlichen Deutungsvorschlägen seines Hintergrunds s. u. a. Sacconi 1987; Palaima 1995; Palaima 1999; Weilhartner 2005, 140 ff.

33 Immerwahr 1990, 114 ff.; Lurz 1994, 87 ff.; Peterson 1981.

Gaben sind uns in diesen Darstellungen nicht erhalten. Es kann allerdings keinen Zweifel daran geben, dass der Anlass der dargestellten Handlung eine kultische Hofzeremonie war. Dafür spricht unter anderem die fast ausschließliche Teilnahme von Frauen. Was wir hier vor Augen haben, ist offensichtlich eine anspruchsvolle Illustration des rituellen Vorgangs, der im Täfelchen Tn 316 aus dem mykenischen Palast von Pylos festgehalten wurde. Die große Bedeutung des Themas für die Palastdekoration liegt wahrscheinlich weniger in der äußeren religiösen Form des Geschehens als vielmehr in der dahinter steckenden politischen Symbolik. Hier wird primär der feierlichen Würde und der staatlichzeremoniellen *dignitas* ein bildlicher Ausdruck verliehen. Den Hauptakzent dieser höfischen Kultvorgänge stellen die kostbaren Gaben dar: Pyxiden, Prunkgefäße, Schmuck u. a., die nicht bloß getragen, sondern zur Schau gestellt werden.³⁴

Warum dominiert gerade dieses Thema die Dekoration der mykenischen Paläste und keine Schlachtszenen oder emblemhafte Bilder, in deren Mittelpunkt der König selbst stünde? Wäre es zu riskant zu vermuten, dass wir in diesen Bildern die Quintessenz des mykenischen Herrschaftssystems greifen? Ich glaube nicht. Wie kann man denn die besondere Rolle und Symbolik dieser Prozessionen verstehen? Die mykenischen Paläste hatten, wie bereits angedeutet wurde, eine herrschaftliche Wirtschaftstätigkeit 'tributärer' Form entwickelt, wobei ein Großteil der landwirtschaftlichen und handwerklichen Produktion in Form von Abgaben organisiert war.³⁵ Dabei handelte es sich um die 'Besteuerung' von entweder abhängigen Orten oder einzelnen Personen, denen Land bzw. eine Art Nutzungskonzession übergeben worden waren. Entscheidend für das Verständnis der inneren Logik dieser politischen Machtstruktur ist die Frage, warum die Bauern bereit waren, einen Teil ihrer Ernte an eine kleine Oberschicht abzugeben. Während der Entstehungszeit einer herrschaftlichen Elite ist es möglich, dass deren ökonomische Forderungen mit militärischen Mitteln durchgesetzt werden. Auf Dauer gesehen bedarf jedoch die Eintreibung von Steuern einer ideologischen Basis, einer Legitimation, die auf politischen,

historischen, kulturellen oder religiösen Argumenten fußen kann. Die Produzenten wären bereit eine Abgabepflicht widerstandslos hinzunehmen, nur wenn sie glaubten, dass sie für den Fortbestand der gesellschaftlichen und natürlichen Ordnung notwendig war. Das ideologische Fundament des Ausbeutungsverhältnisses zwischen herrschender Elite und produzierender Bevölkerung beruhte daher auf einem *do ut des*-Prinzip:

„Der König bot den Bauern Sicherheit und göttliche Fürsprache; diese waren ihm „als Gegenleistung“ Tribut, und Gehorsam schuldig“.³⁶

In einem solchen Gesellschaftssystem, das als typische Erscheinung einer in ihrem sozialen Umfeld 'eingebetteten' Ökonomie gelten kann, manifestierten sich Wirtschaftsstrukturen auch in symbolischen Formen. Dass die ökonomischen und symbolischen Interessen in einer vorkapitalistischen Gesellschaft noch sehr eng miteinander verknüpft waren, hat auf theoretischer Ebene Pierre Bourdieu ausführlich dargestellt. Um die Grundlage einer ideologischen Legitimation der ökonomischen Forderungen der Elite besser greifbar zu machen, hat er den Begriff des 'symbolischen Kapitals' geprägt.³⁷ An dieses Konzept ist der Gedanke geknüpft, dass die Akkumulation 'symbolischen Kapitals' in Form von Ehre und Prestige – erworben z. B. in Fall der mykenischen Paläste durch den Besitz von Prunkobjekten, die Ausrichtung von Festen mit der Teilnahme des Volkes und durch Schenkungen an Götter, Heiligtümer oder Beamte – es erlaubte, eine pflichtgebundene 'Klientel' zu schaffen, die Abgaben lieferte bzw. bei diversen Produktionsprozessen zum Nutzen der Oberschicht als Arbeitskraft eingesetzt werden konnte.

Wenn wir nun auf die mykenischen Bilder und Texte mit diesem Konzept im Hinterkopf zurückkehren, ist es legitim zu vermuten, dass die kostbaren Geschenke an die Götter eine der wichtigsten Ausdrucksformen des symbolischen Kapitals der mykenischen Paläste darstellten.³⁸ Diese Prunkgegenstände, die in unserem Täfelchen als *dora* (Geschenke) bezeichnet werden, lassen sich viel besser mit dem homerischen

34 s. hierzu Boulotit 1987, 145 ff.

35 Perna 2004.

36 Briant 1982, 362.

37 s. Bourdieu 1977, 405 ff.; Bourdieu 1990, 112 f.

38 Zum hohen symbolischen Potential des Schenkens s. zuletzt Wagner-Hansel 2000.

schen Begriff *keimelion* fassen, der interessanterweise eine gewisse Affinität zum Konzept des symbolischen Kapitals zeigt. *Keimelion* bedeutet wörtlich „etwas, das beiseite gelegt werden kann“, ein Erbstück bzw. Kleinod. Solche *keimelia* dienten als Symbole des Reichtums oder Ansehens. Wie M. Finley richtig beobachtete, bestand in den homerischen Epen der doppelte Nutzen dieser Kostbarkeiten darin, sie zu besitzen und sie wegzugeben.³⁹ Die *keimelia* waren hier genau so wie in unseren mykenischen Quellen kein totes Kapital, sondern kamen unter gewissen zeremoniellen Umständen in Umlauf.⁴⁰ Ich würde sogar vermuten, dass der Mobilität dieser Prestigeobjekten klare Grenzen gesetzt waren: solche Preziosen, bei denen der symbolische Wert weitaus wichtiger als der materielle war, zirkulierten offensichtlich nur innerhalb eines zeremoniellen Kreislaufes und flossen nie in kommerzielle Bahnen: die Könige beschenkten ihre Partner, Beamte und Götter, die Beamten weihten ihrerseits ebenfalls Kostbarkeiten an die Götter usw. Dieses symbolische Kapitel konnte offensichtlich nur zu bestimmten Anlässen aktiviert werden: bei einer königlichen Audienz, einer Hofzeremonie, einem religiösen Fest oder einem Bestattungsritual, wo die Kostbarkeiten getragen, gezeigt und – im zeremoniellen Höhepunkt – abgegeben oder abgelegt wurden. Etwas problematisch ist allerdings die Tatsache, dass der kultische Bereich offensichtlich ein *dead end* dieses Kreislaufes darstellte – denn die kostbaren Weihungen wurden nicht weitergegeben. Durch die periodische Wiederholung der Darbringungen vermehrte sich die Zahl der Preziosen ständig. Dieser ‘Stau’ von zahlreichen Prunkgegenständen in den Heiligtümern dürfte sicherlich unter Umständen Auslöser wirtschaftlicher Krisen oder sozialer Spannungen gewesen sein. In dieser Hinsicht lassen uns allerdings unsere Quellen im Stich.

Ziehen wir ein Fazit: Bei den kostbaren Weihungen an die mykenischen Heiligtümer ging es nicht nur um eine Frage der Pietät der Könige und der herrschenden Klasse den Göttern gegenüber. Die Lieferung dieser Gaben wurde als eine illustre Hofzere-

monie inszeniert und gewann dadurch eine ganz andere Sinndimension. Durch den Kanal der religiösen Motivpraxis wurde in der mykenischen Palastkultur ökonomisches Kapital in symbolisches umgewandelt, um die Fundamente des Herrschaftssystems zu festigen. Überspitzt formuliert könnte man behaupten, dass hier in einem religiösen/zeremoniellen Kontext ‘Geld’ für symbolische Zwecke ‘gewaschen’ wurde. Der herrschenden Klasse gelang es dadurch, das einseitige Abgabenverhältnis mit Hilfe einer symbolischen oder materiell begrenzten Gegenleistung als eine reziproke Beziehung darzustellen. Die Gaben an die Götter erfüllten somit neben ihrer ursprünglichen, religiösen, auch eine sekundäre, außerkultische Funktion, indem sie für die Stabilität des sozialen und politischen *status quo* sorgten.

Bibliographie

Albers 1994

G. Albers, Spätmykenische ‘Stadtheiligtümer’: Systematische Analyse und vergleichende Auswertung der archäologischen Befunde, BAR International Series 596 (Oxford 1994)

Albers 2001

G. Albers, Rethinking Mycenaean Sanctuaries, in: R. Laffineur – R. Hägg (Hrsg.), *Potnia. Deities and Religion in the Aegean Bronze Age. Proceedings of the 8th International Aegean Conference*, Göteborg, Göteborg University, 12-15 April 2000, *Aegaeum* 22 (Liège – Austin 2001) 131-141

Antonelli 1995

I santuari micenei ed il mondo dell’economia, in: R. Laffineur – W.-D. Niemeier (Hrsg.), *Politeia. Society and State in the Aegean Bronze Age. Proceedings of the 5th International Aegean Conference*, University of Heidelberg, Archäologisches Institut, 10-13 April 1994, *Aegaeum* 12 (Liège – Austin 1995) 415-421

Aura Jorro 1985

F. Aura Jorro, *Diccionario Micénico I* (Madrid 1985)

Bartoněk 2003

A. Bartoněk, *Handbuch des mykenischen Griechisch* (Heidelberg 2003)

³⁹ Finley 1977, 61.

⁴⁰ Zu den kostbaren Gaben vom Täfelchen Tn 316 als Erbstücke – und somit *keimelia* – s. Vandenabeele – Olivier 1979, 210 ff.; Palaima 1999, 440.

Bendall 2001

L. Bendall, The Economics of Potnia in the Linear B Documents: Palatial Support for Mycenaean Religion, in: R. Laffineur – R. Hägg (Hrsg.), Potnia. Deities and Religion in the Aegean Bronze Age. Proceedings of the 8th International Aegean Conference, Göteborg, Göteborg University, 12-15 April 2000, *Aegeum* 22 (Liège – Austin 2001) 445-452

Boëlle 2001

C. Boëlle, Po-ti-ni-ja. Unité ou pluralité?, in: R. Laffineur – R. Hägg (Hrsg.), Potnia. Deities and Religion in the Aegean Bronze Age. Proceedings of the 8th International Aegean Conference/8e Rencontre égéenne internationale, Göteborg University, 12-15 April 2000, *Aegeum* 22 (Liège – Austin 2001) 403-409

Boëlle 2003

C. Boëlle, Po-ti-ni-ja à Pylos, *Ktéma* 28, 2003, 185-196

Boulotis 1987

Chr. Boulotis, Nochmals zum Prozessionsfresko von Knossos: Palast und Darbringung von Prestige-Objekten, in: R. Hägg – N. Marinatos (Hrsg.), The Function of the Minoan Palaces. Proceedings of the Fourth International Symposium at the Swedish Institute in Athens, 10-16 June, 1984 (Stockholm 1987) 145-156

Bourdieu 1977

P. Bourdieu, Sur le pouvoir symbolique, *Annales. Economie, Sociétés, Civilisations* 32, 1977, 405-411.

Bourdieu 1990

P. Bourdieu, *The Logic of Practice* (Cambridge 1990)

Briant 1982

P. Briant, Produktivkräfte, Staat und Produktionsweise im Achämenidenreich, in: J. Hermann – I. Sellnow (Hrsg.), Produktivkräfte und Gesellschaftsformationen in vorkapitalistischer Zeit (Berlin 1982) 351-372

Davies 1998

J. K. Davies, Ancient Economies: Models and Muddles, in: H. Parkins – C. Smith (Hrsg.), Trade, Traders and the Ancient City (London 1998) 225-256

Driessen 1994-95

J. Driessen, Data Storage for Reference and Prediction at the Dawn of Civilization? A Review Article with Some Observations on Archives Before Writing, *Minos* 29-30, 1994-95, 239-256

Finley 1957-58

M. I. Finley, The Mycenaean Tablets and Economic History, *Economic History Review* 10, 1957-58, 128-141

Finley 1977

M. I. Finley, *The World of Odysseus*² (London 1977)

Heubeck 1966

A. Heubeck, Aus der Welt der frühgriechischen Lineartafeln. Eine kurze Einführung in Grundlagen, Aufgaben und Ergebnisse der Mykenologie (Göttingen 1966)

Heubeck 1979

A. Heubeck, Schrift. Die Denkmäler und das frühgriechische Epos, *Archaeologia Homerica* III, Kap. X (Göttingen 1979)

Hiller 1981

St. Hiller, Mykenische Heiligtümer: Das Zeugnis der Linear B-Texte, in: R. Hägg – N. Marinatos (Hrsg.), Sanctuaries and Cults in the Aegean Bronze Age. Proceedings of the First International Symposium at the Swedish Institute at Athens, 12-13 May, 1980 (Stockholm 1981) 95-125

Hiller 1982

St. Hiller, Tempelwirtschaft im mykenischen Griechenland, *Archiv für Orientforschung* 19, 1982, 94-104

Hiller – Panagl 1986

St. Hiller – O. Panagl, Die frühgriechischen Texte aus mykenischer Zeit. Zur Erforschung der Linear B-Tafeln² (Darmstadt 1986)

Horster 2004

M. Horster, Landbesitz griechischer Heiligtümer in archaischer und klassischer Zeit, Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 53 (Berlin – New York 2004)

- Immerwahr 1990
S. A. Immerwahr, *Aegean Painting in the Bronze Age*, University Park (Pennsylvania 1990)
- Jasink 2004
A. M. Jasink, 'Signora' umana e 'Signora' divina. Una rilettura della Potnia micenea, *Kadmos* 43, 2004, 185-195
- Karageorghis 1976
V. Karageorghis, *View from the Bronze Age: Mycenaean and Phoenician Discoveries at Kition* (New York 1976)
- Karageorghis 2002
V. Karageorghis, *Κύπρος Το σταυροδρόμι της Ανατολικής Μεσογείου 1600-500 π.Χ.* (Athen 2002)
- Kilian 1992
K. Kilian, *Mykenische Heiligtümer der Peloponnes*, in: H. Froning – T. Hölscher – H. Mielsch (Hrsg.), *Kotinos: Festschrift für Erika Simon* (Mainz 1992) 10-25
- Killen 1992
J.T. Killen, *Observations on the Thebes Sealings*, in: J.-P. Olivier (Hrsg.), *MYKENAÏKA. Actes du IX^e Colloque International sur les textes mycéniens et égéens organisé par le Centre de l'Antiquité Grecque et Romaine de la Fondation Hellénique des Recherches Scientifiques et l'École Française d'Athènes* (Athènes, 2-6 Octobre 1990), *Bulletin de Correspondance Hellénique Suppl.* 25 (Athen 1992) 365-380
- Killen 1999
J. T. Killen, *Mycenaean o-pa*, in: S. Deger-Jalkotzy – St. Hiller – O. Panagl (Hrsg.), *Florent Studia Mycenaea. Akten des X. Internationalen Mykenologischen Colloquiums in Salzburg vom 1.-5. Mai 1995*, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, *Denkschriften* 274 (Wien 1999) 325-341
- Killen 2001
J. T. Killen, *Religion at Pylos: The Evidence of the Fn Tablets*, in: R. Laffineur – R. Hägg (Hrsg.), *Potnia. Deities and Religion in the Aegean Bronze Age. Proceedings of the 8th International Aegean Conference*, Göteborg, Göteborg University, 12-15 April 2000, *Aegaeum* 22 (Liège – Austin 2001) 435-443
- Knapp 1986
B. Knapp, *Copper Production and Divine Protection: Archaeology, Ideology and Social Complexity on Bronze Age Cyprus*, *Studies in Mediterranean Archaeology Pocketbook* 42 (Göteborg 1986)
- Knapp 1988
B. Knapp, *Ideology, Archaeology and Polity*, *Man* 23, 1988, 133-163
- Kyriakides 2001
E. Kyriakides, *The Economics of Potnia: Storage in 'Temples' of Prehistoric Greece*, in: R. Laffineur – R. Hägg (Hrsg.), *Potnia. Deities and Religion in the Aegean Bronze Age. Proceedings of the 8th International Aegean Conference*, Göteborg, Göteborg University, 12-15 April 2000, *Aegaeum* 22 (Liège – Austin 2001) 123-129
- Lebessi u. a. 2004
A. Lebessi – P. Muhly – G. Papasavvas, *The Runner's Ring, a Minoan Athlete's Dedication at the Syme Sanctuary, Crete*, *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Athenische Abteilung* 119, 2004, 1-31
- Lupack 1998
S. Lupack, *The Role of the Religious Sector in Mycenaean Economics*, in: F. Rougemont – J.-P. Olivier (Hrsg.), *Recherches récentes en épigraphie créto-mycénienne*, *Bulletin de Correspondance Hellénique* 122, 1998 (2. Études, Chroniques et rapports), 423-425
- Lupack 1999
S. Lupack, *Palaces, Sanctuaries, and Workshops. The Role of the Religious Sector in Mycenaean Economics*, in: M. L. Galaty – W. A. Parkinson (Hrsg.), *Rethinking Mycenaean Palaces. New Interpretations of an Old Idea*, The Cotsen Institute of Archaeology, University of California, Los Angeles, *Monograph* 41 (Los Angeles 1999) 25-34
- Lurz 1994
N. Lurz, *Der Einfluß Ägyptens, Vorderasiens und Kretas auf die Mykenischen Fresken. Studien zum Ursprung der Frühgriechischen Malerei*, *Europäische Hochschulschriften* XXXVIII, *Archäologie* 48 (Frankfurt 1994)

Maran-Stavrianopoulou 2007

J. Maran – E. Stavrianopoulou, Πότιος ἄνθρωπος – Reflections on the Ideology of Mycenaean Kingship, in: E. Alram-Stern – G. Nightingale, Keimelion. Elitenbildung und elitärer Konsum von der mykenischen Palastzeit bis zur homerischen Epoche. Akten des internationalen Kongresses vom 03.-05. Februar 2005 in Salzburg (Wien 2007) 285-298

Milani 1998

C. Milani, Il bronzo per il tempio. Note alla tavoletta micenea di Pilo Jn 829, *Aevum* 72 (1), 29-35

Palaima 1995

T. G. Palaima, The Last Days of the Pylos Polity, in: R. Laffineur – W.-D. Niemeier (Hrsg.), *Politeia. Society and State in the Aegean Bronze Age. Proceedings of the 5th International Aegean Conference (Liège – Austin 1995)* 623-632

Palaima 1999

T. G. Palaima, "Kn O2 – Tn 316", in: S. Deger-Jalkotzy – St. Hiller – O. Panagl (Hrsg.), *Florent Studia Mycenaea. Akten des X. Internationalen Mykenologischen Colloquiums in Salzburg vom 1.-5. Mai 1995*, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Denkschriften 274 (Wien 1999) 437-461

Palaima 2004

Th. G. Palaima, Sacrificial Feasting in the Linear B Documents, in: J. C. Wright (Hrsg.), *The Mycenaean Feast*, *Hesperia* 73:2 (Princeton 2004) 97-126

Palmer 1963

L. R. Palmer, *The Interpretation of Mycenaean Greek Texts* (Oxford 1963)

Perna 2004

M. Perna, *Recherches sur la fiscalité mycénienne*, *Études anciennes* 28 (Nancy 2004)

Peterson 1981

S. Peterson, *Wall Painting in the Aegean Bronze Age: The Procession Fresco* (Diss. Univ. of Minnesota 1981)

Sacconi 1987

A. Sacconi, La tavoletta di Pilo Tn 316: una registrazione di carattere eccezionale, *Minos* 20/22, 1987, 551-556

Pilali-Papasteriou 1987

A. Pilali-Papasteriou, Ἱερὰ καὶ Αποθήκης στην Ανακτορική Κρήτη, in: L. Kastρινάκη – G. Orphanou – N. Giannadaki (Hrsg.), *ΕΙΛΑΠΙΝΗ. Τόμος τιμητικός για τον καθηγητή Νικόλαο Πλάτωνια* (Heraklion 1987) 179-196

Sakellarakis – Sakellarakis 1997

Y. Sakellarakis – E. Sakellarakis, *Archanes. Minoan Crete in a New Light* (Athen 1997)

Stavrianopoulou 1995

E. Stavrianopoulou, Die Verflechtung des Politischen mit dem Religiösen im mykenischen Pylos, in: R. Laffineur – W.-D. Niemeier (Hrsg.), *Politeia. Society and State in the Aegean Bronze Age. Proceedings of the 5th International Aegean Conference, University of Heidelberg, Archäologisches Institut, 10-13 April 1994*, *Aegaeum* 12 (Liège – Austin 1995) 423-433

Trümpy 2001

C. Trümpy, Potnia dans les tablettes mycéniennes. Quelques problèmes d'interprétation, in: R. Laffineur – R. Hägg (Hrsg.), *Potnia. Deities and Religion in the Aegean Bronze Age. Proceedings of the 8th International Aegean Conference, Göteborg, Göteborg University, 12-15 April 2000*, *Aegaeum* 22 (Liège – Austin 2001) 411-421

Vandenabeele – Olivier 1979

F. Vandenabeele – J.-P. Olivier, *Les idéogrammes archéologiques du linéaire B*, *Études Crétoises* 24 (Paris 1979)

Wagner-Hasel 2000

B. Wagner-Hasel, *Der Stoff der Gaben. Kultur und Politik des Schenkens und Tauschens im archaischen Griechenland*, *Campus Historische Studien* (Frankfurt 2000)

Webb 1999

J. M. Webb, *Ritual Architecture, Iconography and Practice in the Late Cypriot Bronze Age*, *Studies in Mediterranean Archaeology Pocketbook 75* (Jonsered 1999)

Weilhartner 2005

J. Weilhartner, *Mykenische Opfertagen nach Aussage der Linear B-Texte*, *Mykenische Studien 18*, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, *Denkschriften 330* (Wien 2005)

Whittaker 1997

H. Whittaker, *Mycenaean Cult Buildings. A Study of their Architecture and Function in the Context of the Aegean and the Eastern Mediterranean*, *Monographs of the Norwegian Institute at Athens 1* (Bergen 1997)

Wright 2004

J. C. Wright, *A Survey of Evidence for Feasting in Mycenaean Society*, in: J.C. Wright (Hrsg.), *The Mycenaean Feast*, *Hesperia 73:2* (Princeton 2004) 13-58

Zur Organisation und Finanzierung von Tempelbauten im Alten Ägypten

PETRA ANDRÁSSY

Einleitung

Wenn man an das Alte Ägypten denkt, kommen einem zuerst monumentale steinerne Tempelbauten und die riesigen Pyramiden in den Sinn, die geradezu zum Symbol der altägyptischen Kultur geworden sind. Ihre Errichtung ist untrennbar mit der Institution des zentralen Königtums verbunden. Pharao war aufgrund seiner göttlichen Natur – im Verlaufe des Alten Reiches trat seine Rolle als Sohn der Götter und Priester *par excellence* in den Vordergrund – allein befugt und befähigt, den Kontakt zwischen menschlicher und göttlicher Sphäre herzustellen und aufrechtzuerhalten. Durch seine überragende, religiös determinierte Rolle war er berechtigt, im Landesmaßstab Abgaben einzuziehen und über die Arbeitskraft seiner Untertanen zu verfügen. Dieses Recht schuf die materielle Grundlage der großen Bauten. Im Laufe der Herausbildung des ägyptischen Staates wurde ein System öffentlicher Arbeiten geschaffen, das zwar nicht auf den Tempel- und Pyramidenbau beschränkt war, in dem dieser aber zweifellos einen hervorragenden Platz einnahm.

Offizielle Texte vermitteln einen stark zentralistischen Eindruck vom Tempelbau. In Widmungsschriften von Tempeln erscheint in stereotypen Wendungen stets Pharao selbst als Bauherr, der den Tempel „als sein Denkmal für Gott N.N.“ gemacht hat.

In der Realität verbargen sich eine Menge komplizierter verwaltungstechnischer Vorgänge dahinter, die zweifellos durch eine umfangreiche Hierarchie von Beamten und Verwaltungsinstanzen geleistet wurde – die Masse von Dienstpflichtigen und Handwerkern nicht zu vergessen, die die Bauten schließlich errichteten.

Leider erlauben weder Menge noch Qualität der erhaltenen Quellen, die uns etwas über die Organisation und Versorgung dieser Baumaßnahmen verraten, mehr als höchstens punktuelle Einblicke in das damalige Geschehen.

Eine wichtige Quellengruppe stellen die sog. Baugraffiti von den Pyramidenbaustellen des Alten und Mittleren Reiches dar. Im ersten Teil soll anhand ihrer Interpretation exemplarisch dargestellt werden, welche Kreise von Würdenträgern einen Beitrag zum Bau der Pyramidenkomplexe ihrer Herrscher leisteten, wie sie im Gegenzug von den Tempelkulten profitierten, so dass ein kompliziertes Geflecht redistributiver Beziehungen zustande kam, das geeignet war, den Zusammenhalt zwischen Pharao und seiner Beamtschaft zu festigen. Im zweiten Teil sollen Baugraffiti, Ostraka, Papyri und ergänzende Texte aus dem Neuen Reich, genauer gesagt der 18. Dynastie und hier vornehmlich aus dem Umfeld der Tempelbauten von Hatschepsut und Thutmosis III. in Deir el-Bahari analysiert und zum Vergleich herangezogen werden.

I. Die Baugraffiti des Alten Reiches

Die Art von Baugraffiti, die uns an dieser Stelle interessieren sollen, sind kurze Notizen oder auch nur Zeichen, die auf Steinblöcke aufgemalt oder in diese eingeritzt wurden, bevor sie in das Mauerwerk von Tempeln und Pyramiden eingefügt wurden (Abb. 1-2).¹

I.1. Baugraffiti mit Namen der *ḥpw*-Abteilungen und ihrer Untergliederungen

In der 4. Dynastie, der Zeit der großen Pyramidenbauer, und in der 5. Dynastie erscheinen auf den Steinblöcken die Namen der *ḥpw*-Abteilungen, die die größte Formation der Arbeitskräfte auf den Pyramidenbaustellen darstellten, sowie die Bezeichnungen ihrer Untergliederungen, der Phylen; ein Organisationsprinzip, das wir auch vom Tempelpersonal her kennen und das für ein rotierendes Dienstsysteem einander in gewissen Abständen ablösender Arbei-

¹ Vgl. auch Andrassy, im Druck.

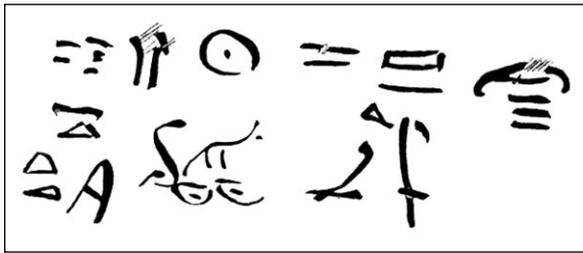


Abb. 1: Baugraffito mit Datum und Namen der "Königstochter Chamerernebti" aus dem "Prinzessinnengrab" von Abusir, aus: Borchardt 1907: 144, Abb. 125a.

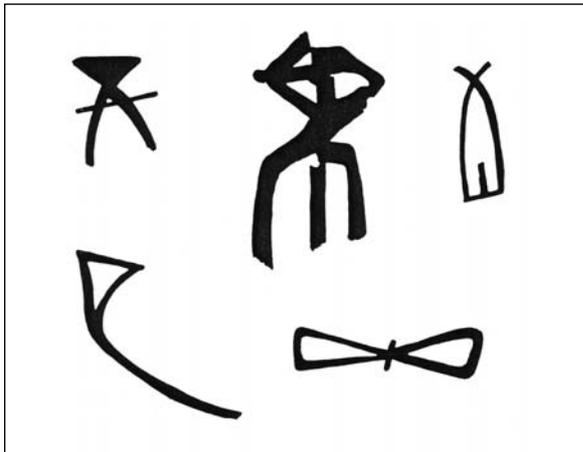


Abb. 2: Zeichen von Arbeitergruppen auf Blöcken der Knickpyramide von Meidum, aus: Posener-Kriéger 1991: Pl. 10.

tergruppen spricht. Jede Phyle war ihrerseits noch einmal in mehrere Untergruppen eingeteilt, die sich unter den Baugraffiti mit eigenen Symbolen wiederfinden. Aus Texten ist für diese Untergruppen der Begriff *tst* – „Truppe“ oder eher wörtlich „Verband“ bekannt (Abb. 3).

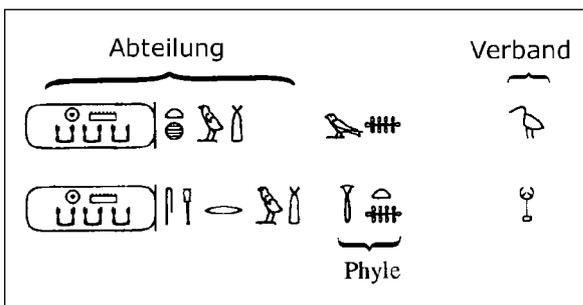


Abb. 3: Die Organisation der Arbeiterabteilungen auf den Pyramidenbaustellen des Alten Reiches, nach: Roth 1991: 120, fig. 7.1.

Die *prw*-Abteilungen trugen Namen, die Aussagen über ihr Verhältnis zu dem Pharao enthielten, in dessen Dienst sie standen. Sie werden z.B. als „Edle“, „Bekannte“, „Freunde“, oder „Lieblinge“

des entsprechenden Königs bezeichnet. In ausführlicheren Inschriften werden sie auch als *prw wib* – „Abteilung des Schiffes“ oder besser „der Flotte“ näher qualifiziert.² Eine Abbildung vom Aufweg zur Pyramide des Sahure zeigt sie beim Ziehen des Pyramidions zur Pyramide.³ Sie werden auch in Szenen der Verleihung von Ehrengold abgebildet, in Aufwartepose vor dem König mit Stäben in den Händen, in Ringerszenen, als Ruderer oder Mannschaften seegängiger Schiffe.⁴ Dies und der Umstand, dass dieselben Namensbildungen mit Bezug zu unterschiedlichen Königen vorkommen, spricht für traditionelle Formationen von Eliteeinheiten junger Rekruten, die der Residenz für verschiedene Unternehmungen zur Verfügung standen.⁵ Der Transport von schweren Bauteilen für den Pyramidenbau spielte dabei sicher eine hervorragende Rolle. Der Fund einer Kupferaxt mit dem Namen solch einer *pr*-Abteilung im Holzfällergebiet des Libanon deutet jedoch darauf hin, dass Expeditionen aller Art zu ihren Aufgaben gehörten.⁶

Als Symbol für die kleineren Untergliederungen der *prw*-Abteilungen wurden gelegentlich Embleme von Gauen – den altägyptischen Verwaltungsbezirken – gewählt, was darauf hindeutet, dass sich diese aus dienstpflichtigen jungen Männern der verschiedenen Gauen zusammengesetzt haben.⁷ Solche Gaaufgebote sind auch sonst aus Expeditionsinschriften bekannt, und zwar sowohl in kriegerischem Zusammenhang als auch bei der Beschaffung von Baumaterial.⁸ Darüber, ob diese Aussage generell für

2 Vgl. das Graffito in: Reisner 1931: Plan XI, Nr. ix und die Abbildung vom Aufweg des Sahure in: Borchardt, 1913: 85f.

3 Hawass/Verner 1996: 183, Fig. 1a.

4 Vgl. Verner 2003: 446-449.

5 *prw wib njswt* – „Königliche Schiffsmannschaften“ erscheinen als Eliteeinheiten des Heeres z.B. noch in der Biographie des Amenophis, Sohn des Hapu, der in der 18. Dynastie unter Amenophis III. Bauleiter und Oberster aller Rekruten war, vgl. Urk. IV 1820.17-1821.14.

6 Rowe 1936: 213, pl. 36.

7 Pyramide des Mykerinos: 16., 17. oberägyptische Gau, 3., 15. unterägyptischer Gau (Reisner 1931: Plan XI, Nr. ii, viii, Plan XII, Nr. Sa3, Sb1, Sa1). Vgl. auch das Emblem des 16. OÄ Gaus unter den Graffiti der Pyramide Sesostri I. in Lisht (Arnold 1990: 113, N29; 101, NW 41b).

8 Vgl. Lopez 1967: 51f., fig. 1-2 ; Anthes, 1928: Gr. 7, Tf. XII; Couyat/Montet 1913: Nr. 192, Z. 19-21: Inschrift des Wesirs Amenemhat im Wadi Hammamat, 2. Jahr des Königs Nebtawjra Mentuhotep, Transport eines steinernen Sargdeckels durch „ein (Arbeiter)heer von 3000 Ruderern der Gauen Unterägyptens“.

alle Angehörigen der verschiedenen *ḥprw* galt, lässt sich allerdings genauso wenig sagen wie über den konkreten Modus ihrer Rekrutierung.

I.2. Baugraffiti mit Namen und/oder Titeln

Während der 5. Dynastie erscheinen neben Graffiti, die die *ḥprw*-Mannschaften, ihre Phylen und deren Unterabteilungen nennen, mehr und mehr solche mit Namen und Titeln von Beamten. Eine Entwicklung, die unter Pepi I. in der 6. Dynastie ihren Höhepunkt erreicht, auf dessen Pyramidenblöcken nur noch Personennamen mit oder ohne Titel sowie Symbole von Arbeitergruppen zu finden sind;⁹ und das, obwohl wir wissen, dass *ḥprw*-Abteilungen mit ihren untergeordneten *ḥswt*-Verbänden noch während des gesamten Alten Reiches die übliche Einteilung für militärische wie nichtmilitärische Expeditions- und Arbeitertruppen blieben.¹⁰

I.2.1 Die Bedeutung der Baugraffiti mit Namen und/oder Titeln

Die Bedeutung der auf den Blöcken genannten Personen wurde bereits verschiedentlich diskutiert.¹¹ Einig war man sich bisher in der Ansicht, bei den genannten Personen handele es sich um die ursprünglichen Empfänger der Steine, die diese freiwillig oder gezwungenermaßen für den königlichen Grabbau spendeten oder um Beamte, die für eine bestimmte Phase bei der Kontrolle des Materialtransportes zuständig waren.¹² Auch an ein Privileg der am Bau beteiligten Beamten, den eigenen Namen durch seine Aufzeichnung auf den Pyramidenblöcken dauern zu lassen, wurde gedacht.¹³

Betrachtet man die Beamtennamengraffiti jedoch im Zusammenhang mit den älteren Graffiti, die in Gestalt der *ḥprw*-Abteilungen die Personengruppe nennt, die mit dem Transport der Blöcke befasst war, und mit den jüngeren aus dem Mittleren Reich, so drängt sich eine andere Deutung auf. Denn auch die weit ausführlicheren Graffiti von den Blöcken der

Pyramiden des Mittleren Reiches nennen wieder die Arbeitstrupps, die den Transport der Blöcke bewerkstelligt haben. In der ausführlichsten Form werden ein Datum, die ausgeführte Handlung wie „Bringen“, „Liefere des Steins aus dem Steinbruch“ u.ä. genannt.¹⁴ Dann folgt die Information, wer die Handlung ausgeführt hat. An der Stelle der Ausführenden erscheinen Personengruppen wie „Soldaten der Truppe des südlichen Verwaltungsbezirkes“ oder „Unterägypter“, häufiger jedoch Ortsnamen wie *Hwt-k3-ptḥ* oder *Nfrwswj*, darunter auch Pyramidenstädte wie die Pyramidenstadt Amenemhats II.¹⁵ bzw. Verwaltungsbezirke, die zu großen Städten gehörten, wie der „2. Distrikt von Heliopolis“, Institutionen wie „die Verarbeitungsanlage des Gottesopfers von Heliopolis“, Güter, „*ḥbsw*-Land“ und „*rmnjt* Domänen“, Haushalte (*pr*) von Würdenträgern. Der Kontext macht klar, dass es natürlich nicht Orte, Güter, Domänen usw. sein können, die Steine transportieren. Sie werden stellvertretend für die Leute genannt, die aus ihnen stammten und von den dortigen leitenden Beamten bzw. Haushaltsvorständen zur Erfüllung der auferlegten Pflichtarbeit auf die Pyramidenbaustellen entsandt worden sind. Ortsname bzw. Institutionsname steht demnach als Abkürzung für „Männer der Stadt, des Gutes, des Haushaltes bzw. der Domäne des NN“.¹⁶ Im selben Zusammenhang, also nach Datum und ausgeführter Handlung, werden auch Beamte genannt mit Titel und/oder Namen. Diese waren es natürlich ebenfalls nicht persönlich, die die Steine transportiert haben. Titel und/oder Name stehen also wieder stellvertretend für die „Leute des (Würdenträgers) NN“.

Nicht zuletzt die Datumsangaben in vielen Alten-Reichs-Graffiti zeugen davon, dass diese Teil des Kontrollsystems der Arbeit waren. Dessen Aufgabe bestand darin, Arbeitergruppen und ihre Arbeitsleistung zu identifizieren, Arbeitsleistung pro Zeiteinheit zu berechnen, Anwesenheits- und davon dann abgeleitete Rationslisten zu erstellen. Aus dem Alten Reich sind nur wenige Fragmente dieser Buchführung erhalten.¹⁷ Wie umfangreich sie einst gewesen sein muss, lässt der punktuelle Fund von Papyri aus dem frühen Mittleren Reich erahnen. Die sog.

9 Vgl. Dobrev 1994, 1996, 1997, 1998; Verner 2003: 450.

10 Vgl. Gardiner 1927: 75-78, col. 3.

11 Vgl. Andrassy, im Druck.

12 Borchardt 1907: 59; 1910: 146, Haeny 1969: 37-39; Verner 1995: 43; 2003: 450-451; Eichler 1992: 279; Janosi 2005: 61, Verner 2006: 202, Anm. 30.

13 Dobrev (1997: 24; 2003: 176) spricht im Zusammenhang mit dem Graffito des „Oberbaumeisters“ (*ḥrj-tp njswt mdḥ kd m prwj*) Intj geradezu von einer „signierten Pyramide“.

14 Vgl. z.B. Arnold 1990: NW 9a.2; N 16.

15 Vgl. Arnold 1990: S II 1-2.

16 Zum Begriff *z n njwt tn* – „Mann dieser Stadt“ in zeitgenössischen Papyri vgl. Quirke 1991 und Andrassy 1998.

17 Vgl. Posener-Krieger 1980: 87, fig. 3.

Reisnerpapyri enthalten u.a. Listen, die anlässlich von staatlichen Bauvorhaben, wahrscheinlich Tempelbauten in Oberägypten, angefertigt wurden. Sie schlüsseln minutiös die dafür eingesetzten Arbeitskräfte auf, ihre Herkunft, ihre Arbeitsleistungen und Rationen, ausgegebene Arbeitsgeräte und -materialien.¹⁸

In den Personen, die auf den Baublöcken der Pyramidenanlagen der 5. und 6. Dynastie mit Namen und/oder Titel genannt sind, fassen wir also nicht die ursprünglichen Eigentümer, Empfänger oder die Spender der Steine. Name und/oder Titel identifizieren vielmehr die Arbeitsgruppen, die diesen Würdenträgern untergeordnet waren und mit dem Transport und der Zurichtung der Blöcke auf dem Bauplatz zu tun hatten. Würdenträger NN bedeutet also auch im Kontext der Baugraffiti des AR „(Männer des) Würdenträgers NN“.

Dabei sagen die Graffiti an sich zunächst nichts über die Art des Unterstellungsverhältnisses aus, das zwischen den Arbeitern und ihrem Vorgesetzten bestand, ob der Genannte Leute aus seinem Amtsbereich oder gar aus seinem Privathaushalt zum Arbeitsdienst entsandt hat,¹⁹ oder ob er Personen anderweitiger Herkunft und administrativer Zugehörigkeit im Zusammenhang mit einer Leitungsfunktion beim Bau beaufsichtigte.

Betrachtet man die in diesem Zusammenhang genannten Titel, wird man hier sicher von differenzierten Verhältnissen ausgehen müssen. Klar ist, dass die in den Baugraffiti genannten Beamten keineswegs die Personen waren, die den Transport des jeweiligen Steines persönlich beaufsichtigten und begleiteten. Das wird insbesondere deutlich, wenn hier weibliche Mitglieder der königlichen Familie genannt werden. In der Regel handelt es sich um mittlere bis höchste Beamte und Würdenträger, die über eine größere Anzahl von Personen verfügen konnten. Ihre in diesem Zusammenhang angeführten Titel konnten aus dem Bereich des Bau- und Expeditionswesens stammen, mussten es aber nicht. Titel wie *šḥd pr-ḳ* und *imj-r3 pr-ḳ* – „Vorsteher“ bzw. „Untervorsteher der Palastleute“, *imj-irtj* – „Kapitän“ und *imj-r3 mšꜥ* – „Vorsteher des (Arbeiter)heeres“, im Mittleren Reich auch *3tw n tt ḥk3* – „Kommandeur der Truppe des Herrschers“, stammen zwar eindeutig aus dem Bereich der Leitung von Arbeiter- oder Militäreinheiten. Expeditionsinschrif-

18 Vgl. Simpson 1963-86.

19 A. M. Roth denkt an private Phylen (1991: 133).

ten lassen aber erkennen, dass die betreffenden Beamten an der Spitze tief gestaffelter Truppen mit einem in sich weiter differenzierten Beamtenapparat standen. Auch die im Mittleren Reich häufiger erscheinenden *šmsw* – „Gefolgsleute“ gehören in die Kategorie der Leiter von Arbeitergruppen. Sie agierten als Abgesandte hoher Würdenträger, unter ihnen *imj-r3 ḥnwtj* – „Kabinetttvorsteher“,²⁰ die Arbeiterkontingente von ihren *rmnjt*-Domänen zu stellen hatten.²¹

1.2.2 Die in den Baugraffiti genannten Titelträger

1.2.2.1 Mitglieder der königlichen Familie

Königssöhne spielen unter den Graffiti von der Pyramide Pepis I. eine gewisse Rolle, aber auch andere, weibliche Familienangehörige wie Königsmütter, königliche Gemahlinnen und Königstöchter erscheinen bereits in der 5. Dynastie innerhalb der Graffiti. Die Gräber naher königlicher Familienangehöriger waren ihrem Layout und ihrer Ausführung nach Teil des ursprünglichen Bauprogrammes der Pyramidenkomplexe. Das spiegelt sich auch in den Baugraffiti wider. Anhand derer vom Pyramidenkomplex Sesostri's I. aus dem frühen Mittleren Reich ist besonders deutlich ablesbar, dass an den Pyramiden der Königinnen und den großen Beamtenmastabas dieselben Arbeitsgruppen tätig waren wie an der königlichen Pyramide selbst. Andererseits nennen Graffiti vom Aufweg der Pyramide Sesostri's I. auch das *pr*, also den Haushalt, einer königlichen Gemahlin,²² so dass Angehörige der königlichen Familie selbst Arbeiterkontingente für den Bau beisteuerten. Das gilt zweifellos auch für das Alte Reich. So ist z.B. die Königsgemahlin Chentkaus auf einem Block von der Pyramide ihres Gemahls Neferirkare genannt. Der Fund einer Opfertafel mit ihrem Namen im Tempel des Neferirkare deutet darauf hin, dass sie später hier einen Kult genossen hat.²³ Graffiti, die königliche Gemahlinnen nennen, finden sich auch in den Mastabas von Königstöchtern. So war z.B. Königin Hetepheres II. am Grabbau

20 Vgl. z.B. Collier/Quirke 2002: 106-107, Verso col. 1.

21 Arnold 1990: 25-26. Die Kontrollnotiz Kh 24 von der Pyramide des Chendjer (Arnold 1990: 182) sollte demnach aufgefasst werden als: „...das was (die Leute) des Gefolgsmannes Tutu, die von der Domäne des *imj-r3 ḥnwtj* [III], brachten.“

22 Vgl. Arnold (1990: 147, 149, C 1, C 2.2, C 4, C 7, C 11), der hier umschreibt: „*pr njswt*...?“ Ich würde stattdessen die Lesung „*pr ḥmt njswt Ib-ḥwt* (?)“ vorschlagen.

23 Borchardt 1907: 146, Anm. 2, Abb. 126.

ihrer Tochter Meresanch III. beteiligt und stiftete darüber hinaus für sie einen Sarg.²⁴ Prinzessin Chamernebti, die Tochter des Njuserre, ist auf Blöcken der sogenannten Prinzessinnenmastaba in Abusir genannt – einer Mastaba, in der sie möglicherweise ursprünglich zusammen mit anderen Mitgliedern der königlichen Familie hatte bestattet werden sollen.²⁵ Tatsächlich bestattet wurde sie jedoch später in der benachbarten Mastaba ihres Ehemannes und Wesirs Ptahschepses, in der sich wieder Blöcke mit ihrem Namen finden.²⁶

Es bestand also durchaus keine einseitige Fürsorgepflicht Pharaos für seine Familienangehörigen, sondern ein Netzwerk von Geben und Nehmen innerhalb der Familie.

In dieses Netzwerk war die Beamtenschaft des Staates gleichermaßen eingebunden. Sie war mit Pharao als obersten Herrn durch gegenseitige Verpflichtungen verknüpft und auch untereinander entsprechend ihrer jeweiligen Ränge als Vorgesetzte und Untergebene. Das wollen wir im folgenden näher beleuchten.

1.2.2.2 Wesire

Die Spitzenposition innerhalb der Beamtenschaft kam den Wesiren zu. In ihren Titulaturen waren – neben einer Vielzahl religiöser Titel – die Chefposten der Pyramidenstädte, des bürokratischen Apparates, von Schatzhaus und Scheune, häufig, aber nicht notwendigerweise auch das Amt des „Vorstehers aller Arbeiten des Königs“ konzentriert, so dass sie zweifellos an der Leitung des Pyramidenbaus maßgeblich beteiligt gewesen sind. Folgerichtig sind sie auch innerhalb der Baugraffiti belegt, allerdings nicht mit der Dominanz, die man für einen Oberbauleiter erwarten würde. Dem obersten Bauleiter zu unterstehen, wäre sicher nicht als Merkmal geeignet gewesen, um Arbeitergruppen auf der Baustelle voneinander zu unterscheiden, da letztlich alle dort versammelten Bauleute dem Obersten Bauleiter unter-

stellt gewesen sind. Wenn also Arbeitergruppen innerhalb der Baugraffiti ausdrücklich als „(Leute des) Wesir(s)“ bezeichnet wurden, muß zwischen dem Wesir und diesen, „seinen Leuten“ ein besonders unmittelbares Verhältnis bestanden haben. Auf diese Weise wurden offenbar Arbeitergruppen gekennzeichnet, die vom Wesir persönlich für den Bau zur Verfügung gestellt wurden.

Dieser Dienst für Pharao wurde natürlich durchaus honoriert. Ein guter Beleg dafür ist der bereits genannte Wesir und Schwiegersohn des Njuserre, Ptahschepses. Er war als „Vorstehender aller Arbeiten des Königs“ sicher auch maßgeblich in den Bau der Pyramide seines Schwiegervaters involviert. Er wurde in dessen Pyramidentempel abgebildet und Personal dieses Tempels sowie der Pyramidenstadt war nach Aussage der Baugraffiti an der Fertigstellung seines nahegelegenen gewaltigen Mastabagraves beteiligt.²⁷

Allerdings konnte Ptahschepses für seinen eigenen Grabbau nicht ausschließlich die ihm als Bauleiter unterstellten Arbeitskräfte von der Pyramidenbaustelle verwenden. Die gut aufgearbeiteten Graffiti aus seiner Mastaba spiegeln eine weitaus komplexere Situation. Hier kommen zum großen Teil die Namen der Personen vor, die auch auf den Reliefs seiner Grabwände erscheinen. Es handelt sich um Personen, die Ptahschepses zu Lebzeiten umgaben und durch ihre Funktion mit ihm verbunden waren,²⁸ was eine gute Parallele zu den Beamten-darstellungen in den königlichen Totentempeln darstellt. Unter den in den Baugraffiti der Ptahschepses-Mastaba genannten Personen befinden sich keineswegs nur Beamte aus dem Bauressort, die vielleicht ihre dienstlich unterstellten Arbeiter zur Verfügung gestellt haben könnten, sondern an prominenter Stelle solche Untergebene wie der „Handpfleger des Palastes“ Njanchchnum, der offenbar Personal seines eigenen Haushaltes zum Bau der Mastaba seines Vorgesetzten entsandt hat und u.a. dafür mit der Position eines „Leiters der Totenpriester“ entschädigt wurde.²⁹

Diese Art Entschädigung hielt auf übergeordneter Ebene auch Pharao für seine treuen Beamten bereit. So ist z.B. der Name eines anderen Wesirs,

24 Durch diese Interpretation der Baugraffiti mit ihrem Namen und Titel in der Mastaba G 7530 erübrigen sich komplizierte Überlegungen, warum Hetepheres II. nicht hier, sondern in einem anderem Grab bestattet worden ist (vgl. Haeny 1969: 38). Baugraffiti mit Titeln und Personennamen sind demnach als Basis für die Zuweisung von Gräbern nur bei Vorhandensein weiterer Hinweise verwendbar.

25 Borchardt 1907: 144.

26 Verner 1992: Nr. 3 und 7.

27 Verner 1992: 178, Nr. 4, 72, 73, 213; 2006: 201, Anm. 22.

28 Verner 1992: 187.

29 Cf. Verner 1992: Nr. 117, 378, 401, 406; Verner 1977, 157 no. 75.

Minnefer, in Baugraffiti von der Temenosmauer des Pyramidenkomplexes des Neferirkare belegt.³⁰ Er sollte deshalb nach unserer Interpretation Personal für dessen Errichtung bereitgestellt haben. Interessanterweise erscheint eine Phyle des Wesirs Minnefer noch zur Zeit des Pharaos Djedkare/Isesi unter dem Personal des Totentempels des Neferirkare.³¹ Minnefer ist also als Dank für seine Leistungen nicht nur mit einer Priesterstelle entschädigt worden, sondern gleich mit einer ganzen Anzahl, die er offenbar mit Angehörigen seines Haushaltes besetzen durfte. Möglicherweise hing diese mit seinem Namen verknüpfte Phyle zusätzlich mit einem eigenen Statuenkult zusammen. Unklar bleibt, ob es der Tempelgründer selbst war, der den verdienten Beamten belohnte oder erst Pharaos Niuserre, in dessen Totentempel Minnefer später noch als Wesir abgebildet wurde. Wenn man nicht von einer außergewöhnlich langen Amtszeit ausgehen will, könnte es auch Niuserre gewesen sein, der seinen Wesir zur Durchführung von Bauarbeiten am unvollendet gebliebenen Pyramidenkomplex des Neferirkare entsandt hat. Niuserre könnte seinerseits auch die Einrichtung der Priesterstellen verfügt haben, denn das Eingreifen in die Belange von Totentempeln verstorbener Vorgänger bis hin zu Personalentscheidungen war für die Pharaonen selbstverständliches Recht.³²

1.2.2.3 *H3tjw-^c*

Innerhalb der Baugraffiti kommen auch öfters Personen vor, die den Rangtitel *h3tj-^c* tragen. Unter ihnen finden sich „Vorsteher aller Arbeiten des Königs“ aber auch Personen mit ganz unterschiedlichen Ämtern. Einer von ihnen war Weni aus der 6. Dynastie, von dem zwar kein Graffito erhalten ist, von dem wir aber aus seiner Biographie wissen, dass er von Pharaos Merenre beauftragt wurde, wichtige Bauteile für dessen Pyramide herbeizuschaffen (Urk. I 106-109). Als Weni diesen Auftrag erhielt, war er „Vorsteher von Oberägypten“ und gehörte damit – wie z.B. später der „(Ober)vermögensverwalter des Palastes“ Nacht aus der Zeit Sesostri I.³³ – zum Kreis höchster Beamter, die Schlüsselfunktionen in der

Wirtschaftsverwaltung innehatten und von dieser Position aus wichtige Funktionen beim Bau der Pyramidenkomplexe ihrer Könige wahrnahmen, ohne dabei unbedingt Titel aus dem Bereich der Bauleitung zu tragen.

Bei der Erfüllung seiner prestigeträchtigen Sonderaufgaben griff Weni offenbar auf die materiellen und personellen Ressourcen seines Amtsgebietes Oberägypten zurück, da seine Hauptaufgabe dort laut Biographie in der Einziehung von Abgaben und Arbeitskräften für die Residenz bestand (Urk. I 106.6-8). Seine Fähigkeit, große Menschengruppen zu organisieren und zu führen, hatte er dabei bereits auf einer früheren Karrierestufe als Anführer eines Heeres gegen die Sinaibewohner unter Beweis gestellt, wieder ohne dabei spezielle Expeditionsleitertitel zu tragen (Urk. I 102.1-10). Weni war hier kein Einzelfall. Die Fähigkeit, große Menschengruppen zu leiten und zu organisieren, war offenbar eine Qualifikation, die für eine höhere Beamtenlaufbahn unabdingbar war, so dass jeder höhere Beamte auch mit der Leitung von Materialtransporten für die großen Bauten betraut werden konnte, was gegen die Existenz eines in sich abgeschlossenen Ressorts „Öffentliche Arbeiten“ innerhalb der Verwaltung spricht.

Ein anderer Beamter im Range eines *h3tj-^c*, bei dem es sich wahrscheinlich um den im Totentempel Pepis II. abgebildeten späteren Wesir Idj handelt, erscheint in einer Inschrift aus den Alabasterbrüchen von Hatnub als Auftraggeber einer Expedition zur Steingewinnung für ein königliches Bauwerk.³⁴ Tatsächlicher Leiter der Expedition war ein Untergebener, dessen Namen und Titel leider nicht erhalten sind, zusammen mit dessen Bruder im Range eines *smr* und einem *hrj-tp njswt pr* ³ – Titel, die auch in den Baugraffiti erscheinen. Die Inschrift lässt erkennen, dass für diese Expedition junge Männer aus drei unterschiedlichen Ortschaften ausgehoben wurden und dass für den Transport der Steine zwei Lastschiffe des Haushaltes, des „*pr* des *h3tj-^c*“ – also aus dem Amtsbesitz des Auftraggebers – verwendet wurden. Welcher Zusammenhang zwischen dem *h3tj-^c* und den drei Ortschaften bestanden hat, aus denen die Expeditionstruppe, letztlich also „die Leute des *h3tj-^c*“ rekrutiert wurde, wissen wir leider nicht. Dass es Ortschaften waren, die ihm direkt unterstanden, legt jedoch die Biographie des eben

30 Borchardt 1907: 71, 73-74, 76-77; Borchardt 1909: 53.

31 Posener-Krieger 1976: 389, 568-570.

32 Vgl. z.B. das Dahschurdekret Pepis I., in dem auch eine Verfügung über die Ergänzung des Personals der Pyramidenstadt enthalten ist (Goedicke 1967: 56 [XV]).

33 Arnold 1990: 110, N19; Grajetzki 2000: 82-83.

34 Anthes 1928: Tafel 11, Gr. 6.

erwähnten Wni nahe. Aus ihr erfahren wir, dass die *tswt*-Abteilungen des Heeres gegen die Sinaibewohner u.a. von Beamten im Range von *h3tjw-^c* angeführt wurden und aus Personen bestanden, die sie aus Gütern und Ortschaften mitgebracht hatten, die von ihnen „beherrscht“ wurden (Urk. I 102.2-7).

Für das Mittlere Reich, als der *h3tj-^c* Titel allerdings zum Standardtitel für Oberhäupter bedeutender Ortschaften geworden war, erfahren wir aus dem Archiv der Pyramidenstadt Sesostri II., dem sog. Kahunararchiv, dass der Vorsteher der Pyramidenstadt im Range eines *h3tj-^c* in oberster Instanz für die Rekrutierung von Arbeitskräften aus seinem Amtsbereich zuständig war.³⁵ Diese Arbeitskräfte wurden für landwirtschaftliche Zwecke, aber auch für Bauarbeiten, u.a. zum Steine ziehen eingesetzt. Anhand der erhaltenen Arbeiterlisten ist erkennbar, dass einfache Angehörige der Pyramidenstadt ihren Pflichtdienst persönlich verrichteten, mittlere und höhere Beamte Angehörige ihrer umfänglichen Haushalte entsandten, nach einem Schlüssel, der in Zusammenhang mit der Größe des Landbesitzes stand, über den sie verfügten.³⁶ Dass der *h3tj-^c* nicht nur für die Zusammenführung der Dienstpflichtigen aus seinem Amtsbereich zuständig war, sondern dabei auch Arbeitskräfte aus seinem persönlichen Haushalt zu stellen hatte, zeigt die Beischrift zu einem Arbeiter, der in einer Liste als „Mann des *h3tj-^c* selbst“ (*z nj h3tj-^c ds.f*) bezeichnet wird.³⁷ Diese Verpflichtung, zur Erfüllung von Amtsaufgaben, auch den persönlichen Besitz einzusetzen, lässt sich ebenfalls anhand anderer Quellen erkennen. So wird z.B. in einer Expeditionsinschrift aus dem Wadi Hammamat bei der Auflistung der Expeditionsteilnehmer zwischen den „normalen“ Dienstpflichtigen (*hsbw*) und Leuten aus der Wirtschaftsanlage des Privathaushaltes des Expeditionsleiters (*pr-šn^cw(.j) ds.j m dt.j*) unterschieden.³⁸ Und aus den schon erwähnten Reisnerpapyri aus dem frühen MR erfahren wir, dass die Güterverwalter des Palastes, die an einem Tempelbauprojekt beteiligt waren, Leute von ihrem *hbsw*-Land zur Verfügung stellten, d.h. Leute, die an das Land gebunden waren, das ihnen von Amts wegen unterstand, und darüber hinaus als *dt* bezeichnete Arbeitskräfte aus ihrem eigenen Haus-

halt sowie Kupferwerkzeuge aus ihrem eigenen Besitz (*m iht.f ds.f*).³⁹

1.2.2.4 Weitere Hofränge

Unter den Baugraffiti des Alten Reiches sind auch die Repräsentanten niedrigerer Hofränge präsent: wie *smr-w^ctj* und *hrj-tp njswt*,⁴⁰ wahrscheinlich auch *imj-r3 hntjw-š pr-š*⁴¹ in der 6. Dynastie; in der 5. Dynastie auch *z3b ^cd-mr*.⁴² Auch für diese Personen gilt, dass sich hinter den Rangtiteln eine ganze Reihe von Beamten unterschiedlicher Funktionen verbergen konnte, von Bauspezialisten bis hin zu Personen, die nur durch die Bereitstellung von Arbeitskräften temporär mit dem Pyramiden- und Tempelbau zu tun hatten.⁴³ In welche Kategorie jener *smr-w^ctj* einzuordnen ist, dem laut einer Abrechnungsliste mehrere Arbeiterabteilungen auf einem Pyramidenbauplatz unterstanden,⁴⁴ wissen wir nicht genau. Sein zweiter Titel *smsw snwt* – „Ältester des Senut-Hauses“⁴⁵ könnte in diesem Kontext durchaus auf einen Bauspezialisten hinweisen, da das „*pr md3t-ntr* – „das Haus des Gottesbuches“ dieser Institution zugeordnet war (Urk. I 246.14), in dem allem Anschein nach sowohl rituelle als auch im modernen Sinne eher wissenschaftliche Texte verfasst, aufbewahrt und gepflegt wurden.

Zweifelsfrei zur Gruppe der Bauspezialisten gehörte jemand wie der Baumeister Nechebu aus der 6. Dynastie, dessen Biographie und Gesamttitulatur erhalten ist und der ebenfalls *smr-w^ctj* und *smsw snwt* war.⁴⁶ Er wurde von Pharao Pepi I. mit der Leitung verschiedener Kanal- und Tempelbauprojekte im Lande betraut. Wenn Nechebu in seinem Grabe schreibt, seine ^c-Urkunde – was man sicherlich mit „Autorisierung“ übersetzen kann – bestand im Norden

35 Vgl. P. Berl. 10073, 10023A (Luft 1992).

36 Vgl. Griffith 1898: pls. XXI, XIII, 1, Z. 1-4.

37 Vgl. Griffith 1898: pl. XIV, Z. 56.

38 Couyat/Montet 1913: 100 (Nr. 87).

39 Vgl. Simpson 1969: section C, pl. 6; 1965: section C 38 (pl. 6), recto Fragment 2, pl. 21, Z. 10.

40 Vgl. Borchart 1910: 92, M 66; Dobrev 1998: 154-156.

41 Das von V. Dobrev (1998: 157, D.8, 166, fig. 11) als *smr-w^ctj imj-r3 pr-š* + Personennamen interpretierte unvollständige Graffito von einem später geteilten Block der Pyramide Pepis I. könnte m.E. diesen wichtigen Hofrangtitel nennen.

42 Vgl. z.B. Borchart 1907: 145, 146 Anm. (2).

43 Dass nicht alle gängigen Rangtitel belegt sind, wird zum einen sicher an der Quellensituation liegen, die die spätere 6. Dynastie unterbelichtet lässt. Das Fehlen des *irj-p^ct* und *sd3wtj-bitj* Titels könnte demgegenüber eine Reihe anderer Ursachen haben, denen gesondert nachzugehen wäre.

44 Vgl. Posener-Krieger 1980: 87, fig. 3.

45 Zum Titel *smsw snwt* vgl. auch Moreno Garcia 1997: 110-117.

46 Vgl. Dunham 1938.

in den Ortschaften und Landbezirken von Chemmis und im Süden in der Pyramidenstadt des Pepj (Urk. I 220. 2-3), dann erinnert das an eine Situation, die in den Befreiungsdekreten für den Mintempel von Koptos aus der Zeit Pepis II. mehrfach beschrieben wurde.⁴⁷ Urkunden dieser Art, die in den Verwaltungsbüros der Residenz ausgestellt wurden, konnten verschiedenen Beamten dazu dienen, Versorgungsgüter und Arbeitskräfte aus Tempeln und Ortschaften für die Erledigung ihrer königlichen Aufträge abzuziehen. Diese Rechte konnte offenbar auch Nechebu zur Erfüllung seiner Aufgaben in Anspruch nehmen.

1.2.2.5 Sonstige Titelträger

Unter den sonstigen im Rahmen der Baugraffiti genannten Titeln finden sich die Leiter von Palastpersonal (*šhd pr-ʿ3* und *imj-rʿ3 pr-ʿ3* – „Vorsteher“ bzw. „Untervorsteher der Palastleute“),⁴⁸ die Leiter von Expeditionstruppen wie *šhd wiʿ3* – „Untervorsteher der Barke“,⁴⁹ *imj-irtj* – „Kapitän“⁵⁰ und *imj-rʿ3 mšc* – „Vorsteher des (Arbeiter)heeres“,⁵¹ Leiter von staatlichen Wirtschaftsbetrieben (*imj-rʿ3 gs-pr*),⁵² selten direkte Bauleiter (*mdh kd njswt m prwj*),⁵³ hohe Schreiberränge wie *zšc njswt hft-hr* – „Schreiber der königlichen Urkunden im Angesicht“⁵⁴ oder andere Administratorenentitel wie und *imj-rʿ3 wp(w)t* – „Vorsteher der Aufträge“.⁵⁵

Selten erscheinen diese Amtstitel ohne vorangestellte Rangtitel. Die alleinige Nennung von Rangtiteln vor dem Namen überwiegt jedoch, selbst bei Personen, von denen wir aus anderen Quellen wissen, dass sie weitere Titel trugen, die mit der Leitung von Bauarbeiten zu tun hatten⁵⁶ – einmal abgesehen von den Fällen, in denen auf die Angabe eines Titels

gänzlich verzichtet wurde. In „inoffiziellen“ Zusammenhang oder bei Platzknappheit war es also ein bestimmter Rangtitel, der die Einordnung der betreffenden Person und ihre Identifizierbarkeit gewährleisten konnte.

1.3 Zusammenfassende Bemerkungen

Anhand der besprochenen Quellen wurde deutlich, dass zur Ausrüstung der Pyramiden- und Tempelbauten viele hohe und mittlere Beamte beitrugen. Um so bedeutender die Bauten waren, um so höher waren die Ränge der beteiligten Verwaltungsbeamten. Diese mussten dabei nicht notwendigerweise den Titel eines „Vorstehers aller Arbeiten des Königs“ führen. Ihnen unterstanden jedoch mit ihren Ämtern wichtige materiellen Ressourcen des Staates. Klare Hierarchien lassen sich dabei anhand der Quellen leider nicht erkennen, auch ein autonomes Baureisort innerhalb der Verwaltung hat es offenbar nicht gegeben.

Zu überlegen wäre, ob das jeweilige Engagement der Würdenträger mit Anteilen am Stiftungsvermögen der neu oder erneut eingerichteten Kulte verknüpfte war, denn jede Tempelgründung war mit der Einrichtung von Stiftungsgütern verbunden, die die wichtigste materielle Grundlage des Kultes bildeten. Aus dem Dekret Pepis I. zugunsten des Kultes des Snofru erfahren wir, dass der Ackerboden einer Pyramidenstadt gewöhnlicherweise von den Abhängigen von königlichen Gemahlinnen, Königssöhnen und -töchtern, von *smrw* – als Sammelbegriff für Hofbeamte – und von anderen Beamten (*srw*) bebaut wurde.⁵⁷ Dieser Personenkreis ist es letztlich, der auch innerhalb der Baugraffiti vorkommt. Er entspricht dem in den Totentempeln abgebildeten engsten Kreis um Pharao.

Dass es übliche Praxis Pharaos war, verdiente Beamte mit Priesterämtern an seiner eigenen Pyramide zu belohnen, lässt sich auch anhand von Formeln in königlichen Dekreten erkennen, die unbotmäßige Beamte mit dem Entzug des Rechts bedrohen, *wʿb*-Priester an der Pyramide des regierenden

47 Vgl. z. B. Dekret Koptus C (Goedicke 1967: 118 [X]).

48 Vgl. Dobrev 1996: 115; 1998: 157-158.

49 Vgl. z.B. Borchardt 1910: 91, M 63.

50 Vgl. Dobrev 1996: 115.

51 Vgl. Dobrev 1998: 159.

52 Vgl. Dobrev 1998: figs. 9-10.

53 Vgl. Dobrev 1996: 110, 130, fig. 18.

54 Dobrev 1996: 110-111.

55 Vgl. Borchardt 1910: 86, M 1; 90, M 48.

56 Unter den Baugraffiti von der Pyramide Pepis I. wird der Baumeister Inti 16 Mal erwähnt. In der überwiegenden Mehrzahl der Fälle wird dem Namen der Hofrangtitel *hrj-tp njswt* vorangestellt. In drei Fällen wird der Rang durch den Amtstitel *mdh kd njswt m prwj* – „Leiter der Bauleute des Königs in den beiden Verwaltungen“ präzisiert, einmal beschränkte man sich auf den Namen (vgl. Dobrev 1996: 110-111).

57 Vgl. Goedicke 1967: 56 [VI]. *m-st* möchte ich hier mit „an Stelle“ übersetzen (in diesem Sinne auch Urk. IV. 1821.2), so dass das Pflügen des Ackerlandes der Pyramidenstadt durch das Personal des genannten Kreises von Würdenträgern nicht ausgeschlossen wird, sondern im Gegenteil die Normalität darstellt, während den *hntjw-š* dieses Recht zusätzlich eingeräumt wird.

Herrschers zu sein.⁵⁸ Priesterämter an anderen Tempeln oder Pyramiden verstorbener Vorgänger konnten gleichfalls willkommene Belohnung sein. Aus einem anderen Dekret erfahren wir, dass das Amt eines *w^cb*-Priesters an einem königlichen Pyramidentempel nicht unbedingt mit der persönlichen Anwesenheit am Orte verbunden gewesen sein musste. Es konnte auch in Ortschaften ausgeübt werden, die weit entfernt lagen, aber der Pyramidenstadt verwaltungsmäßig unterstellt waren.⁵⁹ In diesen „Zweigstellen“ der Pyramidenstädte existierten offenbar im Lande kleine Königskulte mit Stiftungsgütern in der Verfügung von Provinzbeamten, so dass auf diese Weise ein größerer Kreis von ihnen in das redistributive Netzwerk eingebunden werden konnte.

Priesterämter waren mit Pfründen verbunden, gleichzeitig aber auch mit Pflichten. Neben der Belieferung des Kultes mit den entsprechenden Ernteanteilen der Stiftungsgüter und priesterlichen Tätigkeiten, konnte auch die Bereitstellung von Arbeitskräften und die Lieferung von Materialien zur Bauunterhaltung dazu gehören. So erscheinen im Archiv des Totentempels des Neferirkare eine ganze Reihe von Beamten, die Ziegel in die Magazine des Tempels geliefert haben.⁶⁰

Es ginge aber ganz sicher zu weit, wenn wir annehmen würden, der Tempel- und Pyramidenbau wäre ein autarkes Unternehmen dieser Institutionen selbst gewesen, das nur durch das eigene Stiftungsvermögen finanziert wurde. Aus dem Totentempelarchiv des Neferirkare ist klar ersichtlich, dass die Tempelwirtschaft aus vielen Quellen gespeist wurde. Die Tempelanlagen waren vom Zeitpunkt ihrer Gründung an Teil der staatlichen Wirtschaft und Verwaltung und blieben es Zeit ihres Bestehens. Die Teilnahme von Angehörigen von Pyramidenstädten an Bauarbeiten in anderen Pyramidenstädten oder bei der Errichtung der Pyramide des regierenden Herrschers, wie sie u.a. anhand der Baugraffiti des MR erkennbar wird, ist dafür ein beredtes Zeugnis.⁶¹

58 Vgl. Dekret Koptus B (Goedicke 1967: 89 [XIV]) und die große Anzahl unterschiedlicher Beamter, die mit dem Kult im Totentempel des Neferirkare verbunden waren (Posener-Krieger 1976: 384-391).

59 Vgl. Dekret Koptus D (Goedicke 1967: Abb. 11, Fragm.D, kol. 6: *n rdi.n. hm.(i) w^cb fm Mn-^cnh m niwt nb(t) ntt r-ht.s* – „Nicht läßt Meine Majestät zu, dass er Priesterdienst leistet an der Pyramide Men-anch bzw. in der Ortschaft, die ihr verwaltungsmäßig untersteht.“

60 Posener-Krieger/De Cenival 1968: pl. LXII.

Gegen eine autarke Organisation spricht auch, dass Pyramiden- und Tempelbauprojekte, die bei Tod des Auftraggebers nicht vollendet waren, in der Regel nur notdürftig mit lokal verfügbarem Baumaterial, wie Ziegel, fertiggebaut wurden, wozu die internen Ressourcen der Institution gerade ausgereicht haben mögen. Ansonsten bedurfte es der besonderen Zuwendung des dann regierenden Herrschers, was klar erkennen lässt, dass der Beitrag zentraler Residenzinstitutionen für die Organisation und Versorgung der Bauarbeiten nicht zu unterschätzen ist. Nicht zu vergessen ist auch der wesentliche Beitrag der Residenzhandwerkerschaft, der hier nicht näher beleuchtet werden konnte.

Unabhängig von eventuellen Priesterstellen waren Ämter und Würden generell mit Pfründen verbunden. Es war offenbar die Position in der Hofrangordnung, die das Spektrum der Amtstitel und Aufgaben bestimmte, mit denen die jeweilige Person betraut werden konnte, sowie die damit verbundene materielle Ausstattung, zu der Ländereien und die darauf wohnenden Arbeitskräfte gehörten. So ist auch die Bemerkung eines Beamten in seiner Biographie zu verstehen, er habe den Hofrangtitel *h3tj-^c* als „königlichen Gunstbeweis“ (*htp-dj-njswt*) bekommen (Urk. I 147.15-16) – eine Formulierung, die gewöhnlicherweise im Zusammenhang mit der Schenkung materieller Güter durch Pharao gebraucht wird.

II. Ausblick auf das Neue Reich

Im zweiten Teil soll ein Vergleich der gewonnenen Erkenntnisse mit dem Befund des Neuen Reiches, genauer gesagt der 18. Dynastie, vorgenommen werden. Dazu werden die Baugraffiti und Ostraka, die im Umfeld der Tempelbauten von Hatschepsut und Thutmosis III. in Deir el-Bahari gefunden wor-

61 Vgl. Griffith (1898: pl. XIV, Z. 25-39) und Arnold (1990: S II 1-2) zur Teilnahme von Leuten aus der Pyramidenstadt Amenemhats II. an Arbeiten für die Pyramide Sesostris' II.; sowie Griffith (1898: pl. XIX, VI, 15 verso) zu einer Liste von *mnjw*-Arbeitern von der Pyramidenstadt Sesostris' II., die an der Pyramidenanlage seines Nachfolgers, Amenemhat III., arbeiteten. Für das Alte Reich können wir aus der erfolgten Befreiung der Angehörigen der Pyramidenstadt des Snofru von der Teilnahme an Grabarbeiten im *r3-š* der Pyramide des Ikauhor im Umkehrschluss ersehen, dass solche Arbeitseinsätze normalerweise üblich waren.

den sind, sowie ergänzende Quellen hinsichtlich der am Tempelbau Beteiligten analysiert.

II.1. Baugraffiti aus Deir el-Bahari

Von den Steinblöcken aus den Tempeln des Neuen Reiches sind bisher leider nur wenige Baugraffiti veröffentlicht worden. J. Lipinska hat in ihrem Band über den Tempel Thutmosis' III. in Deir el-Bahari einige erwähnt,⁶² die – wie die des Alten Reiches – eher knapp gehalten sind. Da die gleichen Zeichen bzw. Zeichengruppen sowohl auf Sandstein- als auch auf Kalksteinblöcken zu finden sind, ist auch hier sicher, dass es sich nicht um Steinbruchmarken handeln kann, sondern um solche, die mit dem Transport und der letzten Bearbeitungsstufe der Blöcke auf dem Bauplatz zusammenhängen.

Zu finden sind wieder einzelne Zeichen wie *mr*-Hacke, *pr*-Haus, *hs*-Vase, *hwt*-Gebäude/Gut und *njw*t-Ortschaft, die sicher als Symbole einzelner Arbeitergruppen zu deuten sind. Daneben gibt es aber auch komplexere Vermerke wie *rnp(w)t-nfr*, worunter sich ein Personenname verbergen könnte, Titel wie *t3tj* – „Wesir“,⁶³ *imj-r3 njw*t – „Vorsteher der Stadt“, *hm-ntr tpj* – „Hohepriester“, oder Institutionen wie *pr-3 nḥ wd3 snb* – „Pharao, er lebe, sei heil und gesund“ und *pr Nfrw-r^c* – „das Haus der Neferure“, m.E. kein Bezug auf ein ehemals in der Nähe befindliches Gebäude der Neferure,⁶⁴ sondern auf „den Haushalt“ der Tochter der Hatschepsut – parallel zur Nennung von Haushalten königlicher Frauen unter den Baugraffiti des Alten und Mittleren Reiches (s.o.).

Die Baugraffiti von den Steinblöcken aus den Tempeln der Hatschepsut und von Thutmosis III. nennen demnach – ähnlich wie die von den Pyramidenanlagen des Mittleren Reiches – Institutionen, hohe Beamte und Mitglieder der königlichen Familie. Auch für das Neue Reich können wir davon ausgehen, dass wir hier die Instanzen vor uns haben, die Arbeitskräfte für den jeweiligen Tempelbau zur Verfügung gestellt haben und die damit namengebend für die entsprechenden Arbeitergruppen waren. Noch für die Ramessidenzeit belegen Baugraffiti aus dem unvollendet gebliebenen Tempels Ramses IV. im Asasif, dass der Name eines Vorgesetzten inner-

62 Lipinska 1977: 21-25.

63 Vgl. das Graffito mit der lapidaren Nennung des Wesirstitels in seiner im Alten Reich üblichen Form auf Blöcken von der Pyramide Pepi's I. (Dobrev 1996: 123, fig. 6, 124, fig. 7).

64 Vgl. Bietak 1972: 16-17.

halb von Baugraffiti stellvertretend für die ihm unterstellte Arbeitergruppe genannt sein konnte.⁶⁵

II.2 Am Tempelbau beteiligte Instanzen nach den Ostraka von Deir el-Bahari

Bestätigt und ergänzt wird das Bild, das die Baugraffiti liefern, durch eine Reihe von Ostraka aus Deir el-Bahari, die im Zusammenhang mit der Buchführung bei den Bauaktivitäten an den Tempeln von Hatschepsut und Thutmosis III. entstanden sind.

Ein Ostrakon enthält z.B. eine Liste, in der die entsendende Instanz der Arbeiter und die jeweilige Personenzahl aufgeführt sind.⁶⁶ Zu finden sind hier:

• hochrangige Würdenträger der Staats- und Tempelverwaltung, wie:

imj-r3 htmt – „der Schatzmeister“, 21 Mann

imj-r3 k3w Nb-w^cw – „der Rindenvorsteher Nebwau“, 3 Mann

hm-ntr tpj – „der Hohepriester“, 5 Mann, bei dem es sich sehr wahrscheinlich um den „Hohepriester des Amun“ Hapuseneb gehandelt hat, dessen Opfergaben für „Amun von Djaseru“ auf einem weiteren Ostrakon erwähnt werden;⁶⁷

• Beamte nicht genauer spezifizierter Institutionen, wie:

imj-r3 pr Mrj-r^c – „der Vermögensverwalter“ Merire, 35 Mann

z3Imn-htpw – „der Schreiber Amenhotep“, 25 Mann

• Personen ohne Titel, wie:

P3-hk3-mn – „Paheqamen“, 10 Mann, der sicher mit dem „Vorsteher der Arbeiten“ Benja, genannt Paheqamen, und Besitzer des Grabes TT 343 identifiziert werden kann,⁶⁸ so dass es sich auch bei den titellosen Personen um hohe Beamte bzw. Abgesandte von Institutionen gehandelt haben wird, deren Namen keiner weiteren Erläuterung bedurfte;

• bedeutende und weniger bedeutende Ortschaften,⁶⁹ wie:

Iwnjt – „(die Stadt) Esna“, 27 Mann

Nḥb – „(die Stadt) El-Kab“, 23 Mann

g3n – „(der Ort) el-Mata'nah“, 7 Mann;

65 Vgl. Bietak 1972: 20-24, Abb. 4 und 5.

66 Auszug aus Hayes 1960: 34, no. 6, pl. X.

67 Vgl. Hayes 1960: 36, No. 9, pl. XI.

68 Helck 1975: 227, n. 2.

69 Vgl. u.a. Hayes 1960: 34, Nr. 6; Megally 1981: 307, Anm. 4: zum Beleg einer ausführlicheren Schreibweise *ntj m* + Ortsname – « die aus ... sind ».

• und schließlich auch:

p3 njswt – „der König“, 12 Mann, und
pr hmt-njswt – „das Haus der Königsgemahlin“,
13 Mann.

Diese Struktur der an der Bereitstellung von Arbeitskräften für königliche Tempelbauten beteiligten Instanzen bestätigt sich auch anhand anderer vergleichbarer Listen.

II.2.1 Die königlichen Bauherren

Auf einem anderen mit dem Bau des Hatschepsuttempels in Verbindung stehenden Ostrakon wurde zwar immerhin die Hälfte der aufgelisteten Steinblöcke für die (Leute) des „Hauses der Königsgemahlin“ (*pr hmt njswt m3c hrw*) verrechnet,⁷⁰ und auf zwei weiteren Ostraka spielen, wie schon im Mittleren Reich (s.o, s.u), *šmsww* – „Gefolgsleute“ im Rahmen der Bereitstellung von Arbeitskräften eine Rolle, deren institutionelle Zuordnung einmal nicht erwähnt wird, während sie das andere Mal als *šmsww n p3 ntr* – „Gefolgsleute des Gottes (=Pharao) näher qualifiziert werden.⁷¹ Dennoch bleibt auffällig, dass die eigentlichen königlichen Bauherren der Tempel unter den Instanzen, die Arbeitskräfte für den Tempelbau bereitstellten, nur eine untergeordnete Rolle spielten. Es hat den Anschein, als würden die ausdrücklich als Leute der königlichen Bauherren bezeichneten Arbeitskräfte solche sein, die von deren persönlichen Besitzungen stammen. So steht stellvertretend für Hatschepsut – auf die im Rahmen der mit ihrem Tempelbau zusammenhängenden Ostraka stets als „Königsgemahlin“ (*hmt-njswt*) Bezug genommen wird – das „*pr* der Königsgemahlin“,⁷² von dem vermutet wird, dass es sich um den Besitz handelt, den sie als Königin Thutmosis' II. übereignet bekam.⁷³ Thutmosis III. erscheint schlicht als *p3 njswt* bzw. *p3 pr*.⁷⁴

70 Vgl. Hayes 1960: 31, Nr. 2, Z. 10.

71 Vgl. Hayes 1942: 24, pl. XVIII, No. 87; 23, pl. XVII No. 81.

Im P. Turin A aus der späten 19. Dynastie werden die „Gefolgsmänner Pharaos“ nach den „Schildträgern S.M.“ und den „Stallobersten“ als die einzigen Personen benannt, die die Masse der bei Bauprojekten in Memphis beschäftigten Arbeitskräfte mobilisieren/kommandieren durften (Camino 1954: 456, 508 verso 4.2).

72 Vgl. Hayes 1960: 31, no. 2, Z. 10, pl. IX; 33, no. 5, Z. 3, pl. X; 34, no. 6, Z. 8 und Anm. 1.

73 Hayes 1960: 35.

74 Hayes 1960: 34, no. 6, Z. 5, pl. X; 41, no. 14, Z. 8, 11, 16, pl. XI.

Die große Zahl von erbeuteten Kriegsgefangenen, von denen die offiziellen Inschriften berichten, wurden von Pharao als Arbeitskräfte an Tempel und verdiente Beamten übereignet. Im Grab des Wesirs Rechmire z.B., der u.a. Bauleiter am Tempel Thutmosis III. in Deir el-Bahari und in Karnak war, sind Arbeiten an einer neuen Wirtschaftsanlage des Karnaktempels abgebildet, die unter seiner Leitung standen. Leute, die Ziegel herbeitragen, werden hier als „Kriegsbeute, die S.M. geholt hat für die Arbeiten am Tempel des Vaters Amun“ (Urk. IV 1153.8) bezeichnet. Amenophis III. richtete später ganze Ortschaften im Umkreis seines Totentempels ein, die von syrischen Kriegsgefangenen bewohnt waren (Urk. IV 1649.12-13). Sein Wesir, Bauleiter und Königsschreiber, Oberhaupt der Rekruten (*zš njswt hrj tp nfrw*) Amenophis, Sohn des Hapu, berichtet in seiner Biographie, dass er das abhängige Personal der Haushalte (*nj-dt prw*) und der Tempel (*dt r3w-pr*) mit dem Besten der Beute auffüllte, die Seine Majestät auf dem Schlachtfeld erbeutet hatte (Urk. IV 1821.6-7, 1823.19). Der hohen Anteil an Ausländern unter den Bauhandwerkern und sonstigen Arbeitskräften beim Tempelbau der 18. Dynastie wird dabei auch durch die Namenslisten der einschlägigen Ostraka bestätigt.⁷⁵

Wir können demnach auch für das Neue Reich davon ausgehen, dass Pharao Pfründe und Arbeitskräfte – u.a. aus der Beute der Kriegszüge – an Würdenträger, staatliche Institutionen und Tempel übereignete und diese Gunst im Gegenzug mit Auflagen und Pflichten verband, die Bereitstellung von Arbeitskräften und Verbrauchsgütern für den Tempelbau eingeschlossen.

II.2.2 Ortschaften als Herkunftsangabe von Arbeitskräften

Die soziale Stellung der in den Arbeiterlisten der Bauostraka lapidar als „Ortsname, Mann X“ erscheinenden Personen bleibt leider unklar, d.h. ob es sich um freie Mitglieder der entsprechenden Orte handelte, die einer der Gemeinde insgesamt auferlegten Dienstpflicht genügten, oder ob sie Angehörige örtlicher Institutionen, Tempel oder Würdenträgerhaushalte waren, in deren Namen sie Pflichtdienst zu leisten hatten. Klar ist, dass sich unter den Abge-

75 Vgl. z.B. die von P. Dorman (1991: 88-90, pls. 47-49) veröffentlichten Ostraka mit Namenslisten aus Deir el-Bahari, deren genaue Zuordnung die Fundumstände nicht erlauben.

sandten der großen und kleinen Ortschaften nicht nur ungelernete Arbeitskräfte zum Steintransport o.ä. befanden, sondern auch spezialisierte Handwerker.⁷⁶ Ihre Entsendung zum Tempelbau muss deshalb auf einer Basis eines Systems erfolgt sein, das unabhängig von der Pflicht der einzelnen Haushalte (*pr*) bestanden hat, entsprechend der jeweiligen Haushaltsgröße junge Männer als *d3mw* für längere Zeit zum Militärdienst zu entsenden (vgl. Urk. IV 1828.19-1821.4).

Für das Mittleren Reich konnte bereits gezeigt werden, dass sich hinter dem allgemeinen Begriff „Mann der Stadt X“ Personen verbargen, die sich in weitergehenden Abhängigkeitsverhältnissen zu örtlichen Institutionen, wie Tempeln, oder Haushalten von Würdenträgern befanden.⁷⁷ Das scheint sich für das Neue Reich ebenfalls zu bestätigen.

Auf einem Ostrakon mit einer Abrechnungsliste über geleistete Bauarbeiten wurden – wie bereits mehrfach gesehen – statt des Handwerkeramens die Institution genannt, von der der Betreffende entsandt wurde. U.a. erscheint hier „*h3tj-c* + Ortsname + Arbeitspensum“ gefolgt von „Ortsname + Arbeitspensum“, wobei die Platzverhältnisse nahe legen, dass es sich bei letztgenanntem Ausdruck um eine abgekürzte Schreibweise des vorherigen handelt.⁷⁸

Was die Nennung des *h3tj-c* anbelangt, bleibt offen, ob der Titel stellvertretend für Leute aus seinem eigenen Haushalt, dem „*pr* des *h3tj-c*“, steht oder ob er als Repräsentant des entsprechenden Ortes genannt ist, der für die Einziehung von Dienstpflichtigen aus seinem Amtsbezirk zuständig war (s.o.).

Wahrscheinlich erstreckte sich die Verantwortung des *h3tj-c* für die Arbeitskräfterekrutierung nicht generell auf alle Institutionen seines Amtsbereiches. Einem Brief, der in der Nähe der Nordostecke des Vorhofes des Hatschepsuttempels in Deir el-Bahari gefunden wurde, ist zu entnehmen, dass die hier erwähnten „Leute aus Heliopolis“ (*n3 n rmt Twnw*) offenbar Bauspezialisten des dortigen Retempels

76 Vgl. Megally 1981: 296, 309-312, pls. XXXV-XXXVI, Z. 3-4.

77 Vgl. Andrassy 1998. Siehe auch oben S. 3, Anm. 16 u. 6-7.

78 Vgl. Černý/Gardiner 1957: pl. XXXVI, Nr. 3, Z. 9-10. In dieser „work record“ erscheinen wieder die Namen hoher Beamter als Bezeichnung für die von ihnen zum Bau entsandten Handwerker, unter ihnen der *h3tj-c* von *Nfr-wsj*, einer Stadt, die häufig als Herkunftsort von Arbeitskräften belegt ist. In der folgenden Zeile wird aus Platzmangel der *h3tj-c* Titel vor dem Ortsnamen *tbw* weggelassen.

waren, die zur Teilnahme am Tempelbau nach Theben entsandt wurden. In einer mit ihnen zusammenhängenden Angelegenheit wird der Bauleiter des Hatschepsuttempels aufgefordert, als deren heimische Vorgesetzte einen „Sprecher des Königs“ (*w3mw-njswt*) und den Hohepriester des Retempels (*wr-m3w*) zu kontaktieren.⁷⁹

II.2.3 Hohe Beamte und Verwaltungsinstanzen

Königliche Stiftungsdekrete und andere Quellen vertragen uns, dass staatliche Institutionen und Beamte ausdrücklich mit Zulieferungen unterschiedlichster Art für Bauvorhaben – genauso wie für andere Zwecke – beauftragt werden konnten.

Einer Grabinschrift aus der Zeit Echnatons ist zu entnehmen, dass alle hohen Beamten des Hofes (*srw 3w*) und alle Beamten, die der Pharao im ganzen Land installiert hat (*sr nb kd pr-c3 m t3 r dr.f*), einschließlich der Atonpriester von Amarna, jährlich *33jt*-Abgaben in Form von Silber, Gold, Kleidern, Bronzegefäßen und Rindern an Pharao zu entrichten hatten. Teile dieser Abgaben konnten als königliche Gunst dauerhaft direkt entsprechend begünstigten Beamten zugesprochen werden; im konkreten Fall offenbar in Verbindung mit dem Amt als „Erster Diener“ des Echnaton im Atontempel von Amarna (Urk. IV 2008.13- 2009.10).

Laut Grabinschrift des Wesirs und Bauleiters am Tempel Thutmosis' III. in Deir el-Bahari, Rechmire, waren von den Verwaltern der Ortschaften, Güter, Landbezirke und Felder, allen voran den *h3tjw-c*, „Abgaben an das Wesirsbüro in Theben“ (*ipw n h3 n t3tj n niwt rsjt*) zu entrichten (Urk. IV 1119.16-1120.5). Auch der Schatzhausvorsteher Djehuti, der am Bau des Hatschepsuttempels in Deir el-Bahari beteiligt war, reklamiert für sich in seiner Grabinschrift, die Abgaben (*b3kw*) der *h3tjw-c* gezahlt und entgegengenommen zu haben (Urk. IV 436.12-13). Diese Abgaben wurden zweifellos umverteilt, wobei auch die verschiedenen staatlichen Institutionen über eigene Einkünfte verfügten.

Einer Stele Sobekhoteps IV. aus der 13. Dynastie ist zu entnehmen, dass das Einrichten einer dauerhaften Opferstiftung für Amun von Karnak mit der Beauftragung verschiedener Institutionen – u.a. des Wesirsbüros (*h3 n t3tj*), des „Büros, dessen der die Leute gibt“ und des Schatzhauses – einherging, regelmäßig Rinder und andere Naturalien für sein

79 Vgl. Hayes 1957: 89-90, 80 fig. 1 O, Tafel XIII, 2.

Gottesopfer zu liefern.⁸⁰ Die Widmung von Einkommensanteilen Beamten und staatlicher Institutionen für Tempelkulte war sicher ein wichtiger Grund für die in unseren Augen so komplizierte Verflechtung von königlichem (=staatlichen) Besitz und Tempelbesitz.⁸¹

Auch Teile der Opfer im Hatschepsutempel von Deir el-Bahari kamen vom *pr imj-r3 hmt* bzw. vom *pr t3tj*. Interessanterweise scheint es hier einen Unterschied zwischen Besitz der Institution und dem des Amtsinhabers gegeben zu haben, da in einer Opferauflistung zunächst der Beitrag des Wesirs User erscheint, gefolgt von dem gesondert ausgewiesenen Beitrag des *pr t3tj*.⁸² Eventuell verlief hier eine Lieferverpflichtung der Institution parallel zu einer privaten Verpflichtung des Chefs der Institution, möglicherweise aufgrund einer Statuenstiftung oder eines Priesteramtes.

Ähnlich kann der Fall bezüglich des Hohepriesters des Amun gelegen haben. Er ist auf den Ostraka mehrfach im Zusammenhang mit dem Bau des Hatschepsutempels erwähnt. Ein Ostrakon ist darunter, das die Opferlieferung des Hohepriesters des Amun, Hapuseneb, für Amun von Djeseru festhält, die dieser durch seine Ehefrau auf die Thebanische Westseite bringen ließ, was – ebenso wie der bescheidene Umfang der Lieferung – eher für eine persönliche Gabe spricht als für den offiziellen Beitrag des Amuntempels von Karnak.⁸³

Eine solche Trennung von Amt und Person ist ansonsten eher schwierig auszumachen. Wie die Personen genau einzuordnen sind, die in den Listen der 18. Dynastie Ostraka von Deir el-Bahari lapidar als „Leute des Wesirs“ oder „des Schatzmeisters“

bezeichnet sind,⁸⁴ ist nicht klar erkennbar. Für unseren Zusammenhang ist jedoch von genereller Bedeutung, dass nach den Ostraka auch die Bereitstellung von Arbeitskräften für den Tempelbau zu den Leistungsverpflichtungen von Institutionen und Beamten gehörte. In vielen Fällen muss offen bleiben, ob die genannten Beiträge die Folge einer Beauflagung der Institution waren, die der jeweilige Beamte vertrat, ob der Beamte persönlich am Bau beteiligt war, oder ob sein Engagement – sei es als Bauleiter oder anderweitig – mit Anteilen am Opferumlauf, einem Priesteramt oder einem eigenen Statuenkulten belohnt wurde, so dass sich auf diese Weise eine besonders enge persönliche Bindung zu diesem Tempel ergab. Wie wir schon für das Alte Reich im Zusammenhang mit den vielen Würdenträgern sehen konnten, die Ziegel für den Totentempel des Neferirkare lieferten,⁸⁵ konnte eine solche enge Bindung von Beamten an bestimmte Tempel mit der Verpflichtung verknüpft gewesen sein, sich an dessen Ausbau oder der Bauunterhaltung zu beteiligen.⁸⁶

Diesen Verhältnissen wollen wir im folgenden am Beispiel der hohen Beamten genauer nachgehen, die als Bauleiter an den Tempeln von Hatschepsut und Thutmosis III. in Deir el-Bahari wirkten.

II. 3 Die Bauleiter

Betrachtet man Namen und Titel der als Bauleiter tätigen Personen, lässt sich auch für das Neue Reich konstatieren, dass die Bauleitertätigkeit an den bedeutenden, eng mit dem Königtum verbundenen Tempeln höchsten Beamten übertragen wurde, in deren Titulaturen eine ganze Reihe von Titeln konzentriert war, die mit der Verwaltung der materiellen und menschlichen Ressourcen des Landes in Verbindung standen. Wegen der überragenden Bedeutung des Amuntempels spielten hier im Neuen Reich Titel aus seiner Sphäre eine besonders wichtige Rolle. Man gewinnt so den Eindruck, dass eine ganze Reihe hoher Beamter Teilaufgaben erfüllten, ohne dass sich die genaue Arbeitsteilung anhand der spärlichen Quellen rekonstruieren ließe. Eine Situation,

80 Helck 1969, vgl. auch die Lieferlisten von Beamten an den Atontempel in Karnak (Urk. IV 1994-1995). Zu den Lieferverpflichtungen staatlicher Institutionen vgl. auch P. Ermitage 1116 A vo (Helck 1961: 214). Neben festen Lieferverpflichtungen lassen sich z.B. anhand der Gefäßaufschriften aus Malqata, dem Palast Amenophis' III., auch situationsgebundene Geschenke von Institutionen und Würdenträgern für Pharao, etwa zu dessen Regierungsjubiläum, nachweisen (vgl. Hayes 1951).

81 Vgl. Haring 1997: 372-377, 380-383.

82 Hayes 1960: 35, no. 8, Z. 3, pl. X; Vernus 1981: 107, 121.

83 Vgl. Hayes 1960: 34, no. 6, recto Z. 7, pl. X, 35, no. 7, pl. X und 36, no. 9, pl. XI.

84 Hayes 1960: 34, no. 6 recto, Z. 2, pl. X; 41 no. 14, Z. 7, 9, 13, 16, pl. XI (hier ist unklar, ob es um Leute geht, die gezählt werden); Cerny/Gardiner 1957: pl. 36, 2, Z. 4; Ostrakon Berl. P. 10621, verso, Z. 4 (=HPB III, pl. XXX); Hayes 1942: 23, no. 83, Z. 3, pl. XVII; Dorman 1991: 89, Cat. 26d, pl. 49d, Z. 4-6, 9.

85 Siehe oben S. 9, Anm. 60.

86 Eine solche Verpflichtung von Beamten gegenüber ihrer Institution scheint dabei nicht auf Tempel beschränkt gewesen zu sein, wie z.B. die Ziegellieferungen von Stallobersten an den „Großen Stall des Ramses“ vermuten lassen. Vgl. Kitchen 1979: 790-792.

die mit der auf den Pyramidenbauplätzen des Alten Reiches vergleichbar ist.

Als Bauleiter an den Tempeln der Hatschepsut und Thutmosis' III. in Deir el-Bahari sind nach Aussage ihrer Grabbiographien an erster Stelle der Obervermögensverwalter Senenmut und der Wesir Rechmire zu nennen. Abgesehen von ihrer Leitungstätigkeit trugen sie auch durch die Bereitstellung von Arbeitskräften zum Bau bei. Wie bereits angesprochen, lassen die Quellen nicht erkennen, wer diese „Männer des Vermögensverwalters Senenmut“⁸⁷ oder „des Wesirs“⁸⁸ genau waren, die in den Arbeiterlisten erschienen. Im Dunkeln bleibt, welcher Institution im Verantwortungsbereich der hohen Beamten sie konkret zugeordnet waren,⁸⁹ oder ob Teile von ihnen gar aus deren Privathaushalten stammten (s.u.). Klar ist nur, dass mit dieser Bezeichnung eine besondere Gruppe von Arbeitern gemeint war und nicht allgemein die Gesamtheit der am Bau beteiligten Personen, die einem Oberbauleiter auf der Baustelle *a priori* unterstellt war, da sie nur eine Kategorie unter mehreren darstellten. Ein Schluss, zu dem wir bereits oben bezüglich der „Männer des Wesirs“ auf den Pyramidenbaustellen des Alten Reiches gekommen waren. Diese auf die Tempelbaustellen entsandten Arbeitskräfte waren dabei beileibe nicht nur einfache Bauern zum Steintransport, sondern auch die erforderlichen spezialisierten Handwerker wie Reliefbildhauer und Zeichner, Steinmetzen und Steinbrecher,⁹⁰ wie es auch schon im Falle der Abgesandten von Ortschaften festgestellt werden konnte.

Senenmut führte an eigentlichen Bauleitertiteln die des *imj-r3 k3t nbt nt njswt* – „Vorsteher aller Arbeiten des Königs“ (Urk. IV 402.8) und *imj-r3 n imjw-r3w k3wt* – „Vorsteher der Vorsteher der Arbeiten“ (Urk. IV 405.6). Er beschreibt, dass ihm befohlen wurde, „alle Arbeiten des Königs“ in verschiedenen Tempeln zu leiten, darunter die im Amun- und Mutempel von Karnak und in dem der Hatschepsut von Deir el-Bahari (*hwt-ntr Imn Dsr-Dsrw*) (Urk. IV 409.5-10).

87 Vgl. Černý/Gardiner 1957: pl. XXXVI, Nr. 3, Z. 8; Hayes 1960: 35, no. 7, Z. 5, pl. X; 40, no. 13 recto, Z. 1-2, pl. XI.

88 Hayes 1960: 44, no. 17 verso, Z. 5, pl. XII; Hayes 1942: 23, no. 83, Z. 3, pl. XVII; Dorman 1991: 89, Cat. 26d, pl. 49d, Z. 4-6, 9. Ostrakon Berl. P. 10621, verso, Z. 4 (=HPB III, pl. XXX).

89 Siehe oben S. 5.

90 Vgl. Ostrakon Berl. P. 10621, verso, Z. 4 (=HPB III, pl. XXX); Hayes 1960: 35, pl. X, no. 7, Z. 5; Megally 1981: 296, 309-312, pls. XXXV-XXXVI, Z. 3-4.

Rechmire war *imj-r3 k3t nbt n Imn* – „Vorsteher aller Arbeiten des Amun“ (Urk. IV 1172.4), *imj-r3 hmwwt nbwt nt Imn* – „Vorsteher aller Handwerker des Amun“ (Urk. IV 1173.2), wobei als besonders wichtiges Einsatzgebiet Karnak durch die spezielle Erwähnung der Funktion *hrp k3wt nbwt m Ipt-Swt* – „Leiter aller Arbeiten in Karnak“ hervorgehoben wurde (Urk. IV 1172.17). Seine Bauleiterfunktion am Thutmosis III Tempel von Deir el-Bahari wird hingegen nur anhand der Bauostraka klar ersichtlich, in denen mehrfach von Arbeiten die Rede ist, die „unter der Leitung/Verfügungsgewalt (*r-ht*) des Rechmire“ durchgeführt wurden.⁹¹

Im Gegensatz zu den offiziellen Titulaturen werden die eigentlichen Bauleitertitel in den „inoffiziellen“ Texten der Bauostraka nicht erwähnt. Senenmut wird abwechselnd allein mit seinem Namen genannt oder schlicht als „Vermögensverwalter“ – *imj-r3 pr* – bezeichnet.⁹² Rechmire erscheint stets nur mit dem Wesirstitel – (*imj-r3 niwt*) *t3tj*;⁹³ eine Verfahrensweise, die gut mit der der knappen Baugraffiti der früheren Zeit vergleichbar ist.

Die Leitungstätigkeit beim Bau wird in der Biographie des Rechmire mit *m33 k3t nbt* – „Inspizieren jeglicher Arbeit“ und *rdjt rh z nb w3t.f m i3wt.f nt imj-r3 k3wt* – „veranlassen, dass jeder Mann seinen Weg kennt in seinem Amte des Vorstehers der Arbeiten“, also als Anleiten der untergebenen Bauleiter, beschrieben (Urk. IV 1151.11-13).⁹⁴ Außer Schreibern und Vorarbeitern, die die Arbeiten persönlich begleiteten und überwachten, waren demnach neben dem obersten Bauleiter noch weitere Bauleiter beteiligt.

Das stimmt mit der Aussage der Ostraka überein, nach denen der Scheunenvorsteher Minmose zur Amtszeit des Senenmut den Abbau von Steinblöcken für den Hatschepsutempel organisierte,⁹⁵ und der Vorsteher der beiden Scheunen und Vermögensverwalter des Amun Sendjehuti, wahrscheinlich unter Rechmire, dasselbe für den Tempel Thutmosis' III. tat.⁹⁶ In den Ostraka sind darüber hinaus die Bauleiter und Schatzhausvorsteher Paheqa-

91 Vgl. Ostrakon Berl. P. 10621 recto, Z. 1-2 (=HPB III, pl. XXX); Hayes 1960: 44-47, nos. 17-20, pls. XII-XIII.

92 Vgl. z.B. Hayes 1960: pl. X, Nr. 7, Z. 5; Nr. 8, Z. 2.

93 Vgl. z.B. Hayes 1960: pl. XII, Nr. 17 recto, Z. 2; Nr. 19 recto, Z. 1; Nr. 17 verso, Z. 5.

94 Siehe auch Eichler, S. 2000: 154.

95 Vgl. Hayes 1960: 31, no. 2, pl. IX.

96 Vgl. Ostrakon Berl. P. 10615 (=HPB III, pl. XXX); Hayes 1960: 50, Urk. IV 1207.3-4.

men/Benja⁹⁷ und Benermerut⁹⁸ belegt, die ebenfalls unter Senenmut bzw. Rechmire tätig waren.

Auch Steinmetze, die „unter der Leitung/Verfügungsgewalt (*r-hr*)“ eines Djehutimes gearbeitet haben, sind von einem weiteren Ostrakon bekannt.⁹⁹ Eine weitere Liste nennt „die Zeichner (*n3 n zš*) des Djehutimes“ vor den „Reliefbildhauern des Wesirs (Rechmire)“.¹⁰⁰ Bei diesem zweifellos hohen Beamten könnte es sich um den gleichnamigen „Sprecher des Königs“ (*wḥmw njswt*), Besitzer des Grabes TT 342 in Sheikh Abd el-Qurna gehandelt haben (PM I, I 409-412). Dass Personen dieses Ranges mit den königlichen Bauvorhaben verbunden waren, belegt der oben bereits erwähnte Brief, in dem ein *wḥmw njswt*, Geregmennefer, im Zusammenhang mit einem weiteren Bauleiter des Hatschepsuttempels, dem Schatzhausvorsteher Djehuti, als Verantwortlicher für Arbeitskräfte aus Heliopolis genannt wird.¹⁰¹ Djehuti berichtet in seiner Grabinschrift, dass er die Handwerker anleitete, die im Tempel der Hatschepsut die Tempeltore mit Kupferblech beschlugen und Reliefs und Statuen vergoldeten (Urk. IV 422.6-11).

Wie sehr diese hochrangigen Bauleiter selbst technische Experten waren, oder ob sie mehr als Organisatoren, Überwacher, Logistiker tätig waren, geht aus den erhaltenen Quellen leider nicht so eindeutig hervor. Gemeinsam ist ihnen, dass sie hochrangige Beamte waren, die Schlüsselpositionen in der Verwaltung der materiellen Ressourcen des Staates, einschließlich der Tempel, innehatten und über große Erfahrung bei der Organisation und Leitung großer Menschengruppen verfügten. Eigenschaften, die wir schon für die „Vorsteher aller Arbeiten des Königs“ des Alten Reichs als wesentlich erkannt haben. Ein besonders eindrucksvolles Beispiel ist für das Neue Reich zweifellos der Wesir und Bauleiter Amenophis, Sohn des Hapu, der in dieser Eigenschaft federführend an der Errichtung des Gedächtnistempels Amenophis' III. und der Memnonskolosse beteiligt war. In seiner Laufbahn spielt die Funktion als „Königlicher Schreiber, Oberhaupt der Rekruten“ (*sš njswt*

hrj-tp nfrw) eine wichtige Rolle, in deren Rahmen er sowohl die Einziehung der Rekruten als auch deren militärischen Einsatz und die Verteilung der Kriegsgefangenen zu leiten hatte (Urk. IV 1820.17-19 -1821). Verwaltungstätigkeit und persönliche Beteiligung an Expeditionen gingen dabei stets Hand in Hand. Im Rahmen seiner folgenden Berufung zum „Leiter aller Arbeiten“ hebt er besonders das Leiten der Arbeiten (*hrp k3wt*) an den Königsstatuen hervor, die Organisation ihres Transportes zu Schiff sowie ihre Errichtung vor dem Tempel, „indem das ganze Heer (*mš*) vollständig allein unter seiner Aufsicht stand“ (Urk. IV 1822.10-1823.12). Hierbei knüpfte er klar an seine vorherige Position an.¹⁰² Gleichzeitig ein Hinweis auf den bedarfsweisen Einsatz des Heeres für den Transport schwerer Bauteile und Statuen, der bereits an der Tätigkeit der *prw*-Abteilungen auf den Pyramidenbaustellen des Alten Reichs zu erkennen war.

Andererseits wurde Amenophis, Sohn des Hapu, sicher nicht grundlos posthum als Weiser verehrt. In seiner Biographie erwähnt er im Zusammenhang mit seiner Beförderung zum „Königlichen Schreiber zu Häupten“ (*sš njswt hrj-tp*), dass er „eingeführt wurde in das Gottesbuch“, „die zauberkräftigen Sprüche des Thot sah“ und „ausgestattet wurde mit seinen Geheimnissen“ (Urk. IV 1820.11-13). Das könnte auf eine besondere Unterweisung in Kenntnissen hindeuten, die mit dem Eintritt in eine höhere Beamtenlaufbahn verbunden war, und auch mathematisches und ingenieurtechnisches Wissen eingeschlossen haben kann. Ein Wissen, über das möglicherweise alle Beamten dieser bestimmten Hierarchiestufe verfügt haben.

II.4 Bauleiter und deren privater Grabbau

Von Amenophis, Sohn des Hapu, ist der außerordentliche Umstand bekannt, dass er einen eigenen Gedächtnistempel besaß. Über sein Grab ist aus einer dort vorhandenen Inschrift zu entnehmen, dass „man ihm Steinmetze gab, um es zu bauen, Umrisszeichner und alle Handwerker, welche darin das Notwendige dafür taten“ (Urk. IV 1836.11-12). Woher diese kamen, wird leider nicht näher ausgeführt.

Etwas aussagekräftiger sind hier die Ostraka, die im Zusammenhang mit den beiden Gräbern des Senenmut gefunden wurden. An ihnen arbeiteten zunächst seine *sdmw-š*¹⁰³ – ein Begriff, der allgemein

97 Vgl. Hayes 1960: 34, no. 6 verso Z. 1, pl. IX; Eichler, S. 2000: 155, Anm. 696, 157 Anm. 702, Nr. 200.

98 Vgl. Hayes 1960: 46, no. 19 recto, Z. 3, pl. XII; Urk. IV 1372-1374.

99 O. Ashmolean Museum 26 = O. Gardiner 26, Cerny/Gardiner 1957: pl. XX, 4, für weitere Informationen vgl. die Leidener „Deir el-Medina Database“.

100 Ostrakon Berl. P. 10621 verso, Z. 4 (=HPB III, pl. XXX).

101 S. oben S. 12, Anm. 79.

102 Vgl. Gnirs 1996: 36-37.

103 Vgl. Hayes 1960: no. 13 recto, Z. 1-2, pl. XI.

mit „Diener“ übersetzt werden kann, jedoch auch für solche in der Funktion von „Steinmetzen“ verwendet wurde.¹⁰⁴ Von diesen Personen kann man mit einiger Berechtigung vermuten, dass sie direkt aus dem Haushalt des Senenmut stammten. Sicher ist das für Sklaven und Sklavinnen (*hmw/hmwt*), die direkt als solche „von der Scheune des Haushaltes (*pr*) des Senenmut“ bezeichnet werden.¹⁰⁵ Sie stellten jedoch nur eine Personengruppe unter mehreren dar, so dass die Versorgung der an seinem Grab tätigen Bauarbeiter nicht unbedingt allein durch den unmittelbaren Haushalt des Senenmut getragen worden sein muss.

Weitere am Bau beteiligte Arbeitskräfte kamen von anderen Personen, wie einem gewissen *p3 hm-ntr*.¹⁰⁶ So ist aus dem Umfeld von TT 71 ein Ostrakon mit einer Liste erhalten, in der die Arbeit der *sdmw-ꜥ* abgerechnet wird, die an diesem Tag „unter dem *p3 hm-ntr*“ gekommen waren.¹⁰⁷ Ob mit *p3 hm-ntr* ein Titel oder ein Personennamen gemeint war, ist nicht sicher zu entscheiden. Zweifellos handelte es sich aber bei ihm nicht um einen einfachen Vorarbeiter, sondern um eine bedeutende Persönlichkeit, da jener *p3 hm-ntr* in der schon mehrfach erwähnten Abrechnungsliste von Opfern nach Senenmut, dem Schatzmeister, dem Wesir und dem Bauleiter Benja genannt wird.¹⁰⁸

Wie im Falle der Tempelbauten stellten dann auch größere und kleinere Ortschaften Arbeitskräfte für den Grabbau des Oberbauleiters.¹⁰⁹ Ob Senenmut hier reguläre Dienstpflichtige für sich abzweigen konnte oder ob diese von Besitzungen stammten, die ihm in den genannten Ortschaften unterstanden, ist nicht bekannt. Allerdings wird der hier u.a. erscheinende Ort Neferusj im 16. oberägyptischen Gau auch ansonsten mehrfach als Herkunftsort von

Arbeitskräften für den Pyramiden- und Tempelbau erwähnt,¹¹⁰ was für reguläre Dienstpflichtige sprechen könnte.

Nach zwei weiteren Listen steuerten das eine Mal der „Vermögensverwalter des Königs“, hinter dem sich der Bauherr selbst verbergen könnte,¹¹¹ der Wesir,¹¹² erneut die Stadt Neferusj und der Schreiber Hori Arbeitskräfte zu Grabbau bei.¹¹³ Das andere Mal lieferten namentlich Senenmut, das *pr* der Königsmahlin – also der Haushalt der Hatschepsut – der Schatzmeister und Pharao Arbeitskräfte oder Verbrauchsgüter.¹¹⁴

Auch weitere Kollegen aus dem persönlichen Umfeld des Senenmut, wie der Hohepriester des Amun und der schon erwähnte Bauleiter Minmose, trugen nicht nur zum Tempelbau bei, sondern lieferten ebenso für den Grabbau des Senenmut Arbeitskräfte¹¹⁵ und sogar Kupferwerkzeuge.¹¹⁶

Außer dem Haushalt des Senenmut selbst, dem Königshaus, hochrangigen Kollegen und Ortschaften, waren seine Verwandten und Untergebenen am Grabbau beteiligt. Zu erwähnen sind hier vor allem Senenmuts Brüder Senimen und Amenemhat. Von ersterem ist bekannt, dass er Steinmetze bereitstellte.¹¹⁷ Für letzteren lassen die Ostraka eine direkte Leitungstätigkeit beim Bau erkennen.¹¹⁸ Er wurde möglicherweise auch im Grabe des Bruders mit bestattet.¹¹⁹ Sein Name findet sich ebenso wie der des „Vermögensverwalter des Senenmut“ Nebneteru

104 Vgl. Megally 1994: 300f.

105 Vgl. Hayes 1960: pl. XI, no. 13 recto Z. 21-22, verso, Z. 10.

106 Hayes 1960: pl. XI, no. 13 recto Z. 17.

107 Hayes 1942: 22, no. 69, pl. XIV.

108 Vgl. Vernus 1981: 108, 114 (aa), 121, fig. 3. Benja, genannt Paheqamen (siehe oben S. 10 und Anm. 68), erscheint seinerseits auf einem Ostrakon aus Deir el-Bahari als Lieferant von 10 Mann für den Bau des Hatschepsuttempels (Hayes 1960: 34, no. 6, verso, Z. 1, pl. X). Dass *p3 hm-ntr* als Abkürzung für den *hm-ntr tpj* – den „Hohepriester (des Amun)“ steht, ist sehr unwahrscheinlich, da auf diesen innerhalb der Ostraka aus Deir el-Bahari regelmäßig als *hm-ntr tpj* Bezug genommen wird (vgl. Hayes 1960: 34, Nr. 6 recto, Z. 7, 35 no. 7, Z. 1-2, pl. X, 36, no. 9, Z. 2-3, pl. XI).

109 Vgl. Hayes 1960: 40, no. 13 recto Z. 12-14, pl. XI.

110 Vgl. Hayes 1942: 23, no. 83, Z. 4, pl. XVII; Megally 1981: 296, Z. 5, 308 (3); Cerny/Gardiner 1957: pl. XXXVI, Nr. 3, Z. 9; für das Mittlere Reich s. Arnold 1990: 23.

111 Vgl. Hayes 1942: 49, no. lviii und den Titel des Senenmut *imj-r3 pr wr n njswt* (Urk. IV 408.2).

112 Zum namentlich nicht genannten Wesir als Lieferant von Arbeitskräften siehe auch Dorman 1991: 89, Cat. 26d, pl. 49d, Z. 4-6, 9.

113 Vgl. Hayes 1942: 23, no. 83, pl. XVII.

114 Vgl. Hayes 1960: 41, no. 14, pl. XI.

115 Vgl. Hayes 1942: 23, no. 85, Z. 1, pl. XVII.

116 Vgl. Hayes 1960: 41-42, no. 14, pl. XI. Ob diese Lieferungen auf privater oder institutioneller Basis erfolgten, ist hier leider unklar. Zu den Kupferlieferungen königlicher Gedächtnistempel an die Arbeiter von Deir el-Medineh vgl. Haring 1997: 263-268. Zu den *imjw-r3 pr pr-ꜥ3*, die an einem Bauvorhaben Sesostris' I. beteiligt waren und dafür auch Kupferwerkzeuge „aus ihrem eigenen Besitz“ beisteuerten, s. oben S. 7, Anm. 39.

117 Vgl. Hayes 1942: 23, no. 85, Z. 3, pl. XVII.

118 Vgl. Hayes 1942: 23, no. 84, pl. XVII, 24, no. 93 pl. XVIII.

119 Vgl. Hayes 1942: 46.

und der des „Vorstehers der Maurer“ Thutmose, auf sogenannten „name stones“ im Grab des Senenmut verewigt.¹²⁰ Diese „name stones“ waren kleine, mit Namen beschriftete Steine, die in den Vorhofmauern des Grabes verbaut worden waren. Gefunden wurden vor allem solche mit dem Namen und den verschiedenen Titeln des Senenmut, die auf diese Weise wohl für die Ewigkeit bewahrt werden sollten. Die „name stones“ anderer Personen im Zusammenhang mit seinem Grab zeugen sehr wahrscheinlich von deren besonderen Verdiensten um den Vorgesetzten und dessen Grabbau.¹²¹ Hier lässt sich eine Parallele zu anderen hohen Beamten ziehen, deren Gräber ebenfalls von deren engsten Mitarbeitern, wie ihren Obervermögensverwaltern, ihren Brüdern oder Söhnen errichtet wurden und die dafür nicht nur materiell entschädigt, sondern auch in den Grabinschriften verewigt wurden.¹²²

Betrachtet man zusammenfassend die Instanzen, die Arbeitskräfte und Verbrauchsgüter für den Bau der beiden Gräber des Senenmut lieferten, wird ersichtlich, dass sie strukturell mit denen übereinstimmen, die am Bau des Hatschepsuttempels beteiligt waren.¹²³ Auch die Bauleiter der großen Tempelbauprojekte im Theben des Neuen Reiches waren demnach berechtigt, ihre Funktion für den eigenen Grabbau auszunutzen. Wie wir das bereits für den Wesir Ptahschepses aus dem Alten Reich

120 Vgl. Hayes 1942: 45-51, nos. lxxxviii, lxxxvii. Siehe auch Dziobek/Dorman 1990: 7-12.

121 Im Taltempel der Hatschepsut fanden sich interessanterweise ebenfalls Steine, die in erster Linie mit dem Namen der Königin beschriftet waren. Hinzugefügte Tintenaufschriften nennen jedoch nach Datum und dem Genitivpartikel *n* jeweils den Namen eines hohen Beamten der Hatschepsut, der ihr auch als Bauleiter diente. Dieser Befund ist auffällig, wenn auch mehrdeutig interpretierbar. Vgl. Hayes 1942: 45-46.

122 Vgl. die Rolle des „Schreibers“ und „Obervermögensverwalters des Wesirs User“, Amenemhat, der auch für die Errichtung von dessen Grab verantwortlich war (Urk. IV 1044.13-14, 1047-1048.2-6). Sein Grab wiederum wurde von seinem als Bauleiter fungierenden Sohn, einem Umrisszeichner und anderen Handwerkern errichtet, deren Belohnung dort dargestellt ist (Urk. IV 1056.2-4).

123 Hayes (1960: 34, Anm. 2) hat auch darauf hingewiesen, dass der „Schreiber Amenophis“, ganz klar ein hoher Beamter, für den auf einem mit dem Hatschepsuttempel zusammenhängenden Ostrakon 25 Leute verzeichnet sind, auch auf einem Ostrakon erscheint, das in der Nähe des Senenmutgrabes gefunden wurde.

erschließen konnten, bedeutete das allerdings nicht, dass sie keine eigenen Ressourcen einbrachten.

II.5 Beteiligung am Tempelbau und Verbindungen zum Kult

Auch im Neuen Reich wurde die Beteiligung an den königlichen Tempelbauten mit Priesterämtern und Tempelstatuen nebst den dazugehörigen Stiftungen belohnt. Senenmut, der mit der Bauleitung in verschiedenen Amuntempeln betraut wurde, trug neben einer ganzen Reihe von Titeln aus der Tempelverwaltung auch den Priestertitel „Prophet des Amun“ (*hm-ntr n Imn*). Er leitete u.a. die Arbeiten im Muttempel von Karnak und durfte dann dort als Gunsterweis der Königin Hatschepsut seine Statue errichten, die am dortigen Opferumlauf teilhatte (Urk. IV 408). Von Senenmut ist in Deir el-Bahari auch eine Kniestatue gefunden worden, auf deren Rückenfleiler *Wnn-nfr* und *Amun(?)*, „der große [Gott], Herr der Götter von *Dsr-3ht*“ genannt sind,¹²⁴ was ihn mit dem Kult des später von Rechmire ausgebauten Tempels Thutmosis' III. in Beziehung setzt.

Wie bereits erwähnt leitete er auch die Bauarbeiten am Tempel der Hatschepsut in Deir el-Bahari (*hwt-ntr Imn Dsr-dsrw*). Mehrere Schriftdokumente belegen, dass er gleichzeitig mit dem Kult in diesem Tempel verbunden war, indem er Opfer zur Verfügung stellte.¹²⁵ Diese Bereitstellung von Opfern hing wahrscheinlich mit einer entsprechenden Opferstiftung zusammen, wie sie auf einer Stele des Senenmut dokumentiert ist, die in der Nähe des Monthtempels in Karnak gefunden wurde. Die Reste des stärker zerstörten zweiten Stelenteiles lassen erkennen, dass Senenmut eine Stiftung für den Kult in *Dsr-dsrw* einrichtete und Personal aus seinem Haushalt der Wirtschaftsanlage des Tempels für die Verarbeitung der Opfer übereignete. Teile der Stiftung können darüber hinaus in die Verfügungsgewalt von Senenmuts Verwandtschaft zur Ausstattung seines Grabkultes übergegangen sein.¹²⁶ Anhand der parallelen Formulierungen aufweisenden, besser erhaltenen oberen Stelenteils, in dem es um die Einrichtung einer Opferstiftung für den Amunkult, wahrscheinlich in Karnak, ging, ist zu erschließen, dass Senen-

124 Hayes 1957: 88-89, fig. 1 N.

125 Vgl. Hayes 1960: 35, no. 8, Z. 2, pl. X; 37, no. 10, pl. X; Ver-nus 1981: 107, 122-123, Z. 23-29; Marciniak 1978: 165-170.

126 Vgl. Helck 1960; Haring 1997: 143-145.

mut bzw. seine Statue auf diese Weise dauerhaft am Opferumlauf im Tempel teilhaben sollte und er für die Stiftungszwecke mit königlicher Erlaubnis Ländereien umwidmen konnte, die ihm früher vom König geschenkt worden waren.

Es ist schwer zu sagen, in welchem Maße die Erlaubnis, Statuen in den Tempeln aufzustellen und sie mit entsprechenden Stiftungen zu versehen oder staatliche Ressourcen für den eigenen Grabbau zu verwenden, als direkte Kompensationsleistungen für den persönlichen Beitrag der begünstigten Würdenträger zum Tempelbau galt. Die Aufstellung von Statuen „in den Tempeln von Ober- und Unterägypten“ war, neben der Verleihung von Grabausrüstung, generell eine übliche Form von Belohnung für verdiente höchste Beamte.¹²⁷ Das heißt, der Kreis der Inhaber von Tempelstatuen mit den dazugehörigen Stiftungen war sicher nicht deckungsgleich mit dem Kreis der am Tempelbau beteiligten Personen. Dennoch ist bemerkenswert, dass sich Senenmut bei der Bereitstellung von Opfern für den Kult in Deir el-Bahari in der Gesellschaft eines Kreises von Würdenträgern und Institutionen befindet, der auch am Tempelbau beteiligt war. So wird der Obervermögensverwalter des Amun, Raau, der laut einem Ostrakon neben Senenmut und anderen Beamten Arbeitskräfte für den Tempelbau bereitstellte, auf einem anderen Ostrakon neben Senenmut als Lieferant von Opfern erwähnt.¹²⁸ Er bekommt „als königliches Geschenk“ von Thutmosis III., ausdrücklich im Zusammenhang mit der Gründung des Tempels *Dsr-3ht*, für sein Grab mindestens die steinerne Türleibungen, auf denen diese Widmung festgehalten war. Ihr Relief ist von außerordentlicher Güte, so dass an ihrer Herstellung zweifellos die Elite der Handwerkerschaft beteiligt war.¹²⁹

Oben bereits erwähnt wurde, dass auch der Hohepriester des Amun persönlich zum Opfer für den „Amun in *Dsrw*“ beitrug und zugleich an der Ausrüstung des Tempelbaues in Deir el-Bahari beteiligt war.¹³⁰

Bei Rechmire, dem „Vorsteher aller Arbeiten des Amun“, ist ebenfalls auffällig, dass er in seinem

127 Vgl. z.B. Urk. IV 537. 14-15 (*imj-r3 hmt Sn-nfrj*), 913. 1-2 (*idnw n mš3 Imn-m-hb*), 1047.5-8 (*t3tj Wsr*).

128 Vgl. Černý/Gardiner 1957: pl. 36, 2, Z. 7 und 8; Hayes 1960: 37, no. 10, recto Z.1 und verso Z. 3.

129 Hayes 1990⁴: 128-129, fig. 67.

130 S. oben S. 13 und Anm. 83.

Grabe eine ganze Reihe von Gottheiten nennt, an deren Opferumlauf er teilhatte (Urk. IV 1168.12-1169.5). Dabei schließt das Spektrum der genannten Gottheiten u.a. auch die Totengötter der abydenischen und memphitischen Nekropole ein, so dass ein zwingender Zusammenhang mit seiner Tätigkeit als Bauleiter nicht gegeben sein muss. Andererseits ist es sicher kein Zufall, dass die thebanischen Amunformen, allen voran die des Amun von Karnak sowie die der Tempel Thutmosis' III. und der Hatschepsut in Deir el-Bahari, in denen Rechmire nachweislich als oberster Bauleiter tätig gewesen war, einen prominenten Platz in der Liste einnehmen.

Auch von Amenophis, Sohn des Hapu, sind mehrere Tempelstatuen erhalten. Auf einer solchen aus dem Karnaktempel wird die mit ihrer Errichtung verbundene königliche Gunst direkt im Zusammenhang mit seiner Bauleitertätigkeit für die Denkmäler des Amun in Karnak erwähnt (Urk. IV 1833.1-9). Auf einer gleichartigen Statue wird seine Einsetzung zum Festleiter des Amun in Karnak beschrieben (Urk. IV 1834.10-18). Interessanterweise enthält sein bereits mehrfach zitierter biographischer Text, der vom Rückenpfeiler einer weiteren Statue aus Karnak stammt, eine Passage, in der von den Wohltaten die Rede ist, die der König ihm erwiesen hat. Zu diesen gehörten Privilegien für seine Heimatstadt Athribis und seine Nachkommenschaft dort, vor allem aber „Nützliches“ für den Stadtgott, einschließlich umfangreicher Bauarbeiten an dessen Tempel (Urk. IV 1824.18-1825.3). Unschwer kann man sich vorstellen, dass Amenophis, Sohn des Hapu hier seinen Einfluss auf den König geltend machte, um Besitz und Prestige seiner Familie in der Heimatstadt dauerhaft zu stärken, und dass er in diesem Zusammenhang auch seine Funktion als Bauleiter nutzte, um den Tempel seines Heimatgottes prächtig auszustatten.

II.6 Zusammenfassung

Erwartungsgemäß boten die untersuchten „inoffiziellen“ Quellen wie Baugraffiti, Ostraka und Papyri ein differenzierteres Bild von der Herkunft der am Bau der Pyramiden und Tempel beteiligten Arbeitskräfte als es offizielle Texte wie königliche Stiftungsinschriften vermitteln. Der Pyramiden- und Tempelbau im Alten Ägypten war wesentlicher Bestandteil eines umfassenderen Systems der öffentlichen Arbeiten. Innerhalb dieses Systems war

es gängige Praxis, Arbeitskräfte oder ganze Arbeitergruppen mit dem Namen der übergeordneten Person oder Institution zu kennzeichnen, die sie zu den Arbeiten entsandt hat. In der Konsequenz konnten die Personen, deren Namen und Titel auf den Pyramidenblöcken der 5. und 6. Dynastie zu finden sind, als diejenigen identifiziert werden, die Arbeitskräfte für den Pyramidenbau zur Verfügung gestellt haben.

Graffiti und Ostraka zeigen, dass an der Bereitstellung von Arbeitskräften für den Pyramiden- und Tempelbau ein größerer Kreis von Instanzen wie Institutionen, Ortschaften und Einzelpersonen beteiligt war, wobei die konkreten Grundlagen der jeweiligen Leistungen nicht immer erkennbar sind.

Abgesehen von den Wandlungen, die sich in dem langen Zeitraum vom Alten bis zum Neuen Reich bezüglich der konkreten verwaltungstechnischen Vorgänge, der Unterstellungsverhältnisse und der Arbeitsteilung bei der Leitung der großen Bauvorhaben zweifellos vollzogen haben müssen – die allerdings in den Quellen nur punktuell fassbar sind – gibt es eine Reihe von Charakteristika, die während der gesamten betrachteten Zeit ihre Gültigkeit behielten:

Die Leitung der Bauarbeiten an den bedeutendsten, d.h. besonders eng mit dem Königtum verbundenen Tempeln, lag in den Händen der höchsten Staatsbeamten, in deren Titulaturen eine ganze Reihe von Titeln konzentriert war, die mit der Verwaltung der materiellen und menschlichen Ressourcen des Landes in Verbindung standen. Bauleitertitel gehörten nicht notwendigerweise dazu und wurden, selbst wenn vorhanden, nicht zur unmittelbaren Charakterisierung von Personen in Kurztitulaturen verwendet, was gegen die Existenz eines abgegrenzten Ressort „Öffentliche Arbeiten“ innerhalb der Verwaltung spricht. Immer verfügten sie jedoch über Erfahrungen in der Organisation großer Menschenmassen, die sie bei der Heeres- und Expeditionsleitung erworben hatten.

Ob wir in diesen Personen zugleich auch die technische Spezialisten zu sehen haben, die für die architektonischen Entwürfe und Berechnungen verantwortlich waren, ist unklar, aber nicht auszuschließen, da der Zugang zu dem dafür nötigen besonderen Wissen offenbar mit dem Erreichen bestimmter Hierarchiestufen in der Beamtschaft verbunden gewesen ist.

Außer dem obersten Bauleiter hatten gleichzeitig noch weitere hochrangige Beamte Bauleiterfunktio-

nen inne. Man gewinnt den Eindruck, dass sie Teilaufgaben erfüllten, wobei sich die genaue Arbeitsteilung anhand der erhaltenen Quellen leider nicht erschließen lässt. Neben der Leitungstätigkeit waren sie auch persönlich durch Bereitstellung von Arbeitskräften am Bau beteiligt. Dabei blieben sie, ebenso wie die königlichen Bauherren, aber nur Instanzen unter vielen.

Selbstverständliche Pflicht der hohen Beamten war es, die ihnen im Rahmen eines Amtes übertragenen Ressourcen – zu denen auch Ländereien und Arbeitskräfte gehörten – für dienstliche Aufgaben einzusetzen und dabei durchaus auch ihr Privatvermögen nicht zu schonen. Die Beteiligung am Pyramiden- und Tempelbau hat dabei zweifellos zu den lukrativsten, weil prestigeträchtigsten Aufgaben gehört.

Im Gegenzug wurden sie mit Tempelstatuen, den dazugehörigen Stiftungen, mit Priesterämtern sowie mit Grabausstattungen belohnt. Offenbar waren Bauleiter berechtigt, die ihnen unterstellte Ressourcen auch für den eigenen Grabbau zu verwenden, leisteten jedoch dabei durchaus einen eigenen Beitrag. Üblich war darüber hinaus auch die Beteiligung von Verwandten und Kollegen.

Der Pyramiden-, Tempel- und Grabbau im Alten Ägypten war somit Teil eines redistributiven Netzwerkes, in dem auf der einen Seite die Beamenschaft des Staates mit Pharao als oberstem Herrn durch gegenseitige Verpflichtungen verknüpft war, auf der anderen Seite die Beamten untereinander als Vorgesetzte, Kollegen und Untergebene. Auf diese Weise stellte er einen stabilisierenden Faktor des Staates dar, der weit über seine ideologische und religiöse Funktion hinausreichte.

Bibliographie

Abkürzungen:

HPB III Hieratische Papyrus aus den Königlichen Museen zu Berlin, Bd. 3, hrsg. von der Generalverwaltung [A. Erman], Leipzig 1911

PM I.1 B. Porter/R. Moss, Topographical Bibliography of ancient Egyptian Hieroglyphic Texts etc., I – The Theban Necropolis, Part I. Private Tombs, Oxford 1985

Urk. I Urkunden des Ägyptischen Altertums, begr. von G. Steindorff, Abt. I, Heft 1-4: K. Sethe, Urkunden des Alten Reiches, 2. Auflage, Leipzig 1933.

Urk. IV Urkunden des Ägyptischen Altertums, begr. von G. Steindorff, Abt. IV, Heft 17-22: W. Helck, Urkunden der 18. Dynastie, nebst Übersetzung, Berlin 1955-61.

Andrássy, P. (1998): Überlegungen zur Bezeichnung *s n njwt tn* – "Mann dieser Stadt" und zur Sozialstruktur des Mittleren Reiches. In: C.J. Eyre (ed.), Proceedings of the seventh International Congress of Egyptologists, Cambridge, 3-9 September 1995, OLA 82: 49–58.

im Druck: Builders' graffiti and administrative aspects of pyramid and temple building in Ancient Egypt. In: Acts of the 7th Egyptological Tempeltagung, 28 Sept.-1 Oct. 2005 in Leuven.

Anthes, R. (1928): Die Felsinschriften von Hatnub. Leipzig.

Arnold, F. (1990): The Control Notes and Team Marks. The South Cemeteries of Lisht, 2 = Publications of the Metropolitan Museum of Art Egyptian Expedition 23, The Metropolitan Museum of Art.

Bietak, M. (1972): Theben-West (Luqsor). Vorbericht über die ersten vier Grabungskampagnen (1969-1971), Österreichische Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse, Sitzungsberichte 278, Bd. 4, Abhandlungen, Wien.

Borchardt, L. (1907): Das Grabdenkmal des Königs *Ne-user-re*, WVDOG 7, Leipzig.

(1909): Das Grabdenkmal des Königs *Nefer-ir-ke3-re*, WVDOG 11, Leipzig.

(1910): Das Grabdenkmal des Königs *3hu-re*, Vol I., WVDOG 14, Leipzig.

(1913): Das Grabdenkmal des Königs *3hu-re*, Vol II., WVDOG 26, Leipzig.

Caminos, R.A. (1954): Late Egyptian Miscellanies. London.

Černý J./Gardiner, A.H. (1957): Hieratic Ostraca I. Oxford.

Collier, M./Quirke, S. (2002): The UCL Lahun Papyri: Letters. BAR International Series 1083.

Couyat, J./Montet, P. (1913): Les inscriptions hiéroglyphiques et hiératiques du Ouâdi Hammâmât. Le Caire.

Dobrev, V. (1994): Observations sur quelques marques de la pyramide de Pépi I^{er}. In: Hommages à Jean Leclant, Vol. 1, BdE 106/1, Le Caire: 147-154.

(1996): Les marques sur pierres de construction de la nécropole de Pépi I^{er}. Étude prosopographique. BIFAO 96: 103-142.

(1997): Les marques des bâtisseurs de la pyramide de Pépy I^{er}. Egypte, Afrique & Orient 7: 22-28.

(1998): Les marques de la pyramide de Pépy I^{er}. Notes complémentaires. BIFAO 98: 151-170

(2003): Builders' Inscriptions from the Pyramid of King Pepy I (Sixth Dynasty). In: Z. Hawass (ed.), Egyptology at the dawn of the twenty-first century. Proceedings of the Eighth International Congress of Egyptologists; Cairo 2000, Vol. 3, Kairo: 74-77.

Dziobek, E./Dorman, P.F. (1990): Additional Name Stones of Senenmut. GM 119: 7–12.

Dorman, P.F. (1991): The Tombs of Senenmut. New York.

Dunham, D. (1938): The Biographical Inscription of Nekhebu in Boston and Cairo. JEA 24: 1-8.

Eichler, E. (1992): Untersuchungen zum Expeditionswesen des ägyptischen Alten Reiches. Göttinger Orientforschungen 26, Wiesbaden.

Eichler, S.S. (2000): Die Verwaltung des "Hauses des Amun" in der 18. Dynastie. Studien zur Altägyptischen Kultur, Beihefte 7. Hamburg.

- Gardiner, A.H. (1927): An Administrative Letter of Protest. JEA 13: 75–78.
- Gnirs, A. (1996): Militär und Gesellschaft. Ein Beitrag zur Sozialgeschichte des Neuen Reiches. SAGA 17. Heidelberg.
- Goedicke, H. (1967): Königliche Dokumente aus dem Alten Reich. Ägyptologische Abhandlungen 14. Wiesbaden.
- Grajetzki, W. (2000): Die höchsten Beamten der ägyptischen Zentralverwaltung zur Zeit des Mittleren Reiches. Berlin.
- Griffith, F.LI. (1898): The Petrie papyri: hieratic papyri from Kahun and Gurob (principally of the Middle Kingdom). 2 Vols. London.
- Haeny, G. (1969): In: H. Ricke, Das Sonnenheiligtum des Königs Userkaf. II. Beiträge Bf 8, 30ff.
- Haring, B.J.J. (1997): Divine Households. Egyptologische Uitgaven XII. Leiden.
- Hawass, Z./Verner, M. (1996): Newly discovered blocks from the causeway of Sahure. MDAIK 52: 177-186.
- Hayes, W.C. (1942): Ostraca and Name Stones from the Tomb of Sen-Mut (no. 71) at Thebes. PMMA 15, New York.
 (1951): Inscriptions from the Palace of Amenhotep III. JNES 10: 35-56.
 (1957): Varia from the Time of Hatschepsut. MDAIK 15: 78- 90.
 (1960): A Selection of Thuthmoside Ostraca from Deir el-Bahari. JEA 46: 29-52.
 (1990⁴): The Scepter of Egypt II. The Hyksos Period and the New Kingdom (1675-1080 B.C.). New York.
- Helck, W. (1960): Die Opferstiftung des *Sn-mwt*. ZÄS 85: 23-34.
 (1961): Materialien zur Wirtschaftsgeschichte des Neuen Reiches I. Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz. Wiesbaden.
 (1969): Eine Stele Sebekhoteps IV. aus Karnak. MDAIK 24: 194-200.
 (1975): Wirtschaftsgeschichte des Alten Ägypten im 3. und 2. Jahrtausend v. Chr., Handbuch der Orientalistik I 1.5. Leiden.
- Janosi, P. (2005): Giza in der 4. Dynastie, Vol. I. Wien.
- Kitchen, K.A. (1979): Ramesside Inscriptions II. Oxford.
- Lipinska, J. (1977): Deir el-Bahari II. The Temple of Tuthmosis III. Architecture. Warszawa.
- Lopez, J. (1967): Inscriptions de l’Ancien Empire à Khor el-Aquiba. RdE 19: 51-66.
- Luft, U. (1992): Das Archiv von Illahun. Briefe 1. Hieratische Papyri aus den Staatlichen Museen zu Berlin – Preussischer Kulturbesitz. Berlin.
- Marciniak, M. (1978): Un Reçu d’Offrande de Deir el-Bahari. BIFAO 78: 165-170.
- Megally, M. (1981): Un intéressant Ostracon de la XVIII^e Dynastie de Thèbes. Supplement BIFAO 81: 293-312.
 (1994): A propos de l’Organisation administrative des Ouvriers à la XVIII^e Dynastie. Studia Aegyptiaca I, Budapest: 297-311.
- Moreno Garcia, J.C. (1997): Études sur l’administration, le pouvoir et l’idéologie en Égypte de l’Ancien au Moyen Empire. Aegyptiaca Leodiensia 4. Liège.
- Posener-Kriéger, P. (1976): Les Archives du temple funéraire de Néferirkarê-Kakai (Les Papyrus D’Abousir). Traduction et Commentaire. BdE LXV. Le Caire.
 (1980): Fragments de Papyrus provenant de Saqqarah. RdE 32: 82-93.
 (1991): Graffiti on the revetment blocks of the Pyramid. In: el-Khouli, A., Meidum. The Australian Centre for Egyptologie: Reports 3, Sydney: 17-21.
- Posener-Kriéger, P./ De Cenival, J.L. (1968): Hieratic Papyri in the British Museum. Fifth Series. The Abu Sir Papyri. London.
- Quirke, S. (1991): "Townsmen" in the Middle Kingdom. ZÄS 118: 141-149.

- Reisner, G.A. (1931): *The Temples of the Third Pyramid at Giza*. Cambridge [Mass.].
- Roth, A.M. (1991): *Egyptian Phyles in the Old Kingdom*. SAOC 48, Chicago.
- Rowe, A. (1936): *A Catalogue of Egyptian Scarabs*. Cairo.
- Simpson, W.K. (1963): *Papyrus Reisner I. The Records of a building Project in the Reign of Sesostri I. Transcription and Commentary*. Museum of Fine Arts. Boston.
- (1965): *Accounts of the Dockyard Workshop at This in the Reign of Sesostri I. Papyrus Reisner II. Transcription and Commentary*. Museum of Fine Arts. Boston.
- (1969): *Papyrus Reisner III. Transcription and Commentary*. Museum of Fine Arts. Boston.
- (1986): *Papyrus Reisner IV. Personal Accounts of the Early Twelfth Dynasty. Transcription and Commentary*. Museum of Fine Arts. Boston.
- Verner, M. (1977): *Abusir I. The Mastaba of Ptahshepses, Reliefs*. 2 Vols., Prague.
- (1992): *Abusir II. Baugraffiti der Ptahshepses-Mastaba*, Prag.
- (1995): *Abusir III. The Pyramid Complex of Khentkaus*. Prague.
- (2003): *The Abusir pyramid Builders' Crews*, in: N. Kloth/K. Martin/E. Pardey (Hrsg.), *Festschrift für Hartwig Altenmüller*, BSAK 9: 445-451.
- (2006): *Abusir IX. The Pyramid Complex of Ranefer*. Prague
- Vernus, P. (1981): *Omina Calendériques et Comptabilité d'offrandes sur une tablette hiéroglyphique de la XVIII^e Dynastie*. RdE 33: 89-124.

Ramesseid Temples and the Economic Interests of the State: Crossroads of the Sacred and the Profane*

BEN HARING

1. Temples, economy, and the state

The great temples of Ramesseid Egypt had considerable estates that included various means of production, transport and storage. Such estates were founded by kings for temples when these were still under construction, or for temples that already existed. During their reigns, pharaohs added even more wealth to temple foundations, usually in the form of incidental gifts. The Egyptian expression for 'temple estate' was *hetep netjer* „divine offering“. Although the *raison d'être* of the estate thus seemed to be the production of offerings, its productive capacity was far greater than was strictly necessary for that purpose. This is shown, for instance, by the fact that its agricultural domains were cultivated in cooperation with other institutions and with private landowners or tenants, who were entitled to major parts of the produce. In this way, society at large benefited from the resources theoretically belonging to temple estates, and the greater temples must have been important motors of the national economy.¹

Whereas older Egyptological literature stresses the idea of the temples as economic competitors, even threats, to the government, recent studies emphasize their integrative role.² Agricultural co-

operation is one example. The intricate relationships between temples, government departments and private individuals are shown by various Ramesseid documents of the agrarian administration, especially the Wilbour Papyrus from the reign of Ramesses V.³ Here we see, for instance, how one plot of land could be part of crown domains called *khata*, which were assigned to a temple estate that took care of its cultivation and received part of the crop. Another field of the same temple estate was actually the property of a wealthy individual, who had to pay a small part of the crop to the temple. The cultivating, however, was probably done by one or more peasants leasing the plot and sharing the crop with the owner. In this way, different institutions and persons benefited from the same piece of land.

Another important indication of government-temple interaction are inspections of temple estates by the royal treasury. Most famous are those by the chief archivist of the royal treasury Penpata in the reign of Ramesses III, but we know of several more, and Anthony Spalinger has suggested that such inspections were followed by endowments to temples in order to compensate losses in the course of time.⁴

Finally, there were payments by the temples to the government, which are possibly to be interpreted as taxes. For instance, papyrus BM 10401, dated by Janssen to the late Twentieth Dynasty, lists commodities taken by a chief taxing master from temples in Elephantine, Kom Ombo, Edfu, Nekhen and Esna.⁵ Another example is an

* I wish to thank B.P. Muhs for reading a draft of this essay and his suggestions for improvement.

1 See, for instance, B.J. Kemp, *Ancient Egypt. Anatomy of a Civilization*, London and New York 1989, 183-317; D. O'Connor, The Social and Economic Organization of Ancient Egyptian Temples, in: J.M. Sasson ed., *Civilizations of the Ancient Near East I*, New York 1995, 319-29; B.J.J. Haring, *Divine Households. Administrative and Economic Aspects of the New Kingdom Royal Memorial Temples in Western Thebes* (Egyptologische Uitgaven 12), Leiden 1997.

2 The integrative role was emphasized already in the 1970s by B.J. Kemp, Temple and Town in Ancient Egypt, in: P.J. Ucko, R. Tringham and G.W. Dimbleby ed., *Man, Settlement and Urbanism*, London 1972, 657-80, and by J.J. Janssen, The Role of the Temple in the Egyptian Economy of the New Kingdom, in: E. Lipinski ed., *State and Temple Economy in the Ancient Near East II* (Orientalia Lovaniensia Analecta 6),

Leuven 1979, 505-15, whereas W. Helck, *Wirtschaftsgeschichte des alten Ägypten im 3. und 2. Jahrtausend vor Chr.* (Handbuch der Orientalistik 1.1.5), Leiden and Cologne 1975, 202 and 203, was still in favour of a state-temple dichotomy.

3 A.H. Gardiner, *The Wilbour Papyrus II*, Oxford 1948; Haring, *Divine Households*, 283-326.

4 A.J. Spalinger, Some Revisions of Temple Endowments in the New Kingdom, *JARCE* 28 (1991), 21-39.

5 J.J. Janssen, Requisitions from Upper-Egyptian Temples, *JEA* 77 (1991), 79-94, pl. IV.

inscription in the Karnak temple from year 10 of Ramesses IX, in which the high priest of Amun Amenhotep is praised by the king, not only for collecting the production of the temple estate of Amonrasonter, but also for „(...) the *inu, tep-djeret*, and the provision of Amonrasonter, which you have caused to be brought to Pharaoh, your lord, (being) what a good and useful servant does for Pharaoh, his lord.“⁶ Exactly what goods and amounts were raised is not stated, but Pharaoh must have appreciated them, given the fact that Amen-hotep was rewarded for his trouble with almost two kilogrammes of gold and and one kilo of silver objects, and other goods.⁷

Some papyri indicate that Amenhotep's predecessor Ramessesnakht kept an eye on expeditions searching for galena, the raw material for eyepaint, in the Eastern Desert of Egypt, and saw to it that material collected there reached the royal residence.⁸ The same priest controlled teams of gold-miners belonging to the Karnak temple, and supervised the delivery of gold and galena from the Eastern Desert at the Karnak treasury.⁹

The data concerning temple economy as presented in the preceding paragraphs enable us to look at temple estates in three different ways:

a. On the ideological or religious level there is the notion of a temple estate as the sum of economic

provisions created by the king for the house of his divine father or mother. This notion finds its clearest expression in the Egyptian word *hetep-netjer* „divine offering“ as a reference to the temple estate.

b. On the economic or administrative microlevel, collected information of a quantitative and qualitative nature shows the economic power of the temple: the estate includes personnel, cattle, fields, storerooms, workshops and ships as capital assets, as well as their produce. Their size and numbers vary according to the size and importance of the temple.

c. On the macrolevel or state level, the temple estate was certainly not an isolated unit. Its agricultural fields were cultivated, and part of their produce claimed, by other institutions, by private landholders and by tenants. Inspections by the royal treasury suggest a close watch on temple finances. Indications also exist for deliveries, perhaps to be interpreted as taxes, made by the temples to the government.

Data on economic reality thus show big temples as powerful autonomous units (more or less in keeping with the ideological view), yet not entirely isolated from economic interests of the society at large, and more specifically from those of the government.

2. The Theban Temples of Millions of Years

A special role, ideological and economic, was reserved for the personal temple foundations of the New Kingdom pharaohs: the „Temples of Millions of Years“. These temples were named after the founding kings, but were dedicated mainly to deities who usually had their older temples nearby. This double focus (king and deity) is expressed on the religious level by the temple name: „The Temple (of Millions of Years) of King X in the House of God Y“.¹⁰

The Theban Temples of Millions of Years are relatively well-documented examples. Those of the early New Kingdom (ca. 1550-1350 BCE) were small, and economically very much depended on the major temple of Amun-Re at Karnak. This is shown, for instance, by the list of incense supplies to various

6 W. Helck, Die Inschrift über die Belohnung des Hohenpriesters *Imn-ḥtp*, *MIO* 4 (1956), 161-178.

7 As recorded beneath the scene: Helck, *MIO* 4 (1956), 166-9. The figures are arrived at by multiplying the amounts expressed in *deben* with 0.091 kg., as is usually done by Egyptologists. See, however, E. Graefe, Über die Goldmenge des Alten Ägypten und die Beraubung der thebanischen Königsgräber, *ZÄS* 126 (1999), 19-40. Graefe argues that the *deben*, when used for gold and silver in New Kingdom texts, stands for a weight of 13.1 grammes, as it had done in earlier periods. In that case, the objects given to Amenhotep would have amounted to 131 gr. of gold (for a necklace and 3 more items of jewelry) and 262 gr. of silver (as the weight of 12 vessels).

8 W. Helck, Eine Briefsammlung aus der Verwaltung des Amuntempels, *JARCE* 6 (1967), 134-151.

9 Ibid.; Y. Koenig, Livraisons d'or et de galène au trésor du temple d'Amon sous la XXe dynastie, in: *Hommages à la mémoire de Serge Sauneron 1927-1976 I* (Bibliothèque d'Étude 81), Cairo 1979, 185-220, pls. XXX-XXXVII; idem, Livraisons d'or et de galène au trésor du temple d'Amon sous la XXe dynastie: document A, partie inférieure, *BIFAO* 83 (1983), 249-55, pls. LII-LIV.

10 See M. Ullmann, *König für die Ewigkeit – Die Häuser der Millionen von Jahren. Eine Untersuchung zu Königskult und Tempeltypologie in Ägypten* (Ägypten und Altes Testament 51), Wiesbaden 2002.

Theban temples in the tomb of Puyemre, from the reign of Thutmose III. The royal memorial temples are among the institutions receiving incense from the Karnak treasury, and they are said to be „in the retinue“ (*im.y.w-ht*) of the temple of Amun.¹¹ If this indication of economic dependence is still vague, a text from the reign of Amenhotep III certainly is not, when it states that the king's newly founded memorial temple in Memphis is „on the provision“ (*hr sdf3*) of the temple of Ptah, and that this situation is similar to that of the Theban royal temples with respect to the temple of Amun.¹²

From the reign of Amenhotep III onwards, however, the Theban memorial temples became significantly larger, and in the Ramesside Period (1292-1070 BCE) it was their storerooms that often provided for the offerings at Karnak. Ramesses III established new daily offerings in the Karnak temple in his regnal year 6, and again in years 7 and 16. According to the texts recording these offerings in Karnak and in the king's own temple at Medinet Habu, it was the latter temple that supplied all the necessary materials: grain, vegetables, flowers, fruit, wine, fowl, fat, honey and incense, and these in substantial quantities.¹³ The Temple of Millions of Years would seem to have become an economic 'counterweight' to the central temple of Amun-Re, and the founding king referred to it in dedicatory inscriptions as „my“ as much as „your (i.e. Amun's) temple“.

The weak point of these personal temple foundations, however, was the fact that they were seldom extended, or even protected, in later reigns: later pharaohs would build their own Temples of Millions of Years, and concentrate their endowment policy on these institutions. The resulting impoverishment of the older institutions runs against their presentation by the founding kings as homes and provisions for their father Amun-Re for all eternity.

Thus, it is possible to look at the Theban Temples of Millions of Years on three different levels, as we have done in the previous section for the Egyptian temples in general:

a. On the religious level, the king creates a pious foundation in his own name in the house of his divine father Amun.

b. On the economic level, he supplies the foundation with the means necessary for its continued existence, but later kings fail to protect the estate.

c. On the intra-institutional level, the new temple either shares in the supplies made to the central temple of Amun, or represents a separate basis of economic power contributing to it.

When compared with the temples in general, the Theban Temples of Millions of Years show a more specific situation on levels b and c. The old temple of Amun remained the true focus of the king's endowment policy, whether passing on part of its revenues to the new royal foundations in its vicinity, or benefiting from the riches of these new foundations. The Amun temple continued to exist, even to grow, whereas any specific Temple of Millions of Years would suffer impoverishment under later kings. Yet on the religious level, the king's own temple was also Amun's home, and would exist forever.

3. The Temple of Millions of Years of Seti I in Abydos

Another case in point is the magnificent temple built by Seti I in Abydos, which was his Temple of Millions of Years in the House of his divine father Osiris. Exactly how this temple was economically related to the main local temple of Osiris is uncertain. However, the extant documentation concerning Seti's temple does shed some light on how the king and his successor probably used it in the interest of the royal treasury.

There are two texts from the reign of Seti I that stipulate the economic role of his temple with respect to resources lying outside the Egyptian Nile Valley. One is the decree of regnal year 4 carved high on a rock at Nauri, in Nubia; the other is a dedication text dated in year 9 and engraved in a small rock temple near Kanayis, in the Eastern Desert of Egypt. Both sites were located in important mining regions, the principal product of which was gold, and both texts are explicit on what is to be done, and what is not to be done, with this most precious of all Egyptian resources.

11 Haring, *Divine Households*, 134-41.

12 R.G. Morkot, *Nb-M3't-R'-United-with-Ptah*, *JNES* 49 (1990), 323-37; for *sdf3* or *sdf*, see Haring, *Divine Households*, 169-73.

13 Haring, *Divine Households*, 66-8 and 88-95.

The scope of the Nauri decree is actually wider.¹⁴ The decree is concerned with various economic interests of Seti's Abydos temple in Nubia, including temple fields, workforce, and animals. Thus, for instance, the decree stipulates that it is not allowed to take away a bull, donkey, pig or goat from the estate, to pass it on to anyone else, or even „to let it be sacrificed to a different god, it not being sacrificed to Osiris, their lord, in his noble temple which His Majesty has made“.¹⁵ Such stipulations, although apparently of a 'profane', juridical character, underline the religious concept of the temple estate as „divine offering“ (*hetep-netjer*): at least some of the animals were meant to be transported to Abydos, and to be sacrificed there to Osiris. Reliefs depicting the butchering of animals in the the Abydos Temple of Millions of Years of Ramesses II (Seti's son and successor) confirm this practice, since the cattle presented there include a „first bull of Kush“.¹⁶

The protected personnel of the temple in Nubia also include gold-miners,¹⁷ and the decree contains specific regulations for the temple ships loaded with the „tribute of Kush“; gold being the first product mentioned here.¹⁸ The tribute was destined for Seti's temple in Abydos, but the text is not explicit about the exact purpose of the gold. It is, however, explicit about the punishments awaiting any person unlawfully interfering with the transports. Such a person, even an exalted government official like the governor of Nubia himself (the „King's Son of Kush“), was sure to suffer heavy fines, grave mutilations and forced labor. On the religious level he would also suffer the curse of Osiris himself.

Similar interests were at stake at Kanayis, where

Seti stationed teams of gold-miners, had a well dug, and a small temple cut in the rocks in which three texts were carved about these local resources (numbered A-C by Siegfried Schott, who published the temple and its inscriptions).¹⁹ The texts are not explicitly introduced as a 'decrees', but as recently noted by Arlette David, they contain enough legal formulas to be considered as such, and at least part of text C is referred to at the end as *wḏ.t tn* „this decree“.²⁰ The gold was to be brought to the king's Temple of Millions of Years in Abydos in order to gild the divine images,²¹ in Seti's reign as well as under future kings. Those who did not keep to this stipulation would be cursed by Osiris himself.

In order to gain some idea of the quantities of gold produced and delivered to the temple, we must turn to Theban sources. According to one list in the Great Harris Papyrus, compiled at the end of the reign of Ramesses III, the Theban temple estates newly founded by this king had access to gold mining regions in Nubia and in the Eastern Desert.²² If we are to trust the figures, the new Theban temples together mined an average amount of 5 1/2 kg. of gold yearly in the Eastern Desert, the so-called „Gold of the desert of Koptos“. The average yearly produce of the same temples in Nubia, the „Gold of Kush“, was 26 1/2 kg. A papyrus from a slightly later date records the mining of gold in the Eastern Desert by three Theban temples: the House of Amun, the House of Re, and the Temple of Millions of Years of

14 Principal edition: F. Ll. Griffith, *The Abydos Decree of Seti I at Nauri*, *JEA* 13 (1927), 193-208, pls. XXXVII-XLIII. Modern translations: K.A. Kitchen, *Ramesside Inscriptions Translated and Annotated: Translations I*, Oxford 1993, 38-50; B.G. Davies, *Egyptian Historical Inscriptions of the Nineteenth Dynasty* (Documenta Mundi Aegyptiaca 2), Jonsered 1997, 277-308.

15 Lines 59-60 of the text: Kitchen, *Ramesside Inscriptions: Translations I*, 47 (§ 18). Sim. lines 76-7: *ibid.*, 48 (§ 23).

16 E. Naville, *Détails relevés dans les ruines de quelques temples égyptiens*, Paris 1930, pl. XXXI; K.A. Kitchen, *Ramesside Inscriptions. Historical and Biographical II*, Oxford 1979, 536, 9.

17 Line 40: Kitchen, *Ramesside Inscriptions Translated and Annotated: Translations I*, 45 (§ 9).

18 Lines 82-97: Kitchen, *Ramesside Inscriptions Translated and Annotated: Translations I*, 48 (§§ 25 and 26).

19 S. Schott, *Kanais. Der Tempel Sethos I. im Wadi Mia* (Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen 1/6), Göttingen 1961; Kitchen, *Ramesside Inscriptions Translated and Annotated: Translations I*, 56-60; Davies, *Egyptian Historical Inscriptions*, 205-20.

20 A. David, *Syntactic and Lexico-Semantic Aspects of the Legal Register in Ramesside Royal Decrees* (Göttinger Orientforschungen IV/38), Wiesbaden 2006, 112-32. Text C contains formulas that are much similar to those in the Nauri decree (e.g. cols. 14 and 15: „as for any official who shall ...“; col. 17: „as for anyone who shall interfere with ...“), but the sanctions for transgressors take place on a divine, rather than on an 'earthly' judicial level.

21 Text C, col. 9: *r nb ḥsm.w=sn nb.w*. Schott, *Kanais*, 152 (§ 20); Kitchen, *Ramesside Inscriptions Translated and Annotated: Translations I*, 59.

22 List B in the Theban section of P. Harris I, 12a, 6-9: P. Grandet, *Le Papyrus Harris I* (Bibliothèque d'Étude 109), vol. I, Cairo 1994, 238. Of all Egyptian temples mentioned in the Harris Papyrus, it is only the Theban temples that seem to have had direct access to the gold-mines.

Ramesses III at Medinet Habu.²³ The yearly result of their joint efforts was little more than 1 kg.²⁴

The gold produce of the Eastern Desert was substantial, and Kanayis was a major mining site. The yearly produce of well-organised mining expeditions may have amounted to several kilogrammes in the reign of Seti I, and it is difficult to believe that this all ended up on the statues in Abydos. The New Kingdom pharaohs needed much gold for their courts, warfare and foreign politics, and for rewarding their officials. In fact, a tiny inscription in the Kanayis temple carved in regnal year 60 of Ramesses II dryly informs us about gold being fetched from there for the celebration of the king's eleventh jubilee (*sed*-festival).²⁵

Again, the stipulations of the founding king do not seem to have had everlasting power. But even during the reign of Seti I himself the Abydos temple and its satellite²⁶ at Kanayis may already have been instrumental in exploiting the gold-mining regions for governmental purposes. Some support for this idea may be found in documents of the late Ramesside Period. Reference has already been made to the high priest of Amun Ramessesnakht supervising the mining of gold and galena in the Eastern Desert, which was subsequently delivered to the temple treasury *and* to the royal residence. His successor, the high priest Amenhotep, caused part of the income of the Karnak temple to be brought to

Pharaoh, and for this action he was duly praised by the king in an inscription on the temple walls. To be sure, all this information applies to different temples: Theban ones, among them the great temple of Amonrasonter at Karnak. The relevant documentation is also from a different period: the middle of the Twentieth Dynasty, that is about 150 years later than the reign of Seti I at the beginning of the Nineteenth Dynasty, and 90 years later than the eleventh *sed*-festival of Ramesses II. It is tempting, however, to combine the data, as it seems unlikely that the royal residence was not interested in the mining of gold by the Abydos temple as much as in the products of the Theban temples. The elaborate Nauri and Kanayis decrees themselves also lead us to suspect that state interest went further than the mere protection of 'autonomous' temple property. Seti I assigned the very sources of gold supply to 'his' Abydos temple, just as later Ramesside kings would assign them to Theban temples. He did not opt for exploitation by the residence, and for passing on some of the gold to the temple. Instead, he probably chose the reverse: using the infrastructure of a large temple estate as an instrument in collecting the gold, part of which would reach the court in the form of taxes or otherwise.

The above discussion shows us the Abydos temple of Seti I:

- a. on the religious level, as the pious foundation of the king in the house of his father Osiris;
- b. on the economic level, as an institution secured with all kinds of income, including gold from Nubia and from the Eastern Desert, at least part of which was meant for the manufacture of divine images;
- c. on the state level, as an instrument through which Seti's successor, and possibly Seti himself, secured gold supplies for the royal court.

The national interest supposedly underlying the Nauri and Kanayis decrees even appears to be reinforced by religious statements. Surprisingly, the deities depicted in the top of the Nauri stela do not include Osiris, but only the three 'national' deities Amun-Re, Re-Horakhty, and Ptah.²⁷ These were the most prominent deities of Ramesside Egypt; in administrative lists of temples, for instance, it is their temples that are mentioned first. The fact that Osiris, the deity whose temple is of central importance in

23 P. IFAO A+B, presumably from the reign of Ramesses VII: Koenig, in: *Hommages Sauneron* I, 185-220, pls. XXX-XXXVII; idem, *BIFAO* 83 (1983), 249-55, pls. LII-LIV; Haring, *Divine Households*, 180 and 250-2.

24 For the figures as yearly averages of the temples' own production, and realistic as such, see Haring, *Divine Households*, 179-83. If one keeps to 13.1 gr. as the weight of the gold *deben* (cf. Graefe, *ZÄS* 126 (1999), 19-40; see note 7 above), the yearly average of „gold of the desert of Koptos“ becomes 0.8 kg., the „gold of Kush“ 3.8 kg., the yearly produce in P. IFAO A+B 170.3 gr.

25 C.R. Lepsius, *Denkmäler aus Aegypten und Aethiopien. Text IV*, Leipzig 1901, 82; Davies, *Egyptian Historical Inscriptions*, 220.

26 „Ableger-Tempel“, as justly formulated by R. Stadelmann, Sethos I., in: W. Helck and W. Westendorf ed., *Lexikon der Ägyptologie V*, Wiesbaden 1984, 911-7. See Kanayis text B, cols. 12-13: „May they preserve for me the things I have made under the supervision (*hr s.t-hr*) of my temple in Abydos.“ In text C, cols. 16-19, the local group of gold-miners is explicitly said to belong to „the temple of Menma'atre“.

27 Griffith, *JEA* 13 (1927), pl. XXXVIII.

the decree, is missing here was considered 'noticeable' by Davies.²⁸ But it is equally noticeable that Osiris is not the most prominent deity mentioned in the long preamble of the decree referring to *his* temple.²⁹

Things are similar at Kanayis. Its temple was dedicated, not to Osiris, but to Amun according to text A, and in text B we read that it was also constructed for Re-Horakhty and Ptah, as well as for Osiris, Horus and Isis, and of course for the founding king himself (Seti I).³⁰ The sanctuary of the temple has statues of the king, Amun and Re-Horakhty.³¹ Thus, even in the religious 'dressing' of the possessions of Osiris in Nubia and in the Eastern Desert, the king and the three universal deities of Ramesside Egypt took precedence, leading one to suspect a religious translation of the economic interests of the state.

This means that the combined interests of temple and government are expressed also on the religious or ideological level (a), and that this level and the two levels of economic reality (b/c) do not merely stand in contrast to each other. Both ideology and economy are real in their own way. Even to see nothing but discrepancy between enduring temple property on the religious level and reduction in economic reality would be too simple. The endowment ideology of an enduring and unchanging situation is itself an instrument in the struggle against the recurring loss of property. If not actually effective in minimizing future reduction (possibly supported in this by inspections and restorations of temple property), at the very least it proclaims the undesirability of such reductions as a truth in itself.

28 Davies, *Egyptian Historical Inscriptions*, 277.

29 Lines 1-29: the names 'Osiris' and 'Onnophris' together occur six times; that of the sun god in his various forms (Re, Re-Horakhty, Atum, Khepri, Aten) no less than twelve times.

30 The same group of deities is represented in the seven sanctuaries of Seti's temple at Abydos; from south to north: Seti, Ptah, Re-Horakhty, Amun-Re, Osiris, Isis, Horus. J.W. Wegner, Abydos, in: D.B. Redford ed., *The Oxford Encyclopaedia of Ancient Egypt* 1, Oxford etc. 2001, 10. Thus, the Temple of Millions of Years of Seti I in the House of Osiris presents itself as a shrine of national importance (R. Stadelmann, Sety I, in: *Oxford Encyclopaedia of Ancient Egypt* 3, 272).

31 Schott, *Kanais*, pl. 9.

Die ökonomische Bedeutung von Tempelschatzhäusern

RENATE MÜLLER-WOLLERMANN

Die dem Thema zu Grunde liegende Frage ist selbstredend die alte Frage nach dem Verhältnis von Staat und Tempel oder moderner, mittelalterlich formuliert, die nach dem Verhältnis von Staat und Kirche. Es stellt sich die Frage, ob Staat und Tempel im pharaonischen Ägypten unabhängig voneinander agierten oder ob der Tempel dem Staat untergeordnet war.¹ Konkreter gefaßt sei die Frage gestellt nach der Funktion von Tempelschatzhäusern. Waren sie Institutionen, die nur für den jeweiligen Tempel relevant waren, oder hatten sie eine Bedeutung und Funktion für die gesamte Wirtschaft des Landes? Die Frage ist leichter gestellt als beantwortet, und vor allem stellt sich erst einmal die Frage: Was ist denn überhaupt ein Tempelschatzhaus?

In den Texten findet sich für „Schatzhaus“ eine Reihe von Termini, zumeist *pr-hd*, aber auch *r³ hd* oder *htm(.t)*, nicht jedoch *pr-nb.w* oder *hw.t-nb.w*, wie häufig behauptet, das vielmehr einen Raum zur Durchführung des Mundöffnungsrituals bezeichnet.² Bei dem Terminus *pr-hd* wird meist nicht spezifiziert, wem dieses *pr-hd* überhaupt zugeordnet ist. Nur relativ selten wird das *pr-hd* als solches des Pharaos oder solches des Tempels des Gottes NN. spezifiziert. Und weiter: Muß überhaupt jedes Schatzhaus als *pr-hd* bezeichnet werden oder kann nicht vielleicht auch ein einfaches *w^d* „Magazin“ auf ein Schatzhaus hindeuten?³ Oder umgekehrt: Muß *pr-hd* unbedingt ein Schatzhaus bezeichnen oder kann es nicht vielleicht auch etwas anderes meinen, so z.B. ein einfaches Magazin⁴ oder,

in demotischen Texten relevant, eine Krypta?⁵ Das nächste Problem betrifft die Archäologie. Gibt es eine spezifische Schatzhausarchitektur? Und unterscheidet sich ein Tempelschatzhaus von seiner Anlage und Bauweise her von einem staatlichen Schatzhaus?

Damit ist der nächste Problembereich angerissen: Selbstredend gibt es nicht nur Tempelschatzhäuser, sondern auch staatliche Schatzhäuser, Schatzhäuser in königlichen Totentempeln und noch andere mehr.⁶ Wie soll man diese voneinander unterscheiden, wenn sie nicht ausdrücklich durch ihre Architektur oder durch Texte als die eine oder andere Sorte erkennbar sind? Es sei daher im folgenden eine Beschränkung auf solche Einrichtungen vorgenommen, die mehr oder weniger eindeutig als Tempelschatzhäuser angesprochen werden können, und weitere Schatzhäuser seien nur zum Vergleich herangezogen. Es stellt sich konkret die Frage, welche Funktion diese Tempelschatzhäuser hatten, was hineingeliefert wurde und was mit diesen Gütern gemacht wurde. Aber auch die Frage, was in ein Tempelschatzhaus eingeliefert worden ist, ist nicht so einfach zu beantworten. Nimmt man sich die Texte vor, so sieht man, daß Könige Tempel bauten, auch Tempelschatzhäuser bauten, daß sie bestimmte Einkünfte Tempeln zugute kommen ließen, daß sie Stiftungen errichteten, aber ob diese Vergünstigungen immer den Tempelschatzhäusern zugute kamen oder anderen Einrichtungen der Tempel, wird nicht immer spezifiziert.

Geht man nun der Zeitachse entlang und versucht, Belege für Tempelschatzhäuser zu finden, so stellt man sehr schnell fest, daß für das Alte und Mittlere Reich sichere Belege fehlen.⁷ Dies hängt zum

1 Eine rezente Auflistung von diesbezüglichen Problemstellungen findet sich bei B. J. J. Haring, *Divine Households. Administrative and Economic Aspects of the New Kingdom Royal Memorial Temples in Western Thebes*, Leiden 1997, S. 17-20. Man beachte auch die Inspektion der Tempelschatzhäuser durch *Pn-p³-t³* unter Ramses III., der für das staatliche Schatzhaus zuständig war, s. KRI III 232-234.

2 S. Sydney Aufrère, *Les trésors dans les temples égyptiens*, in: *Cornaline et pierres précieuses. Actes du colloque, musée du Louvre/1995*, Paris 1999, S. 273f.

3 S. z.B. Haring, op. cit., S. 84 mit Anm. 2 und S. 367f.

4 Vgl. z.B. die beiden kleinen Magazine Hatschepsuts und Thutmosis III. für Myrrhe im Karnaktempel; s. P. Lacau, *Deux*

magasins à encens du temple de Karnak, in: *ASAE* 52, 1954, S. 185-198.

5 Günter Vittmann, *Der demotische Papyrus Rylands 9. Teil II. Kommentare und Indizes*, Wiesbaden 1998, S. 468f.

6 Einen Grenzfall zwischen Göttertempel und Totentempel stellen die Gebäude Sethos I. und Ramses II. in Abydos dar.

7 Zu Schatzkammern der 5. Dynastie s. Dieter Arnold, *Wandrelief und Raumfunktion in ägyptischen Tempeln des Neuen*

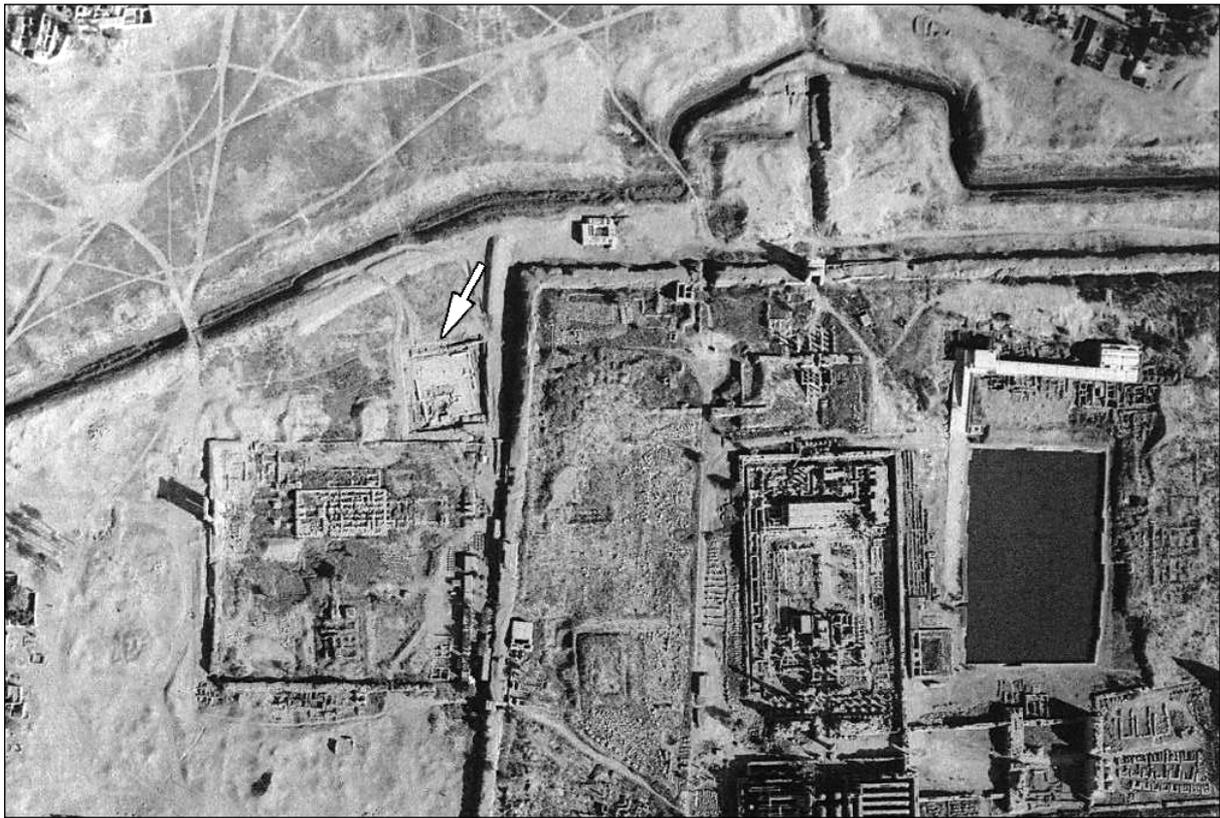


Abb. 1: Luftaufnahme des nördlichen Bereichs des Karnaktempels, weißer Pfeil zeigt auf Schatzhaus (nach Jean Jacquet, Karnak-Nord V. Le trésor de Thoutmosis I^{er}. Étude architecturale, Bd. 2, Kairo 1983, Taf. 2).

einen mit den archäologischen Gegebenheiten zusammen, denn Göttertempel wurden zu diesen Zeiten vorwiegend in Lehmziegel errichtet⁸ und sind demzufolge weitgehend nicht mehr erhalten, zeigen jedenfalls kaum Dekoration oder Inschriften. Auch die textlichen Bezeugungen geben nicht viel mehr her, denn Schatzhäuser werden nicht weiter spezifiziert und meinen wohl in der Regel staatliche Schatzhäuser oder solche königlicher Totentempel.

Deutlich besser wird die Beleglage erst mit der 18. Dynastie, und zwar sowohl, was die archäologischen als auch was die philologischen Bezeugungen betrifft. Dies nimmt insofern auch nicht wunder, als

Reiches, Berlin 1962, S. 84f. Zu Schatzhaustiteln im Alten und Mittleren Reich allgemein s. Bettina Schmitz, Schatzhaus(vorsteher), in: LÄ V, Wiesbaden 1984, Sp. 536-539, und dies., Schatzmeister, in: op. cit., Sp. 539-543, Wolfram Grajetzki, Die höchsten Beamten der ägyptischen Zentralverwaltung zur Zeit des Mittleren Reiches. Prosopographie, Titel und Titelreihen, Berlin 2003, und ders., Two Treasurers of the Late Middle Kingdom, Oxford 2001; weiterhin Stephen Quirke, Titles and bureaux of Egypt 1850-1700 BC, London 2004, S. 48-60.

⁸ Byron E. Shafer, in: ders. (Hrsg.), Temples of Ancient Egypt, London 1997, S. 4.

der Zustrom von Gütern, insbesondere aus dem Ausland als Ergebnis der Kriegszüge, deutlich zunimmt. Beginnen wir mit dem Zentrum des Reiches, mit Theben. Aber selbst hier sind, wie Selke Eichler in ihrer Dissertation konstatiert hat, staatliche Schatzhäuser und Tempelschatzhäuser bis zur Zeit Thutmose III. oder besser Amenophis II. organisatorisch nicht klar voneinander getrennt worden.⁹ Erst der Zustrom von ausländischen Gütern im Gefolge der Kriegszüge Thutmose III. machte diese Maßnahme wohl erforderlich.

Archäologisch belegt ist ein Schatzhaus in Karnak seit der Zeit Thutmose I. (s. Abb. 1)¹⁰. Dieses lag relativ weit im Norden, außerhalb der Umfassungs-

⁹ Selke Susan Eichler, Die Verwaltung des „Hauses des Amun“ in der 18. Dynastie, Hamburg 2000, S. 125-128.224.

¹⁰ Hierzu liegen folgende Publikationen vor: Jean Jacquet, Karnak-Nord V. Le trésor de Thoutmosis I^{er}. Étude architecturale, 2 Bde., Kairo 1983; Helen Jacquet-Gordon, Karnak-Nord VI. Le trésor de Thoutmosis I^{er}. La décoration, 2 Bde., Kairo 1988; Jean Jacquet, Karnak-Nord VII. Le trésor de Thoutmosis I^{er}. Installations antérieures et postérieures au monument, 2 Bde., Kairo 1994; Helen Jacquet-Gordon, Karnak-Nord VIII. Le trésor de Thoutmosis I^{er}. Statues, stèles et blocs réutilisés, Kairo 1999.

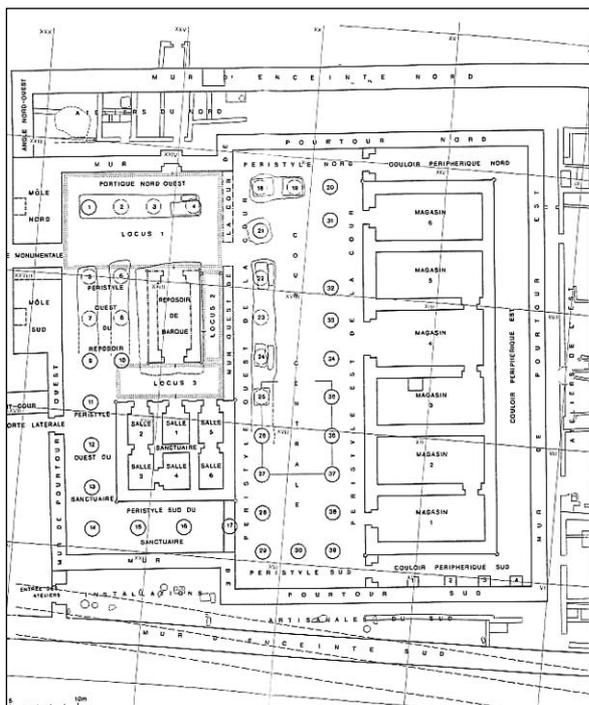


Abb. 2: Grundriß des Schatzhauses Thutmosis I. in Karnak, (nach Jean Jacquet, Karnak-Nord V. Le trésor de Thoutmosis I^{er}. Étude architecturale, Bd. 1, Kairo 1983, Abb. 28).

mauer, die damals übrigens noch gar nicht existierte, jedenfalls nicht innerhalb des Tempels, und kann auch nicht eindeutig als Tempelschatzhaus identifiziert werden, sondern hatte sowohl staatliche wie den Kult betreffende Funktionen. Durch Inschriften ist es aber eindeutig als *pr-hd* gekennzeichnet.¹¹ Wenn man sich den Grundriß betrachtet (s. Abb. 2), sieht man, daß es sowohl einen kultischen Bereich mit einem Barkensanktuar umfaßte (links), der den Texten zufolge Amun geweiht war, als auch Magazine (rechts). Ersterer könnte ein Spezifikum von Tempelschatzhäusern darstellen, vor allem das Barkensanktuar, das der Gottheit erlaubt haben dürfte, die Schätze zu besichtigen.¹² Andererseits ist zu konstatieren, daß die Magazinräume erst sekundär angebaut wurden.¹³ Die Darstellungen in den Magazinräumen geben alltägliche Opferszenen wieder, keine Festopfer und erst recht keine anderen kultischen Handlungen. Dargebracht werden Nahrungs-

11 Helen Jacquet-Gordon, Karnak-Nord VI. Le trésor de Thoutmosis I^{er}. La décoration, Bd. 1, Kairo 1988, S. 59f.191.193; vgl. auch dies., Karnak-Nord VIII. Le trésor de Thoutmosis I^{er}. Statues, stèles et blocs réutilisés, Kairo 1999, S. 269-271.

12 S. hierzu Aufrère, S. 271-283, bes. S. 275f.

13 Skeptisch daher Selke Susan Eichler, Die Verwaltung des „Houses des Amun“ in der 18. Dynastie, Hamburg 2000, S. 116 Anm. 528.

mittel und Weihrauch, nicht aber Rohstoffe oder exotische Dinge. Man sollte also annehmen, daß die in diese Magazine verbrachten Objekte im Tempel selbst Verwendung fanden, nicht aber außerhalb desselben. Dieses Schatzhaus war bis in die Zeit Echnatons hinein in Betrieb, wurde unter Sethos I. noch einmal restauriert und schließlich unter Ramses II. aufgegeben bzw. umgebaut. Daß dieses Schatzhaus das einzige in Karnak war, ist unwahrscheinlich. Aus Beamtentiteln der Zeit Amenophis IV. ist jedenfalls noch ein Schatzhaus des Atontempels bekannt,¹⁴ das aber nicht lokalisiert werden kann. Auch der Maattempel in Karnak muß ein eigenes Schatzhaus besessen haben, denn eine Inschrift aus dem Jahr 12 Ramses III. besagt, daß der König den Vezir *T3* beauftragte, den Maattempel zu erweitern und ein Schatzhaus zu bauen.¹⁵ Varille möchte in einer Kammer westlich der großen Säulenhalle dieses Schatzhaus erkennen, aber dies ist nicht viel mehr als eine Vermutung.¹⁶ Schließlich existierte noch ein Schatzhaus des Schabaka außerhalb der Umfassungsmauer im Norden.¹⁷ Durch eine Inschrift ist es als *pr-hd* gesichert, im Detail aber nicht ergraben.

Legion sind hingegen die textlichen Bezeugungen des Schatzhauses des Amuntempels in Karnak, die allerdings nahezu keinen Bezug auf die Lage nehmen.¹⁸ Diverse Beamtentitel sind über das gesamte Neue Reich hinweg bezeugt und belegen, daß ab Amenophis II. Oberste Priester mit der Leitung des Schatzhauses betraut waren.¹⁹ Die Texte bezeugen aber vor allem, was in das Schatzhaus eingeliefert wurde, wie dort damit verfahren wurde und, wenn auch weniger häufig, wohin die Güter geliefert wurden. Beliefert wird das Schatzhaus mit eigentlich allen erdenklichen Dingen mit Ausnahme von Getreide, das in die Scheune des Tempels eingebracht wurde. Hervorzuheben sind aber zwei Gruppen von Gütern, nämlich zum einen Güter aus dem Ausland,

14 S. R. K. Glanville, in: JEA 15, 1929, S. 5f. und Taf. II,4. Urk. IV 1995,5. S. a. Khaled Ahmed Hamza Awad, Untersuchungen zum Schatzhaus im Neuen Reich: Administration und ökonomische Aspekte, Göttingen 2002, S. 181.

15 KRI V 231,1-4; s. a. Awad, op. cit., S. 185f.

16 Alexandre Varille, Karnak I Kairo 1943, S. 25.

17 Jean Leclant, Recherches sur les monuments thébains de la XXV^e dynastie dite éthiopienne, Kairo 1965, S. 19-23 und Taf. VII.

18 S. Awad, op. cit., S. 158-178.

19 Eichler, op. cit., S. 133.



Abb. 3: Wiegen für das Schatzhaus, Darstellung im Grab des *Nfr-rnpt* (Walter Wreszinski, Atlas zur altägyptischen Kulturgeschichte, I, Leipzig 1923, Taf. 74).

die insbesondere nach den Feldzügen vom König dem Tempel gestiftet wurden und derentwegen ja das Tempelschatzhaus vom staatlichen Schatzhaus getrennt wurde, zum anderen sind es Rohstoffe wie Metalle oder Holz, die entweder auch aus dem Ausland kamen oder auf Expeditionen in die Ostwüste beschafft wurden. Unternehmer dieser Expeditionen können dann auch die Tempel selbst sein. Von Helck²⁰ und Koenig²¹ publizierte Papyri der 20. Dynastie belegen Expeditionen zur Beschaffung von Gold und Galena, dem Rohstoff für Augenschminke; die Materialien wurden anschließend ins Schatzhaus verbracht bzw. Schatzhausbeamten anvertraut.

Wie wurde nun mit den angelieferten Waren weiter verfahren? Sie wurden registriert und in Listen eingetragen; das belegen nicht nur die gerade genannten Papyri, sondern auch Beamtentitel von Schatzhausarchivaren,²² denn Archive gab es in Tempelschatzhäusern und in staatlichen Schatzhäusern. Zum Zwecke der Registrierung wurden die Sachen aber zuerst einmal gewogen, und auch für diese Vorgänge gibt es entsprechende Titel, aber

auch Darstellungen des Wägevorgangs (s. Abb. 3: Grab des *Nfr-rnpt*, Zt. Ramses II.).²³

Das Schatzhaus war aber nicht Endlagerplatz für die Güter, denn dort hätten sie nur weitgehend nutzlos herumgelegen. Was passierte also mit den Waren dort? In vielen Fällen geben hierzu Texte Auskunft. Dabei ist nach der anfangs genannten Fragestellung weniger von Interesse, wenn die Dinge im Tempel verblieben als wenn sie woandershin geliefert wurden. In der 18. Dynastie wurden die Totentempel auf dem thebanischen Westufer mit Gütern aus dem Schatzhaus in Karnak beliefert; in der Ramessidenzeit verliert allerdings der Karnaktempel seine zentrale Funktion.²⁴ Des weiteren berichten die gerade erwähnten, von Helck publizierten Papyri, daß die auf der Expedition gewonnene Galena an den Königshof geliefert wurde, um dort Augenschminke für den König zu produzieren. Oder einem späten Papyrus der *wḥm-mswt*-Zeit zufolge wurden 600 *dbn* Rohr an die thebanische Nekropole geliefert.²⁵ Wie das Schatzhaus zu dem Rohr gekommen ist und was die Nekropole damit anfang, ist dem Text nicht zu entnehmen. Rohstoffe wurden zumeist an die angeschlossenen Werkstätten und Arbeitshäuser, *pr-šn^c* genannt,²⁶ weitergereicht. Hier könnte auch der

20 Wolfgang Helck, Eine Briefsammlung aus der Verwaltung des Amuntempels, in: JARCE 6, 1967, S. 135-151.

21 Yvan Koenig, Livraisons d'or et de galène au trésor du temple d'Amon sous la XXe dynastie, in: Hommages à la mémoire de Serge Sauneron 1927-1976, I, Kairo 1979, S. 185-220 und Taf. 30-37; ders., Livraisons d'or et de galène au trésor du temple d'Amon sous la XXe dynastie: Document A, partie inférieure, in: BIFAO 83, 1983, S. 249-255 und Taf. 52-54.

22 S. hierzu Awad, op. cit., S. 175.

23 S. z.B. Walter Wreszinski, Atlas zur altägyptischen Kulturgeschichte, I, Leipzig 1923, Taf. 74.

24 Haring, op. cit., S. 140f. 207; zu Lieferungen an den Totentempel von Medinet Habu s. aber op. cit., S. 65.

25 P. Turin 1903 rto. 8 = KRI VII 397,4-5.

26 Im *šn^c* oder *pr-šn^c* wurden vorwiegend, aber nicht aus-



Abb. 4: Herstellung von Waffen und Kriegswagen im Schatzhaus, Darstellung im Grab des *Mn-hpr-r^c-snb* (nach Norman de Garis Davies, *The Tombs of Menkheperasonb, Amenmosè and another* (No. 86, 112, 42, 226), London 1933, Taf. 11).

Jaspis verarbeitet worden sein, den P. Turin 1900, der Papyrus über Recycling aus dem Ende der Ramessidenzeit, auflistet.²⁷ Diesem Text zufolge erhielt das nördliche Schatzhaus des Amuntempels erhebliche Mengen an Jaspisobjekten, die großenteils von Totentempeln des thebanischen Westufers stammten. Dort wurden sie offenbar nicht mehr gebraucht und sollten nun im Schatzhaus einer Weiterverwendung zugeführt werden, sicherlich nicht allein für den Tempel selbst. Das nördliche Schatzhaus läßt sich für diese Zeit nicht lokalisieren, wird aber noch in einem weiteren Text der nachfolgenden 21. Dynastie genannt.²⁸ Seine Benennung liefert aber ein Indiz dafür, daß es wohl auch noch ein süd-

schließlich, verderbliche Güter weiterverarbeitet. Zu *šn^c* im Neuen Reich s. Daniel Polz, in: ZAS 117, 1990, S. 44-47, zu Stoffen im *pr-šn^c* s. Paule Posener-Krieger, *Les archives du temple funéraire de Néferirkarê-Kakaï* (Les papyrus d'Abousir). Traduction et commentaire, II, Kairo 1976, S. 523.

27 KRI VI 619-624. S. auch W. Helck, *Der Anfang des Papyrus Turin 1900 und „Recycling“ im Alten Ägypten*, in: CdE 59, 1984, S. 242-247.

28 Möglicherweise lag es an oder nahe der Stelle des späteren Schatzhauses des Schabaka; Stele Kairo 3.12.24.2, s. Paul Barguet, *Le temple d'Amon-Rê à Karnak. Essai d'exégèse*, Kairo 1962, S. 36-38.

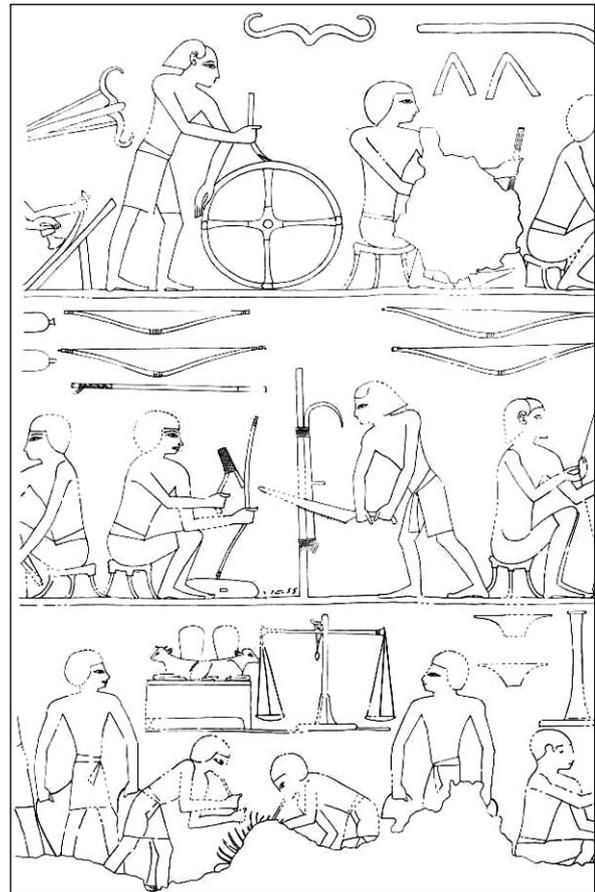


Abb. 5: Herstellung von Waffen und Kriegswagen im Schatzhaus, Darstellung im Grab des *Mn-hpr-r^c-snb* (nach Norman de Garis Davies, *The Tombs of Menkheperasonb, Amenmosè and another* (No. 86, 112, 42, 226), London 1933, Taf. 12)

liches Schatzhaus gegeben hat. Viel besser als in den Texten läßt sich aber die Weiterverwertung von Rohstoffen in Grabdarstellungen beobachten. In diversen Gräbern der 18. Dynastie und der Ramessidenzeit wird bei Schatzhausangestellten die Erstellung verschiedenster Objekte in den Werkstätten des Schatzhauses abgebildet. Nun können zwar viele dieser Objekte sowohl innerhalb als auch außerhalb des Tempels Verwendung finden und erlauben daher keine definitive Aussage zu diesem Thema. Bei manchen Dingen aber ist eindeutig, daß sie nur außerhalb des Tempels gebraucht wurden. Dies trifft z.B. zu bei der Darstellung der Herstellung von Waffen und Kriegswagen im Grab des *Mn-hpr-r^c-snb* (s. Abb. 4 und 5)²⁹ und bei der Herstellung von Sarko-

29 Norman de Garis Davies, *The Tombs of Menkheperasonb, Amenmosè and another* (No. 86, 112, 42, 226), London 1933, Taf. 11f. Zu diesem Grab und seinen Darstellungen der Einlieferung von Gütern in das Schatzhaus und deren Weiterverarbeitung in den Tempelwerkstätten s. noch Silke



Abb. 6: Herstellung von Sarkophagen im Schatzhaus, Darstellung im Grab des *Nfr-rnpt* (nach Walter Wreszinski, Atlas zur altägyptischen Kulturgeschichte, I, London 1923, Taf. 73).

phagen im Grab des *Nfr-rnpt* (s. Abb. 6).³⁰ Die Werkstätten des Schatzhauses produzierten also nicht allein für den Eigenbedarf des Tempels.

Bislang war nur vom Schatzhaus des Amun in Karnak die Rede. Es gibt aber im Neuen Reich noch eine ganze Reihe weiterer Tempelschatzhäuser im Land, zumeist aber nur durch Beamtentitel belegt. So findet sich eines des Atumtempels in Heliopolis, des Ptahtempels in Memphis, des Sobektempels im Fayyüm, des Atontempels in Amarna, des Onuristempels in This, des Monthtempels in Armant sowie des Chnumtempels in Elephantine,³¹ letzteres bekannt durch den sogenannten Elephantineskandal. Des weiteren sind noch einige bezeugt, deren Lokalisierung unklar ist. Von besonderem Interesse in unserem Zusammenhang sind aber noch die Schatzhäuser in Nubien. Dort gab es vermutlich seit Amenophis III., spätestens ab der 19. Dynastie, ein staatliches Schatzhaus in Aniba.³² Dieses war für die Einsammlung der Abgaben Nubiens und die Weiterleitung ins ägyptische Kernland zuständig. Zumindest ein Teil dieser Abgaben landete dann im

Schatzhaus des Amuntempels in Karnak.³³ Die Tempelschatzhäuser in Nubien, belegt in Abū Simbil, Buhen und Derr, erhalten von den nubischen Abgaben nichts oder jedenfalls fast nichts. Immerhin erbaute aber Ramses II. ein Tempelschatzhaus in Abū Simbil – und füllte es mit Edelsteinen;³⁴ daß Schatzhäuser vom König mit diversen wertvollen Dingen gefüllt werden, ist ein gängiger Topos. Das Gebäude ist anhand einer Weiheinschrift auch archäologisch nachzuweisen (s. Abb. 7; südlicher Annex, Räume I-III, Weiheinschrift in Raum II).³⁵ Das Schatzhaus im Tempel von Buhen erhält von Sethos I. zwar direkt keine Zuwendungen, statt seiner vielmehr die angeschlossenen Werkstätten.³⁶ Im Falle von Derr erhielt das Schatzhaus die menschliche Beute Nubiens, also Arbeiter.³⁷ Auch diese werden wohl eher in den Werkstätten als im Schatzhaus selbst eingesetzt worden sein. Es scheint, daß in Nubien die Werkstätten der Tempelschatzhäuser die wichtigste ökonomische Einrichtung des Tempels waren.

Hallmann, Die Tributzszenen des Neuen Reiches, Wiesbaden 2006, S. 173-178.

³⁰ Walter Wreszinski, Atlas zur altägyptischen Kulturgeschichte, I, Leipzig 1923, Taf. 73.

³¹ S. Awad, op. cit., S. 178-188.

³² Op. cit., S. 202. Die in Aniba archäologisch nachgewiesene und eventuell als Schatzhaus zu deutende Anlage geht ins Mittlere Reich zurück; s. Georg Steindorff, Aniba, II, Glückstadt-Hamburg-New York 1937, S. 14-16.

³³ S. hierzu Ingeborg Müller, Die Verwaltung der nubischen Provinz im Neuen Reich, Diss. Humboldt-Universität Berlin 1979, S. 128ff.

³⁴ KRI II 762,12f.

³⁵ S. Donadoni, H. El-Achirie und C. Leblanc, Grand temple d'Abou Simbel. Les salles du trésor sud, I, Kairo 1975; Fouad Abdel Hamid, op. cit., II, Kairo 1975. Zum Dekorationsprogramm s. Benoît Lurson, Lire l'image égyptienne. Les „Salles du Trésor“ du Grand Temple d'Abou Simbel, Paris 2001, bes. S. 27-39 und Taf. 5.

³⁶ KRI I 38,8f.

³⁷ KRI II 202,16.

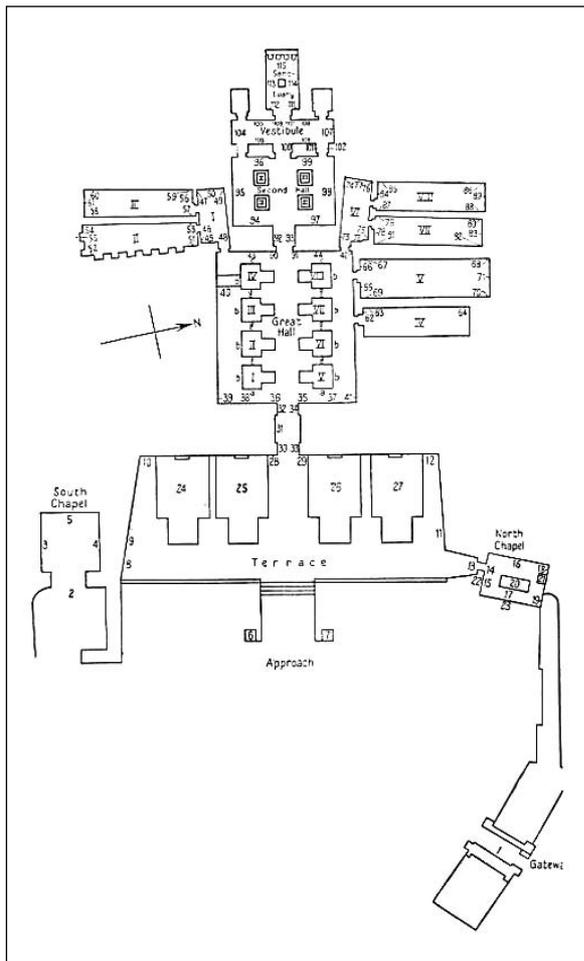


Abb. 7: Grundriß des Tempels von Abū Simbil (nach Bertha Porter und Rosalind L. B. Moss, *Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs, and Paintings. VII. Nubia, the Deserts, and Outside Egypt*, Oxford 1952, S. 96).

Wenden wir uns abschließend noch einem Phänomen der 3. Zwischenzeit und Spätzeit zu, dem Silber aus bestimmten Schatzhäusern. Dieses erscheint in abnormal-hieratischen und demotischen Urkunden, die Zahlungen irgendwelcher Art dokumentieren. Im Neuen Reich wurde Silber eigentlich nur als Wertmesser verwendet, nicht aber als Zahlungsmittel, in Texten erkenntlich an der Formulierung, daß Silber gegeben wurde in der Form von Sachen, d. h. irgendwelchen Naturalien.³⁸ Ab der 21. Dynastie tritt in den Urkunden statt der Naturalien Silber auf, bezeichnenderweise erstmalig bei einer Urkunde eines Schatzhausbeamten. Allerdings handelt es sich um eine private Kaufurkunde, und zwar über zwei Felder in der Nähe von Memphis, aufgezeichnet auf einer

38 Renate Müller-Wollermann, in: Sylvia Schoske (Hrsg.), *Akten des Vierten Internationalen Ägyptologen-Kongresses München 1985*, Bd. 4, Hamburg 1991, S. 161-164.

Kalksteinstele, die in Kairo gefunden wurde.³⁹ Datiert ist sie in das Jahr 16 des Siamun. In der 22. Dynastie erscheint zum ersten Mal in einer privaten Urkunde Silber aus dem Schatzhaus des Harsaphes, bezeichnenderweise wieder in Verbindung mit einem Schatzhausbeamten.⁴⁰ Der Schatzhausvorsteher des Pharaos – wohlgerneht: des Pharaos, nicht des Tempels – hatte dieses Silber verliehen und erhält nun einen Schuldschein über dieses Silber, das binnen Jahresfrist mit 100% Zins zurückgezahlt werden soll. Der Text stammt aus dem 13. Jahr eines Königs, der entweder Takeloth I. oder II. ist. In der nachfolgenden Zeit wird das Silber als Zahlungsmittel grundsätzlich als Silber aus einem bestimmten Schatzhaus benannt. Von der 22. Dynastie bis hin zu Psammetich I., d. h. bis in das letzte Viertel des 7. Jh., ist dieses Silber grundsätzlich Silber aus dem Schatzhaus des Harsaphes, von da an bis zur Zeit der persischen Eroberung 525 Silber aus dem Schatzhaus der Stadt, gemeint ist Theben, danach Silber aus dem Schatzhaus des Ptah⁴¹ – Memphis ist Hauptstadt des persisch verwalteten Ägypten. Der Wortgebrauch wird dermaßen konsequent durchgehalten, daß die Schatzhausbezeichnungen geradezu als Datierungskriterium für die sie belegenden Urkunden verwendet werden können. An dem Auftreten des Silbers aus dem Schatzhaus des Harsaphes verwundert zweierlei. Erstens wurde, wie oben erwähnt, bis zu dieser Zeit Silber so gut wie nie als Zahlungsmittel verwendet, nicht zuletzt deswegen, weil es viel zu kostbar war. Selbst als Wertmesser tritt es nur selten in Erscheinung. Wenn ein Metall als Zahlungsmittel oder Wertmesser verwendet wird, dann ist es in der Regel Kupfer. Kein Metall aber wird in früherer Zeit als das eines bestimmten Schatzhauses bezeichnet. Das zweite, was verwundert, ist die Nen-

39 Henri Munier, *Un achat de terrains au temps du roi Si-Amon*, in: *Recueil d'études égyptologiques dédiées à la mémoire de Jean-François Champollion*, Paris 1922, S. 361-366.

40 Georg Möller, *Ein ägyptischer Schuldschein der zweiundzwanzigsten Dynastie*, *Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse*, 1921, S. 298-304.

41 Ein Großteil der relevanten Urkunden findet sich in Übersetzung bei Michel Malinine und Jacques Pirenne, *Documents juridiques égyptiens (Deuxième série)*, *Archives d'Histoire du Droit Oriental* 5, 1950/51, S. 11-91. Seit Erscheinen dieses Artikels sind eine Reihe von Texten neu publiziert worden, die aber das oben aufgezeigte Schema in keiner Weise durchbrechen.

nung des Schatzhauses des Harsaphes. Harsaphes, griechisch Herakles, ist keine der Hauptgottheiten Ägyptens, sondern vorwiegend bekannt als Lokalgott von Herakleopolis, der Stadt, die ihm den griechischen Namen verdankt. Umso mehr könnte da verwundern, daß die Texte, die das Silber vom Schatzhaus des Harsaphes nennen, gar nicht aus Herakleopolis stammen, sondern aus Theben. Aus Herakleopolis sind überhaupt keine Papyri aus pharaonischer Zeit bekannt, was dem Zufall der Beleglage zuzuschreiben sein dürfte. Der Ort war aber *der* Stammsitz oder zumindest einer der Stammsitze der libyschen Dynastie und von wichtiger strategischer Position am Eingang zum Fayyūm. Das Schatzhaus des Haupttempels des Stammsitzes der Dynastie erfüllte also die Funktion eines Garanten für die Qualität – und natürlich auch Quantität, aber diese konnte durch Wiegen relativ leicht überprüft werden – eines ausgegebenen Silberstücks.⁴² Wahrscheinlich erfolgte die Garantie durch eine Art Stempel oder Aufschrift. Daß solche Silberstücke archäologisch nicht erhalten sind, verwundert allerdings kaum; sie sind im Laufe der Zeit eingeschmolzen worden.

Kehren wir zu den Ausgangsfragen zurück. Tempelschatzhäuser sind in aller Eindeutigkeit erst ab der 18. Dynastie zu fassen und weisen keine einheitliche Architektur auf. Mit dem vermehrten Zustrom ausländischer Güter werden sie institutionell von den staatlichen Schatzhäusern getrennt. Von besonderer Bedeutung war immer das Schatzhaus des Haupttempels der Hauptstadt. Die ökonomische Bedeutung erstreckte sich nicht allein auf ihren jeweiligen Tempel, sondern ihre Waren wurden, zumeist in bearbeiteter Form, auch wieder nach außen verbracht; damit fungierten sie als eine Art Zwischenlager. Im Detail kann ihre Wichtigkeit für die gesamte Ökonomie nicht abgeschätzt werden. Es steht aber zu vermuten, daß sie die Lückenbüßer der Nation waren. Hatte der Staat Überschüsse, wurden sie ins Tempelschatzhaus verbracht; war er in Finanznot, wurden sie von dort wieder abgezogen.

⁴² Vleemings Annahme, daß das Gewicht, nicht aber die Qualität des Silbers garantiert wurde (S. P. Vleeming, *The Gooseherds of Hou (Pap. Hou). A Dossier Relating to Various Agricultural Affairs from Provincial Egypt of the Early Fifth Century B.C.*, Löwen 1991, S. 88f.), wird durch Urkunden in der Textsammlung von Malinine und Pirenne (s. vorherige Anm., besonders S. 20 und S. 62), die Plausibilität entzogen.

Ecumene and economy in the horizon of religion: Egyptian donations to Rhodian sanctuaries*

PANAGIOTIS KOUSOULIS UND LUDWIG D. MORENZ

1. Introduction: Divine offerings and human expectations

The dedication of votive offerings and gifts to gods is nearly a universal phenomenon occupying a central role among the religious practices of various ancient people including the Egyptians and the Greeks.¹ It forms a principal human reaction to divine

intervention to the visible world,² the motives of which however were not entirely clear throughout its cultural articulation. The king and the royal/priestly officials in the ancient societies could maintain their position only they could prove that they were favourably regarded by the divine, and the way to do this was through the offering of gifts to the divine presence. In Apuleius' *Metamorphoses*, for instance, there is a fictional dialogue between a goddess and a petitioner that poses the theme of dedicating offerings to gods on the dualistic interaction between human and divine, and the effort of the former to symbolically receive help by the latter:

“...She approached the consecrated doors. She saw costly offerings and ribbons lettered in gold attached to the tree-branches and doorposts, which bore witness to the name of the goddess to whom they have had been dedicated, along with thanks for her deed”.³

This gratitude for help, which was actually the case in most offerings made in Greek sanctuaries,⁴ could come along with the motives of *aporia* (disaster) and *euporia* (abundance), described by Plato in his laws:

* The research on which this study is based forms part of a major project in progress that examines the Egyptian relations with Rhodes and the Dodecanese during the first millennium BC. We would like to thank the Director of the KB Ephorate of Prehistoric and Classic Antiquities, Dr. M. Fillimonos-Tsopotou, and the archaeologists Dr. P. Triantafyllidis (Rhodes) and E. Skerlou (Kos) for their valuable assistant and cooperation, as well as the Director of the Italian Archaeological School in Athens, Prof. Emanuele Greco, for his kind permission to study the objects. A shorter version of this paper was presented during the *IBAES VII* workshop in Berlin (26-28 May 2006), entitled: *Das Heilige und die Ware – Eigentum, Austausch und Kapitalisierung im Spannungsfeld von Ökonomie und Religion*. We would like to thank the workshop organizer, Dr. Martin Fitzenreiter, for his kind invitation and warm hospitality. Research for this study was co-funded by the European Social Fund (75%) and National Resources (25%) – (EPEAEK-II) PYTHAGORAS.

1 For Ancient Egypt see, *inter alia*, G. Pinch, *Votive Offerings to Hathor* (Oxford, 1993); G. Englund, 'Gifts to the gods: a necessity for the preservation of cosmos and life. Theory and praxis', in: T. Linders and G. Nordquist (eds.), *Gifts to the Gods* (Uppsala, 1985), 50-67. For Greece, see W.H.D. Rouse, *Greek Votive Offerings. An Essay in the History of Greek Religion* (1902) and, more recently, F.T. van Straten, 'Gifts for the gods', in: H.S. Versnel (ed.), *Faith, Hope and Worship. Aspects of Religious Mentality in the Ancient World* (Brill, 1981), 65-151; F.T. van Straten, 'Votives and votaries in Greek sanctuaries', in: A. Schachter (ed.), *Le Sanctuaire grec* (1992), 247-84; T. Linders and G. Nordquist (eds.), *Gifts to the Gods* (Uppsala, 1985); B. Alroth, *Greek Gods and Figurines. Aspects of Anthropomorphic Dedications* (Uppsala, 1989); J.D. Baumbach, *The Significance of Votive Offerings in Selected Hera Sanctuaries in the Peloponnese, Ionia and Western Greece*, BAR International Series 1249 (Oxford, 2004), 1-10. For the sociological aspect of dedication and gift

donation to gods, see the main work by M. Weber, *The Sociology of Religion*, transl. by E. Fischoff (London, 1965) and M. Mauss, *The Gift. Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*, transl. by I. Cunnison (London, 1970) = 'Essai sur le don', *Année sociologique* II 1 (1923-24) = *Sociologie et anthropologie* (Paris, 1950, 19663), 143-279.

2 In 1923 Mauss (*Gift*, 12-15) was speaking of gift exchange between tribal men and their gods as means of abundance of wealth and as a secured method of acquiring the divine favour by giving something small in exchange of something great. A chief in such primitive societies could maintain his position only he could prove that he was favourably regarded by the divine, and the way to do this was through the offering of gifts to the divine presence (idem, 37-9).

3 Apuleius, *Metamorphoses*, VI, 3; cf. Baumbach, *Hera Sanctuaries*, 1-6.

4 See van Straten, in: Versnel (ed.), *Faith, Hope and Worship*, 70-74.

“Women in particular, all of them, and the sick everywhere, and those who are in danger, or in difficulty and need of whatever kind – and on the contrary when they get hold of affluence – then people have the custom to devote whatever is present to the gods, they make vows about sacrifices, they promise setting up (*scil.* of statues, altars, temples) to gods and daimones and children of gods”.⁵

A situation of danger or disaster could easily lead a person to establish a close link with the divine, tying and surrendering himself in exchange of divine favor and protection; speaking with modern economic terms, a kind of symbolic, imaginary “capital”.⁶

In nearly all cultic scenes from ancient Egypt a short text accompanies the donator, usually the king, saying that the king-priest’s gifts to the god provoke the gift in return of life, stability, prosperity and other beneficial states like health and joy.⁷

According to the Egyptian offering formula, the offerings consist of “all good and pure things on which the god lives”. There are, also, offerings that represent the chaotic forces that threaten the divine and royal order and, thus, have to be sacrificed.⁸ On the other hand the Greek sources, both archaeological and literary, do not classify the offerings according to material or value. Anything could be dedicated and, thus, consecrated within the sacred environment of the sanctuary.⁹ A homogeneity of the offerings that depends on the reciprocal correlation between the dedicators and the nature of the particular cult could easily be detected on most cases from Greek sanctuaries.¹⁰

5 Plato, *Laws*, 909e; cf. W. Burkert, ‘Offerings in perspective: surrender, distribution, exchange’, in: Linders and Nordquist (eds.), *Gifts*, 44.

6 See P. Bourdieu, *Esquisse d’une théorie de la pratique* (Genève, 1972), 227-43; cf. Burkert, in: Linders and Nordquist (eds.), *Gifts*, 43 and 45-6.

7 See, in general, Englund, in: Linders and Nordquist (eds.), *Gifts*, 61-3.

8 Compare the various apotropaic rituals that refer to the destruction of divine enemies and forces of chaos as sacrificial objects.

9 Van Straten, in: Versnel (ed.), *Faith, Hope and Worship*, 80.

10 See examples collected by Baumbach, *Significance of Votive Offerings*, 3-4; contra C.G. Simon, *The Archaic Votive Offerings and Cults of Ionia* (1986), 419, who believed that there was no correlation between votive offered and

The divine entities did not only dictate the form or character of the offerings but, also, their redistribution among the donators. Since the ceremonial acceptance of the offerings by the gods were merely symbolical, the officiates could accumulate and redistribute the donations either internally within the temple precinct, or externally among neighboring or homogeneous temples and sanctuaries.¹¹ In fact, this purely economic aspect of the donating act underlines the basic trading and economic status of all sanctuaries and temples in both archaic Greece and Egypt.¹² Very soon, this gift exchange and distribution of offerings/donations were put on a regular basis and thus became an “institution”.¹³

This interactive form of communication between the supreme deity and the donator developed into a twofold action: on the one hand, there was the pre-existed action of surrender to the divine being and, on the other, the parallel bargain business – “trickery”, or the skill of “trading with the gods (*emporikē tēchne*)”, as it is stated by Platon.¹⁴ All this very rich economy around the temple precincts was imbued with religious elements. They have their own ritual and etiquette.¹⁵

To what extent could these presupposed condition between the donators and the divine, and the specific motives – surrender to the divine will and/or economic interaction – they derived from,

receiving deity. The different meaning the votive offerings and gifts to gods could be acquired according to the specific religious context they are found, and their significance for the study of the cult characteristics is shown in a passage from Plato’s *Phaedrus*. When Socrates visits a country shrine near Athens, he is unfamiliar with the nature of the cult, but, by looking at the figurines and statues, realizes that it belongs to Achelous and the Nymphs (*Phaedrus*, 230b).

11 For Egypt, see *inter alia* the analysis of the ceremonial consumption of food donations in C. Eyre, *The Cannibal Hymn: a Cultural and Literal Study* (Liverpool, 2002); S. Ikram, *Choice Cuts*, *Orientalia Lovaniensia Analecta* 69 (Leuven, 1995), 41 ff. and 82 ff.; for Greece, see the examples presented by Burkert, in: Linders and Nordquist (eds.), *Gifts*, 46.

12 See J.J. Janssen, *Commodity Prices from the Ramesside Period* (Leiden, 1975), 158-61; Pinch, *Votive Offerings*, 328-32.

13 Weber, *Sociology of Religion*, 223-29.

14 *Eutyphron*, 14e; cf. Burkert, in: Linders and Nordquist (eds.), *Gifts*, 43-50, esp. 49.

15 Mauss, *Gift*, 69-70; cf. E. Durkheim, *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse* (Paris, 1912), 598.

equally apply to the cases of numerous donations to Rhodian sanctuaries by Egyptian rulers during, mainly, the Archaic Period? What was the character of these donations and how do we evaluate the overwhelming abundant Egyptian and Egyptianising objects in the three main Rhodian sanctuaries at Ialysos, Kameiros and Lindos? What was the purpose behind all these dedications of Egyptian rulers to local gods? Can we assume a kind of cultural infusion on behalf of the Egyptian rulers, in order to accustom themselves to the Greek tradition? How could these votives be compared in character and meaning with similar objects found in contemporary burials from the same areas?

This study is a preliminary report of our ongoing project on the *Aegyptiaka* from Rhodes that attempts to investigate certain aspects of cross-cultural interactions and economic relations between Egypt and the Aegean world during the first millennium BC. We will concentrate here on some important findings from the necropolis at Kameiros and the temple of Athena Ialysia at Ialysos, which are assigned to the Saite kings Psammetichus I and II and Necho II of the Twenty-sixth Dynasty. In the course of our ongoing project we intend to include scientific analyses of the materials. Here we concentrate just on iconographic and stylistic criteria to distinguish between Egyptian and Egyptianising objects.

2. Rhodes and the Aegyptiaka.

The island of Rhodes occupies an important geopolitical position in the southeastern Mediterranean region, connecting Mainland Greece and the Aegean islands with Cyprus, Egypt and the Levantine coast (fig. 1). Archaeological evidence from the Early and Middle Bronze Age is still poorly attested, gathered mainly from the wider region of Trianda and Ialysos at the northwestern tip of the island.¹⁶ The prehistoric settlement at Trianda was inhabited uninterruptedly from the Middle Bronze

16 C. Mee, *Rhodes in the Bronze Age. An Archaeological Survey* (Warminster, 1988); J.L. Davis, 'Review of the Aegean Prehistory I: the islands of the Aegean', *AJA* 96/4 (1992), 746-8. Early Bronze Age settlement traces – two "megaron-like" buildings and associated pottery – have been uncovered at Asomatos near Kremastri, west of Trianda; see, T. Marketou, 'Asomatos and Seraglio: EBA

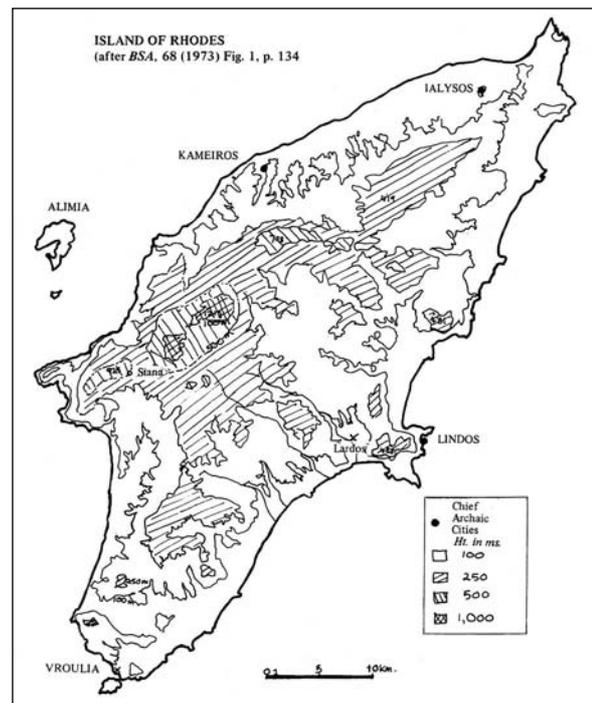


Fig. 1: Map of the Island of Rhodes indicating the three principal Archaic sites: Ialysos, Kameiros and Lindos (after Webb, *Archaic Greek Faience*, map A).

Age until the Late Bronze Age IIA period. It developed close contacts with Minoans and underwent a remarkable expansion during the Late Bronze Age, becoming the first Aegean port and trading center for all routes coming from the East.¹⁷ It was abandoned sometime during the fourteenth century BC, as a result of Thera's volcanic eruption.¹⁸ With Trianda's

production and interconnections', *Hydra: Working Papers in Middle Bronze Age Studies* 7 (1990), 40-7 and 'Ασόματος Ρόδου. Τα μεγαρόσχημα κτίρια και οι σχέσεις τους με το Βορειοανατολικό Αιγίο', in: C. Doumas and V. Ia Ros (eds.), *Η Πολιόχνη και η Πρώιμη Εποχή του Χαλκού στο Βόρειο Αιγίο. Διεθνές Συνέδριο, Αθήνα, 22-25 Απριλίου 1996* (Αθήνα, 1997). Later phases of the Middle Bronze Age are best represented by finds from Mt. Filerimos, high above the northern coastal plain, southeast of Trianda; see, T. Marketou, 'New evidence on the topography and site history of Prehistoric Ialysos', in: S. Dietz and I. Papachristodoulou (eds.), *Archaeology in the Dodecanese* (Copenhagen, 1988), 27-33.

17 L. Papazoglou-Manioudaki, 'Ανασκαφή του Μινωικού οικισμού στα Τριάντα της Ρόδου', *Archeologiko Deltio* 37 A? (1982), 139-87.

18 C. Doumas and L. Papazoglou-Manioudaki, 'Santorini ash from Rhodes', *Nature* 287 (1980), 322-4; T. Marketou, 'Santorini tephra from Rhodes and Kos: some chronological remarks based on the stratigraphy', in: D.A. Hardy and C. Renfrew (eds.), *Thera and the Aegean World, vol. 3: Chronology* (London, 1990), 100-13.

apparent abandonment evidence from the Late Bronze Age settlements on Rhodes came to an end.

Mortuary evidence for the following centuries come entirely from the massive cemetery site at nearby Ialysos.¹⁹ The Ialysos region was developed into a major Mycenaean center²⁰ retaining close contacts with Crete, Mainland Greece (huge amount of fine pottery was imported from the Argolid), Cyprus and the East Mediterranean up to twelfth century BC.²¹ Thanks to its geographical position, Ialysos was on an important route toward Cyprus and the East Mediterranean. Special Cypriot imports, as well as specifically Cypriot burials and tombs have been recognized at the cemeteries of Makra and Moschou Vounara (Late Bronze Age IIB/IIIA1-IIIB).²² The cultural connection with Anatolia and East Mediterranean is well illustrated by the pottery and

special burial features, such the single cremation in T. 19 of the cemetery.²³ Yet a rich variety of artifacts and Mycenaean pottery, including foreign objects like Egyptian scarabs and seals, from the over 125 chamber tombs of Mycenaean type have been unearthed.²⁴

After an interval of nearly two centuries that no concrete evidence of trade/cultural interactions between Rhodes and the Levant have been revealed, the island resumes its overseas contacts in the early ninth century BC, when the Cypriot trading network, which has been established in the Mediterranean during the Late Bronze Age, became more intense.²⁵ At the same time, another route by the Phoenicians, direct successors of the Canaanites, which linked the Syrian/Phoenician coast to Italy and Sicily was also activated.²⁶ Both networks grew in importance during the eighth century and caused major imports from the Levant and Egypt.

The late seventh and sixth century BC was an important period of cross-cultural contacts between the Egyptians and the Greek world within the broader context of international politics.²⁷ The establishment of a Greek colony at Naukratis, in the Egyptian Delta,²⁸ facilitated to a great extent an undeniably

19 See recently L. Girella, 'Ialysos. Foreign relations in the Late Bronze Age. A funerary perspective', in: R. Laffineur and E. Greco (eds.), *EMPORIA. Aegeans in the Central and Eastern Mediterranean*, Aegaeum 25 (Liège/Austin, 2005), 129-38, pls. XVI-XVII; T. Marketou, 'Excavations at Trianda (Ialysos) in Rhodes. New evidence for the Late Bronze Age I Period', *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei Rendiconti* 9/1, 39-47; T. Marketou et al., 'New Late Bronze Age chronologies from the Ialysos region, Rhodes', *Mediterranean Archaeology and Archaeometry* 1/1 (2001), 19-29; also, supra n. 16.

20 C.F. Macdonald, 'Rhodes during the twelfth century BC and its role in the Aegean', in E.B. French and K.A. Wardle (eds.), *Problems in Greek Prehistory* (Bristol, 1986), 263, who suggests that the emergence of Ialysos as a primary town in Rhodes during the 12th century BC, was due to a flow of population from the agricultural areas of southern Rhodes, without excluding the possibility of a Peloponnesian Mycenaean influence, as Mee believes (*Rhodes*, 89-90); idem, 'Problems of the twelfth century B.C. in the Dodecanese', *BSA* 81 (1986), 125-51; cf. M. Benzi, 'Rhodes in the LH IIIC period', in: French and Wardle (eds.), *Greek Prehistory*, 253-61; idem, 'Mycenaean Rhodes: a summary', in: Dietz and Papachristodoulou (eds.), *Dodecanese*, 99-172; and, more recently, E. Karantzali, 'The Mycenaean Ialysos: a trade station or colony?', in: Laffineur and Greco (eds.), *Aegaeum* 25 (2005), 141-51; idem, *The Mycenaean Cemetery at Pylona on Rhodes*, BAR International Series 988 (London, 2001), 1-2, for a summary of and bibliography about the Rhodian Mycenaean cemeteries; also, supra n. 19.

21 Girella, in Laffineur and Greco (eds.), *Aegaeum* 25 (2005), 134-8; cf. P. Åström, 'Relations between Cyprus and the Dodecanese in the Bronze Age', in: Dietz and Papachristodoulou (eds.), *Dodecanese*, 76-9, for Cypriot presence in and contact with Dodecanese.

22 Girella, in Laffineur and Greco (eds.), *Aegaeum* 25 (2005), 131-4.

23 Idem, 134-5, with parallel cases and bibliography.

24 Karantzali, in: Laffineur and Greco (eds.), *Aegaeum* 25 (2005), 141-51; idem, 'A new Mycenaean pictorial rhyton from Rhodes', in V. Karageorghis and N. Stampolidis (eds.), *Eastern Mediterranean: Cyprus-Dodecanese-Crete 16th-6th century BC. Proceedings of the International Symposium organized by The University of Crete (Rethymnon) and the Anastasios G. Leventis Foundation (Nicosia), Rethymnon 13-16 May 1997* (Athens, 1998), 87-105; cf. supra n. 19.

25 Åström, in: Dietz and Papachristodoulou (eds.), *Dodecanese*, 76-9; cf. N. Kourou, 'Phoenician presence in Early Iron Age Crete reconsidered', *Actas del IV Congreso Internacional de Estudios Fenicios y Punicos*, III (Cadiz, 2000), 1072.

26 C. Bonnet, 'Monde Égéen', in: V. Kriggs (ed.), *La Civilisation phénicienne et punique. Manuel de recherche* (Leiden/New York/Colgne, 1995), 646-62.

27 See relevant contributions in P. Kousoulis and K. Magliveras (eds.), *Moving Across Borders: Foreign Relations, Religion and Cultural Interactions in Ancient Mediterranean*, Orientalia Lovaniensia Analecta 159 (Leuven, 2007).

28 For a brief overview on the evidence for Naukratis, see recently K. Smoláriková, *Abusir VII. Greek Imports in Egypt: Greco-Egyptian Relations during the First Millennium B.C.* (Praha, 2002), 90-6; also, A. Leonard and W.D.E. Coulson, *Naukratis. Cities of the Delta*, pt. 1 (Malibu, CA, 1981), 1-67; J. Boardman, *The Greeks Overseas: Their Early Colonies and Trade* (London, 1980), 118-33.

great impact on one civilization to the other, which went both ways, as it is revealed in a variety of artistic modes²⁹ and literary myths, such as that of the Danaids. These contacts between Egypt and Rhodes continued in the Hellenistic age.³⁰

Within this extended trade and cultural network, the so called Rhodian *Aegyptiaka* – the greatest concentration of Egyptian and Egyptianising objects (around 3000) in the Aegean³¹ – cover mostly the first half of the first millennium BC and best attest the island's Egyptian connections.³² Before the emergence of *συνοικισμός* ("synoecism") in 408/407 BC,³³ the three city-states (*poleis*), Lindos,

Kameiros and Ialysos, were the most prominent in the island. In all of them, temples dedicated to the goddess Athena were erected at their center.³⁴ The importance of Rhodes for the contact of the Greek world with Egypt is reflected by the *Rhodian* tale of the Danaides, as well as in the mythographic motive of Menelaos stopping at Lindos on his way to Egypt.³⁵ In addition to the archaeological material Herodotus mentions that Amasis made donations to the sanctuary in Lindos.³⁶

We can distinguish between Egyptian and Egyptianising objects. The habit to Egyptianise indicates the high cultural prestige within the Greek world. It was particularly attractive in the sacral world. The Egyptian and Egyptianising material comes almost exclusively from these three major sanctuaries of the goddess, so called Kameiras (Kameiros),³⁷ Lindia (Lindos)³⁸ and Ialysia (Ialysos).³⁹ Additional material has been recovered from graves in the extensive necropoleis at Kameiros and Ialysos, as well as from two tombs at Vroulia.⁴⁰ These

29 The basic study is that by J.L. Crowley, *The Aegean and the East. An Investigation into the Transference of Artistic Motifs between the Aegean, Egypt and the Near East in the Bronze Age*, Studies in Mediterranean Archaeology and Literature Pocket-Book 51 (Jonsered, 1989); cf. recently, R. Laffineur, 'From West to the East: the Aegean and Egypt in the Early Late Bronze Age', in: E.H. Cline and D. Harris-Cline (eds.), *The Aegean and the Orient in the Second Millennium, Proceedings of the 50th Anniversary Symposium, University of Cincinnati, 18-20 April 1997*, *Aegaeum* 18 (Liège/Austin, 1998); E.J.W. Barber, 'Aegean ornaments and designs in Egypt', in: Cline and Harris-Cline (eds.), *Aegaeum* 18 (1998), 13-7

30 Hans-Ulrich Wiemer, *Krieg, Handel und Piraterie. Untersuchungen zur Geschichte des hellenistischen Rhodos* (= *Klio. Beiträge zur Alten Geschichte. Beihefte Neue Folge*; 6) (Berlin, 2003), esp. ch. 3: 'Rhodos und die Ptolemäer im 3. Jahrhundert' (p. 97-10).

31 That was one of the reasons that made J.D.S. Pendlebury not to include them in his pioneering catalogue with the *Aegyptiaka* from the Aegean area in 1930. As the author explained in his preface: "it would entirely outbalance the rest of the book".

32 For most recent catalogue, see N.J. Skon-Jedele, *Aigyptiaka: a Catalogue of Egyptian and Egyptianizing Objects Excavated from Greek Archaeological Sites, ca. 1100-525 B.C., with Historical Commentary*, PhD dissertation, University of Pennsylvania, Mi: University Microfilms, Inc. (1994), 1976-2693; cf. also, R.B. Brown, *A Provisional Catalogue of and Commentary on Egyptian and Egyptianizing Artifacts Found on Greek Sites*, Ph.D. Dissertation, Ann Arbor, Mi: University Microfilms, Inc (1974), for the Late Bronze Age Egyptian objects found in the Aegean. For the faience objects, especially, see V. Webb, *Archaic Greek Faience: Miniature Scent Bottles and Related Objects from East Greece, 650-500 B.C.* (Warminster, 1978).

33 Synoecism, from the Latin synoecismus and Greek synoikismos means, "the joining of several communities into one city-state" (V. Ehrenberg, 'Synoecismus', in M. Cary et al. [eds.], *Oxford Classical Dictionary* [Oxford, 1949], 873; cf. P. Åström, 'Continuity, discontinuity, catastrophe,

nucleation: some remarks on terminology', in: W.A. Ward and M.S. Joukowski, *The Crisis Years: The 12th Century B.C.* (Dubuque, Iowa, 1992), 27-8.

34 Greek sanctuaries in the Aegean occupied a prominent role not only as trading points, but also as centers of formatting and establishing ethnic identity; see, N. Kourou, 'Rhodes: the Phoenician issue revised. Phoenicians at Vroulia?', in: N. Stampolidis and V. Karageorghis (eds.), *Πιλόες... Sea Routes... Interconnections in the Mediterranean 16th – 6th c. BC. Proceedings of the International Symposium held at Rethymnon, Crete, September 29th – October 2nd 2002* (Athens, 2003), 251-2.

35 M. Kaiser, 'Herodots Begegnung mit Ägypten', in: S. Morenz (ed.), *Die Begegnung Europas mit Ägypten* (Berlin, 1968), 205-47, esp. 221, n. 1.

36 *Historiae* II, 182.

37 G. Jacopi, 'Le stipe votiva', in: *Clara Rhodos VI-VII* (1933), 279-365; Skon-Jedele, *Aigyptiaka*, 1987-2204.

38 Ch. Blinkenberg, *Lindos, fouilles de l'acropole, 1902-1904, I: Les petits objets* (Berlin, 1931); Skon-Jedele, *Aigyptiaka*, 2205-2334.

39 For the *Aegyptiaka* from the Early Iron Age and Archaic graves in the region, see Skon-Jedele, *Aigyptiaka*, 2337-2644. The votive material from the rich deposits which underlay the remains of the Hellenistic temple on the acropolis, is now under study for publication by a joint international team under the auspices of the Italian School of Archaeology; see, M. Martelli, 'Le stipe votiva dell'Athenaion di Ialysos: Un Primo Bilancio', in: Dietz and Papachristodoulou (eds.), *Dodecanese*, 104-20.

40 K.F. Kinch, *Vroulia. Fondation Carlsberg, Copnhague: Fouilles de Vroulia (Rhodes)* (Berlin, 1914), cols. 47-8, nos.

Egyptian and Egyptianising objects found on the island of Rhodos correspond to Rhodian objects found in Egypt, especially the amphorai. They were used as containers for wine, oil, honey etc. in the Graeco-Egyptian trade.

The Rhodian *Aigyptiaka* are of different types and material, including bronze and stone statuettes, bronze vases, faience artifacts, carved ivories, numerous ostrich-egg fragments from Lindos, new year flasks and spherical aryballoi (see **3.2** below), or in the shape of hedgehog and bulti fish, statues and statuettes, scarabs and amulets, faience inlays bearing the hieroglyphic royal inscription naming Pharaoh Necho II (see **3.1.b** below), faience playing pieces of the Egyptian game of *Senet*, etc. The same repertoire of Egyptian deities is represented in abundance at all three sites, as are numerous Egyptianising figures of humans, animals, and birds which were probably produced both on the island itself and in Naukratis. Striking with the output of the Rhodian Egyptianising faience production is the rich series of miniature cosmetic vases, often of Greek shape but so strongly Egyptianising in elements of decoration and design as to indicate direct knowledge of the contemporary Egyptian art and/or at least the Phoenician iconographic *koine*.⁴¹ The great majority of Egyptian and Egyptianising objects in Rhodes are somewhat related to the sacral field, but not exclusively restricted to it. Right from the start we can notice a complex interplay between the sacral, the political and the economic fields.

In general, we can distinguish four socially different types of sacral Egyptian/Egyptianising donations to Rhodian sanctuaries. These semiophores may be:

- a. stately Egyptian,
- b. private Egyptian,
- c. stately Greek, and
- d. private Greek.

The importance of these Egyptian objects within the praxis of the Greek culture is obvious from the fact that they generated an enormous cultural wave of

15-16, pl. 31 and col. 73, no. 15, pl. 39; Skon-Jedele, *Aigyptiaka*, 2335-6. Vroulia is a small harbour at the southern tip of the island and it is thought to have served as a final provisioning place for objects sailing directly south to Egypt.
41 See Webb's comments on the parallel productions in *Archaic Greek Faience*.

Egyptianisation on the island of Rhodes. As mentioned earlier Rhodes is the place of the strongest Egyptian impact on the Greek material culture and thus probably the mentality too. Especially for the production of Egyptian style faiences a Rhodian workshop is well known.⁴² In this paper we are going to discuss a sacro-political stately Egyptian donation: the fragmentary shrine of Necho II and some Egyptian objects which might be either stately or private donations and their impact on the Rhodian Egyptianising tradition.

3. Case studies

3.1 Hieroglyphic inlays of Necho II's shrine from Ialysos

3.1.a Necho's place in history – an introduction

N-k3-w (= biblical Necho⁴³) was the second pharaoh of the Twenty-sixth dynasty who ruled for 15 years (610-595 BC).⁴⁴ He was quite an important figure in international relations in the dramatic period around the breakdown of the Assyrian empire in 610 BC.⁴⁵ He is known not only from Egyptian and Greek (esp. Herodotus), but also from Near Eastern (esp. Hebrew Bible) sources. Nevertheless, just a few monuments from his reign survived.⁴⁶ To these objects we may add a Menit with the royal cartouche in the Egyptian collection of "Schloß Friedenstein" in Gotha⁴⁷ and especially the fragments from Ialysos.

42 Webb, *Archaic Greek Faience*, passim; Boardman, *Greek Overseas*, 112 and 127.

43 The name is written  as well as . Its interpretation is not certain but it might be an archaizing name meaning "belonging to the Ka's"; discussion in H. de Meulenaere, *Herodotos over de 26ste Dynastie*, Bibliothèque de Musèon 27 (Leuven, 1951), 50.

44 J. von Beckerath, *Handbuch der ägyptischen Königsnamen*, MAS 49 (Berlin, 1999); for absolute dates, cf. most recently L. Depuydt, 'Saite and Persian Egypt, 664 BC-322 BC', and 'Foundation of day-exact chronology: 690 BC-322 BC', in: E. Hornung, R. Krauss and D. Warburton (eds.), *Ancient Egyptian Chronology*, HdO I, 83 (Leiden, 2006), 265-83 and 458-70 respectively.

45 G. Vittmann, *Ägypten und die Fremden im ersten vorchristlichen Jahrtausend* (Mainz, 2003), 38-40.

46 T. Schneider, *Lexikon der Pharaonen* (München, 1996), 259-61.

47 The object was recently identified by L. Morenz. We can assume that it was found by Ulrich Jesper Seetzen as early as in the beginning of the 19th century, most probably in Saqqara.

The ideological program is represented emblematically in the scarab Cairo, CG 37399 referring to Necho subduing all foreign countries.⁴⁸ This is a typical topos of pharaonic ideology but nevertheless it had a specific political connotation in the reign of Necho. Necho famously developed a specific interest in going to sea. Thus during his reign the enormous project of a channel connecting the Nile with the Red Sea was started in 600 BC.⁴⁹ This is the broader context for understanding Egyptian connection with Greece and especially Rhodes in the late seventh and early sixth century BC.

3.1.b Description and interpretation

The hieroglyphic inlays (fig. 2) under discussion are kept in the Archaeological Museum of Rhodes and represent the surviving portions of three, perhaps four, elements of the five-part royal titulary of the Saite Pharaoh Necho II, surely identified by the presence of the complete writing of the Horus name unique to that ruler.⁵⁰ They were found in the Athena-temple in Ialysos already in the early twentieth century but barely noticed in Egyptology yet. The monument adorned by these inlays must have been of a royal character, either made for Necho II or specifically commissioned by him.

*Horus name inlay (inv. no. 7683) (fig. 3).*⁵¹ Ht. 7.4 cm; with at top of rectangle 2.1 cm. Convex in profile with flat back; thickness 1.1 cm. across top, 0.7 cm. across bottom, and 1.65 cm. across center. The inlay represents the falcon-god Horus (Gardiner sign-list, G5) wearing the double crown of Upper and Lower Egypt (Gardiner sign-list, S5) and perched on a *srh*-sign (Gardiner sign-list, O33). The name which appears inside the *srh*-sign is composed of two individual signs: the upper *si3* (Gardiner sign-list, S32) and the lower *ib* (Gardiner sign-list, F34), together meaning "The Perceptive One", the Horus name of Necho II.⁵²

48 P.E. Newberry, *Scarab Shaped Seals*, p. 351, pl. XVII.

49 The channel was completed under the reign of Dareios; see G. Vittmann, *Ägypten und die Fremden*, 135-6.

50 Cf. Skon-Jedele, *Aigyptiaka*, 2355-73, fig. 77 (restoration of the inscription) and pls. 14-7.

51 *Clara Rhodos I*, 77, fig. 59.

52 According to von Beckerath, *Handbuch*, 224 ff. this name is booked only on an Apis-stela from the Serapeion of Memphis. Choosing this name Necho II followed the name-pattern of his predecessor Psammetichus I who was called *3 jb*.

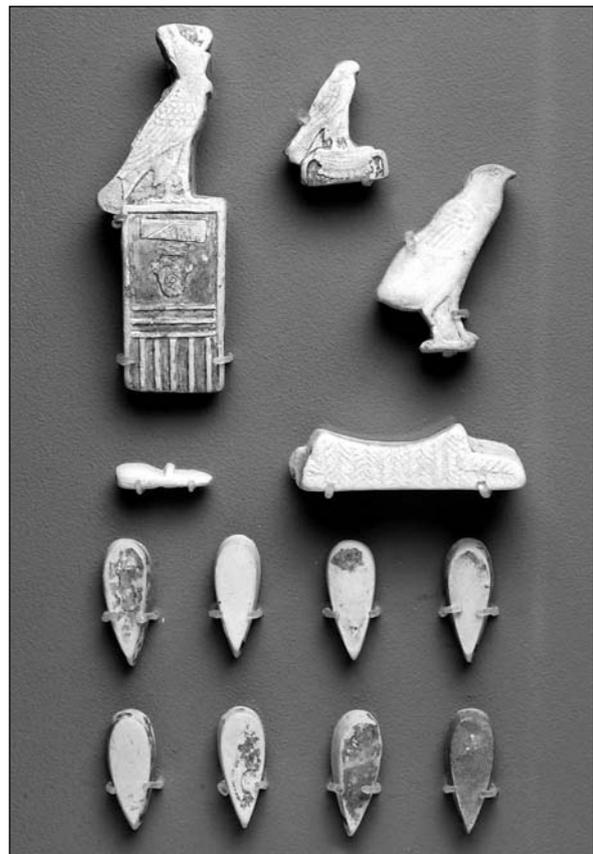


Fig. 2: Inlays from the royal shrine of Necho II, Ialysos votive (© KB' Ephorate of Prehistoric and Classical Antiquities, Rhodes).

Golden Horus inlay (inv. no. 9799). Ht. 2.5 cm.; thickness 1 cm., with no curvature in profile. The inlay depicts the falcon-god Horus perched on the *nbw*-sign (Gardiner sign-list, S12), which formed the "Golden Horus" name of Necho's II titular. Although



Fig. 3: Horus name inlay from the shrine of Necho II, Ialysos votive (© KB' Ephorate of Prehistoric and Classical Antiquities, Rhodes).

the hieroglyphic signs of the title *mry-ntrw* "beloved of the gods", that follows the golden Horus name are not preserved, they can easily be restored. The upper surface of the inlay is worked in a technique combining shallow relief with incision. The flat back and the sides are undecorated and bear a brown encrustation, possibly the remains of an adhesive agent.

Quail-chick inlay (inv. no. 9800). Ht. 3.75 cm.; thickness 1.25 cm., with no curvature in profile. The inlay depicts an elaborated quail chick (Gardiner sign-list, G43) with tiny feathered wing, large eye, and almond-shaped speckles on the body. It may have formed part of Necho's II nomen, *N(y)-k3w*. The upper surface of the inlay is worked in a technique combining shallow relief with incision, like the previous two inlays. The piece bears today brown traces around the eye and the legs, and carries slight accumulations of encrusted soil. The back and the sides are undecorated and bear a brown encrustation, possibly the remains of an adhesive agent.

Cartouche-based inlay. Maximum preserved width 4.8 cm.; ht. at center 0.9 cm.; maximum ht. (at right edge of curve) 1.3 cm. Concave in profile with flat back; thickness 1.85 cm. at center, 2.2 cm. at preserved right end, and 1.9 cm. at broken left edge. The upper surface of the inlay is decorated with a pattern of incised lines, depicting twists of rope on shallow relief. The cartouche-fragment belongs either to the *nsw-bjtj*- or the *z3-R*-name of Necho. The upper surface is slightly concave. The flat back and the sides are undecorated and bear a brown encrustation possibly of the remains of an adhesive agent. The left end of the piece is broken away.

Ankh inlay. Ht. 2.1 cm.; thickness 0.9 cm., with no curvature in profile. The upper surface of the inlay is worked in a technique combining shallow relief with incision. The flat back and the sides are undecorated and bear minute traces of a brown encrustation, like that on the previous inlays. The arm, which originally projected to the right of the piece, paralleling that opposite, is broken away. The *nh* inlay was part of the royal titulary, contained in the phrase *nh dt* "living forever", or *di nh dt* "given life forever". Such an epithet might have been set horizontally under the base of the cartouche containing the nomen, or under the pair of cartouches – if set side by side. The relatively small scale of the *nh* in comparison with the preserved cartouche base

suggests that the epithet might well have been an extended one.

Stylised petal inlays (inv. no. 9804-9811). The upper surface measure 2.5 to 2.7 cm. in height and 1 to 1.05 in width; the backs 2.4 to 2.65 cm. in height and 0.85 to 0.95 cm. in width. Thickness 7 to 7.05 cm., with no curvature in profile. Eight inlays alike in shape, which probably decorated the wooden shrine which bore the royal titular. The face of each of these inlays is smooth and undecorated but very slightly convex. The backs are flat and undecorated. The inlays are worked in the form of teardrop-shaped stylized petals, rounded at the broad end and pointed at the other. For comparison we may refer to a striking example of the use of such inlays on the well known Tutankhamun's throne.⁵³

Oblong inlays (inv. no. 9812-9818). The faces measure 0.9 to 1.05 cm. by 0.7 to 0.8 cm.; the backs 0.75 to 0.9 by 0.6 to 0.65 cm.; thickness 0.75 to 0.8 cm., with no curvature in profile. All inlays are alike in shape. The faces of five of them bear two longitudinal ribs, while the upper surfaces of the remaining two oblongs are worn smooth. The backs are flat, with the sides slanting slightly inwards from face to back. The back and the sides bear a slight brown encrustation, like the inlays above.

Floral inlay (inv. no. 9821) (fig. 4). Ht. 6.4 cm.; width at base 4 cm.; thickness 1.25 cm., with no curvature in profile. The face of the inlay is flat and decorated only with an incised border, which today carries an accumulation of encrusted soil. Below the tip, the face of the piece is discolored with brown strains. The flat back and the sides of the piece, undecorated, bear a brown encrustation, like above. At the lower right corner of the piece, the surface is shattered away. Although the object depicted by the inlay cannot be identified with certainty, the curved shape and the pale color of the glaze suggest that it might have been the petal of a large lotus blossom or part of some other floral element. The tip of a wig of a large figure is another possibility, as portrayals of goddesses with outspread wings feature in the decoration on surviving shrines.⁵⁴

53 See I.E.S. Edwards, *The Treasures of Tutankhamun* (New York, 1976), pl. 6.

54 Cf. Skon-Jedele, *Aigyptiaka*, 2372-3.



Fig. 4: Floral inlay from the shrine of Necho II, lalysos votive (© KB' Ephorate of Prehistoric and Classical Antiquities, Rhodes).

The inlays discussed here were part of a shrine of considerable size as it is indicated by the size of the individual signs. We may notice the very detailed execution of the individual hieroglyphs. They are made in a distinguished Egyptian style within the Egyptian hieroglyphic tradition. Unfortunately, only few fragments of this shrine survived. Nevertheless, we can assume that the complete fivefold titulary of Necho II including the *s3-Rc* and the *nsw-bjtj*-name was recorded here. Judging from the direction of the signs only fragments from the left part of the shrine are known so far. The variation in the size of the individual hieroglyphs seems to indicate inscriptions in columns as well as in lines.

3.1.c Historical contextualization: Herodotus' account on Necho II's donation.

These archaeological findings can be related to one of the major textual sources of the Egyptian-Greek interaction: Herodotus. The Greek classical author devotes a significant reference in his account to the Saite Pharaoh Necho II, whose active foreign policy placed Egypt in the center of a political and cross-cultural nexus within the broader region of southeastern Mediterranean.⁵⁵ Under the command of Necho II himself the Egyptian army went to war

into the territory of Syria. King Josua of Juda was beaten and killed. In 606 BC a stronger opponent turned up: the Babylonian army. Thus, in 605 BC the Babylonians under Nabopolassar beat the Egyptian army in one of the great battles of antiquity in Carchemisch.⁵⁶ In 601 BC they attacked Egypt itself, but Necho II's army could stop them just on the border of the Eastern delta. Complementary to these activities on land, Necho II conducted various activities on sea and tried to establish a close contact with the Phoenician as well as with the Greek world. He collaborated with Greek city-states and some Greek man served as mercenaries in the Egyptian army.

The incident mentioned by Herodotus in his *Book II* of the *Historiae* refers to the sacral donation of Necho II to the pan-Ionian and pan-Aeolic shrine of Apollon at Brachidae, which lay approximately eleven miles south of Miletus: "The dress which he wore on these occasions he sent to Brachidae in Milesia, as an offering to Apollo".⁵⁷ Brachidae was regarded as an ideal place for public-relations gestures such as that of Necho. Archaeologically this donation remains unknown so far and in general objects from Necho II reign are rather scarce, since the shrine was plundered and burnt by the Persians in 494.⁵⁸

Necho II's donation of his military dress the victorious king wore when conquering Gaza and Megiddo in 605 BC is quite different from the traditional Egyptian gifts to the gods such as beer, wine, milk or land-ownership. The Egyptian pharaoh is thus presented in a Greek style as a warrior hero. This presentation may have addressed especially the Greek soldiers serving in the Egyptian army. The donation of Egyptian *militaria* addressed two different groups. In a first place they were donations for the god in return for victory on the battlefield. Apollon was the god shooting the arrows with his bow and, thus, he was related to war. We can expect a specific relation of some of Necho's soldiers to Apollon. On another level, we may consider Apollon to be the *interpretatio aegyptiaca* of the Egyptian god

55 Cf. A.B. Lloyd, *Herodotus, Book II, vol. 1: Introduction*, Études Préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain 43 (Leiden, 1975), 14-23.

56 Various seal impressions with the cartouche of Necho II were found in Carchemisch.

57 Herodotus, *Historiae II*, §159; cf. Lloyd, *Herodotus Book II*, 216-17. For the shrine, see Herodotus, *Historiae I*, § 46/3, 92/2, 157 ff.; V, 36; VI, 19.

58 Herodotus, *Historiae VI*, §19.

Horus.⁵⁹ Horus was the royal god *par excellence* who supports pharaoh subduing his enemies. This interpretation finds an analogy in the Egyptian donations of cat-bronzes to the Heraion in Samos because Hera was considered to be the Greek equivalent to the Egyptian Bastet.⁶⁰

Thus, two different readings are possible. According to their cultural standpoint the Greeks may have thought just of Apollon while Egyptians probably considered Apollon to be their Egyptian god "Horus". The second group of addressees was the Greeks. Necho won victories with the aid of Greek soldiers⁶¹; therefore, this Greek-style donation honored them. Furthermore, Necho II had great ambitions in international politics. To fulfil them he needed the help of the Greek soldiers famous for their combat strength. This staging of Necho II as hero of Gaza in the important Apollon-sanctuary also served to make Necho II attractive as chief for the Greek soldiers, and helped the recruitment of the Greeks as soldiers in the Egyptian army. Thus the sacral, the political and the economic field are closely interrelated.

Necho II's donation of a shrine to the temple of Athena at Ialysos can be interpreted in a similar way. Firstly, it was regarded as donation to the goddess, but it addresses the Greeks, too. Furthermore, we may understand Athena as the *interpretatio graeca* of the Egyptian goddess Neith. In an Egyptian perspective this Athena-Neith might have been interpreted as a warrior goddess. This Neith was the major goddess of Sais, which in turn was the place of origin of the Twenty-sixth Dynasty and it was elaborated as a sacral centre during the reign of the Saite kings and served as a burial place for Necho II.⁶²

These two cases of sacral donations by Necho II to the sanctuaries of Greek gods at Milet and Ialysos show a rather close relationship of this Egyptian pharaoh with the Greek gods. This does not mean, however, that he was necessarily graecophile. Such donations to the Greek sanctuaries may have served

during specific recruitment-campaigns. They could, also, promoted Greek trading interests. Yet specific religious interests and piety cannot be excluded. These pharaonic donations can be understood as materialisations of a polysemic economy in the horizon of the *ecumene*.

3.1.d Another perspective: the dedications of Smyrthes

A complementary aspect is represented by the donations of two life-seized Egyptian statues to the Athena temple in Kameiros. Those bear a secondary inscription: "Smyrthes dedicated me".⁶³ We can not ascribe a specific date to them, but a late 7th century date is quite likely. These Egyptian objects consist of individual votive offerings and they were not the outcome of stately politics. They were dedicated by a Greek rather by an Egyptian. Unfortunately, we know nothing specific about this Smyrthes. Greeks served as soldiers on the Egyptian sides but they served on anti-Egyptian sides too. How did this Smyrthes get the Egyptian statues? They would be an unlikely payment. It seems more likely that Smyrthes received them as booty. Thus, he stood on an anti-Egyptian side, but his acting was dictated by economic and ecumenic aspects too.

A comparison with the statues donated by Smyrthes raises another option. We might consider the Necho-inlays as booty too, but this is rather unlikely. Still, definite proof is lacking due to the fragmentary state of preservation. Furthermore we should note that two men from Ialysos serving as soldiers in the Egyptian army left inscriptions in Egypt as far south as Abu-Simbel.⁶⁴

3.2 Psammetichus I

The rather close connections between Egypt and the Dodecanese did not start with Necho II; this pharaoh continued the activities of his father and predecessor Psammetichus I (664-610 BC), the founder of the Twenty-sixth Dynasty.⁶⁵ The following three objects

59 Cf. among others Herodotus, *Historiae IV*, §144.

60 Baumbach, *Votive Offerings*, 147-73, with bibliography.

61 E. Bernand, O. Masson, *Les inscriptions d'Abou-Simbel*, REG 70 (1957), inscriptions 2 and 4.

62 Sais was the burial place for Necho II (Herodotus, *Historiae II*, 169). The tomb was discovered already in the eighteenth century, but the objects got lost; see De Meulenaere, *Herodotos*, 64.

63 These statues are now in the basement of the Ephorate of Prehistoric and Classic Antiquities in Rhodes.

64 *Supra* n. 61.

65 K.A. Kitchen, *The Third Intermediate Period in Egypt (1100-650 B.C.)* (Warminster, 1986²), 399-407 and 359-69; F. Kienitz, *Die politische Geschichte Ägyptens vom 7. bis zum*

were assigned to this specific ruler and they could provide us with additional information: a New-Year flask with a single cartouche on its belly now in the Louvre Museum (fig. 5),⁶⁶ a scarab from Kameiros (inv. no. 61.11-11.13), now in the British Museum (fig. 6),⁶⁷ as well as an inscribed aryballos from lalysos (inv. no. 10875), now in the Archaeological Museum of Rhodes (fig. 7).⁶⁸



Fig. 5: New-Year flask with cartouche with the royal name of Psammetichus I or Apries on its belly, Louvre Museum (after Webb, *Archaic Greek Faience*, pl. XVIII).

The New-Year flask indicates that votive-offerings were related to specific festivals. New-Year-flasks were part of an Egyptian festival and specific customs, but the idea of the new-year celebration was easily adoptable into other cultures. A closer examination of the lalysos-flask reveals that it was

4. *Jahrhundert vor der Zeitwende* (Berlin, 1953), 11-21; detailed and correct analysis of the first decade of his reign can be found in A. Spalinger, 'Psammetichus, King of Egypt: I', *JARCE* XIII (1976), 133-47.

66 Webb, *Archaic Greek Faience*, 116, pl. XVIII, no. ii.

67 G. Hölbl, 'Aegyptiaca im östlichen Mittelmeerraum', in: M. Görg and G. Hölbl (eds.), *Ägypten und der östliche Mittelmeerraum*, *ÄAT* 44 (Wiesbaden, 2000), 119-62, esp. 140 and pl. V.1; cf. H.R. Hall, *Catalogue of Egyptian Scarabs in the British Museum*, vol. I (London, 1913), 253, no. 2527; Webb, *Archaic Greek Faience*, 139; Skon-Jedele, *Aigyptiaka*, 2078-2079, no. 3213.

68 Webb, *Archaic Greek Faience*, 117-8, pl. XVIII; Skon-Jedele, *Aigyptiaka*, 2617-22, no. 4842, fig. 80.



Fig. 6: Psammetichus I's scarab from Kameiros (after Hölbl, in: Görg and Hölbl [eds.], *Ägypten und der östliche Mittelmeerraum*, pl. V.1)

not an original Egyptian object but an imitation of an Egyptian prototype. This is particularly obvious by the shape of the *w3h*-hieroglyph, which clearly shows a problematic form. Thus, there is at least a possibility that the combination of the wish "a happy year" and the king's name may have been reinterpreted in Rhodes.⁶⁹ Other new-years flasks from Psammetichus I show distinct shapes of signs.⁷⁰ Two can be directly related to Rhodes, while the rest could also be ascribed to Rhodes by paleographic comparison. These Egyptianising New-Year flasks are examples for energetic inversions in the sense of Aby Warburg.⁷¹



Fig. 7: Inscribed aryballos from lalysos votive (© KB' Ephorate of Prehistoric and Classical Antiquities, Rhodes).

69 This may have been a productive misreading; cf. H. Bloom, *A map of misreading* (New York, 1975).

70 Webb, *Archaic Greek Faience*, 115.

71 A Warburg, "Preface to the Mnemosyne-Atlas", in: I. Bartaliedl, C. Greisner-Brandt and N. Sato (eds.), *Rhetorik der Leidenschaft – Zur Bildsprache der Kunst im Abendland* (Hamburg/München, 1999), 225-8.

A similar scenario fits for the scarab of Psammetichus I coming probably from the necropolis at Kameiros (Fig. 6).⁷² Its base shows the sphinx with the double crown combined with a cartouche with royal name of king Psammetichus (or Apries⁷³) and that of the god Amun-Ra. Here again the *w3h*-sign of the vertical cartouche with the prenomen of Psammetichus I, is quite distinct from the standard hieroglyphic form.⁷⁴ We may wonder whether the Greeks interpreted the sphinx as an image of the king or a god or a demon, but unfortunately there are no specific clues for deciphering the Greek reading of this object.

In the case of the aryballos from lalysos the situation is much more distinctive.⁷⁵ This aryballos belongs to a group of associated faience vases, which although bear close similarities to earlier sixth century Corinthian examples in clay, they show influence of the Egyptian kohl pot. It is a flat-bottomed vase with its body being decorated with incised renderings of Egyptian motifs and two vertical cartouches – opposite the base of the handle – surmounted by a sun-disc flanked by double plumes, and set in a rectangular compartment formed by pairs of double incised verticals. The cartouches are not properly made, since the looped-rope motif at their base is indicated by a simple pair of double incised lines. They are flanked by a pair of Horus falcons, each wearing the Red Crown of Lower Egypt. In the space between each of the falcons and the decoration under the handle is a pair of triple-stalked papyrus clumps (Gardiner sign-list, M16). The space under the handle is covered with monkey-figures on either side of a central palm, which raise their arms towards the fronds at the top of the trees.

The two cartouches contain the prenomen (left) and nomen (right) of either Psammetichus I or Apries, both of the Twenty-sixth Dynasty. From the hieroglyphs signs inside them, those that have been

badly drawn are the loop-sign (Gardiner sign-list, V28) and the *ib*-sign in the prenomen (*H^{cc}-ib-R^c*), as well as the curved top of the *w3h*-sign in the nomen (*W3h-ib-R^c*). Webb, followed by Skon-Jedele, although agrees with the “problematic” form of the hieroglyphs, assigns this aryballos and the associated objects to a workshop at Naukratis.⁷⁶ This does not necessary mean the specific objects were manufactured by Egyptians, but rather by Greeks immigrants that imitated native prototypes. In such case the appearance of these vases in the lalysos votive clearly indicates an Egyptianisation (fig. 8).

We can assume that the Egyptian hieroglyph  served as the model for these Rhodian imitations. Furthermore, it seems likely that the Rhodian forms were inspired by a hieroglyphic form of which the lower part was damaged. In a second step this form was reinterpreted, probably as an animal skin or bar (). Such reinterpretations are a typical feature of cross-cultural contacts.⁷⁷ These Greek imitations derive from Egyptian prototypes. Thus we can conjecture real Egyptian objects donated by Psammetichus I to sanctuaries in Rhodes. They were considered by the Rhodians to be highly prestigious. Therefore the scarab and the New-Year flask but probably other objects too were imitated.

In addition to the Egyptian and Egyptianising donations to sanctuaries we know various Egyptian and more often Egyptianising objects donated to tombs. Various tombs in the necropolis of Kechraki contain Egyptianising objects which were modified in the cross-cultural contact.⁷⁸ These Egyptianising objects confirm the high cultural value of the Egyptian semiophores on the Greek side of the *ecumene*. The Rhodian workshops of Egyptianising faiences indicate a longing for these sacral objects. Down to earth one could probably make good business with the sacral objects. Nevertheless, the demarcation between business and the sacral world might be too modern.

72 Hölbl, in: Görg and Hölbl (eds.), *Ägypten und der östliche Mittelmeerraum*, 140 and pl. V.1.

73 The name could refer to either Psammetichus I or Apries, both of the Twenty-sixth Dynasty, since both Pharaohs bear identical royal names; see discussion in Webb, *Archaic Greek Faience*, 117.

74 Compare the much more crudely executed Psammetichus I's name on a similar scarab from Kameiros (not seen) in *Clara Rhodos IV*, fig. 362 (top left).

75 On this vase-type, see Webb, *Archaic Greek Faience*, 114-9 and Boardman, *Greek Overseas*, 127-8.

76 Webb, *Archaic Greek Faience*, 117.

77 Cf. Warburg, *Preface*, H. Bloom, A map of misreading, New York 1975.

78 C. Gates, *From Cremation to Inhumation: Burial Practices at lalysos and Kameiros during the Mid-Archaic Period, ca. 625-525 B.C.*, Occasional Paper 11 (Los Angeles, 19-22 and 41-3.

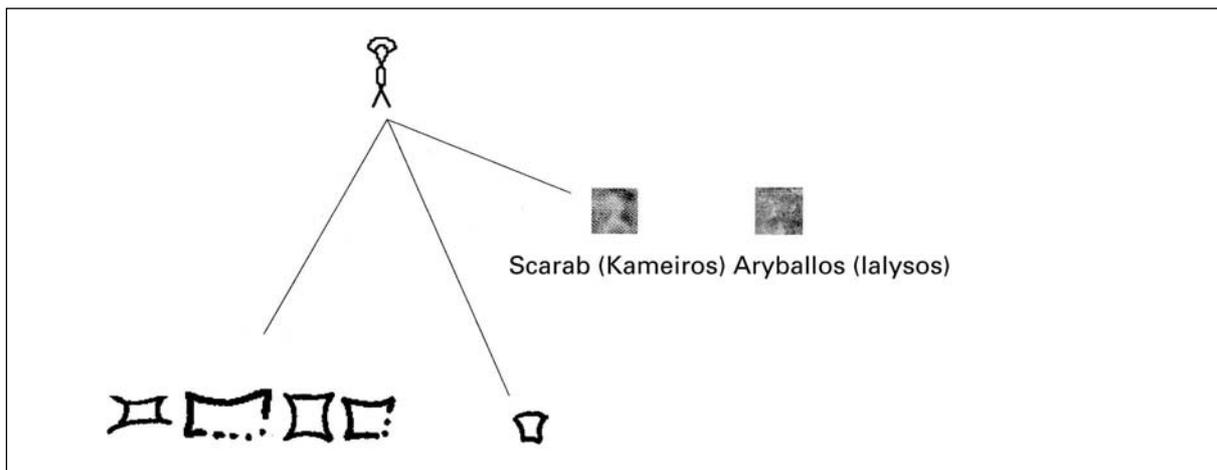


Fig. 8: Egyptianizing forms of the *w3h*-sign.

4. Conclusions

Summing up, two major issues can be derived from and are of special interest in the previous discussion. The first concerns with the morphological characteristics of these objects, which could contribute to answering the question whether they consist of genuine Egyptian imports or not. The second issue, which partly derives from the first, concerns with the functionality and contextualisation of these objects within the broader nexus of the international relations of the seventh and sixth centuries BC, which can be seen as an epitome of the continuous attempts by the Saite kings of the Twenty-sixth Dynast to re-establish a political and social link with major cultic centers in the Aegean and the Levant.

In two recent articles, E. Cline⁷⁹ and R. Laffineur⁸⁰ questioned the multivalent nature of the imported *Orientalia* in the Late Bronze Aegean and attempted to set up a framework of specific rules and properties of what consisted of an import/export, as well as to define its status and value within the newly acquainted cultural context. Cline speaks of reception theory and familiarity with the imported objects on behalf of the intended audience as an essential tool for assigning a correct value to them.⁸¹

79 E. Cline, 'The multivalent nature of imported objects in the ancient Mediterranean world', in: Laffineur and Greco (eds.), *Aegaeum* 25 (2005), 45-51.

80 R. Laffineur, 'Imports/esports in the Eastern Mediterranean: for a specific methodology', in: Laffineur and Greco (eds.), *Aegaeum* 25 (2005), 53-8.

81 Cline, in: Laffineur and Greco (eds.), *Aegaeum* 25 (2005), 49-50 and n. 11 for bibliography on reception theory and cultural applications.

Even if such objects, like the faience plaques of Amenohotep III from Mycenae or the cylinder seals of found at Boeotian Thebes,⁸² were not used in the precise manner that they should have been back in Egypt, they were regarded as highly precious and venerated objects, having been assigned a whole new function and identity within a different cultural environment. The objects themselves have not been changed; only the nature of its reception – to Egypt they were exports, to Greek mainland or, in our case, Rhodes they were imports – and possibly its status and worth. Laffineur argues in favour of a more broad base when investigating an issue of imported foreign objects, that takes into consideration not only artistic similarities, but multiple aspects of exchanging, such as raw materials and commodities that have not been preserved in their original shape, skills in craftsmanship and knowledge, that could be learned from abroad, and also religious beliefs and cult practices.⁸³

The sacral donation of Necho II to the sanctuary of Athena Ialysia could also add to this argumentation, for it consists of a genuine piece, which although carried the traditional role of a royal gift from a foreign ruler, it was also adapted to the international syncretistic religious background of the

82 See E. Cline, *Sailing the Wine-Dark Sea: International Trade and the Late Bronze Age Aegean*, B.A.R. International Series 591 (Oxford, 1994), 31-47 and 133-43; idem, 'An unpublished Amenohotep III faience plaque from Mycenae', *JAOS* 110/2 (1990), 200-12; contra C. Lilyquist, 'On the Amenohotep III faience fragments from Mycenae', *JAOS* 119/2 (1999), 303-8.

83 Laffineur, in: Laffineur and Greco (eds.), *Aegaeum* 25 (2005), 58.

receptive culture. Although, no information survive on the ideological component of these votive offerings, the locally manufactured Egyptianising objects – not only the scarabs or the vases examined in the previous pages but, mainly, the vast number of amulets and faience statuettes – clearly exemplify that Rhodians had gained insight into Egyptian religious beliefs. Thus, they were probably familiar with the significance of at least some of these objects.⁸⁴ A kind of accompanying “sacralisation ritual”, in which the objects were transformed from mundane to sacred sphere, should have taken place.⁸⁵

At the same time, such donations epitomised the significant role that Rhodian sanctuaries played within the international setting of movement and emporium of the second half of the 1st millennium BC.⁸⁶ Besides their function as collecting points and meeting places for art works of all sorts,⁸⁷ the Greek sanctuaries in the Dodecanese, especially on Rhodes

and Kos,⁸⁸ as well as those on Samos and the rest of the Aegean world,⁸⁹ could serve certain religious, economical and social parameters – similar to those of the oriental Ionian world – that foreign rulers wanted to accustom with. Both Psammetichus I and Necho II – and later Amasis and Apries – evidently used them as instruments of foreign policy to cement relations with Greek states with whom they were allied and of whose members they had actual or potential need.⁹⁰ In addition to that, such sacral donations – either genuine objects or imitations of Egyptian prototypes – indicate a strong tense for a high cross-cultural interactivity in the sphere of economy and religion, which facilitated by the existence of an already established north-south trade network that connected Ionia with Nile Delta, and the Syrian/Phoenician coast with Italy and Sicily.

84 Compare similar situation for the bronze Egyptian amulets from the Samian Heraion; see Ph. Brize, *Archaische Bronzenvotive aus dem Heraion von Samos*, *Scienze dell'antichità* 3-4 (1989-1990), 321.

85 That was common practice for the Egyptian “personalised” votive offerings; see Pinch, *Votive Offerings*, 339-42; cf. S.J. Tambiah, *The Buddhist Saints of the Forest and the Cult of Amulets*, *Cambridge Studies in Social Anthropology* 49 (Cambridge, 1984), 243-57, for the act of sacralisation of private possessions before they were assigned to a deity or temple as donations.

86 One should just notice the quality and, mostly, the quantity of the Egyptian and Egyptianising objects that have been found on Rhodes in the Geometric and Archaic Periods as opposed to those in the Late Bronze Age. This contrast is an accurate reflection of the religions and economic importance that Rhodes acquired towards the second half of the first millennium BC onwards, as a major center of an international trade and economic route between the Near East, Greek mainland and Italy. Cf. P. Kousoulis, ‘Rhodes before the Saite kings: some thoughts on the Egyptian relations with Rhodes and the Dodecanese during the Ramesside Period’, in: S. Snape and M. Collier (eds.), *Ramesside Studies in Honour of Kenneth A. Kitchen* (Liverpool, in press).

87 Cf. Kyrieleis, in: N. Marinatos and R. Hägg (eds.), *Greek Sanctuaries. New Approaches* (London/New York, 1995), 148-9, for the significance of the foreign objects in the cult of Hera at Samos; also, A. Hermay, ‘Votive offerings in the sanctuaries of Cyprus, Rhodes and Crete during the Late Geometric and Archaic Periods’, in: Karageorghis and Stampolidis (eds.), *Eastern Mediterranean*, 272-3; *infra*, n. 86.

88 Personal communication with the excavator, Dr. E. Skerlou (February 2007); cf. E. Skerlou, ‘Το ιερό της Γεωμετρικής και Αρχαϊκής Περιόδου στην περιοχή Ηρακλής της Κω. Μία πρώτη παρουσίαση’, in N. Stampolidis and A. Yannikouri (eds.), *Το Αιγαίο στην Πρώιμη Εποχή του Σιδήπου. Πρακτικά Διεθνούς Συμποσίου, Ρόδος, 1-4 Νοεμβρίου 2002* (Athens, 2004), 177-88.

89 The Samian Heraion is situated on the southeastern coast of Samos in the fertile plain of Khora. The earliest traceable temple of Hera is the hekatompodon, which dated back to the first half of the seventh century BC, which was replaced by a monumental temple around 570/60 BC. Most of the findings were discovered in an extensive stratum that covered large parts of the south temenos, the altar, the bothros, the wells and the South Stoa. There was a large amount of imported items from foreign countries, especially from Egypt and Near East. For the topography, history and excavations of the Heraion, see H. Kyrieleis, *Führer durch das Heraion von Samos* (Athens, 1981), with bibliography; idem, ‘The Heraion at Samos’ (transl. by J. Binder), in: Marinatos and Hägg (eds.), *Greek Sanctuaries*, 125-53; A. Mallwitz, ‘Kritisches zur Architektur Griechenlands im 8. und 7. Jahrhundert’, *AA* (1981), 623-31; H. J. Kienast, ‘Topographische Studien im Heraion von Samos’, *AA* (1992), 174; for a re-evaluation of the votive offerings found in the sanctuary, cf. Baumbach, *Significance of Votive Offerings*, 147-73 with previous bibliography; For the bronzes (e.g. cat-like Bastet statues and amulets), see U. Jantzen, *Ägyptische und orientalische Bronzen aus dem Heraion von Samos*, vol. VIII (Bonn, 1972); for the ivories, see B. Freyer-Schauenburg, *Elfenbeine aus dem samischen Heraion* (Hamburg, 1964); cf. Kyrieleis, in: Marinatos and Hägg (eds.), *Greek Sanctuaries*, 145-49 for the significance of these orientalia to the cult of Hera.

90 Cf. Lloyd, *Herodotus II*, 162-3.

Ware Mensch: „Heiliger Akt“ oder profaner Tod? Menschenopfer im religiösen Leben Meroes?

MICHAEL H. ZACH

Kaum ein Bereich innerhalb der Kulturgeschichte des antiken Sudan hat mehr Interesse erweckt bzw. Anlaß zu manchmal pittoresken Spekulationen gegeben, wie das Vorkommen von „Menschenopfern“ oder besser gesagt eines „Jenseitsgefolges“ in den Gräbern der Kulturen von Kerma sowie des frühen Ballaṅa. In diesem Zusammenhang wurde zumeist ein Bruch in der kulturellen Entwicklung angenommen, der durch die ägyptische Eroberung des nördlichen Sudan während des frühen Neuen Reiches herbeigeführt wurde und erst mit der Emanzipation der Nubier nach dem Zusammenbruch Meroes eine Rückwendung zu althergebrachten Riten führte. Hierbei wird aber stillschweigend übergegangen, daß dazwischen nahezu 1900 Jahre liegen und in der Regel außer Acht gelassen, daß es sich bei den Nubiern um keine indigene Niltalpopulation handelt, sondern diese aufgrund der Austrocknung der Sahara über Jahrhunderte hinweg wohl ab der Zeit Ramses II. aus dem nördlichen Tschad sukzessive in das Niltal einwanderten¹ und damit diese Praxis offensichtlich erst hier kennengelernt haben mußten. Nahezu unberücksichtigt bleibt in diesem Zusammenhang die napatano-meroitische Periode des Sudan, die hier durchaus bemerkenswerte Parallelen bietet, die diese Lücke zumindest teilweise zu schließen vermögen.

So fanden sich auch in den Grabkammern der königlichen Pyramiden Beg N 22 (Natakamani [Mitte des 1. nachchristlichen Jahrhunderts]), N 17 (Amanitenmomide *Nb mʒʿt Rʿ* [um 100]), N 18 (Königin Amanilḥatasane ...-*Rʿ* [1. Hälfte 2. Jahrhundert]) und N 30 (Ariteyeseboḥe *Hpr kʒ Rʿ* [1. Hälfte 3. Jahrhundert])² sowie in mehreren Gräbern der Oberschicht (Beg W 4, 5, 32,

102, 108, 109, 118, 122, 177, 179, 193, 231, 263 und 369)³ die Überreste von Menschen, die offensichtlich dem Haupttoten als Jenseitsgefolge dienten. So stammen aus Beg N 17 Skelettfragmente zweier etwa 20jähriger Frauen, die mit dem Herrscher möglicherweise lebendig bestattet wurden.⁴ Zumindest in Beg W 118 war ein Mensch lebendig in die Grabkammer mitgegeben worden und nach deren Versiegelung erstickt.⁵ Für ihre Rolle als für das Jenseits bestimmte Dienerinnen und Diener könnte sprechen, daß die Mitgabe von Menschen an der Wende vom 3. zum 2. vorchristlichen Jahrhundert einsetzte und genau ab dieser Zeit keine Uschebtis mehr in den Gräbern vorkommen.⁶ Sollte diese Interpretation zutreffen, dann muß vorerst jedoch ungeklärt bleiben, ob es sich bei ihnen um Meroiten oder Angehörige anderer (unterworfen?) Ethnien handelt.

Im Mittelpunkt der folgenden Untersuchung steht jedoch nicht der funeräre Bereich Meroes, sondern der Komplex der Tempel, der gleichfalls Anhaltspunkte für die rituelle Tötung von Menschen bieten könnte. Zugegebenermaßen mag unter Bedachtnahme der Thematik des vorliegenden Bandes die Frage nicht unberechtigt erscheinen, was nun die Tötung von Menschen (und wie der spezifische ikonographische Befund nahelegt von Feinden/Kriegsgefangenen) denn mit „Ökonomie“ zu tun habe. Meines Erachtens läßt sich im Umgang mit Kriegsgefangenen ein zweischichtiger Ansatz definieren. Entsprechend der verfügbaren (und lesbaren) in ägyptischer Sprache verfaßten Inschriften der napatantischen Periode wurden Kontingente nachweislich

3 RCK V = D. Dunham, *The West and South Cemeteries at Meroë. The Royal Cemeteries of Kush V*, Boston 1963, passim.

4 RCK IV, 143 ff. und Note 6.

5 RCK V, 159; vgl. auch D. Dunham, From Tumulus to Pyramid – and Back, *Archaeology* 6 (1953) 93 f.

6 B.G. Trigger, The Royal Tombs at Qustul and Ballāna and their Meroitic Antecedents, *Journal of Egyptian Archaeology* 55 (1969) 122 f. Note 4.

1 I. Hofmann, H. Tomandl, M. Zach, Beitrag zur Geschichte der Nubier, in: S. Donadoni und S. Wenig (eds.), *Studia Meroitica 1984. Proceedings of the Fifth International Conference for Meroitic Studies. Rome 1984* (Meroitica 10), Berlin 1989, 269 ff.

2 RCK IV = D. Dunham, *Royal Tombs at Meroë and Barkal. The Royal Cemeteries of Kush IV*, Boston 1957, 117 ff.

den großen Tempeln des Reiches übergeben, wobei deren weiteres Schicksal den Texten nicht zu entnehmen ist. Pragmatisch betrachtet scheinen sie (oder zumindest ein großer Teil davon) als Arbeitskräfte in der Tempelwirtschaft eingesetzt und sowohl im assoziierten landwirtschaftlichen Bereich wie auch in spezialisierten Werkstätten – etwa in der Textil- oder Keramikproduktion – tätig gewesen zu sein und somit als „Humankapital“ im Rahmen der Tempelökonomie eine nicht unwesentliche Rolle im meroitischen Wirtschaftsleben gespielt zu haben.⁷ Zumindest einige von ihnen scheinen aber als „Kapital“ auf einer anderen – und zwar der metaphysischen Ebene – gedient zu haben, indem ihre Opferung als „Investition“ an die Götter in der Hoffnung auf adäquate Gegenleistung (etwa Gewährung von Hilfe, Abwehr von Gefahr, Befriedigung göttlicher Ansprüche ...) oder als Dank für bereits erbrachte Taten (beispielsweise siegreiche Schlachten, gute Ernte ...) angesehen wurde. Somit läßt sich diese Ebene auch nicht als „Verschwendung“ definieren, sondern vielmehr als Komponente der Interaktion zwischen dem Dies- und dem Jenseits zum beiderseitigen Vorteil.

Für die Analyse von Menschenopfern und Erschließung des „Wertes“ menschlichen Lebens in der Vergangenheit läßt sich keinesfalls unseres heutiges westliches Wertesystem mit strikten anthropozentrischen Normen heranziehen. Wie an Fallbeispielen antiker Gesellschaften Westeuropas eindrücklich dargelegt, wurde die Tötung eines Menschen nicht notwendigerweise als bedeutendere Gabe an die Götter wie etwa die Stiftung eines Schmuckstückes oder anderer Objekte zu Ehren höherer Mächte erachtet. Spezifisch hing der Wert eines Geopferten wohl zu einem nicht unwesentlichen Grad von seinem sozialen Rang ab, wobei Kriegsgefangenen – insbesondere wenn es sich um Angehörige der Oberschicht handelte – ein höherer „Wert“ als etwa einem Verbrecher zukam.⁸

⁷ auf Getreideverarbeitung in Tempeln weist Kawa Site II hin, in der Mörser gefunden wurden: M.F.L. Macadam, *The Temples of Kawa II. History and Archaeology of the Site*, London-New York-Toronto 1955, 222 f. und Pl. XXXV. Belege für Textilproduktion fanden sich beispielsweise in einem Tempel in Qasr Ibrim: B.N. Driskell, N.K. Adams, P.G. French, A Newly Discovered Temple at Qasr Ibrim. Preliminary Report, *Archéologie du Nil Moyen* 3 (1989) 23 ff.

⁸ M. Green, Humans as Ritual Victims in the Later Prehistory

Schriftliche Quellen

Der älteste epigraphische Nachweis für die Überstellung von Kriegsgefangenen an einen kuschitischen Tempel findet sich in der Inschrift Kawa VIII (Zeilen 19 f.) des Anlamani (Ende 7. Jahrhundert), der berichtet, nach einem Feldzug gegen die *B-w-r3-h-3-y-w* (wohl eine Sektion der Blemmyer) vier Männer und eine nicht genannte Anzahl von Frauen und Kindern dem Amuntempel von Kawa als Diener und Dienerinnen geschenkt zu haben.⁹ Für die nächsten 150 Jahre fehlen inschriftliche Belege, bis Irike-Amannote (2. Hälfte 5. Jahrhundert) in Kawa IX (Kolonnen 61-63, 66-68 und 126) wieder von Stiftungen berichtet, indem er im Zuge seiner Krönungsreise dem Amuntempel von Pnubs drei besiegte Völker (*Gr-Imn-st, Skst, Trht*) und deren Länder sowie Familien der *M-w3-r-s-w* als Sistrumspieler und dem Amuntempel von Kawa die unterworfenen Regionen *M-r3-k3-r, I-r-t-k3-r, I-š3-w-m-t, G3-r-k-n, I-r-m, T3y-i-nb* und *I-rw* ... samt deren Bewohnern übergab.¹⁰ Inwieweit die Angabe von 25 Männern (Kolonne 69) hiermit in Zusammenhang gebracht werden kann, muß ebenso dahingestellt bleiben, wie auch eine Identifikation der in Kolonne 126 genannten 24 Diener und Dienerinnen.¹¹ Harsiotef (Anfang 4. Jahrhundert) stiftete gemäß der aus seinem 35. Regierungsjahr stammenden Annalen aus dem Amuntempel von Napata insgesamt 100 Gefangene (50 Männer und 50 Frauen).¹² Gleichfalls erwähnt eine Sequenz (Zeilen 44 und 46) der Stele Berlin 2268 des Nastaseñ (nach 336/35), daß er dem Amun von Napata

of Western Europe, *Oxford Journal of Archaeology* 17 (1998), 170 f.

⁹ M.F.L. Macadam, *The Temples of Kawa I. The Inscriptions*, London 1949, 47 und Pl. 15 f.; FHN I = T. Eide, T. Hägg, R.H. Pierce, L. Török (eds.), *Fontes Historiae Nubiorum. Textual Sources for the History of the Middle Nile Region Between the Eighth Century BC and the Sixth Century AD*. Vol. I. *From the Eighth to the Mid-Fifth Century BC*, Bergen 1994, 220.

¹⁰ Macadam, *The Temples of Kawa I*, 60 f. und Pl. 19, 24; FHN II = T. Eide, T. Hägg, R.H. Pierce, L. Török (eds.), *Fontes Historiae Nubiorum. Textual Sources for the History of the Middle Nile Region Between the Eighth Century BC and the Sixth Century AD*. Vol. II. *From the Mid-Fifth to the First Century BC*, Bergen 1996, 410 f.

¹¹ Macadam, *The Temples of Kawa I*, 61 ff., Anm. 119 und Pl. 21, 26; FHN II, 412 und 420.

¹² Stele Cairo JE 48864, Zeilen 68-70. E.A.W. Budge, *Annals of Nubian Kings. With a sketch on the history of the Nubian kingdom of Napata*, London 1912, 126; FHN II, 447.

zunächst 200 Männer und später noch einmal 110 Männer und Frauen stiftete, die offensichtlich nach Vernichtung der Invasionsstreitkräfte bzw. Verbündeten des *H-m-b3-s3-w-d-n* (Chababash) in Gefangenschaft gerieten.¹³ Viel interessanter sind jedoch die im weiteren Verlauf des Textes aufgeführten Passagen, die explizit die Übergabe der Häuptlinge weiterer unterworfenen Völker wie *L3-b-[o]-d-n* (von *R-b3-B* und/oder *T-k3-B-k3-r[o]-t*) sowie *T-b-s[o]* (von *T-r-r3-s3*) an den Amun von Napata dokumentieren.¹⁴ Die letzte in ägyptischer Sprache abgefaßte und für uns relevante Königsinschrift ist das sehr zerstörte Kawa XIII des Sabrakamani (1. Hälfte 3. Jahrhundert), die (Kolonnen 6-7) den Schluß zuläßt, daß offensichtlich zumindest 39 kriegsgefangene (?) Männer und eine unbekannte Zahl von Territorien (darunter jenes von Š3...) dem Amuntempel von Kawa übergeben wurde.¹⁵

Eine Auswertung der Königsinschriften der meroitischen Zeit leidet naturgemäß unter dem Manko, daß die Sprache bislang weitestgehend unerschlossen ist. Dennoch läßt sich – mit aller gebotenen Vorsicht – zunächst die Stele REM 1003 (London B.M. 1650) der Amanirenase (Ende 1. vorchristliches Jahrhundert) heranziehen, die vor dem Amuntempel von Hamadab aufgestellt war.¹⁶ Der Text beinhaltet insgesamt drei relevante Angaben, und zwar 32 Männer und 135 Frauen (Zeile 5), 100 Männer und 152 Frauen (Zeile 10) sowie 58 Männer

und 223 Frauen (Zeile 12). Ihre Nachfolgerin Amanisaheto (Beginn 1. Jahrhundert n. Chr.) ließ vor dem zweiten Pylonen des Amuntempels von Meroe den vierseitig beschriebenen „Obelisken“ REM 1041 errichten, der 1032 Männer und 2673 Frauen in ebenfalls unklarem Zusammenhang erwähnt.¹⁷ Der Kontext bleibt unklar, doch wenn wir Parallelen zwischen dem Inhalt beider Stelen zu den napatanschen Königsinschriften ziehen können, mögen vielleicht weitere Belege für die Schenkung von Menschen (wobei aber nichts darüber ausgesagt ist, ob es sich um Kriegsgefangene handelt) als Kultpersonal bzw. Arbeiter an Tempel vorliegen.¹⁸

Was bei der Studie der Inschriften zunächst auffällt, ist die Diskrepanz zwischen Nord- und Südteil des Reiches hinsichtlich der Anzahl der den Tempeln übergebenen Menschen. Die daraus rückzuschließende unterschiedliche Bevölkerungsdichte läßt sich bereits für die ägyptische Kolonialperiode zur Zeit des Neuen Reiches nachweisen, während der die Sklavenerträge der Nordprovinz *w3w3t* gleichfalls geringer waren, als jene des südlich davon gelegenen Kusch.¹⁹

Gleichfalls signifikant ist das Mißverhältnis zwischen Frauen und Männern, das einerseits möglicherweise als Folge der Kriegshandlungen zu werten ist, andererseits aber auch zu einem gewissen Maße den

13 H. Schäfer, *Die aethiopische Königsinschrift des Berliner Museums. Regierungsbericht des Königs Nastesen, des Gegners des Kambyses*, Leipzig 1901, 18; FHN II, 487.

14 Schäfer, *Die aethiopische Königsinschrift*, 19 f., Zeilen 51 ff.; FHN II, 489. Dies scheint kein reiner Topos gewesen zu sein, da etwa der Häuptling der *M-h-š-r-h-r-ti* in den persönlichen Besitz des Königs übernommen wird, während das weitere Schicksal des *T3-m3-h-ti* aus dem „Rebellenland“ *M3-y[o]-k3-t* nicht ausgeführt wird (Zeilen 55 ff.).

15 Macadam, *The Temples of Kawa I*, 75 f., Anm. 10 und Pl. 31; FHN II, 535.

16 British Museum EA 1650. A.H. Sayce, Fifth Interim Report on the Excavations at Meroë in Ethiopia. Part III. The Great Stela, *Annals of Archaeology and Anthropology* 7 (1914-16) 23 f.; F.L.I. Griffith, Meroitic Studies IV. The Great Stela of Prince Akinizaz, *Journal of Egyptian Archaeology* 4 (1917) 159 ff. und Pl. XXXI f.; U. Monneret de Villard, Iscrizioni della regione di Meroe, *Kush* 7 (1959) 104 f. und Pl. XXII; J.H. Taylor, *Egypt and Nubia*, London 1991, 56 fig. 64; J. Leclant, A. Heyler †, C. Berger-el Naggar, C. Carrier, C. Rilly, *Répertoire d'Épigraphie Méroïtique. Corpus des inscriptions publiées. Tome III. REM 1001 à REM 1278*, Paris 2000, 1378 ff.

17 heute unter der Inventarnummer SNM 30175 im Nationalmuseum von Khartoum: W.Y. Adams, *Nubia. Corridor to Africa*, Princeton 1977, Pl. XVIII b. REM gibt 2623 Frauen an, doch ist die 70 im Original eindeutig. Vgl. auch die umfassende Publikation der Stele samt weiterer Bruchstücke durch C. Rilly, „L'Obélisque“ de Méroë, *Meroitic Newsletter* 29 (2002) 95 ff. und zu besagter Sequenz 112 sowie 154 Pl. XLVIII Fig. 166 und 161 Pl. LV, Fig. 178. Interessant wäre an dieser Stelle eine adäquate Veröffentlichung der Stele REM 1141 aus Qasr Ibrim, die – soweit sich das dem einzigen verfügbaren Foto entnehmen läßt – gleichfalls Zahlenangaben enthält: M.J. Plumley, Pre-Christian Nubia (23 B.C.-535 A.D.). Evidence from Qasr Ibrim, *Études et Travaux* 5 (1971) 20 fig. 8; Leclant et al., *Répertoire d'Épigraphie Méroïtique* III, 1670 f.

18 Zumindest für REM 1003 nimmt dies I. Hofmann, *Material für eine meroitische Grammatik*, Veröffentlichungen der Institute für Afrikanistik und Ägyptologie der Universität Wien 16, Wien 1981, 297 f. an.

19 Vgl. z.B. die Annalen Thutmosis III.: I. Hofmann, *Der Sudan als ägyptische Kolonie im Altertum*, Veröffentlichungen der Institute für Afrikanistik und Ägyptologie der Universität Wien 5, Wien 1979, 31.

demographischen Gegebenheiten entspricht.²⁰ Ein ebenso interessanter Aspekt ist das zahlenmäßige Verhältnis der Tempeldiener und Tempeldienerinnen zur sonstigen Bevölkerung. Wenn der Inhalt der meroitischen Königsinschriften tatsächlich mit jenem der napatanschen Zeit parallelisiert werden kann und es sich weiters um Kriegsgefangene handelt, dann stiftete alleine Amanisähetō dem Amuntempel von Meroe (und[?] mit diesem assoziierte Filialheiligtümern)²¹ 3705 Bedienstete, deren ethnische Herkunft unklar bleiben muß. Gegen eine ausschließliche Übergabe an das genannte Heiligtum könnte sprechen, daß auf Auswertung der architektonischen Überreste basierenden Berechnungen zur gleichen Zeit die Einwohnerschaft der Metropole zwischen 8800 und 12800 Personen betrug.²² Da mit einiger Sicherheit auch andere Tempel der Stadt sowie jedenfalls der Palast Bedienstete besaßen – nachweisbar ist in letzterem Fall gleichfalls die Beschäftigung von Kriegsgefangenen²³ – hätten diese bis zu 50-60 Prozent der Gesamtbevölkerung ausgemacht. Andererseits könnte dies den offensichtlich nahtlosen Übergang von einer wohl schmalen meroitischen Oberschicht innerhalb eines multiethnischen Staates zur Dominanz der Nubier ab der Mitte des 4. nachchristlichen Jahrhunderts erklären.

Ikonographische Quellen

Sieht man von den üblichen Gefangenendarstellungen ab, die sich oft sehr stereotyper – ja fast hieroglyphenartiger – Sujets nach ägyptischen Vorbildern

20 E. Strouhal, The Physical Anthropology of the Meroitic Area, in: N.B. Millet und A.L. Kelly, *Meroitic Studies. Proceedings of the Third International Meroitic Conference. Toronto 1977* (Meroitica 6), Berlin 1982, 249 f.

21 Beispielsweise wurde der Amun von Meroe gemäß REM 0031 wohl in Form eines Gastkultes auch im Amuntempel von Naqa verehrt: I. Hofmann, Die meroitische Religion. Staatskult und Volksfrömmigkeit, in: W. Haase und H. Temporini, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW)*. Teil II: Principat. Band 18.5, Berlin-New York 1995, 2812; vgl. mit weiterer Literatur J. Leclant, A. Heyler †, C. Berger-el Naggar, C. Carrier, C. Rilly, *Répertoire d'Épigraphie Méroïtique. Corpus des inscriptions publiées. Tome I. REM 0001 à REM 0387*, Paris 2000, 62 f.

22 K.A. Grzymalski, The Population Size of the Meroitic Kingdom: an estimation, in: C. Fyfe und D. McMaster (eds.), *African Historical Demography*. Vol. II, Edinburgh 1981, 269.

23 Schäfer, *Die aethiopische Königsinschrift*, 20 f., Zeilen 55 f.

bedienen, wurden Kriegsgefangene in realistischer Weise nur auf den Wänden des Tempels M 250 dargestellt, der etwa auf halbem Weg zwischen Meroe und den Pyramidenfriedhöfen von Begrawiya liegt. Sein Entstehungszeitpunkt ist anhand von Stelenbruchstücken in die Regentschaft des Aspelta an den Beginn des 6. vorchristlichen Jahrhunderts zu datieren.²⁴ Er scheint jedoch bald verfallen oder abgerissen worden zu sein, denn in meroitischer Zeit wurde er renoviert oder überhaupt neu errichtet.²⁵ Wie von mir bereits an anderer Stelle ausgeführt, scheint der M 250 dem Kult der bereits zu Lebzeiten vergöttlichten Amanirenase gedient zu haben, die gemeinsam mit dem Armeeoberbefehlshaber Akinidad auf der äußeren Westwand dargestellt wurde.²⁶

Singular ist nicht nur der Nachweis eines meroitischen Herrscherkultes, sondern gleichfalls die an den Außenwänden des Tempels angebrachten Szenen, die in Kampfdarstellungen eingebettet die Tötung von Männern eines Volkes durch Meroiten dokumentieren, dessen Wohngebiet aufgrund ikonographischer Details (z.B. einer regional typischen Strohütte) wohl in unmittelbarer Nachbarschaft oder sogar auf dem Territorium Meroes zu suchen ist.²⁷ In diesen Kontext gehören zweifellos auch jene verworfenen Reliefblöcke mit der Darstellung von Männern und insbesondere Frauen, die in Gruppen – an ihren Halsen mit Stricken zusammengebunden – in die Gefangenschaft abgeführt werden.²⁸ Wenn

24 J. Garstang, A.H. Sayce, F.L.I. Griffith, *Meroë. The City of the Ethiopians. Being an Account of a First Season's Excavations on the Site, 1909-1910*, Oxford 1911, 26.

25 Kartuschen auf Blöcken des Korridors nennen den *pqr* und *pesto* Akinidad (Ende des 1. vorchristlichen Jahrhunderts); Garstang, Sayce, Griffith, *Meroë*, 60 und pls. XXXV/1, LXII/2 = REM 0402.

26 M. Zach, Vergöttlichte meroitische Herrscher, in: S. Wenig (Hg.), *Studien zum antiken Sudan. Akten der 7. Internationalen Tagung für meroitistische Forschungen vom 14. bis 19. September 1992 in Gosen/bei Berlin* (Meroitica 15), Wiesbaden 1999, 690 ff. und Abb. 3.

27 Vgl. zu den Szenen I. Hofmann, Notizen zu den Kampfszenen am sogenannten Sonnentempel von Meroe, *Anthropos* 70, 1975, 513 ff.; zuletzt F.W. Hinkel, *Der Tempelkomplex Meroe 250*, The Archaeological Map of the Sudan. Supplement I.2a. Tafelteil A-B, Berlin 2001, Tfl. A 39-41, 47-48; Ders., *Der Tempelkomplex Meroe 250*, The Archaeological Map of the Sudan. Supplement I.2b. Tafelteil C-G, Berlin 2001, Tfl. C 7, 16, 17, 24, 25, 28-34, 38, 45a-c, 53, 58-62, 65, 67.

28 I. Hofmann, H. Tomandl, *Unbekanntes Meroe* (Beiträge zur

vom Anbringungsort der Reliefs rückzuschließen ist, dann könnten diese Menschen vielleicht dem Tempel als Sklaven/Diener zugeführt worden sein, wie dies ja für andere Heiligtümer auch durch die oben erwähnten Inschriften belegt ist.

Menschenopfer an meroitischen Tempeln?

Ausgehend von einer einzigartigen Darstellung im Reliefprogramm des Löwentempels von Naqa (Abb. 1 und 2) aus der Zeit des Natakamani (Mitte des 1. nachchristlichen Jahrhunderts) im Kontext der „üblichen“ Herrscherlegitimation inklusive aus Ägypten übernommener Szenen (Erschlagen eines „Bündels“ von Feinden durch den König und als meroitisches Spezifikum auch durch die Königsmutter) sowie synkretistischer Gottheiten stellt sich die – zugegebenermaßen provokante Frage – nach dem Bedarf an männlichen Kriegsgefangenen, um diese im Rahmen kultischer Handlungen zu töten. So ist auf der Rückseite der Pylonentürme jeweils ein kniender und durch Fesselung in eine rückwärtig gebogene Lage gezwungener Mann abgebildet, der mittels einer unterhalb des Halses durch das Sternum quer durch den Körper getriebenen und von einer Repräsentation des Apedemak in Löwenform bekrönten Standarte an die Basislinie der äußeren Hauptszene gepfählt ist.²⁹ Ihre Frisur (hochgekämmte und zusammengebundene Haare) belegt nachdrücklich, daß es sich bei ihnen um keine Meroiten, sondern vielmehr um Angehörige eines Fremdvolkes handelte, das gemeinhin mit den Philistern identifiziert wird.³⁰ Zweifel an dieser Zuordnung wur-

Sudanforschung. Beiheft 1), Mödling 1986, 59 Abb. 66; H. Tomandl, Zur Demographie und sozialen Schichtung der Feinde Meroes, *Beiträge zur Sudanforschung* 1 (1986) 101 f., Abb. 3 und 4; zu weiteren Belegen sowie einer Rekonstruktion der Szenen vgl. Hinkel, *Der Tempelkomplex Meroe 250*, Supplement I.2b., Tfl. C 10, 11, 12, 48, 49 und 50.

29 E.A.W. Budge, *The Egyptian Sūdān. Its History and Monuments*. Vol. II, London 1907, 137; I. Gamer-Wallert, *Der Löwentempel von Naq'a in der Butana (Sudan)*. III. *Die Wandreliefs*. 2. *Tafeln*, Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients. Reihe B (Geisteswissenschaften) Nr. 48/3, Wiesbaden 1983, Tfl. 15, 16 und Bl. 4.

30 I. Gamer-Wallert, *Der Löwentempel von Naq'a in der Butana (Sudan)*. III. *Die Wandreliefs*. 1. *Text*, Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients. Reihe B (Geisteswissenschaften) Nr. 48/3, Wiesbaden 1983, 28 und 188.

den bereits geäußert und der Gefangentypus beispielsweise mit den heutigen Niloten im südlichen Sudan,³¹ den Beja³² oder einer seit der 11. Dynastie ikonographisch belegten Population des „Südlandes“³³ parallelisiert. Wiewohl ich hier keine zufriedenstellende Erklärung anzubieten vermag, ist doch bemerkenswert, daß in der Kleinkunst mehrere Objekte existieren, die diesen Typus mit Inschriften versehen, die auf „Nubier“ Bezug nehmen.³⁴

Eine bereits ältere Darstellung könnte bereits auf der Rückseite der Pylonentürme des in der Regentschaft des Arnekhamani gegen Ende des 3. Jahrhunderts errichteten Löwentempels von Musawwarat es Sufra vorgelegen haben, wenn das Relieffragment 1103 mit dem Körper eines Gefangenen, dessen Arme auf dem Rücken zusammengebunden sind (alternativ könnte es sich auch um zwei rücklings gegeneinander gefesselte Gefangene handeln) in eine vergleichbare Szene eingeordnet werden kann.³⁵ Die nach links weisenden Hand hält einen Gegenstand, bei dem es sich möglicherweise um ein Stirnband (Diadem ?) handeln könnte.³⁶

31 T. Kendall, Ethnoarchaeology in Meroitic Studies, in: S. Donadoni und S. Wenig (eds.), *Studia Meroitica 1984. Proceedings of the Fifth International Conference for Meroitic Studies. Rome 1984* (Meroitica 10), Berlin 1989, 683 f.; diese Parallelisierung scheint mir unmöglich, sind nilotische Ethnien aufgrund überregionaler Migrationen doch erst ab dem beginnenden 16. Jahrhundert im Sudan faßbar.

32 D. Wildung (Bearb.), *Sudan. Antike Königreiche am Nil*, München 1996, 247 zu Cat. 274.

33 I. Hofmann, H. Tomandl, Bemerkungen zu einem meroitischen Gefangentypus, *Varia Aegyptiaca* 2 (1986) 106 f.

34 vgl. Fn. 40. Zu erwähnen ist hier weiters die Bronzestatuetten BM 65222 mit der Nennung eines *qo* : *qore nobolo*, übersetzt mit „Qo, König der Nubier“. S. Wenig, *Africa in Antiquity. The Arts of Ancient Nubia and the Sudan II. The Catalogue*, Brooklyn 1978, 218 Cat. 139 = REM 1180; J. Leclant et al., *Répertoire d'Épigraphie Méroïtique* III, 1748 f.

35 F. Hintze, *Musawwarat es Sufra*. Band I, 2. *Der Löwentempel. Tafelband*, Berlin 1971, Tfl. 101 a; S. Wenig, Die Darstellungen. Untersuchung zu Ikonographie, Inhalt und Komposition der Reliefs, in: F. Hintze (Hg.), *Musawwarat es Sufra*. Band I, 1, *Der Löwentempel. Textband*, Berlin 1993, 100. Rücklings aneinander gefesselte Gefangene finden sich beispielsweise als Motiv auf den Tonsiegelabdrücken 16-3-98, 16-3-125, 16-3-135 und 16-3-191 a, b aus dem Tempel B 700: D. Dunham, *The Barkal Temples*, Boston 1970, 69 f. und fig. 45.

36 vgl. auch die unten erwähnte Darstellung auf der äußeren Südwand und Fn. 42.



Abb. 1: Foto der Rückwand des südlichen Pylonenturmes des Löwentempels von Naqa (Bildarchiv Sudanforschung Wien, Inv. Nr. 814).

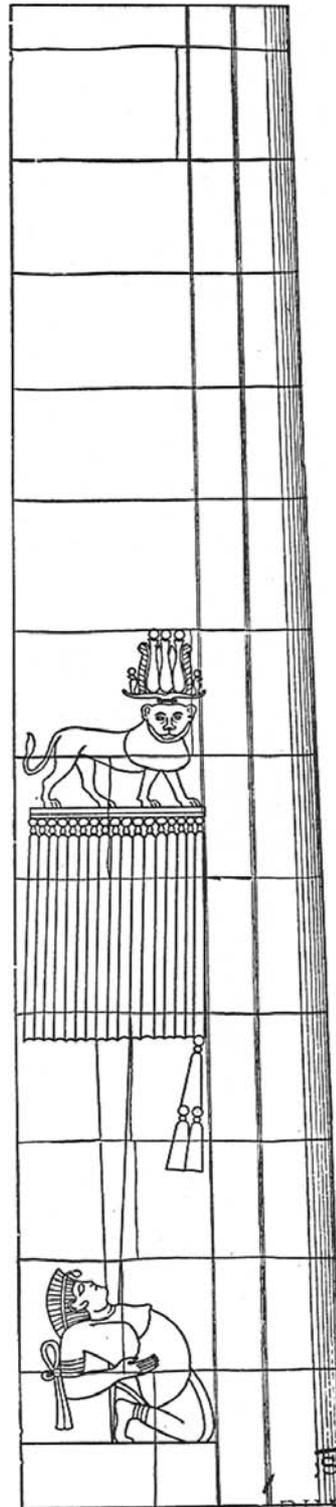


Abb. 2: Umzeichnung der Rückwand des südlichen Pylonenturmes des Löwentempels von Naqa (nach Budge, The Egyptian Südan. Vol. II, 137).

Das Sujet ist allerdings nicht unbekannt. Aus dem Fundkontext des Amuntempels von Tabo stammt die aus Sandstein gefertigte Statue Khartoum SNM 24397 eines „Feindes“ von identischem Typus und in identischer (vollplastischer) Darstellungsweise.³⁷ Ein durch die Brust quer durch den Körper führendes Loch zeigt, daß dadurch ein Pfahl (in Rückschluß des Befundes aus Naqa wahrscheinlich eine Standarte) durchgetrieben war, die heute verloren bzw. vergangen ist. Auch wenn die Ursprünge des Heiligtums wohl in die Zeit der 25. Dynastie datieren, so scheint aus stilistischen Gründen die Anfertigung der Statue offensichtlich zeitgleich mit der Errichtung des meroitischen Kiosks erfolgt zu sein, der wie auch der Löwentempel von Naqa in die Regentschaft des Natakamani datiert.³⁸

In denselben Kontext gehören m.E. auch fünf aus Bronze gefertigten Plaketten in Form gebundener Gefangener aus dem Amuntempel B 500 von Napata als Repräsentationen unterworfenen Völker oder Häuptlinge, die ursprünglich mittels eines durch ihre Bäuche getriebenen Nagels offensichtlich an die Masten der vor dem Tempel aufgerichteten Standarten fixiert waren.³⁹ Drei davon weisen kurze Inschriften auf (REM 1191, 1192 und 1196),⁴⁰ von denen zumindest die ersten beiden möglicherweise mit Nubiern in Zusammenhang zu bringen sind.⁴¹

37 Ch. Maystre, Les fouilles de Tabo (1965-1969), *Bulletin de la Société Française d'Égyptologie* 55 (1969) Pl. IV b; Ders., Excavations at Tabo, Argo Island, 1965-1968. Preliminary Report, *Kush* 15 (1973) Pl. XXXVII b; Wenig, *Africa in Antiquity II*, 219 Cat. 140; Wildung, *Sudan*, 247 Cat. 274.

38 Maystre, Les fouilles de Tabo, 10; Ders., Excavations at Tabo, 197 unter Zugrundelegung der Beschreibung der Reliefkomposition; M.H. Zach, Frauenschönheit in Meroe, in: D.A. Welsby (ed.), *Recent Research in Kushite History and Archaeology. Proceedings of the 8th International Conference for Meroitic Studies* (British Museum. Occasional Paper Number 131), London 1999, 299 und Anm. 50.

39 Dunham, *The Barkal Temples*, 43 ff. und fig. 32 (19-2-30 und 19-2-71), fig. 34 (20-2-90) sowie fig. 42 (20-3-142 a-c); J. Leclant, G. Clerc, Fouilles et travaux en Égypte et au Soudan, 1987-1988, *Orientalia* 58 (1989) 417 f. und Tab. LXVI Fig. 74; L. Török, Kush and the external world, in: S. Donadoni und S. Wenig (eds.), *Studia Meroitica 1984. Proceedings of the Fifth International Conference for Meroitic Studies. Rome 1984* (Meroitica 10), Berlin 1989, 203 fig. 306 f.

40 Leclant et al., *Répertoire d'Épigraphie Méroïtique. Corpus des inscriptions publiées*. Tome III, 1770 ff.

41 T. Kendall, *Kush: Lost Kingdom of the Nile*, Brockton 1982, 55 f., Cat. 78-79 und Fig. 70 a-c.

Lassen diese Darstellungen an Deutlichkeit nichts vermissen, so stellt sich schon die Frage, ob nicht auch andere Szenen in diesen Kontext passen könnten. Unter dem diesem Aspekt fällt hier zunächst die Reliefszene auf der äußeren Südwand des Löwentempels von Musawwarat es Sufra auf, wo der die Götterprozession anführende Apedemak an einem Strick einen Gefangenen hält, der in seinen Händen ein abgenommenes Stirnband (Diadem ?) mit Uräus hält und ihn damit offensichtlich als Anführer ausweist.⁴² Bemerkenswert ist hierbei die Parallele mit der Plakette REM 1191, wo der gebundene (und symbolisch gepfählte) Mann einen identischen Kopfputz trägt. Es könnte damit ikonographisch eine Sequenz des Kultablaufes angedeutet sein, an dessen Ende die rituelle Tötung des feindlichen Potentaten stand. In jedem Fall sind es nur die Heiligtümer zweier Götter des meroitischen Pantheon, dem Kriegsgefangene zugewiesen wurden, nämlich Amun und Apedemak. Wenn auch Gamer-Wallert in ihrer Analyse der relevanten Szenen des Löwentempels von Naqa anmerkt, daß das Relief möglicherweise ähnliche Rundplastiken wie jene aus Tabo wiedergeben sollte, die einstmals im Tempelbezirk aufgestellt gewesen sein mögen,⁴³ so stellt dies m.E. nur eine Transformation dahingehend dar, daß ja auch den Statuen ein reales Vorbild zugrunde lag.

Inwieweit auch die beiden Sandsteinplastiken zweier kniender gefesselter Männer aus dem Löwentempel Meroe 600,⁴⁴ die Statuette SNM 11494 eines vor einer Rückenplatte auf dem Boden hockenden gefesselten Mannes aus Wad ban Naqa⁴⁵ und die aus

42 F. Hintze, Vorbericht über die Ausgrabungen des Instituts für Ägyptologie der Humboldt-Universität zu Berlin in Musawwarat es Sufra, 1960-1961, *Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt-Universität zu Berlin*, Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe, Jg. 11/3 (1962) Tfl. VI und IX; Ders., *Musawwarat es Sufra*. Band I, 2., Tfl. 24 c und 25; S. Wenig, Die Darstellungen am Löwentempel von Musawwarat es Sufra. Untersuchungen zu Ikonographie, Inhalt und Komposition der Reliefs, *Ethnographisch-Archäologische Zeitschrift* 22 (1981) 28 Fn. 10; Ders., Die Darstellungen, 219 zu Tfl. 41 Bild 96.

43 Gamer-Wallert, *Der Löwentempel* III. 1, 188 unter Bezugnahme auf S. Wenigs unpublizierte Dissertation B, die von mir leider nicht eingesehen werden konnte. In der adaptierten Fassung seiner Arbeit (Wenig, Die Darstellungen, 100 f. zu Abb. 51) findet sich eine solche Idee nicht mehr.

44 Garstang, Sayce, Griffith, *Meroë*, 22 und Pl. XXI/2 und 7.

45 Hofmann, Tomandl, *Unbekanntes Meroe*, 76 Abb. 92.

dem Löwentempel von Musawwarat es Sufra hinter dem Thron gefundene und in zwei übereinandergelegte Bleifolien gepreßte Darstellung eines knienden Gefangenen (SNM und Ägyptisches Museum Berlin 29013 [HU 15])⁴⁶ in unseren Kontext gehören, muß mangels allfälliger in die primäre Darstellung eingebrachter Löcher als Symbolisierung von Pfählung dahingestellt bleiben, scheint aber zumindest in letzterem Fall aufgrund der Körperhaltung eher unwahrscheinlich. Abzuwarten bleibt jedenfalls die umfassende Publikation der Grabungen des aus der Zeit des Amanihareqerema stammenden Tempels Naqa 200, die bis zur Kampagne 2005 ca. 980 größtenteils mit Dekor versehene Blöcke bzw. Fragmente zutage brachten, wobei insbesondere noch zu erschließen ist, ob es sich bei ihm um eine Kopie oder ein Vorbild des Apedemaktempels handelte.⁴⁷

Das Vorkommen von Menschenopfern im religiösen Leben Meroes stellte bereits Garstang zur Diskussion, der im Zuge der Ausgrabung des Amuntempels Meroe 260 hinter dem zentralen Sanktuar die Überreste eines menschlichen Skelettes barg und mutmaßte "It is possible from the position and circumstances of this discovery that the burial indicates a human sacrifice (the representative of Amon himself) at the dedication of the temple. Alternatively it may be that of a royal personage deemed worthy of a tomb immediately behind the high altar in the holiest place of the temple. Two further interments were traced in the chambers behind the shrines on either side of the main one ...".⁴⁸ Vorsichtig nähert sich später Ali Hakem dieser Thematik wieder bei seiner Analyse des Tempels Meroe 292 an, dessen auf Stuck gemalte Dekoration wohl aus der Zeit des Natakamani stammt und der einen überraschenden Fund zutage brachte: "A remarkable feature of this

temple is the presence of a human skull, lacking its lower mandible and the upper incisors, found inserted in the wall beneath the plaster in the area between the figure standing behind the seated god ...".⁴⁹ Tentativ wird er mit dem vor dem Eingang zum Heiligtum zutage geförderten Kopf einer Bronzestatue des Augustus in Zusammenhang gebracht und eine vergleichbare Bedeutung hergestellt, wiewohl für deren Rolle im möglichen Kultablauf deren Bedeutung keine Erklärung geboten wird. Somit bleibt ebenso unklar, wie der Schädel in den Mauererbund gelangte bzw. ob ihm überhaupt religiöse Bedeutung zukam.

Der ägyptische Befund

Auch in Ägypten ist die Pfählung bekannt, wo sie während des Neuen Reiches als eine der üblichen Formen des „Tötens lebender Menschen“ bei Verbrechen und gefangenen Feinden angewandt wurde.⁵⁰ Der älteste inschriftlich mir bekannte eindeutige Beleg für Pfählung von Kriegsgefangenen findet sich auf dem aus Buhen stammenden Fragment Philadelphia E 16022 B (Zeile 12) einer Stele des Amenophis IV. Echnaton.⁵¹ Als Gegner der Ägypter wird das Land Ikayta genannt, das sich offensichtlich östlich des Nil in der Region des Wadi Allaqi befand. Später beschreibt auch die Merenptah-Stele aus Amada (Zeile 6) die in gleicher Weise erfolgte Tötung besiegter Libyer.⁵² Andere Texte nennen Pfählung auch als Strafe für Vergehen wie Grabraub, Meineid, Unterschlagung bzw. Veruntreuung von Tempelvermögen und Rebellion.⁵³ Im Gegensatz zu

46 K.-H. Priese, Vorbericht über den Abbau des Löwentempels von Musawwarat es Sufra, *Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt-Universität zu Berlin*, Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe 20 (1971) 254 Abb. 7; G. Buschendorf-Otto, Katalog der Funde, in: F. Hintze (Hg.), *Musawwarat es Sufra*. Band I, 1, *Der Löwentempel. Textband*, Berlin 1993, 284 Abb. 224.

47 D. Wildung, Naga. 2004/1, *aMun* 21 (2004), 4 ff.; Ders., Naga. 2004/2, *aMun* 22 (2004), 4 ff.; Ders., Die Wüste lebt. Naga – Kampagne 2005, *aMun* 25 (2005) 20 ff.; J. Kuckertz, Ein gigantisches Puzzle – Tempel 200 in Naga, *aMun* 26 (2005) 34 ff.

48 Garstang et al., *Meroë. The City of the Ethiopians*, 14.

49 A.M. Ali Hakem, *Meroitic Architecture. A Background of an African Civilization*, Khartoum 1988, 42 zu fig. 8.

50 W. Helck, Hinrichtung, *Lexikon der Ägyptologie* II, Wiesbaden 1977, 1218; vgl. auch W. Boochs, Strafen, *Lexikon der Ägyptologie* VI, Wiesbaden 1986, 69 und Anm. 7.

51 H.S. Smith, *The Fortress of Buhen. The Inscriptions*, Egypt Exploration Society. Forty-Eighth Excavation Memoir, London 1976, 124 ff. und Pl. XXIX.

52 K.A. Kitchen, *Ramesside Inscriptions: Historical and Biographical*, Vol. IV, Oxford 1982, No. 1, 13; ders., *Ramesside Inscriptions: Translated and Annotated (Translations)*, Vol. IV (Merenptah and the Late Nineteenth Dynasty), Oxford 2003, 1.

53 vgl. mit Literaturangaben W. Boochs, Über den Strafzweck des Pfählens, *Göttinger Miszellen* 69 (1983) 7 ff. und Anm. 1-5.

Meroe existiert dafür jedoch keine Reflektion in der ägyptischen Reliefkunst und lediglich ein Objekt mag die Pfählung von Feinden wiederzugeben. Es handelt sich dabei um die aus einem Granitblock von etwa 75 cm Länge vollplastisch herausgearbeitete Darstellung eines liegenden Gefangenen mit auf dem Rücken zusammengebundenen Ellenbogen, der als untere Pfanne einer durch seinen Torso gebohrten Türangel fungierte und einem Palast oder Tempel stammt. Das sich heute im University Museum von Philadelphia befindliche Exponat stammt aus Kom el-Ahmar (Hierakonpolis) und datiert in die frühdynastische Zeit, womit sich jedenfalls eine beträchtliche Differenz zu den meroitischen Befunden ergibt.⁵⁴

Über die Prozedur der mit *rdj hr tp-h* bezeichneten Hinrichtungsart⁵⁵ liegen keine konkreten Informationen vor, doch können wir aus einem Determinativ () der Merenptah-Stele aus Amada folgendes rückschließen. Der Delinquent wurde in horizontaler Position auf einen Pfahl gespießt, der durch seinen Unterleib (nicht durch die Brust) getrieben wurde. Es scheint sich auch nicht um einen angespitzten Pfahl gehandelt zu haben, indem dieser ansonsten direkt durch den Körper gedrungen und das Opfer zu Boden gesunken wäre.⁵⁶ Dem könnte die Vorstellung zugrunde gelegen haben, daß durch das Aufspießen des Körpers nicht nur der Verurteilte getötet, sondern zugleich sein individuelles Weiterleben im Jenseits durch Festhaltung seines Ba und Schattens

54 J.E. Quibell, *Hierakonpolis I* (British School of Archaeology in Egypt. Egyptian Research Account 4), London 1900, 6 und Pl. 3; H. Schäfer, W. Andrae, *Die Kunst des Alten Orients* (Propyläen Kunstgeschichte II), Berlin 1925, 25 und 574 sowie 170 (Abbildung).

55 R. Hanning, *Die Sprache der Pharaonen. Großes Handwörterbuch Ägyptisch-Deutsch (2800-950 v. Chr.)*, Mainz 2000, 964.

56 Eine vergleichbare Überlegung stellt auch J. Tyldesley, *Crime and Punishment in Ancient Egypt*, *Ancient Egypt. The History, People and Culture of the Nile Valley* 4/6 (2004) 31 an, wo sie ausführt: "The rare hieroglyphic determinative for this type of execution shows a man suspended by the centre of his torso on the point of a pole. The man lies face down so that his arms and legs dangle towards the ground. Death would have been quick if the spike pierced the heart or a major blood vessel. If not, the condemned faced a long, excruciating demise". Vgl. auch die Ausführungen bei J. Tyldesley, *Judgement of the Pharaoh. Crime and Punishment in Ancient Egypt*, London 2000, 64 ff.

unterbunden werden sollte.⁵⁷ In allen Fällen handelte es sich um eine reine Strafmaßnahme, die nicht in religiösem Kontext durchgeführt wurde. Sie mag noch im Bewußtsein späterer Zeiten verhaftet gewesen sein, bezeichnet auch der Koran (Sure 38:11 und 89:9) den Pharao als „Herrn der Pfähle“.⁵⁸

Der aksumitische Befund

Ein anderer Umgang mit Kriegsgefangenen ist jedoch im aksumitischen Reich zu beobachten. So berichtet König Ezana (Mitte des 4. nachchristlichen Jahrhunderts) in der in unvokalisiertem Ge'ez verfaßten Inschrift DAE 10 über einen Feldzug gegen das Land Afan, nach dessen siegreicher Beendigung 50 Gefangene dem Dynastie- und Kriegsgott Mahrem als Dankopfer dargebracht wurden.⁵⁹ Eine Tötungsmethode oder gar Pfählung läßt sich hieraus nicht entnehmen. In diesem Zusammenhang ist auch auf die Skelette zweier Menschen hinzuweisen, die an der Basis der Stele 137 aus Aksum gefunden wurden und die nahelegen, in ihnen Opfer ritueller Handlungen zu sehen.⁶⁰ Jedenfalls ergeben sich aufgrund des kultisch-religiösen Kontexts Parallelen zu Meroe, indem auch hier offensichtlich Menschen zur Befriedigung der Ansprüche von Göttern in bzw. vor Tempeln hingerichtet wurden.

Schlußfolgerung

In ihrer direkten Darstellungsweise handelt es sich hierbei offensichtlich um ein meroitisches Spezifikum und um keine Übernahme aus Ägypten. So ist das Motiv der Pfählung auch in der Ikonographie ägyptischer Tempel nicht belegt, obwohl sie gemäß der verfügbaren Inschriften im Pharaonenreich durchaus praktiziert wurde. Ausgehend von der erwähnten Hieroglyphe auf der Stele des Merenptah lassen sich auch prozedurale Unterschiede zum meroitischen Befund erkennen, manifestiert jedoch eine vergleichbar grausame Durchführungsweise. In diesem Zusammenhang wurde bereits darauf hin-

57 Boochs, Über den Strafzweck des Pfählens, 8 f.

58 *Koran*, Augsburg 2005, 337 und 453.

59 S. Munro-Hay, *Aksum. An African Civilisation of Late Antiquity*, Edinburgh 1991, 227.

60 Munro-Hay, *Aksum*, 256 f.

gewiesen, daß dies vielleicht nicht zufällig mit ihrem Aufstellungsort im nubischen Amada in Verbindung zu bringen ist⁶¹ – und in Weiterführung dieses Gedankens demzufolge möglicherweise eine lokal praktizierte Hinrichtungsart reflektiert. Das Treiben eines Pfahles unterhalb des Sternums durch den Unterleib impliziert, daß ein schnelles Sterben des Verurteilten nicht beabsichtigt war, indem dadurch keine lebenswichtigen Organe betroffen waren und offensichtlich auch keine Hauptblutgefäße beschädigt werden sollten. Ein beabsichtigtes Verbluten des Delinquenten ist jedenfalls auszuschließen, da der Pfahl die Wunde beidseitig verschließt. Nach Auskunft von Unfallchirurgen kann – abhängig von der physischen Konstitution der auf diese Weise Hingetrichteten, ihrer Versorgung mit Wasser und den klimatischen Gegebenheiten – sich ihr Todeskampf über zwei bis drei Tage erstreckt haben, so sie nicht gnädigerweise durch multiples Organversagen früher von ihren Leiden erlöst wurden.

Im Gegensatz dazu scheint ein solch langes Sterben in Meroe nicht beabsichtigt gewesen zu sein. Sollten die Darstellungen aus Naqa und Tabo die reale Prozedur wiedergeben, so trat durch den Eintritt der Standarte durch das Sternum und die Verletzung von Herz sowie Lunge sehr schnell der Tod ein. Ein weiterer grundlegender Unterschied zu Ägypten zeigt sich auch im kontextualen Bereich. Ist hier Pfählung (sowohl von Feinden wie auch von Einheimischen) als profane Bestrafung innerhalb eines Katalogs zur Ahndung bestimmter Kapitalverbrechen vorgesehen, so bleibt sie in Meroe Feinden – offensichtlich insbesondere Anführern⁶² – vorbehalten. Bemerkenswert ist hierbei, daß sich der meroitische Befund ausschließlich auf die religiöse Sphäre (Amun- und vor allem Apedemak-Tempel) beschränkt, wobei allerdings einzuschränken ist, daß Heiligtümer anderer Gottheiten weitgehend inschriftliche wie auch ikonographische Belege vermissen lassen.

Da die explizite Darstellung gepfählter Feinde in ihrer Direktheit sowie Form ohne ägyptisches Vorbild bleibt und somit über den Kanon der „üblichen“ Feinddarstellungen hinausgeht, ist mit großer Wahrscheinlichkeit anzunehmen, daß es sich in Meroe um

eine reale (und spezielle) Form der Hinrichtung handelte. Ihre Beschränkung auf Tempel legt nahe, daß diese im Rahmen ritueller Handlungen vorgenommen wurde, mittels derer sich der Herrscher als Beschützer vor realer oder fiktiver fremdländischer Aggression auswies und den Göttern für einen militärischen Sieg dankte. Dies könnte beispielsweise im Zuge der Krönungsreisen stattgefunden haben, die bereits in napatanscher Zeit nach Tabo und ab der meroitischen Periode auch nach Naqa führten. Somit scheint dem Akt ebenso wie in Aksum eine „Investition“ an die Götter in der Erwartung adäquater Gegenleistungen bzw. die Begleichung der „Schulden“ für bereits erbrachte Taten zugrundegelegt und damit der Gedanke einer „wirtschaftlichen Transaktion“ zu Befriedigung der jeweiligen Wünsche oder Ansprüche im Vordergrund gestanden zu haben.

61 Gamer-Wallert, *Der Löwentempel* III. 1, 188.

62 vgl. auch Török, *Kush and the external world*, 113.

Werte von Materialien: Bau- und Denkmalsteine¹

MARC LOTH

„O, wer erschließt die Sprache von Granit,
Die von den Wundern des Vergangnen stammelt,
Dem Geiste so, wie sie das Auge sieht?“

Adolf Friedrich von Schack, Memnon: Eine Mythe²

1. Einleitung

Beschäftigt man sich mit der Auswahl und Verwendung von Materialien im Alten Ägypten und speziell mit dem Phänomen der Materialimitation, stößt man auf Erklärungen wie diese:

„Die Definition von Imitation, dass „billigeres“ Material aus Kostenersparnis oder Mangel an echtem Werkstoff benutzt wurde, trifft für Ägypten nur bedingt zu. Im Vordergrund scheinen Dauerhaftigkeit und kultische Verwendbarkeit zu stehen und nicht der eigentliche Materialwert.“³

„Das gleiche Prinzip herrscht, wenn Gefäße aus billigem Material einen Farbüberzug erhalten, der sie zu Vasen aus kostbarem Material erhöht.“⁴

Danach gab es im alten Ägypten billigere und teurere Materialien. Dabei muss man sich jedoch fragen, wie der Wert eines Materials heute zu ermitteln ist, wo doch (Markt-)Preise als Wertmesser in vielen Fällen nicht überliefert sind und für diverse Güter nicht existiert haben dürften.⁵ Der Wert kann nicht nur ein

rein ökonomischer („eigentlicher Materialwert“) gewesen sein, sondern auch andere Werte jenseits von Gebrauchs- und Tauschwert spielten eine kaum zu unterschätzende Rolle.

Daher soll im Folgenden der Frage nachgegangen werden, wie Werte von Materialien im Alten Ägypten in Erscheinung traten und inwieweit eine Hierarchie der Materialien festzustellen ist. Der Artikel beschränkt sich hierbei auf die Bau- und Denkmalsteine, die in der Sakral- und Sepulkralarchitektur benutzt wurden. Schließlich sollen auch einige Gedanken zur Materialimitation und zu Materialtransformationen im Bezug auf die Wertfrage vorgestellt werden.

2. Materialien und Werte

2.1. Über das Material

Als (künstlerisches) Material werden die Werkstoffe verstanden, die Gegenstand künstlerischer Gestaltung waren oder sind.⁶ Dabei ist Material oft schon ein vom Menschen hergestelltes Produkt.

Materialien haben spezifische Eigenschaften,⁷ von denen bes. Dauerhaftigkeit und Veränderung,⁸ d.h. ihre Prozessualität,⁹ wichtig sind. Material ist

1 Mein Dank gilt Manuela Gander, die durch Diskussionen zu ihrer in Vorbereitung befindlichen Dissertation über Materialimitation im Alten Ägypten das Thema dieses Referats inspirierte.

2 C. Lentz (Hg.), Adolf Friedrich Graf von Schack, Heidelberg 1994, S. 111.

3 R. Drenkhahn, Imitation, in: LÄ III, 1980, Sp. 148f, hier: Sp. 149.

4 P. Munro, Bemalung, in: LÄ I, 1975, Sp. 691-694, hier: Sp. 692.

5 Vgl. z.B. H. Altenmüller, Markt, in: LÄ III, 1980, Sp. 1191-1194. Zum Gütertausch jenseits des Marktes z.B. J. Jensen, Formen von Austausch, Tauschmittel und Tauschratenbildung in interethnischen Beziehungen und Fernkontakten – die interkulturelle Variationsbreite einiger wirtschaftlicher Kontaktphänomene, in: SAK 26, 1998, S. 51-68.

6 W. Henckmann/K. Lotter (Hg.), Lexikon der Ästhetik, 2. Aufl. München 2004, S. 236f s.v. „Material“, hier: S. 236. Zur Unterscheidung von Material und Werkstoff C. Fuhrmeister, Beton, Klinker, Granit. Material, Macht, Politik. Eine Materialikonographie, Berlin 2001, S. 10-12.

7 Henckmann/Lotter (Hg.), Lexikon der Ästhetik, S. 236.

8 Henckmann/Lotter (Hg.), Lexikon der Ästhetik, S. 237. Siehe auch K. Hickethier, Einführung in die Medienwissenschaft, Stuttgart 2003, S. 76.

9 A. Haus/F. Hofmann/Ä. Söll (Hg.), Material im Prozess. Strategien ästhetischer Produktivität, Bonn 2000; Hickethier,

zugleich Ausdruck der technischen Entwicklung und der wirtschaftlichen Beziehungen einer Gesellschaft.¹⁰ Mit diesen Zusammenhängen beschäftigt sich insbesondere die Materialästhetik.¹¹

Material ist nicht nur Träger der – von der Funktion geprägten – Form, sondern zwischen Material und Form besteht eine Spannung. Die Auseinandersetzung mit dem Widerstand des Materials kann von beliebiger Gestaltung und Verschwinden des Materials über „Materialgerechtigkeit“ bis zur Zurückhaltung oder Vermeidung von Gestaltung reichen.¹²

Material ist oft mit eigenen Werten und religiösen Symbolgehalten versehen und kann daher in seiner Verwendung Konventionen unterliegen.¹³ Mit dieser Semantik von Materialien beschäftigt sich die Materialikonographie oder -ikonologie.¹⁴ Die Basis solcher Bedeutungen kann in der Herkunft, dem Privileg des Zugangs, in Konventionen wie Mode oder Ideologie, der Zuordnung zu Weltaltern u.a. liegen.¹⁵

Material kann als „Überschuss“ verstanden werden, da am bloßen Material das Verstehen endet.¹⁶ Das Material ist das Amediale am Medium, das immer als „Rauschen vernehmbar“ bleibt.¹⁷ Das

Erzeugen von Atmosphären, d.h. das leibliche, synästhetische Erfahren von Kunst, wird bes. durch das Herausstellen des Materials erzielt.¹⁸ Solche Effekte können auch durch die Illusion von Materialeigenschaften erzielt werden.¹⁹

2.2. Über den Wert

Der Begriff des Wertes wird heute in verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen verwendet, in der Philosophie, bes. der Ethik²⁰ und Ästhetik,²¹ in der Psychologie, in der Soziologie,²² der Kulturwissenschaft,²³ in der Kunstwissenschaft und in der Wirtschaftswissenschaft.²⁴ Die Etablierung einer eigenen Wertwissenschaft (Axiologie) hat jedoch auch keine Einigkeit über den Begriff des Wertes, die Entstehung²⁵ oder Charakteristika von Werten herbeiführen können.

Einführung in die Medienwissenschaft, S. 90; G.W. Bertram, Kunst. Eine philosophische Einführung, Stuttgart 2005, S. 261-294.

10 Henckmann/Lotter (Hg.), Lexikon der Ästhetik, S. 236f.

11 F. Hofmann, Materialverwandlungen. Prolegomena zu einer Theorie ästhetischer Produktivität, in: Haus/Hofmann/Söll (Hg.), Material im Prozess, S. 17-49, hier: S. 22, 29; Henckmann/Lotter (Hg.), Lexikon der Ästhetik, S. 237f s.v. „Materialästhetik“.

12 Henckmann/Lotter (Hg.), Lexikon der Ästhetik, S. 236f, zudem G. Böhme, Atmosphäre. Essays zur neuen Ästhetik, Frankfurt/M. 1995, S. 50; B. Blaschke, Adornos Material oder Luhmanns Medium?, in: Haus/Hofmann/Söll (Hg.), Material im Prozess, S. 69-81 oder M. Wagner, Materialvernichtung als künstlerische Schöpfung, ebenda, S. 109-121. In Begriffen der Medienwissenschaft Spannung zwischen Zeichengestalt und Zeichenträger, Hickethier, Einführung in die Medienwissenschaft, S. 76f.

13 Henckmann/Lotter (Hg.), Lexikon der Ästhetik, S. 237. Siehe zudem F. Hofmann, Materialverwandlungen.

14 G. Böhme, Architektur und Atmosphäre, München 2006, S. 159f. Siehe z.B. auch F. Hofmann, Materialverwandlungen, S. 32-39; C. Fuhrmeister, Beton, Klinker, Granit; K. Fleischmann, Botschaften mit Botschaften. Zur Produktion von Länderbildern durch Berliner Botschaftsbauten, Berlin 2005, S. 123-130.

15 Böhme, Architektur und Atmosphäre, S. 159f, ähnlich Fleischmann, Botschaften mit Botschaften, S. 125f.

16 Bertram, Kunst, S. 265-268.

17 D. Mersch, Ereignis und Aura. Untersuchungen zu einer Ästhetik des Performativen, Frankfurt/M. 2002, S. 61-69.

18 Böhme, Atmosphäre; Hickethier, Einführung in die Medienwissenschaft, S. 90; Henckmann/Lotter (Hg.), Lexikon der Ästhetik, S. 349f; Fleischmann, Botschaften mit Botschaften, S. 130-133; Böhme, Architektur und Atmosphäre.

19 Böhme, Atmosphäre, S. 57-59; Henckmann/Lotter (Hg.), Lexikon der Ästhetik, S. 237.

20 Z.B. H. Lenk, Von Deutungen zu Wertungen. Eine Einführung in aktuelles Philosophieren, Frankfurt/M. 1994, bes. S. 161-203; H. Steinfath, Orientierung am Guten. Praktisches Überlegen und die Konstitution von Personen, Frankfurt/M. 2001, bes. S. 169-282; W.J. McDowell, Wert und Wirklichkeit. Aufsätze zur Moralphilosophie, Frankfurt/M. 2002; J.L. Mackie, Ethik. Die Erfindung des moralisch Richtigen und Falschen, Stuttgart 2004, S. 11-59; L. Siep, Konkrete Ethik. Grundlagen der Natur- und Kulturethik, Frankfurt/M. 2004, bes. S. 124-185.

21 Z.B. K. Lüdeking, Analytische Philosophie der Kunst. Eine Einführung, München 1998, S. 94-155; M.E. Reicher, Einführung in die philosophische Ästhetik, Darmstadt 2005, S. 56-89.

22 Z.B. R. Peuckert, Werte, in: B. Schäfer (Hg.), Grundbegriffe der Soziologie, 4. erw. und verb. Aufl. Opladen 1995, S. 397-399; Z. Baumann, Vom Nutzen der Soziologie, Frankfurt/M. 2000, S. 150-174; H. Klages, Wert, in: G. Endruweit/G. Trommsdorff (Hg.), Wörterbuch der Soziologie, 2., völlig neu bearb. und erw. Aufl. Stuttgart 2002, S. 687-691.

23 Z.B. V. Biti, Literatur- und Kulturtheorie. Ein Handbuch gegenwärtiger Begriffe, Reinbek 2001, S. 837-850 s.v. „Wert“.

24 Z.B. M. Heinrich, Die Wissenschaft vom Wert. Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition, erw. Neuauf. Münster 1999; B.P. Priddat, Theoriegeschichte der Wirtschaft. Neue ökonomische Bibliothek, München 2002.

25 Dazu H. Joas, Die Entstehung der Werte, Frankfurt/M. 1999.

Nach einer in den Sozialwissenschaften geläufigen Definition (nach C. Kluckhohn 1951) sind Werte Konzeptionen von Wünschenswertem, welche explizit oder implizit für ein Individuum oder eine Gruppe kennzeichnend sind und die Auswahl erreichter Handlungsmittel und -ziele beeinflussen.²⁶ Diese Definition bedurfte der Präzisierung und Ergänzung.

Nach Kmieciak (1976) ist Wert ein kulturell und sozialdeterminiertes (und geltendes), dynamisches, ichzentrales, selbstkonstitutives Ordnungskonzept als Orientierungsleitlinie, die den Systeminput einer Person (Wahrnehmung) selektiv organisiert und akzentuiert sowie ihren Output (Verhalten) reguliert, mithin eine ichdirigierte Planung und Ausrichtung des Verhaltens über verschiedene Situationen hinweg ermöglicht.²⁷

Lenk lieferte eine Definition mit Werten als bestimmten, hypothetischen Interpretationskonstrukten sowohl normativer als auch interpretativdeskriptiver Verwendung. Sie dienen der Erklärung, Beschreibung, Leitung, Anleitung und Rechtfertigung von Handlungen, der Begründung von Normen und Handlungsregeln.²⁸

Werte sind zentrale Elemente der Kultur(en) einer Gesellschaft, zugleich Zentrum von Institutionen und Grundlage individuellen Handelns. Als Ordnungsrahmen oder Orientierungsstandard entlasten sie den Menschen von seiner Instinktreduktion und Verhaltensunsicherheit.²⁹ Werte werden in Normen verhaltenswirksam.³⁰

Je widerspruchsfreier Werte in einem Wertesystem oder einer Werthierarchie aufeinander bezogen sind, desto stabiler ist eine Gesellschaft. Die in modernen Gesellschaften stärker getrennten Subsysteme (Wirtschaft, Politik, Kunst, Justiz, Bildung, ...), aber auch die Subkulturen der Gesellschaft führen zu Wertkonflikten.³¹

Auch wenn der Begriff des Wertes einen komparativen Charakter und eine Komponente von Äqui-

valenz besitzt,³² kann man doch weder von einer logischen Rangordnung noch von einer Beständigkeit der Relationen zwischen den Werten ausgehen.³³

Der Beobachtende, der Handeln beschreibt oder zu erklären versucht, kann dafür die Werte als Interpretationskonstrukte heranziehen, d.h. Handlungen als bewusst oder unbewusst wertgesteuert interpretieren.³⁴

Für die Klassifikation von Werten gibt es zahlreiche Möglichkeiten. Lenk hat allein zwölf mögliche Dimensionen der Klassifikation zusammengestellt, nicht ohne zu betonen, dass auch diese Klassifikationen selbst Konstrukte sind.³⁵ Im folgenden wird die Klassifikation nach der Art des Vorteils oder Nutzens vorgestellt:³⁶

- materiale oder physische Werte
- ökonomische Werte, z.B. Gebrauchswert, Tauschwert, Arbeitswert
- moralische und ethische Werte, z.B. das Gute
- kulturelle Werte, z.B. Sitten und Gebräuche, Traditionen
- soziale Werte, z.B. Solidarität, Mitgefühl, Toleranz
- politische Werte
- ästhetische Werte, z.B. das Schöne, das Erhabene, das Hässliche, das Angenehme
- religiöse Werte, z.B. das Heilige, das Reine, das Profane, die Sünde
- intellektuelle Werte
- berufliche Werte
- Gefühlswerte
- rechtliche/juristische Werte, z.B. recht, unrecht, Schuld
- erzieherische Werte
- wissenschaftliche Werte, z.B. Wissen, Wahrheit, Erkenntnis
- industrielle Werte
- athletische Werte
- sprachliche Werte
- technische Werte, bes. Optimierung: leichter, besser, schneller, mehr

26 Lenk, Von Deutungen zu Wertungen, S. 180; Peuckert, Werte, S. 397; Klages, Wert, S. 687.

27 Lenk, Von Deutungen zu Wertungen, S. 181.

28 Lenk, Von Deutungen zu Wertungen, S. 181f.

29 Peuckert, Werte, S. 397; Steinfath, Orientierung am Guten, S. 228; Klages, Wert, S. 687.

30 Peuckert, Werte, S. 397; R. Peuckert, Norm, soziale, in: B. Schäfer (Hg.), Grundbegriffe der Soziologie, S. 228-231, hier: S. 228; Klages, Wert, S. 688. Siehe aber auch Joas, Die Entstehung der Werte, S. 33f, 273f.

31 Peuckert, Werte, S. 397f; Klages, Wert, S. 687f.

32 Siep, Konkrete Ethik, S. 125f.

33 N. Luhmann, Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt/M. 1987, S. 434f. Ausführlich zum Wertewandel auch Siep, Konkrete Ethik, S. 160-173.

34 Lenk, Von Deutungen zu Wertungen, S. 185.

35 Lenk, Von Deutungen zu Wertungen, S. 187-190.

36 Nach Lenk, Von Deutungen zu Wertungen, S. 187 ergänzt nach: www.brainworker.ch/waldphilosophie/wertphilosophie.htm; www.sgipt.org/hm/hm_wert0.htm.

- Körperwerte
- Erholungswerte
- Charakterwerte
- biologische Werte, z.B. Natur, Gleichgewicht, Arterhaltung
- künstlerische Werte, z.B. Ausdruck
- logische Werte, z.B. wahr, falsch, mehrwertig
- medizinische Werte, z.B. Gesundheit, Heilung, Besserung
- philosophische Werte, z.B. Erkenntnis, Wahrheit, Weisheit
- psychologische Werte, z.B. Lebensfreude, Zufriedenheit
- soziologische Werte, z.B. Gruppenzugehörigkeit, Funktionsfähigkeit des Gesellschaft, Konfliktregelung

Diese Dimensionen von Werten können oft einander überlappen, sie können zueinander in Beziehung gesetzt werden, wobei die Möglichkeiten des Vergleichs selbst klassifiziert (und damit nicht immer kompatibel) sind als:

- qualitative Wertbegriffe
- komparative/vergleichende Wertbegriffe
- quantitative/metrische Wertbegriffe³⁷

Der Vorteil der Anwendung des Wertbegriffes liegt folglich darin, dass er Kategorien wie das Ökonomische, das Religiöse und das Ästhetische integriert und zugleich Erklärungen für menschliches Handeln liefern kann.

2.3. Werte und Wertkonflikte im Alten Ägypten

Auch für das Alte Ägypten ist von einem Wertsystem auszugehen, welches auf dem Prinzip der Maat, dem richtigen, der kosmischen Ordnung entsprechenden Handeln, beruhte. Konkretisiert als Handlungsanweisungen begegnen uns diese Werte v.a. in den Weisheitslehren, im sog. negativen Sündenbekenntnis (Totenbuch Spruch 125) und in vielen anderen Texten.³⁸ Jedoch auch aus den bildlichen Darstellungen und den archäologischen Quellen sind Wertvorstellungen ablesbar. Aus den ägyptischen

37 Lenk, Von Deutungen zu Wertungen, S. 187f.

38 Einführend E. Otto, Ethik, in: LÄ II, 1977, Sp. 34-39; B. Okinga, Ethics and Morality, in: D.B. Redford (Hg.), The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt Bd. 1, Oxford 2001, S. 484-487. Siehe auch M. Lichtheim, Moral Values in Ancient Egypt. OBO 155, Fribourg/Göttingen 1997.

Schriftquellen und den archäologischen Zeugnissen erfährt man auch, dass sich eben nicht alle an den gleichen Werten orientierten, dass die Arbeit an der Maat nie aufhörte, und auch Auseinandersetzungen um die Werte und Wertewandel sind festzustellen.³⁹

3. Werte von Baumaterialien in Ägypten

Anhand der altägyptischen Zeugnisse zu Baumaterialien, konkreter der Bau- und Denkmalsteine, soll nun versucht werden, die für diese Materialien geltenden Wertklassen zu ermitteln. In Frage kommen hierfür Schriftquellen, d.h. Texte über Materialien und Materialbezeichnungen, Bildquellen und schließlich die reale Verwendung von Materialien, wie sie aus den archäologischen Zeugnissen erschlossen werden kann. An erster Stelle und am detailliertesten werden die Bezeichnungen und Attribute von Materialien betrachtet.

3.1. Ägyptische Bau- und Denkmalsteine

Die im Alten Ägypten verwendeten Bausteine sind (in alphabetischer Reihenfolge):

- Basalt, einschließlich Dolerit, fälschlich als schwarzer Granit bezeichnet⁴⁰
- (Assuan-)Granit, auch als roter Granit oder Rosengranit bezeichnet
- Granodiorit, v.a. in älterer Literatur fälschlich als schwarzer oder grauer Granit oder Dolerit bezeichnet⁴¹
- Kalzit, (Ägyptischer) Alabaster, Calcit-Alabaster, Travertin oder Kalksinter⁴²
- Siltstein, Grauwacke und grünes Konglomerat aus dem Wadi Hammamat, fälschlich auch als Schiefer, Basalt sowie grüne Brekzie bezeichnet⁴³

39 Siehe bes. J. Assmann, Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten, München 2001.

40 B.F. Aston/J.A. Harrell/I. Shaw, Stone, in: P.T. Nicholson/I. Shaw (Hg.), Ancient Egyptian Materials and Technologies, Cambridge 2001, S. 5-77, hier: S. 23f.

41 V.M. Brown/J.A. Harrell, Aswan Granite and Granodiorite, in: GM 164, 1988, S. 33-39.

42 Zur Diskussion um die korrekte und beste Bezeichnung siehe J.A. Harrell, Misuse of the Term „Alabaster“ in Egyptology, in: GM 119, 1990, S. 37-42; D. Klemm/R. Klemm, Calcit-Alabaster oder Travertin? Bemerkungen zu Sinn und Unsinn petrographischer Bezeichnungen in der Ägyptologie, in: GM 122, 1991, S. 61-69; Aston/Harrell/Shaw, Stone, S. 21f, 59.

43 Aston/Harrell/Shaw, Stone, S. 24, 57f.

- Kalkstein
- Quarzit oder silifizierter Sandstein
- Sandstein

Außer den genannten Steinen nutzte man für Stelen, Statuen u.ä. Objekte und meist auch nur in geringem Umfang zudem:

- Anorthositgneis, einschließlich weiterer Gneise vom Gebel el-Asr (Dioritgneis, Gabbrogneis), auch „Chephren-Gneis“ und fälschlich Chephren-Diorit genannt⁴⁴
- Brekzie⁴⁵
- fossiles Holz⁴⁶
- Granit-Gneis („grauer Granit“) und Gneis aus Tumbos⁴⁷
- Jaspis⁴⁸
- Marmor⁴⁹
- Obsidian⁵⁰
- Porphyr⁵¹
- Serpentin⁵²

Unberücksichtigt bleiben im Folgenden die erst seit römischer Zeit in der Architektur verwendeten Materialien, wie (echter) Alabaster, Diorit, Tonalit-Gneis (fälschlich Diorit), bes. der vom Mons Claudianus.⁵³

3.2. Bezeichnungen der Bau- und Denkmalsteine

Materialien sind stets mit Bedeutungen und somit auch mit Werten „kontaminiert“, ⁵⁴ Materialbezeichnungen geben Auskunft über die für entscheidend gehaltenen Charakteristika (und auch Werte) von

44 Klemm/Klemm, Calcit-Alabaster oder Travertin?, S. 60f; Aston/Harrell/Shaw, Stone, S. 32-34.

45 Aston/Harrell/Shaw, Stone, S. 42f.

46 T. de Putter/C. Karlshausen, Les Pierres utilisées dans la sculpture et l'architecture de l'Égypte pharaonique. Guide pratique illustré. Étude Connaissance de l'Égypte Ancienne 4, Brüssel 1992, S. 55f.

47 Aston/Harrell/Shaw, Stone, S. 34.

48 de Putter/Karlshausen, Les Pierres, S. 102-104; Aston/Harrell/Shaw, Stone, S. 29f.

49 de Putter/Karlshausen, Les Pierres, S. 108-110; Aston/Harrell/Shaw, Stone, S. 44f.

50 de Putter/Karlshausen, Les Pierres, S. 111-113; Aston/Harrell/Shaw, Stone, S. 46f.

51 de Putter/Karlshausen, Les Pierres, S. 122-124; Aston/Harrell/Shaw, Stone, S. 48-50.

52 Aston/Harrell/Shaw, Stone, S. 56f.

53 Aston/Harrell/Shaw, Stone, S. 21f, 30f, 34f.

54 M. Seel, Ästhetik des Erscheinens, Frankfurt/M. 2003, S. 174. Ähnlich Henckmann/Lotter (Hg.), Lexikon der Ästhetik, S. 237.

Materialien, können aber auch selbst wiederum für die Zuschreibung von Werten verantwortlich sein.

Der ägyptische Oberbegriff für Stein (*jnr*) bedeutet auch Baustein sowie Steinblock, weist also auf den Verwendungszweck als Baumaterial hin.⁵⁵ In die Gruppe der (wertvollen, seltenen) Mineralien (*ʕ.t*), zu der Metalle, Halbedelsteine u.a. Substanzen gehören, wurden Bausteine nur selten eingeordnet.⁵⁶ Die mit *jnr* bezeichneten Bausteine stehen im Gegensatz zu den weniger dauerhaften Nilschlammziegeln (*db.t*).⁵⁷ Interessanterweise wurden aber die normierten Bausteine als „Stein des Ziegels“ bezeichnet.⁵⁸

Überliefert ist auch eine größere Anzahl von Materialbezeichnungen, die nicht nach der Gesteinsart, sondern nach Form (Block, Kiesel, Splitter, u.a.), Bearbeitung (beschrifteter Stein?, Recyclingblock) oder Funktion (Radierstein, Verkleidungsblock, u.a.) differenzieren,⁵⁹ in diesem Zusammenhang aber nicht interessieren sollen.

55 A. Erman/E. Grapow (Hg.), Wörterbuch der aegyptischen Sprache, 5 Bde., Berlin 1926-1931 (im Folgenden: WB), Bd. 1, S. 97f; J.R. Harris, Lexicographical Studies in Ancient Egyptian Minerals. Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Institut für Orientforschung Veröffentlichung Nr. 54, Berlin 1961, S. 19, 24; S. Aufrère, L'Univers minéral dans la pensée égyptienne. BdÉ 105, 2 Bde., Kairo 1991, S. 95-100; R. Hannig/P. Vomberg, Wortschatz der Pharaonen in Sachgruppen. Hannig-Lexika 2. Kulturgeschichte der antiken Welt 72, Mainz 1999, S. 272; J. Kahl, Frühägyptisches Wörterbuch 1. Lieferung 3-f, Wiesbaden 2002, S. 44; R. Hannig, Ägyptisches Wörterbuch I. Altes Reich und erste Zwischenzeit. Hannig Lexika 4. Kulturgeschichte der antiken Welt 98, Mainz 2003, S. 155f, Nr. 2846, 2882. Mgl. akkadische Herkunft nach W. Vycichl, Dictionnaire étymologique de la langue copte, Löwen 1983, S. 249f s.v. *wnn*, dagegen G. Takács, Etymological Dictionary of Egyptian, Bd. 2 b-, p-, f.-HdO 1. Abt. Bd. 48/2, Leiden/Boston/Köln 2001, S. 215 mit zahlreichen Parallelen aus omotischen und tschadischen Sprachen.

56 Harris, Lexicographical Studies, S. 21-24, 73, 82: selten für Granit, Quarzit, Sandstein, *ʕ.t rwd.t* kann für verschiedene Bausteine stehen. Vgl. auch WB Bd. 1, S. 165, Bd. 2, S. 412, Nr. 18; K. Sethe, Die Bau- und Denkmalsteine der alten Ägypter und ihre Namen, SPAW phil.-hist. Klasse 22, Berlin 1933, S. 1-51 [862-912], hier: S. 14, 29f; Hannig/Vomberg, Sachgruppen, S. 273; Hannig, Ägyptisches Wörterbuch I, S. 259, Nr. 4773. Zu *ʕ.t hd.t* siehe unten und Anm. 64, zu *ʕ.t* für Kalzitgefäße WB Bd. 1, S. 166, Nr. 1f; Sethe, Bau- und Denkmalsteine, S. 25 Anm. 102; Aufrère, L'Univers minéral, S. 696; Hannig, Ägyptisches Wörterbuch I, S. 259, Nr. 4802.

57 WB Bd. 5, S. 553f; Harris, Lexicographical Studies, S. 19.

58 WB Bd. 5, S. 554, Nr. 14; Harris, Lexicographical Studies, S. 30f.

59 Harris, Lexicographical Studies, S. 25-31.

Die Betonung der Echtheit, häufig bei Halbedelsteinen u.a. Materialien,⁶⁰ für die die Ägypter auch künstliche Substitute kannten, ist nur selten für Stein (*jnr mʒʿ*),⁶¹ wohl aber nie bei den einzelnen Gesteinsarten belegt.

Als Farbeigenschaften kommen weiß, schwarz und grün vor. „Weißer Stein“ (*jnr ḥd*) war die Bezeichnung des Kalksteins,⁶² sie wurde aber auch für den Sandstein verwendet,⁶³ während „weißwertvoller Stein“ (*ʒ.t ḥd.t*) vielleicht Marmor meint.⁶⁴ Schwarz charakterisierte üblicherweise den Granodiorit (*jnr km, mʒt km.t*)⁶⁵ sowie den Obsidian (*mnw*

km).⁶⁶ Ob mit „grüner (Stein)“ (*wʒd*) u.a. auch das grüne Konglomerat aus dem Wadi Hammamat („grüne Brekzie“) bezeichnet wurde, ist nicht sicher.⁶⁷ Nach Aufrère meint „oberägyptischer grüner (Stein)“ (*wʒd šmʿ*) Jaspis.⁶⁸ Auch einer der Namen für Serpentin erhielt häufig das Attribut „grün“ (*ḥm.t wʒd.t*).⁶⁹ Zudem werden aber auch die Farbzeichnungen im Namen von Herkunftsorten eine Rolle gespielt haben, so beim Quarzit vom „roten Berg“ (*Ḍw-dšr*, heute Gebel Ahmar)⁷⁰ und dem Kalzit (Ägyptischer Alabaster) aus dem „Goldbezirk“ (*Ḥw.t-nbw*, Hatnub).⁷¹ Der blaue Schein des Anorthositgneises im Sonnenlicht könnte ausschlaggebend für die Benutzung dieses Steines gewesen sein,⁷² doch ist in den Schriftquellen nichts dazu überliefert. Als optische Eigenschaften von Materialien werden neben der Farbe der (durch Politur erzeugte ?) Glanz (*tḥn*)⁷³ und Reinheit (*wʿb*) bei Grauwacke⁷⁴ sowie Reinheit (*wʿb*) und Klarheit (*b(ʒ)k*) für Kalzit genannt.⁷⁵ Auch das Ausbleichen des gelblichen bis bräunlichen Kalzits im Sonnenlicht wird wohl für die Ägypter von Bedeutung gewesen sein.⁷⁶

Herkunftsangaben sind häufig. Dabei wurde nicht nur bei den ausschließlich an einem Ort vorkom-

60 Auch Jaspis, Harris, *Lexicographical Studies*, S. 124; Digitales Zettelarchiv des Wörterbuches der ägyptischen Sprache innerhalb des Thesaurus Linguae Aegyptiae unter <http://aaew.bbaw.de/tla/>, Zettel Nr. (im Folgenden: DZA) 27.871.810.

61 Hier ist die Rede von *tjt*-Bildnissen, die nicht aus den Bausteinen, sondern auch aus Halbedelsteinen bestanden haben könnten, Aufrère, *L'Univers minéral*, S. 96; S. Grallert, *Bauen – Stiften – Weißen. Ägyptische Bau- und Restaurierungsinchriften von den Anfängen bis zur 30. Dynastie*. ADAIK 18, Berlin 2001, S. 356. Vgl. Koptisch: *Ⲡⲛⲉ ⲙⲙⲉ* u.a., siehe Černý, *Coptic Etymological Dictionary*, Cambridge u.a. 1976, S. 228 s.v. *Ⲡⲛⲉ*.

62 WB Bd. 1, S. 97, Nr. 11f, Bd. 2, S. 413, Nr. 2; Sethe, *Bau- und Denkmalsteine*, S. 7, 23; Harris, *Lexicographical Studies*, S. 69; Aufrère, *L'Univers minéral*, S. 695; Hannig, *Ägyptisches Wörterbuch I*, S. 156, Nr. 2870, 2872.

63 WB Bd. 1, S. 97, Nr. 11, 13; Sethe, *Bau- und Denkmalsteine*, S. 7 Anm. 11, 13-15; Harris, *Lexicographical Studies*, S. 69, 71f; Aufrère, *L'Univers minéral*, S. 700. Neben „weißem Stein“ wird Sandstein einmal auch als „weiß Mülstein“ bezeichnet, Mülstein ist sonst die Bezeichnung von Quarzit, Sethe, *Bau- und Denkmalsteine*, S. 33; Harris, *Lexicographical Studies*, S. 72, 76, 89 Anm. 1; Aufrère, *L'Univers minéral*, S. 700.

64 Vorschläge: feiner Kalkstein, Kalzit (Ägyptischer Alabaster) oder Marmor, WB Bd. 1, S. 165, Nr. 17; Harris, *Lexicographical Studies*, S. 82, 100f, 231; R. Gundlach, *Marmor*, in: LÄ III, 1980, Sp. 1194f; C. Traunecker, *Kalkstein*, in: LÄ III, 1980, Sp. 301-303, hier: Sp. 302; Aufrère, *L'Univers minéral*, S. 573, 696f; de Putter/Karlshausen, *Les Pierres*, S. 108; R. Hannig, *Die Sprache der Pharaonen. Großes Handwörterbuch Ägyptisch-Deutsch (2800-950 v.Chr.)*. Marburger Edition. Kulturgeschichte der antiken Welt 64, 4., überarb. Aufl. Mainz 2006, S. 140; Nr. 4777f. Belegt ist auch „weiß-schwarzer Stein“ *ʒ.t ḥd.t km.t*, H. Altenmüller, *Ein Edelstein: Einmal um die Ecke gedacht*, in: R. Schulz/M. Görg (Hg.), *Lingua restituta orientalis. Festgabe für Julius Assfalg*. ÄAT 20, Wiesbaden 1990, S. 1-8, hier: S. 1f.

65 WB Bd. 1, S. 97, Nr. 15, Bd. 2, S. 34, Nr. 16; Sethe, *Bau- und Denkmalsteine*, S. 19f; Harris, *Lexicographical Studies*, S. 73f; Aufrère, *L'Univers minéral*, S. 702f.

66 Harris, *Lexicographical Studies*, S. 111, 229; U. Rössler-Köhler, *Obsidian*, in: LÄ V, 1984, Sp. 549f; Aufrère, *L'Univers minéral*, S. 567; de Putter/Karlshausen, *Les Pierres*, S. 110; Hannig, *Großes Handwörterbuch*, S. 355, Nr. 12884.

67 Harris, *Lexicographical Studies*, S. 102-104; de Putter/Karlshausen, *Les Pierres*, S. 59.

68 Aufrère, *L'Univers minéral*, S. 545, 756, anders bei H.-G. Bartel/J. Hallof, *Über den 'oberägyptischen Grünstein' wʒd-šmʿ und die Eigenschaft šmʿ*, in: GM 148, 1995, S. 23-27, wonach eher Chrysopas und *šmʿ* als „durchscheinend“ zu verstehen sei.

69 S. Aufrère, *Études de lexicologie et d'histoire naturelle*, XXVII. *ḤMWT/ḤMJT* – 'stéatite, serpentine?', in: BIFAO 89, 1989, S. 15-24; Hannig, *Großes Handwörterbuch*, S. 570, Nr. 20633.

70 Sethe, *Bau- und Denkmalsteine*, S. 29-32; Harris, *Lexicographical Studies*, S. 19, 72, 75f; E. Barre, *Choix et rôle de la pierre dans la construction des temples égyptiens*, Paris 1993, S. 73; Aufrère, *L'Univers minéral*, S. 698-700. Siehe auch den Vergleich von Quarzit mit dem (roten) *mrw*-Holz auf einer Stele Ramses II. bei Sethe, *Bau- und Denkmalsteine*, S. 29; Harris, *Lexicographical Studies*, S. 75; Aufrère, *L'Univers minéral*, S. 698.

71 WB Bd. 4, S. 540, Nr. 11 f, S. 541, Nr. 7; Sethe, *Bau- und Denkmalsteine*, S. 22f; Harris, *Lexicographical Studies*, S. 19, 77f; W. Westendorf, *Symbol, Symbolik*, in: LÄ VI, 1986, Sp. 122-128, hier: Sp. 125.

72 Aston/Harrell/Shaw, *Stone*, S. 33.

menden bzw. abgebauten Materialien (z.B. Assuangranit) der Ort angeführt, auch bei den Gesteinen mit großem Verbreitungsgebiet sind nur wenige Ortsbezeichnungen verwendet worden, so dass schon vermutet wurde, es handle sich nicht immer um Herkunfts-, sondern auch um Qualitätsangaben.⁷⁷ Vom Herkunftsort abgeleitet wurde wohl der Name für die im Wadi Hammamat abgebauten Gesteine (Siltstein, Grauwacke, grünes Konglomerat), nämlich *bḥn* „Festung“,⁷⁸ und ebenso der Name für Anorthositgneis (*jbh(3).ty*, nach *Jbh(3).t*, einer Landschaft in Nubien).⁷⁹ Auch eine seltene Bezeichnung von möglicherweise Grauwacke, *p3g3w*, ist zugleich Ortsname.⁸⁰ Nach dem Herkunftsort im Raum Tura-

Masarah (*ʿjn*) wurde nicht nur der dort abgebaute Kalkstein bezeichnet (*ʿjn(w)*),⁸¹ sondern auch ein Verb mit der Bedeutung „mit Kalkstein verkleiden“ wurde davon abgeleitet.⁸² Auch wurden Materialien durch eine Konstruktion „Stein aus Ort X“ identifiziert, z.B. „Stein vom roten Berg“ für Quarzit,⁸³ „Stein aus Elephantine“ für Granit,⁸⁴ „Stein aus Hatnub“ für Kalzit,⁸⁵ „Stein aus Tura“ für Kalkstein⁸⁶ und „Stein aus Bechen“ für Grauwacke.⁸⁷ Oft ermöglicht auch erst die Herkunftsangabe die eindeutige Bestimmung des gemeinten Gesteins, so bei „weißem Stein“ (*jnṛ ḥd*), üblicherweise für Kalkstein stehend, mit Herkunftsangaben Nubien (*T3-st*),⁸⁸ Syene (*Snj.t*)⁸⁹ und Schaot (*š3ʿ.t*)⁹⁰ eindeutig Sandstein, da dort kein Kalkstein vorkommt und die bezeichneten Denkmäler auch wirklich aus Sandstein bestehen. „Harter Stein“ (*rwd.t*), meist Sandstein, mit der Herkunftsangabe Hatnub ist natürlich Kalzit,⁹¹ mit der Herkunftsangabe „roter Berg“ jedoch Quarzit,⁹² während der Quarzit auch „Granit vom roten Berg“ genannt werden konnte.⁹³

Auch mechanische oder haptische Eigenschaften dienten zur Identifizierung von Gesteinen. Festigkeit (*rwd*) war die wichtigste Kennzeichnung und auch

73 Harris, *Lexicographical Studies*, S. 79; Aufrère, *L'Univers minéral*, S. 701. Möglicherweise in ptolemäischer Zeit „glänzender Stein“ *jnṛ ḥn* als eine Bezeichnung für Kalzit, Harris, *Lexicographical Studies*, S. 83.

74 Barre, *Choix et rôle de la pierre*, S. 68.

75 WB Bd. 4, S. 540, Nr. 11 f, S. 541, Nr. 8; Sethe, *Bau- und Denkmalsteine*, S. 22, 24; Harris, *Lexicographical Studies*, S. 77f; Aufrère, *L'Univers minéral*, S. 696.

76 Aston/Harrell/Shaw, *Stone*, S. 60.

77 Sethe, *Bau- und Denkmalsteine*, S. 23.

78 Sethe, *Bau- und Denkmalsteine*, S. 35-48; Harris, *Lexicographical Studies*, S. 78-82; Aufrère, *L'Univers minéral*, S. 701; de Putter/Karlshausen, *Les Pierres*, S. 59; Hannig/Vomberg, *Sachgruppen*, S. 274; Takács, *Etymological Dictionary* Bd. 2, S. 286f; Hannig, *Großes Handwörterbuch*, S. 275, Nr. 10003-10007.

79 WB Bd. 1, S. 64, Nr. 1; Sethe, *Bau- und Denkmalsteine*, S. 49-51 (Amethyst); D. Wildung, *Diorit*, in: *LÄ I*, 1975, Sp. 1096; Aufrère, *L'Univers minéral*, S. 763 (grüner Porphyrr ?); Hannig/Vomberg, *Sachgruppen*, S. 272; de Putter/Karlshausen, *Les Pierres*, S. 70 (unsicher); Hannig, *Großes Handwörterbuch*, S. 41, Nr. 1468. Ausführliche Diskussion bei Harris, *Lexicographical Studies*, S. 96f, 231, wonach Brugsch neben der Ableitung vom Namen des Herkunftsortes nach arabischen und hebräischen Parallelen auch die Bedeutung „marmorähnlicher Stein“ vermutete. Die Identifizierung als Anorthositgneis ist problematisch, zumal der von Uni aus Ibbat geholte Stein für den Sarkophag von König Merenre Grauwacke ist, M. Wissa, *Le Sarcophage de Merenrè et l'expédition à Ibbat (I)*, in: C. Berger/G. Clerc/N. Grimal (Hg.), *Hommages à Jean Leclant*, Bd. 1 *Études pharaoniques*, BdÉ 106/1, Kairo 1994, S. 379-387, und Ibbat im Gegensatz zum Herkunftsort des Anorthositgneises in der Ostwüste lag, zumindest im Neuen, vermutlich auch im Alten und Mittleren Reich, siehe K. Zibelius-Chen, *Die Kubanstele Ramses' II. und die nubischen Goldregionen*, in: C. Berger/G. Clerc/N. Grimal (Hg.), *Hommages à Jean Leclant*, Bd. 2 *Nubie, Soudan, Éthiopie*, BdÉ 106/2, Kairo 1994, S. 411-417.

80 Harris, *Lexicographical Studies*, S. 86; Hannig/Vomberg, *Sachgruppen*, S. 274.

81 WB Bd. 1, S. 191, Nr. 4; Sethe, *Bau- und Denkmalsteine*, S. 7, 11f; Harris, *Lexicographical Studies*, S. 71; Hannig/Vomberg, *Sachgruppen*, S. 273.

82 WB Bd. 1, S. 191, Nr. 6; Sethe, *Bau- und Denkmalsteine*, S. 7-11, 15; Harris, *Lexicographical Studies*, S. 69-71; Aufrère, *L'Univers minéral*, S. 695; Hannig, *Ägyptisches Wörterbuch I*, S. 271, Nr. 5296.

83 Harris, *Lexicographical Studies*, S. 19, 75f, 89; Aufrère, *L'Univers minéral*, S. 698.

84 Sethe, *Bau- und Denkmalsteine*, S. 18; Harris, *Lexicographical Studies*, S. 19, 73; Aufrère, *L'Univers minéral*, S. 702.

85 Sethe, *Bau- und Denkmalsteine*, S. 23; Harris, *Lexicographical Studies*, S. 19, 78, 82.

86 Sethe, *Bau- und Denkmalsteine*, S. 11; Hannig, *Ägyptisches Wörterbuch I*, S. 165, Nr. 2872.

87 WB Bd. 1, S. 471, Nr. 4; Sethe, *Bau- und Denkmalsteine*, S. 35; Harris, *Lexicographical Studies*, S. 79; Aufrère, *L'Univers minéral*, S. 701.

88 Harris, *Lexicographical Studies*, S. 69.

89 Aufrère, *L'Univers minéral*, S. 706 Anm. 55.

90 Sethe, *Bau- und Denkmalsteine*, S. 15; Harris, *Lexicographical Studies*, S. 72.

91 Sethe, *Bau- und Denkmalsteine*, S. 7 Anm. 11; Harris, *Lexicographical Studies*, S. 78.

92 Ein Beleg, Sethe, *Bau- und Denkmalsteine*, S. 30, 32; Harris, *Lexicographical Studies*, S. 72, 75f; de Putter/Karlshausen, *Les Pierres*, S. 95; Aufrère, *L'Univers minéral*, S. 698.

93 Gallert, *Bauen – Stiften – Weihen*, S. 255, 272.

Bezeichnung (*rwḏ.t*) des Sandsteins,⁹⁴ wurde aber auch als Bezeichnung für härtere Gesteine im Allgemeinen⁹⁵ oder als Attribut für beispielsweise Granit,⁹⁶ Kalzit⁹⁷ und Quarzit verwendet.⁹⁸

Die Dauerhaftigkeit des Materials könnte vielleicht zur Benennung von Diorit oder Anorthositgneis (*mnt.t*)⁹⁹ und Obsidian (?) (*mnw km*) gedient haben. Die Schwierigkeit der Bearbeitung wird einmal als Attribut für Granit erwähnt.¹⁰⁰ Auf die Verarbeitung der Gesteine beziehen sich vermutlich auch ein Name von Serpentin, *hm(wly).t*, „der für das Handwerk (geeignete)“ o.ä.¹⁰¹

Auch die sicht- und fühlbare Strukturierung des Materials konnte zur Benennung führen. So wurde fossiles Holz korrekt nach seiner erkennbaren Entstehung benannt, nämlich „verdorbenes Holz“ (*ht ʿw3*).¹⁰² Das nur einmal belegte *p3k.t* wurde wohl vom Wort für Scherbe, Platte oder Muschel abgeleitet und könnte Sandstein, Nummulitenkalkstein, Glimmerschiefer¹⁰³ oder eine Art Kalzit¹⁰⁴ bezeich-

nen. Seine Farbe wird als die von gewaschenem Silber angegeben, das Abbaugelände lag bei Elephantine.¹⁰⁵ Könnte vielleicht die Bezeichnung *šs* und *šs.t* für Kalzit¹⁰⁶ mit der Strukturierung dieser Gesteine zusammenhängen?¹⁰⁷

Das Attribut schön oder gut (*nfr*), d.h. ästhetisch ansprechend oder qualitativ, trat sehr häufig zu den Materialbezeichnungen und ist für fast alle Bausteine (Kalkstein,¹⁰⁸ Sandstein,¹⁰⁹ Quarzit,¹¹⁰ Granit,¹¹¹ Grauwacke,¹¹² wohl nicht Kalzit) bezeugt. Seltenere galten Gesteine als vortrefflich oder effektiv (*mnḥ*), so Granit¹¹³ und Sandstein,¹¹⁴ oder *šps*, d.h. edel, erhaben, kostbar, nämlich Grauwacke.¹¹⁵ Die Bezeichnungen für Jaspis (*hnm.t*, *hkn*)¹¹⁶ und Ser-

94 WB Bd. 1, S. 97, Nr. 13; Sethe, Bau- und Denkmalsteine, S. 13-15; Harris, Lexicographical Studies, S. 20f, 69, 71f; Aufrère, L'Univers minéral, S. 700; Hannig/Vomberg, Sachgruppen, S. 275; Hannig, Ägyptisches Wörterbuch I, S. 156, Nr. 48060.

95 WB Bd. 2, S. 412f; Sethe, Bau- und Denkmalsteine, S. 13; Harris, Lexicographical Studies, S. 23, 72, 78; Vycichl, Dictionnaire étymologique de la langue copte, S. 179 s.v. **ⲡⲠⲟⲗⲧⲉ**; Hannig/Vomberg, Sachgruppen, S. 275; Hannig, Ägyptisches Wörterbuch I, S. 707, Nr. 17697.

96 WB Bd. 2, S. 34, Nr. 15, S. 412f, Nr. 17; Sethe, Bau- und Denkmalsteine, S. 17-19; Harris, Lexicographical Studies, S. 73.

97 Sethe, Bau- und Denkmalsteine, S. 14; Harris, Lexicographical Studies, S. 78.

98 Sethe, Bau- und Denkmalsteine, S. 30, 32; Harris, Lexicographical Studies, S. 72, 75f; Aufrère, L'Univers minéral, S. 698.

99 WB Bd. 2, S. 91, Nr. 10-12 (Granodiorit); Sethe, Bau- und Denkmalsteine, S. 49f (Diorit); Harris, Lexicographical Studies, S. 87f, 231 (Anorthositgneis); Wildung, Diorit, Sp. 1096; de Putter/Karlshausen, Les Pierres, S. 70, 77 (Diorit, Anorthositgneis); Hannig/Vomberg, Sachgruppen, S. 274; Hannig, Ägyptisches Wörterbuch I, S. 537, Nr. 13144 (Diorit, Dioritgneis).

100 Ptolemäisch, Sethe, Bau- und Denkmalsteine, S. 18 Anm. 62.

101 Aufrère, Études de lexicologie et d'histoire naturelle, XXVII, bes. S. 23. Bei Hannig, Großes Handwörterbuch, S. 569, Nr. 20559 (*hmw.t*, ein Mineral), S. 570, Nr. 20632 (*hm.t*, u.a. „Serpentin“ ?).

102 Harris, Lexicographical Studies, S. 178f; de Putter/Karlshausen, Les Pierres, S. 55; Hannig, Großes Handwörterbuch, S. 671, Nr. 24480.

103 Harris, Lexicographical Studies, S. 85f; Traunecker, Kalkstein, Sp. 302; Hannig/Vomberg, Sachgruppen, S. 274. Vgl. Takács, Etymological Dictionary Bd. 2, S. 401-403.

104 Aufrère, L'Univers minéral, S. 696.

105 Harris, Lexicographical Studies, S. 85f; Aufrère, L'Univers minéral, S. 696.

106 WB Bd. 4, S. 540f; Sethe, Bau- und Denkmalsteine, S. 22-27; Harris, Lexicographical Studies, S. 77f; Aufrère, L'Univers minéral, S. 696; Hannig/Vomberg, Sachgruppen, S. 276; Hannig, Ägyptisches Wörterbuch I, S. 1315, Nr. 33409. Vgl. aber auch das gleichnamige Gefäß, belegt ab der 5. Dynastie, WB Bd. 4, S. 541, Nr. 4 f; Hannig, Ägyptisches Wörterbuch I, S. 1315f, Nr. 33415.

107 Vielleicht Kalzit zu *šs* „Strick“, Hannig, Großes Handwörterbuch, S. 901, Nr. 33406-33408, vgl. auch die Imitationen von Kalzit auf prädynastischer Keramik durch Spiralmuster und die Verwechslung von Kalzit mit Kleidung in der 18. Dynastie, Harris, Lexicographical Studies, S. 77, anders aber W. Helck, Alabaster, in: LÄ I, 1975, Sp. 129f, hier: Sp. 130 Anm. 3.

108 WB Bd. 2, S. 253, Nr. 6; Sethe, Bau- und Denkmalsteine, S. 7, 23; Harris, Lexicographical Studies, S. 19, 69-71; Aufrère, L'Univers minéral, S. 695.

109 WB Bd. 2, S. 413, Nr. 2; Sethe, Bau- und Denkmalsteine, S. 7 Anm. 11, 13-15, 22; Harris, Lexicographical Studies, S. 19, 69, 71f; Aufrère, L'Univers minéral, S. 700.

110 Sethe, Bau- und Denkmalsteine, S. 29; Harris, Lexicographical Studies, S. 76.

111 Sethe, Bau- und Denkmalsteine, S. 17; Harris, Lexicographical Studies, S. 73.

112 WB Bd. 1, S. 471, Nr. 4; Sethe, Bau- und Denkmalsteine, S. 35; Harris, Lexicographical Studies, S. 79; Aufrère, L'Univers minéral, S. 702.

113 Sethe, Bau- und Denkmalsteine, S. 17; Harris, Lexicographical Studies, S. 73.

114 Sethe, Bau- und Denkmalsteine, S. 13, 15; Harris, Lexicographical Studies, S. 71.

115 Barre, Choix et rôle de la pierre, S. 181.

116 Harris, Lexicographical Studies, S. 111-113, 122-124, 231f; R. Hannig, Jaspis, in: LÄ III, 1980, Sp. 246; de Putter/Karl-

pentinit (*shr(.t)*)¹¹⁷ könnten mit Verben des Erfreuens (*hnm, hkn, shrj*) in Zusammenhang stehen.¹¹⁸

Schließlich konnte auch der Verwendungszweck zur Materialbezeichnung werden. Mühlstein (*bnw(.t)*) ist eine Bezeichnung für Quarzit.¹¹⁹ Die ägyptische Vorlage des Wortes Basanit/Basalt, wohl **bsnty*, „der (Stein), der zum Grabstichel gehört“, verweist vermutlich auf den Verwendungszweck.¹²⁰ Von den Namen von Steingefäßtypen ist wohl die Bezeichnung von Granit (und Granodiorit) (*mꜣt*) abgeleitet,¹²¹

hausen, Les Pierres, S. 102; Hannig, Großes Handwörterbuch, S. 649f, Nr. 23648 (*hnm.t* mit hebräischer Entsprechung).

117 Harris, Lexicographical Studies, S. 130f, 221f, 232; E. Edel, Beiträge zum ägyptischen Lexikon V, in: ZÄS 96, 1969, S. 4-14, hier: S. 7f; R. Fuchs, Serpentin, Serpentin, in: LÄ V, 1984, Sp. 880-882; Aufrère, Études de lexicologie et d'histoire naturelle, XXVII, S. 21 (Harz); de Putter/ Karlshausen, Les Pierres, S. 136; Hannig, Großes Handwörterbuch, S. 715, Nr. 26022, S. 792, Nr. 29139 (auch grüner Jaspis ?).

118 So Harris, Lexicographical Studies, S. 122, 131, 224f. Für *hkn* ebenso Aufrère, L'Univers minéral, S. 553, bei *hnm.t* eine Verbindung zu *hnm.t* „Amme, Wärterin“, op. cit., S. 554. Vgl. Hannig, Großes Handwörterbuch, S. S. 608, Nr. 22056-22060, S. 649, Nr. 23631-23635, S. 792, Nr. 29129-29136.

119 WB Bd. 1, S. 458, Nr. 12-14; Sethe, Bau- und Denkmalsteine, S. 32f; Harris, Lexicographical Studies, S. 75f; Vycichl, Dictionnaire étymologique de la langue copte, S. 48f s.v. **ϥⲚⲏ**; Aufrère, L'Univers minéral, S. 698-700; Hannig/Vomberg, Sachgruppen, S. 274; Hannig, Ägyptisches Wörterbuch I, S. 421, Nr. 9795; G. Takács, Etymological Dictionary of Egyptian, Bd. 1 A Phonological Introduction. HdO 1. Abt. Bd. 48/1, Leiden/Boston/Köln 1999, S. 105f; Takács, Etymological Dictionary Bd. 2, S. 212-215; Hannig, Großes Handwörterbuch, S. 269, Nr. 9799. Mit Attribut „weiß“ für nubischen Sandstein, Sethe, Bau- und Denkmalsteine, S. 33; Harris, Lexicographical Studies, S. 72, 76; Aufrère, L'Univers minéral, S. 700.

120 Kammerzell übersetzte „Stein, aus dem der Grabstichel besteht“. Siehe F. Kammerzell, Aegypto-Germanica: Ägyptischer Wortschatz in westeuropäischen Sprachen (Teil I), in: S.J. Schierholz u.a. (Hg.), Die deutsche Sprache in der Gegenwart. Festschrift für Dieter Cherubim zum 60. Geburtstag, Frankfurt/M. 2001, S. 115-127 sowie Ägyptischstämmige Wörter im Deutschen, Arbeitsmaterial zur Freitagmittaglesung am Seminar für Archäologie und Kulturgeschichte Nordostafrikas, 5. September 2003, S. 2-4, ebenso F.A.K. Breyer, Morgenländische Wörter im Deutschen: Die ägyptischen Lehnwörter, in: W. Raunig/S. Wenig (Hg.), Afrikas Horn. Akten der Ersten Internationalen Littmann-Konferenz 2. bis 5. Mai 2002 in München. Meroitica 22, Wiesbaden 2005, S. 377-401, hier: S. 383f. Vorschläge zur Etymologie bei Takács, Etymological Dictionary Bd. 2, S. 315f. Für die freundliche Überlassung von Ausdrücken seiner „Aegypto-Germanica“-Artikel und einige wertvolle Hinweise danke ich Frank Kammerzell.

ebenso vermutlich die griechische Bezeichnung des Kalzits, nämlich „Alabaster“, die vom (ϣ)β3s-Gefäß herrührt.¹²² Ob dies auch für *nmtj* oder *nmt.t* für „weißen“ (und roten ?) Granit oder Quarzit¹²³ und *bj.t* für Kalzit gilt,¹²⁴ für die gleichlautende Gefäßbezeichnungen existieren? Dass Gesteine und Steingefäßtypen die gleichen Namen tragen, kann jedenfalls kaum verwundern, waren doch Gefäße nach Werkzeugen und Waffen die älteste größere Objektgruppe, die die Ägypter aus dem Material Stein und besonders Hartgestein herstellten.¹²⁵

Der Name des grünen *n-mh=f*-Steins, aus dem Herzskarabäen hergestellt wurden, nach Hannig vielleicht Jaspis oder Dolerit,¹²⁶ wurde mit „er möge

121 WB Bd. 2, S. 34, Nr. 3-16; Sethe, Bau- und Denkmalsteine, S. 17f; Harris, Lexicographical Studies, S. 72; W. Helck, Granit, in: LÄ II, 1977, Sp. 892f, hier: Sp. 892 Anm. 2; Aufrère, L'Univers minéral, S. 702; Hannig/Vomberg, Sachgruppen, S. 274; J. Kahl, Frühägyptisches Wörterbuch 2. Lieferung m – h, Wiesbaden 2003, S. 174f; Hannig, Ägyptisches Wörterbuch I, S. 506, Nr. 12332.

122 Sethe, Bau- und Denkmalsteine, S. 27f; Harris, Lexicographical Studies, S. 78; Aufrère, L'Univers minéral, S. 697, 704f Anm. 20; Kammerzell, Aegypto-Germanica und Ägyptischstämmige Wörter im Deutschen, S. 1f; Breyer, Morgenländische Wörter im Deutschen, S. 392f. Anders, nämlich als „Stein der (Göttin) Bastet“ siehe Westendorf, Symbol, Symbolik, Sp. 125. Beide Möglichkeiten bei Vycichl, Dictionnaire étymologique de la langue copte, S. 8 s.v. **ⲗⲗⲃⲁⲤⲢⲠⲠⲟⲥ**.

123 *nmtj* als „weißer Granit“ in der 3./4. Dynastie, WB Bd. 1, S. 272, Nr. 1 (ohne Identifizierung); Hannig, Ägyptisches Wörterbuch I, S. 633, Nr. 15808, oder weißer Quarzit, Harris, Lexicographical Studies, S. 88f. *nmt.t* als roter Granit (?) ab der 4. Dynastie, WB Bd. 2, S. 272, Nr. 2; Harris, Lexicographical Studies, S. 88; Hannig, Ägyptisches Wörterbuch I, S. 633, Nr. 46144, in gleicher Schreibung wie *nmt.t*, „ein Topf/Krug“, belegt in der 6. Dynastie, WB Bd. 2, S. 272, Nr. 3; Hannig, Ägyptisches Wörterbuch I, S. 633, Nr. 15809.

124 Als Bezeichnung eines Gefäßes seit der 5. Dynastie belegt, Hannig, Ägyptisches Wörterbuch I, S. 413, Nr. 9484, als Bezeichnung für Kalzit ab der 6. Dynastie, WB Bd. 1, S. 433, Nr. 11; Sethe, Bau- und Denkmalsteine, S. 22; Harris, Lexicographical Studies, S. 77f; Hannig/Vomberg, Sachgruppen, S. 273; Hannig, Ägyptisches Wörterbuch I, S. 413, Nr. 9483. Herkunft der Materialbezeichnung ungeklärt, Vorschläge (Art Alabaster; Steinblock; Steinplatte) bei Takács, Etymological Dictionary Bd. 2, S. 112.

125 B.G. Aston, Ancient Egyptian Stone Vessels. Materials and Forms. SAGA 5, Heidelberg 1996.

126 Hannig/Vomberg, Sachgruppen, S. 275; Hannig, Großes Handwörterbuch, S. 140, Nr. 4785, S. 337, Nr. 15752-15754 (grüner Jaspis ?, Dolerit ?). Siehe auch Aufrère, Études de lexicologie et d'histoire naturelle, XXVII, S. 21; Aufrère, L'Univers minéral, S. 545-548 (Dolerit).

nicht vergessen“ oder „er schwimmt nicht“ übersetzt und mit der Rolle des Herzens beim Totengericht in Verbindung gebracht.¹²⁷ Altenmüller übersetzt „er geht nicht unter“, seiner Meinung nach eine Periphrase für Schiff (*shr.t*). Verschlüsselt wurde dadurch der gleichklingende Name des Halbedelsteins *shr.t*, hier als grüner Jaspis identifiziert.¹²⁸

Andere Bezeichnungen sind entweder nicht konkreten Eigenschaften zuzuordnen, z.B. „Wunderstein“ (?) (*bj3.t*) für Quarzit,¹²⁹ oder in ihrer Bedeutung unklar, z.B. *tj(3).t* für Brekzie oder Porphyr¹³⁰ und *k(3)f* für Obsidian (?).¹³¹ Die altägyptische Bezeichnung von Basalt ist bislang unbekannt.¹³² Daneben existieren mehrere Bezeichnungen, die noch nicht zugeordnet werden konnten, z.B. *bhs*,¹³³ *mnhyw*¹³⁴ oder *tmgy*.¹³⁵

127 Harris, *Lexicographical Studies*, S. 114f, 221f, 225, ähnlich Hannig, *Großes Handwörterbuch*, S. 337, Nr. 15752-15754.

Bei Aufrère, *L'Univers minéral*, S. 547 „er schwankt nicht“.

128 Altenmüller, *Ein Edelstein: Einmal um die Ecke gedacht*.

129 WB Bd. 1, S. 438f; Sethe, *Bau- und Denkmalsteine*, S. 29; Harris, *Lexicographical Studies*, S. 19, 72, 75f; E. Graefe, *Untersuchungen zur Wortfamilie bj3-*, Köln 1971, S. 147f; Aufrère, *L'Univers minéral*, S. 698f; Hannig/Vomberg, *Sachgruppen*, S. 274. Selten wohl auch für Grauwacke, Aufrère, *L'Univers minéral*, S. 705 Anm. 32. Vorschlag einer Ableitung von *bj3*, Eisen, wegen der rötlichen Farbe oder der Härte, bei Harris, *Lexicographical Studies*, S. 75, vergleiche *bj3j* „beständig, fest“ (1. Dynastie), Kahl, *Frühägyptisches Wörterbuch 1*, S. 137f, siehe zudem *bj3*, wohl Hämatit, Magnetit, auch verkieselte Nilpferdknochen, Hannig/Vomberg, *Sachgruppen*, S. 273f, und den Gebel Ahmar als Schlachtfeld des Seth, Aufrère, *L'Univers minéral*, S. 699f. Anders Takács, *Etymological Dictionary Bd. 2*, S. 131 („light colored stone“).

130 Harris, *Lexicographical Studies*, S. 91f; de Putter/Karlshausen, *Les Pierres*, S. 119; Aufrère, *L'Univers minéral*, S. 703; Hannig/Vomberg, *Sachgruppen*, S. 277; Hannig, *Ägyptisches Wörterbuch I*, S. 1407f, Nr. 36513.

131 Harris, *Lexicographical Studies*, S. 228f; E. Graefe, *Das sog. Mundöffnungsgerät 'psš-*kf*'*, in: *JEA 57*, 1971, S. 203; de Putter/Karlshausen, *Les Pierres*, S. 111; Hannig/Vomberg, *Sachgruppen*, S. 277; Hannig, *Großes Handwörterbuch*, S. 952, Nr. 35209.

132 Harris, *Lexicographical Studies*, S. 82; W. Helck, *Basalt*, in: *LÄ I*, 1975, Sp. 628. Zu zuweilen vorgeschlagenen *n-mh=f* siehe oben und WB Bd. 2, S. 268, Nr. 17 (Nephrit); de Putter/Karlshausen, *Les Pierres*, S. 51. Die Herkunft des Begriffes „Basalt“ von Altägyptisch *bhn*, Grauwacke bei Sethe, *Bau- und Denkmalsteine*, S. 33-48 und Aston/Harrell/Shaw, *Stone*, S. 59, dagegen Breyer, *Morgenländische Wörter im Deutschen*, S. 383f.

133 WB Bd. 1, S. 469, Nr. 12; Harris, *Lexicographical Studies*, S. 85; Hannig/Vomberg, *Sachgruppen*, S. 274; DZA

Als Ergebnis ist festzustellen, dass die bekannten altägyptischen Bezeichnungen von Materialien auf ihren optischen, mechanischen und ästhetischen Eigenschaften, Herkunft, Qualität und Verwendungszweck beruhen.

Man kann nun versuchen, die besprochenen Materialbezeichnungen mit den verschiedenen Wertklassen in Verbindung zu bringen, wobei jedoch kaum eindeutige Zuordnungen möglich sind.

Farbe, Glanz, Reinheit können ästhetische Werte darstellen. Farben haben aber auch Werte, die auf psychologischen Grundlagen beruhen¹³⁶ und auch mythisch-religiös begründet wurden. So fällt auf, dass die negativ konnotierte Farbe rot nicht als Attribut für Baumaterialien verwendet wurde, obwohl das Berg- und Wüstengebiet außerhalb des Niltals, als Herkunftsort der Gesteine, den Namen „Rote“ (*dšrt*) trug. Zudem sahen die Ägypter zwischen verschiedenen Materialien nur aufgrund ihrer Farbe Wesensübereinstimmungen. Der Glanz eines Materials verwies auf den Sonnengott Re, seinen Verursacher. Die Reinheit und Klarheit, d.h. die teilweise Lichtdurchlässigkeit und das Ausbleichen des Kalzits verbanden dieses Material aus ägyptischer Sicht mit kultischer Reinheit (religiöser Wert).

Die Herkunft kann als ökonomischer Wert verstanden werden – große Entfernungen, d.h. lange Transportwege erfordern mehr Arbeitskraft. Zugleich birgt die Verbindung zu einzelnen Orten auch eine solche mit den ansässigen Göttern oder dort lokalisierten mythischen Ereignissen oder Gotteserscheinungen. Die Herkunftsorte konnten zudem auf Himmelsrichtungen verweisen: Osten und Westen als Wegstrecke des Sonnengottes, Süden und Norden als Lauf des Nils und Aufteilung Ägyptens. Wenn

22.906.700. Etymologie noch unklar, Takács, *Etymological Dictionary Bd. 2*, S. 284.

134 Für Statuen, L. Borchardt, *Der zweite Papyrusfund von Kahun und die zeitliche Festlegung des mittleren Reiches der ägyptischen Geschichte*, in: *ZÄS 37*, 1899, S. 89-103, hier: S. 95f; Für Fußboden, Lehre des Amenemhet, pMillingen, P. Dils, in: *TLA (Version vom Oktober 2006)* unter <http://aaew.bbaw.de/tla/>; siehe auch Harris, *Lexicographical Studies*, S. 86; Hannig/Vomberg, *Sachgruppen*, S. 274.

135 Aus Elephantine, für Statuen, Harris, *Lexicographical Studies*, S. 93.

136 P.A. Gautier, *Le Rouge et le vert. Sémiologie de la couleur en Égypte ancienne*, in: *Archéo-Nil 7*, 1997, S. 9-15, hier: S. 12. Allg. zur Farbpsychologie z.B. E. Heller, *Wie Farben wirken. Farbpsychologie, Farbsymbolik, kreative Farbgestaltung*, Reinbek 2004.

Pharao Materialien aus allen Landesteilen und dem Ausland benutzen ließ, so ist dies Ausdruck für die räumliche Ausdehnung seiner Macht. Neben politisch-religiösen Werten konnte Herkunft aber auch Qualitätsmerkmal sein und damit auf technische und ästhetische Werte verweisen.

Das ägyptische Wort *nfr* kann sich auf Schönheit oder Güte, Eignung, Qualität beziehen. Dass hier auch Schönheit als ästhetischer Wert gemeint war, belegen Texte, in denen davon gesprochen wird, dass Götter und Menschen bei der Betrachtung der Denkmäler jubeln und sich freuen (siehe unten), gleichsam eine atmosphärische Wirkung, die man auch als psychologischen oder Gefühlswert betrachten kann. Güte oder Qualität haben nicht nur ökonomische (Arbeitskraft) oder technische Bedeutung – schließlich sollten die Tempel und Gräber bestimmte Anforderungen erfüllen, wozu neben bautechnischen Erfordernissen auch die Funktion als Bild- und Textträger zählte.

Dauerhafte und feste Materialien benötigen ein hohes Quantum an Arbeitszeit, haben aber auch eine längere Lebensdauer und müssen nicht so schnell ersetzt werden. Zudem kann das Material dann sogar wiederverwendet werden. Man kann sich fragen, ob hier wertschaffende Arbeitskraft verschwendet wurde (Reichtum und Fülle als Werte) oder sich der Aufwand durch den zeitlich verlängerten, folglich vergrößerten magischen Gebrauchswert sogar „rechnete“. Die Verwendung dauerhafter Materialien war aus religiösen Gründen notwendig. Die Ewigkeit ist die Zeit der Götter und Verstorbenen, und ewig sollten deren Bauwerke mit ihren Bildern und Texten bestehen. Zudem diente die steinerne Monumentalarchitektur nicht nur als Material des heiligen Raumes (religiöse Werte) und Repräsentation der Staatsidee (politische Werte), sondern ihre Monumentalität stellte im Sinne von Erhabenheit auch einen ästhetischen Wert dar.¹³⁷

137 Henckmann/Lotter (Hg.), Lexikon der Ästhetik, S. 85-88 s.v. „Erhabene, das“. Siehe z.B. auch H. Cancik, Größe und Kolossalität als religiöse und ästhetische Kategorien. Versuch einer Begriffsbestimmung am Beispiel von Statius, Silve I 1: *Ecus Maximus Domitiani Imperatoris*, in: Genres of Visual Representation. Proceedings of a Conference Held in 1986 ... in Hamburg. Visible Religion VIII, Leiden u.a. 1990, S. 51-68. Nach Assmann, Ägyptische Geheimnisse, München 2004, S. 106 bedeutet Monumentalität im Alten Ägypten nicht Kolossalität, sondern Dauerhaftigkeit des Materials.

Interessanterweise kommt bei den Zweckbestimmungen auch ein profaner Gebrauchswert, nämlich Mühlstein (für Quarzit) vor, während die zur Benennung verwendeten Steingefäße (Granit, Kalzit) Status-(bes. Prestige-) und religiösen Wert besaßen.

Das Verbergen des eigentlichen Namens (bei *n-mh=f*) verweist auf die magische Wirksamkeit, die man durch Nichtnennung des Namens schützen wollte.

Wir können zusammenfassen: Bei der Bewertung von Materialien spielten wahrscheinlich technische, soziologische (Status), politische, religiöse und magische, ästhetische, psychologische und Gefühlswerte eine Rolle. Ökonomische Werte können wohl nur als Arbeitswert, einmal auch als Gebrauchswert im profanen Sinn gefasst werden, der Tauschwert war wohl nur von geringer Bedeutung.

Einzelnen Phänomenen können also auch hier mehrere, sich teilweise überschneidende Wertklassen zugesprochen werden, die sich dann gegenseitig beeinflussen, z.B. verstärken konnten.¹³⁸ Welche Wertklassen für die Ägypter nun entscheidend waren, ist schwer zu sagen. Sicher scheint jedoch, dass nicht eine Wertklasse allein mit den Baumaterialien in Verbindung gebracht wurde.

3.3. Bau- und Denkmalsteine in Texten

Nachdem die ausführliche Betrachtung der Bezeichnungen von Baumaterialien ergab, dass in diesem Komplex verschiedene Werte und Wertklassen involviert waren, sollte man fragen, inwieweit dieses Ergebnis repräsentativ für die altägyptische Bewertung von Materialien ist. Es ist an dieser Stelle nicht möglich, alle ägyptischen Textquellen zu Baumaterialien auszuwerten. Eine kurze Betrachtung einer in diesem Zusammenhang besonders aussagekräftigen Quellengruppe, der Bauinschriften, zeigt jedenfalls vergleichbare Ergebnisse. Folgende Eigenschaften werden für die Bauwerke und ihre Materialien genannt:

- Herkunft, z.B. Elephantine, Hatnub, Gebel Ahmar, Gebelein,¹³⁹
- Dauerhaftigkeit, z.B. dauern/dauerhaft (*mn*), dauern lassen (*smn*), Denkmal (*mnw*), fest (*rwḏ*), festmachen (*srwḏ*), dauern/dauerhaft (*wḥh*),

138 Heckmann/Lotter, (Hg.) Lexikon der Ästhetik, 392-395 s.v. „Wert, ästhetischer und künstlerischer“, hier: S. 392.

139 Grallert, Bauen – Stiften – Weißen, S. 311 (Elephantine), 298 (Hatnub), 272f (Gebel Ahmar), 239f (Gebelein).

dauerhaft machen (*swʒh*), Ewigkeit (*d.t.*, *nhh*), für die Zukunft (*n m-h*t), Millionenjahrhaus (*hw.t n.t hhw m rnp.wt*),¹⁴⁰

- Güte oder Qualität, z.B. trefflich (*mnh*), trefflich machen (*smnh*), wirksam (*ʒh*), Wirksames (*ʒhw.t*), Handwerkskunst (*hmw.t*), Bau von Güte (*kʒd nfrw*),¹⁴¹

- Schönheit, z.B. schön (*nfr*), sehr schön (*nfr nfr*), Schönheit (*nfrw*), herrlich (*ʒps*), erleuchten (*sthn*, *shd*), trefflich/festlich machen (*shb*), strahlen (*stj*), sich freuen (*ršw*, *nhm*, *hrw*), Freude (*ršwt*), jubeln (*hʒj*, *hnw*), preisen (*jʒj*), staunen (*gʒw*), jemanden ergreifen (*jʒt*), wunderbar, Wunder (*bjʒj.t*), geliebt (*mr*), zufrieden stellen (*shtp jʒ*), zufrieden sein (*hrw*), das Herz ist zufrieden (*htp jʒ*), angenehmes Herz (*jʒ nʒm*), Lieblingsplatz (*s.t jʒ*),¹⁴²

- Reinheit (*wʒb*),¹⁴³

- Größe oder Erhabenheit, z.B. groß (*wr*, *ʒ*), sehr groß (*ʒ wr*), den Himmel berühren (*tkn r hr.t*),¹⁴⁴

- Übertreffen des Alten, z.B. vergrößern (*sʒ*, *sʒw*), erhöhen (*skʒj*), erweitern (*swsh*, *wshwsh*), dicker machen (*dj wt.t*), vervielfältigen (*sʒʒ*), verdoppeln (*sn*, *kʒb*), schöner als früher (*nfr r pʒ hpr*, *nfr r jmy hʒ.t*, *nfr r wnn r-hʒ.t*), Überschuss an Größe (*hʒw m ʒ*), Überfluss über Früheres (*hʒw hr wn m-bʒh*), nicht gab es seinesgleichen (*n wn mjt.t*), nicht geschah seinesgleichen (*n hpr mjt.t=sn*), niemals wurde ihresgleichen zuvor getan (*n sp jrt mjt.t=s*),¹⁴⁵

- Neuheit, z.B. erneuern (*smʒw*), von Neuem (*m mʒwt*),¹⁴⁶

- Heiligkeit, z.B. heilig (*dsr*), heilig machen (*sdsr*), göttlich (*ntry*),¹⁴⁷

- Vergleiche v.a. mit dem Himmel, z.B. Schönheit bis zum Himmel (*nfrw=s r kʒj n pt*), Schönheit wie der Horizont des Himmels (*nfrw=s mj ʒh.t n pt*), gleichend dem Horizont des Himmels (*sn.t r ʒh.t (n.t) p.t*), zum Himmel reichen (*tkn hr.t*),¹⁴⁸

- heiliger Plan, z.B. entsprechend seinen wahren Vorlagen (*mj n.t-ʒ=s mtr.t*), der Anweisung und Leitung durch Götter, nach seinen (Amuns) Weisungen (*sšmw=f*).¹⁴⁹

Auch hier spielten also wohl

- ökonomische Werte (Herkunft, Dauerhaftigkeit, Qualität/Güte, Größe, Steigerung),
- technische Werte (Güte, Wirksamkeit, Trefflichkeit, Handwerkskunst, Dauerhaftigkeit),
- ästhetische, psychologische und Gefühlswerte (Schönheit, Erhabenheit, Atmosphäre?, Freude),
- religiöse und magische Werte (Heiligkeit, Reinheit, Dauerhaftigkeit, göttlicher Plan, Wirksamkeit)
- politische Werte (Herkunft, Übertreffen des Alten)
- kulturelle Werte (das Neue)¹⁵⁰

eine Rolle.

140 Grallert, Bauen – Stiften – Weißen, S. 236f, 287, 312 (dauern/dauerhaft *mn*), 247f, 253 (dauern lassen), 230f (Denkmal), 287 (fest), 247f, 281 (fest machen), 236f, 253 (dauern/dauerhaft *wʒh*), 357 (dauerhaft machen), 235 (*d.t.*-Ewigkeit), 232f (*nhh*-Ewigkeit), 235f (für die Zukunft), 327 (Millionenjahrhaus).

141 Grallert, Bauen – Stiften – Weißen, S. 239, 287 (trefflich), 232, 235f, 361 (trefflich machen), 346 (wirksam), 298, 315 (Wirksames), 236 (Handwerkskunst), 341 (Bau von Güte).

142 Grallert, Bauen – Stiften – Weißen, S. 315 (schön), 361 (sehr schön), 298 (Schönheit), 233 (herrlich), 236 (erleuchten *sthn*), 252, 358 (erleuchten *shd*), 238 (festlich machen), 346 (strahlen), 310 (s. freuen *ršw*), 313 (s. freuen *nhm*), 347 (s. freuen *hrw*), 238 (Freude), 314 (jubeln *hʒj*), 301f (jubeln *hn*), 301f (preisen), 313, 346 (staunen), 313 (ergreifen), 275, 294, 352 (wunderbar, Wunder), 347 (geliebt), 296 (zufriedenstellen), 314 (zufrieden sein), 240, 310 (das Herz ist zufrieden), 321 (angenehmes Herz), 255 (Lieblingsplatz).

143 Grallert, Bauen – Stiften – Weißen, S. 246, 289.

144 Grallert, Bauen – Stiften – Weißen, S. 287 (groß *wr*), 233 (groß *ʒ*), 353 (sehr groß), 349 (den Himmel berühren).

145 Grallert, Bauen – Stiften – Weißen, S. 243 (vergrößern *sʒ*), 285 (vergrößern *sʒw*), 298f, 359 (erhöhen), 285, 298f

(erweitern *swsh*), 342 (erweitern *wshwsh*), 342 (dicker machen), 299, 357f (vervielfältigen), 290 (verdoppeln *sn*), 247f, 316, 345 (verdoppeln *kʒb*), 290 (schöner als früher *pʒ hpr*), 356 (schöner als früher *jmy-hʒ.t*), 358 (schöner als früher *nfr r wnn r-hʒ.t*), 341 (Überschuss an Größe), 290, 313 (Überfluss über Früheres), 361f (nicht gab es seinesgleichen), 304 (nicht geschah seinesgleichen), 243 (niemals wurde ihresgleichen zuvor getan).

146 Grallert, Bauen – Stiften – Weißen, S. 230f (erneuern), 243, 282 (von Neuem).

147 Grallert, Bauen – Stiften – Weißen, S. 314 (heilig), 267, 345 (heilig machen), 334 (göttlich).

148 Grallert, Bauen – Stiften – Weißen, S. 235, 314 (Schönheit bis zum Himmel), 321 (Schönheit wie der Horizont des Himmels), 333, 345, 349 (gleichend dem Horizont des Himmels), 235, 239 (zum Himmel reichen).

149 Grallert, Bauen – Stiften – Weißen, S. 358 (entsprechend seinen wahren Vorlagen), 323, 347 (göttliche Leitung), 334 (nach seinen Weisungen).

150 Vgl. B. Groys, Über das Neue. Versuch einer Kulturökonomie, 3. Aufl. Frankfurt/M. 2004.

3.4. Aufzählungen und Listen von Bau- und Denkmalsteinen – Hinweise auf ein Werthierarchie?

Wichtig für die Frage des Wertes von Materialien ist insbesondere, ob diese Werte in einem Wertsystem integriert waren, d.h. ob eine klare Werthierarchie der Materialien existierte. Nur dann kann festgestellt werden, dass ein Material wertvoller als ein anderes war.

Unter den Textquellen scheinen dafür besonders jene von Interesse, in denen mehrere Baumaterialien aufgezählt werden, da in Listen (bes. Onomastika) und Aufzählungen oft eine hierarchische Anordnung vom Höheren zum Niedrigen, d.h. oft auch vom Wertvolleren zum weniger Wertvollen erfolgt.¹⁵¹ Es lässt sich aus den Schriftquellen zwar ableiten, dass Stein als Baumaterial höher bewertet wurde als Holz und Nilschlammziegel und geringer als die Edelmetalle und Edelsteine, die als Beschläge und Einlagen Verwendung fanden, jedoch kann unter den Bausteinen anhand der Texte keine klare Werthierarchie ermittelt werden:

- Brekzie/Porphyr, „weißer Granit“, Kalkstein, Lapislazuli, Granit, Kalzit, (*tj3.t nmtj 3.t nw 3.t hbsd m3t šs*) ... – Liste von Steingefäßen, Meidum Grab 13, 3./4. Dynastie¹⁵²
- Brekzie/Porphyr-Gefäß (*tj3.t*): tausend, roter Granit (?) - Gefäß (*nmt.t*): tausend, *ka*-Gefäß: tausend, Kalzit-Gefäß (*šs*): tausend, ... – Liste von Steingefäßen auf einer Opferplatte, Giza, Mastaba des Kai-ni-nisut (G 2155)¹⁵³
- ... aus Ibat [Anorthositgneis ?¹⁵⁴] (*Jbh3.t*) ... Granit (*m3t*) ... Kalzit (*šs.t*) ... Granit (*m3t*) – Teile der königlichen Grabausstattung des Merenre, Bericht des Uni, 6. Dynastie¹⁵⁵
- ... Grauwacke (*bhnw*) ... *mnhyw*-Stein ..., Granit (*m3t*) – Inventar von Tempelstatuen, Kahun, Zeit Sesostris' III.¹⁵⁶

- Denkmäler ... aus Granit von Elephantine (*m3t 3bw*), aus Sandstein (*jnr rwd.t*) – Inschrift Thutmosis' III. in Karnak¹⁵⁷
- Opfertafel: Granit, Kalzit (*m3t šs*), ... Opfertisch: klarer Kalzit aus Hatnub (*šs bk n Hw.t-nbw*), Kapellenuntersatz: Granit (*m3t*), Krug: Granodiorit von Elephantine (*m3t km 3bw*)... Salbgefäße: Kalzit ..., Topf: Kalzit, Salbgefäße: *hsg*-Stein (*hsg*) ... – Weihgeschenke Thutmosis' III. an Amun von Karnak¹⁵⁸
- Statuen ... aus Granit von Elephantine, aus Sandstein (*m m3t 3bw m jnr rwd.t*) – Bauinschrift Thutmosis' III. in Karnak¹⁵⁹
- Marmor/Kalzit (?) (*3.t hd(.t)*), Quarz (?) (*mnw hd*), Natron, Quarz/Obsidian (?) (*mnw*) – Annalen Thutmosis' III., Beute aus Syrien¹⁶⁰
- Statuen ... aus Granit von Elephantine, aus Quarzit (*m m3t 3bw m 3.t bj3.t*) – Stele Amenophis' III.¹⁶¹
- aus dem Berg des Quarzit (*dw n bj3.t*), ... aus Kalzit, Granit, Granodiorit (*šsm3t jnr km*) – Inschrift Amenophis' III.¹⁶²
- *pr* aus Sandstein ... Statuen aus Quarzit, Granit, Granodiorit (*bj3.t m3t jnr km*) ... Schrein aus Granit (*m3t*), ... – Inschrift Ramses' II. in Luxor¹⁶³
- Bildnisse aus Sandstein, ... Statuen aus Granit, Granodiorit – Inschrift Ramses' II. in Luxor¹⁶⁴
- Statuen aus Quarzit, Granit, Granodiorit (*bj3.t m3t jnr km*) – Architravfragment Ramses' II. in Luxor¹⁶⁵
- eintreten in Granit (*m3t*), eindringen in Quarzit (*bj3.t*) – Lob der Handwerker auf der Stele Ramses' II. in Menschijet es-Sadr¹⁶⁶
- Granodiorit, Granit, Kalkstein, Sandstein (*jnr km m3t jn rwd.t*) – Inschrift Ramses' III. in Medinet Habu¹⁶⁷

151 W.K. Simpson, Onomastika, in: D.B. Redford (Hg.), The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt Bd. 2, Oxford 2001, S. 605.
 152 DZA 23.806.550.
 153 S. Grunert, in: TLA (Version vom Oktober 2006).
 154 Der nach diesem Text aus Ibat geholte Sarkophag besteht jedoch nicht aus Anorthositgneis, sondern aus Grauwacke, siehe M. Wissa, Le Sarcophage de Merenrè et l'expédition à Ibat (I).
 155 Kairo CG 1435, K. Sethe, Urkunden des Alten Reiches. Urkunden des ägyptischen Altertums I, Leipzig 1903, S. 106, Z. 14, S. 107, Z. 2-4, 17, S. 109, Z. 5.
 156 Borchardt, Der zweite Papyrusfund von Kahun, S. 95f; Harris, Lexicographical Studies, S. 85.

157 DZA 25.872.510.
 158 DZA 23.806.570, 23.807.110, 30.240.090, 30.241.540 + DZA 27.346.630.
 159 Grallert, Bauen – Stiften – Weißen, S. 263.
 160 DZA 24.076.450.
 161 DZA 22.827.100, 23.806.440.
 162 Sethe, Bau- und Denkmalsteine, S. 20; DZA 20.918.340, 22.827.040, 23.806.280, 30.240.730.
 163 Sethe, Bau- und Denkmalsteine, S. 20 Anm. 72; Grallert, Bauen – Stiften – Weißen, S. 232, 236f (hier *m3t jnr km* für Granodiorit).
 164 DZA 20.916.790, 23.806.970.
 165 DZA 20.918.370, 22.826.890, 22.826.910, 23.806.330.
 166 Sethe, Bau- und Denkmalsteine, S. 30.
 167 Sethe, Bau- und Denkmalsteine, S. 12, 20.

- Tempel ... aus Sandstein (*jnr ḥd nfr n rwd.t*), seine Tore aus Granit, Granodiorit (*m3t jnr km*) – Inschrift Ramses III. in Medinet Habu¹⁶⁸
- Sandstein, Quarzit, Granodiorit (*jnr n rwd bj3y.t jnr km.t*) – Bautätigkeit Ramses' III. in Medinet Habu nach dem pHarris 4, 1¹⁶⁹
- Denkmäler ... aus Kalzit und *bhs*-Stein, die zu Statuen gebildet sind (*šs bhs*) – Bautätigkeit Ramses' III. nach dem pHarris 4, 8-9¹⁷⁰
- Statuen aus Granit (*m3t*), ... Quarzit (*bj3y.t*) – Bautätigkeit Ramses' III. nach dem pHarris 4, 9¹⁷¹
- Sandstein, Quarzit, Granodiorit (*jnr nfr n rwd bj3y.t jnr km*) – Bautätigkeit Ramses' III. in Karnak nach dem pHarris 7, 13¹⁷²
- Karneol, Lapislazuli, Jaspis, Malachit, Bronze und *mjnw*-Stein, ... Kalzit, ... – Materialliste des Tempels Theben, nach dem pHarris 173
- Karneol, Feldspat, Jaspis (*hnm.t*), Quarzit (*jnr n bj3y.t*) – Materialliste des Tempels Heliopolis, pHarris 1, 33b, 13-34a, 4¹⁷⁴
- *mjnw*-Stein, ... Kalzit (*šs*), Jaspis (*hnm.t*) ... *knm.t* Stein ... Serpentin (*shr*) ... – Materialien von Nilfiguren in Heliopolis nach pHarris 1, 41a, 4-7¹⁷⁵
- Serpentin (?) (*shr.t*), ... Granit (*m3t*), Grauwacke (?) (*p3g3w*), ... – Spruch über Steine, aus dem pChester Beatty IX B, 18, 8¹⁷⁶
- Serpentin (?) (*shr.t*) ... Jaspis (*m3hnm.t*) ... – Beschreibung eines Bildes des Thot, pAnastasi III, 5, 1-2¹⁷⁷

168 Sethe, Bau- und Denkmalsteine, S. 20; DZA 20.917.450, 20.918.470.

169 Sethe, Bau- und Denkmalsteine, S. 20 Anm. 73; Graefe, Untersuchungen zur Wortfamilie *bj3-*, S. 147 (*jnr n rwd bj3y.t* hier als quarzitähnlicher Sandstein); DZA 20.918.320.

170 DZA 22.906.700. Vgl. WB Bd. 1, S. 469, Nr. 12; Harris, Lexicographical Studies, S. 85; Hannig/Vomberg, Sachgruppen, S. 274.

171 Graefe, Untersuchungen zur Wortfamilie *bj3-*, S. 147; DZA 20.918.390, 22.826.880.

172 Graefe, Untersuchungen zur Wortfamilie *bj3-*, S. 147 („quarzitähnlicher Sandstein“); Grallert, Bauen – Stiften – Weihen, S. 331f; DZA 20.918.310, 22.826.920.

173 J.H. Breasted, Ancient Records of Egypt. Historical Documents from the Earliest Times to the Persian Conquest, Bd. 4 The Twentieth to the Twenty-Sixth Dynasties, Chicago 1906, S. 132 § 233f.

174 Breasted, Ancient Records Bd. 4, S. 153 § 288; DZA 22.826.980.

175 Breasted, Ancient Records Bd. 4, S. 160 § 302; Aufrère, L'Univers minéral, S. 182; DZA 30.240.050.

176 Nach Harris, Lexicographical Studies, S. 86; DZA 23.806.480.
177 DZA 24.321.670.

- Obelisken aus Granit, und alle Denkmäler aus Grauwacke (*bhn*), Granit, ... – Bauinschrift des Udjahor, 26. Dynastie¹⁷⁸
- Grauwacke, Granit (*bhn mt3y*) ... ; ... Jaspis (*hnm*), ..., Quarz/Obsidian (?) (*mnw*), ..., Anorthositgneis, Quarzit (*jbh.ty bj3*) ... – aus der Liste der Mineralien und Gesteine im Raum Elephantine, Sehel-/Hungersnot-Steile, ptolemäisch¹⁷⁹
- Jaspis (*hnm.t*), ... Kalzit (*šs*), ..., Anorthositgneis (?) (*jbh.t*), ... grüner Jaspis (*w3d šm*), ... – Materialien zum „Füllen des Udjatauges“, Edfu und Dendera¹⁸⁰
- ... Anorthositgneis (?) (*jbh.t*), ... Jaspis (*hnm.t*), ... – Materialien zum „Füllen des Udjatauges“, Philae¹⁸¹
- (Osten:) ... Jaspis, grüner Jaspis (*w3d šm*), ... ; (Westen:) ... Kalzit/Marmor (?) (*3.t ḥd.t*), ... Anorthositgneis (?) (*jbh.t*), ... – geographische Prozession, Edfu¹⁸²
- ... Jaspis, ... Kalzit – Edfu, Prozession am Pylon¹⁸³
- ... Serpentin oder Harz (?) (*š3hr.t*), ... Obsidian (?) (*mnw km*), roter Jaspis, Serpentin oder Steatit (?) (*hmw.t*) ... – Dekanliste Dendera¹⁸⁴

Aus dieser unvollständigen Liste lässt sich folgende Hierarchie konstruieren:

1. Steine und Halbedelsteine für Statuen u.a. kleinere Objekte: Jaspis, Anorthositgneis (?), Obsidian, Serpentin, z.T. auch Kalzit
2. härtere Steine: Grauwacke, Granit, Granodiorit, Quarzit, Kalzit
3. verbreitete, weniger harte Steine: Kalkstein, Sandstein

Die Diversität der Aufreihung der Materialien kann auf verschiedenen Ordnungsprinzipien zurückgehen, wofür neben Werten z.B. auch die Geographie, die Farben u.a. infrage kommen.

178 Breasted, Ancient Records Bd. 4, S. 499 § 980.

179 P. Bargout, La Stèle de la famine. BdÉ 24, Kairo 1953, S. 23-25; Barre, Choix et rôle de la pierre, S. 56; DZA 22.920.940, 22.826.830.

180 Aufrère, L'Univers minéral, S. 205ff. Bei Dendera fehlt Jaspis (*hnm.t*).

181 Aufrère, L'Univers minéral, S. 205ff.

182 Aufrère, L'Univers minéral, S. 764; D. Kurth, Treffpunkt der Götter. Inschriften aus dem Tempel des Horus von Edfu, Düsseldorf/Zürich 1998, S. 116-122 (nur Osten).

183 Aufrère, L'Univers minéral, S. 775ff.

184 Aufrère, L'Univers minéral, S. 180.

3.5. Bau- und Denkmalsteine in der Archäologie

Neben der offiziellen Sicht der v.a. königlichen Bauinschriften könnte die reale Verwendung der Baumaterialien einen unmittelbaren Blick auf die Bewertung von Materialien bieten, da man für die wichtigsten, wertvollsten Bauteile und Gebäude auch die wertvollsten Materialien erwarten sollte. Diese Unmittelbarkeit bieten die archäologischen Zeugnisse aber nicht mehr, da sie die Produkte verschiedener natürlicher und kultureller Transformationen darstellen,¹⁸⁵ die materialspezifisch verschiedene Ausprägungen haben (Kalkbrennerei, Mühlsteine, Bauprojekte, Kunstsammler, Klima, Boden, Hydrologie, usw.).

Die erhaltene oder rekonstruierbare Verwendung von Baumaterialien ist an verschiedenen Stellen behandelt worden,¹⁸⁶ am gründlichsten wohl in der Studie von Elisabeth Barre.¹⁸⁷ Anhand dieser Studien wird deutlich, dass an verschiedenen Orten zu verschiedenen Zeiten für verschiedene Objekte oder Bauteile verschiedene Materialien verwendet wurden. Gewisse Tendenzen sind zwar erkennbar, Gesetzmäßigkeiten der Verwendung sind aber nicht auszumachen und auch keine verbindliche Hierarchie der einzelnen Bausteine.

3.6. Faktoren der Materialwahl

Wir wissen nicht, wie der Entscheidungsprozess der Materialwahl ablief, wer wann und wo die Entscheidung traf, welche Alternativen jeweils zur Auswahl standen. Wir kennen nur (sofern überliefert) das Ergebnis dieses Prozesses.

Wir können versuchen, die Rahmenbedingungen dieses Prozesses zu rekonstruieren. Dazu gehören auf der einen Seite die Ressourcen (Mittel), die sich aus der politischen und ökonomischen Situation, dem Stand der Technologie usw. ergeben, sowie die Handlungsalternativen, d.h. die bekannten, zugänglichen und sprachlich differenzierten Materialien.

Nach Auskunft der Texte (Expeditionsberichte, Steinbruchinschriften) war Entscheidungsträger der Pharao. Er hatte (formal) die größte Macht, seine Entscheidungen waren nicht hinterfragbar. Dass der

König persönlich vor Ort die zukünftigen Baumaterialien aussuchte, ist jedoch eher selten überliefert, z.B. von Ramses II. auf der Stele von Manshijet es-Sadr.¹⁸⁸

Die Materialwahl musste schon bei der Planung eines Bauwerkes getroffen werden, d.h. noch vor Beginn der Arbeit musste hier entschieden werden.¹⁸⁹ Doch waren nicht nur die Alternativen beschränkt, oft werden Alternativen wohl auch gar nicht in Betracht gezogen worden sein, wenn das Handeln habitualisiert¹⁹⁰ und ritualisiert war. Diese Kraft der Tradition war in Ägypten besonders ausgeprägt. Die Werte konnten unbewusst beibehalten werden¹⁹¹ oder auch in Normen oder Gesetzen manifest sein, die Alternativen ausschlossen.¹⁹²

Im Steinbruch konnte dann nur noch innerhalb der Gesteinsart nach dem „besten“ Material gesucht werden. Harurre, der vom Sinai Türkis holte, nennt als Beteiligte bei der Findung des richtigen Steines die Ortsgöttin Hathor, den König, sich selbst als Expeditionsleiter und die kundigen Bergleute.¹⁹³ Das Urteil der Steinbrucharbeiter, also die Autorität des Berufsstandes, wird hier jedenfalls wichtig, wenn nicht entscheidend gewesen sein.

Bei der Materialwahl repräsentierten die einzelnen Materialien, also die Alternativen, verschiedene Werte.¹⁹⁴ Diese Werte, die verschiedenen Wertklassen zugeordnet werden können (ökonomische,¹⁹⁵ technische,¹⁹⁶ ästhetische,¹⁹⁷ religiöse, politische)

185 Einführend zur Middle Range-Theorie R. Bernbeck, *Theorien in der Archäologie*, Tübingen/Basel 1997, S. 65-84.

186 A. Lucas, *Ancient Egyptian Materials and Industries*, 4. Aufl. London 1962; de Putter/Karlshausen, *Les Pierres*; Aston/Harrell/Shaw, *Stone*.

187 Barre, *Choix et rôle de la pierre*.

188 T. de Putter, *Ramsès II, géologue? Un commentaire de la stèle de Manshiyet es-Sadr, dite 'de l'an 8'*, in: *ZAS* 124, 1997, S. 131-141.

189 Materialwahl als erste Entscheidung des Künstlers, siehe B. Blaschke, *Adornos Material oder Luhmanns Medium?*, in: Haus/Hofmann/Söll (Hg.), *Material im Prozess*, S. 69-81, hier: S. 73, 78f.

190 Baumann, *Vom Nutzen der Soziologie*, S. 153-155.

191 Fleischmann, *Botschaften mit Botschaften*, S. 124.

192 Zur ideologischen Determinierung der Materialwahl z.B. A. Ulrich, *(Im)Material(ität) und Ideologie*, in: Haus/Hofmann/Söll (Hg.), *Material im Prozess*, S. 93-105.

193 D. Kurth, *Der Erfolg des Harurré in Serabit el-Chadim* (Inscr. Sinai, Nr. 90), in: *GM* 154, 1996, S. 57-63.

194 Baumann, *Vom Nutzen der Soziologie*, S. 158.

195 B.G. Trigger, *Early Civilizations. Ancient Egypt in Context*, 3. Aufl. Kairo 1996, S. 74f.

196 M.J. Raven, *Magic and Symbolic Aspects of Certain Materials in Ancient Egypt*, in: *VA* 4, 1988, S. 237-242, hier: S. 237.

197 Zur Funktion J. Baines, *Temples as Symbols, Guarantors, and Participants in Egyptian Civilization*, in: S. Quirke (Hg.), *The Temple in Ancient Egypt. New Discoveries and Recent Research*, London 1997, S. 216-241, hier: S. 218.

waren untereinander nicht widerspruchsfrei. Im Ergebnis mussten die Konflikte entschieden werden, so dass ein Wert einem anderen vorgezogen wurde, d.h. die Werte selbst bewertet wurden. Beispielsweise ist Kalkstein guter Qualität (bes. aus Tura) in ästhetischer Hinsicht dem Sandstein überlegen,¹⁹⁸ während die statischen Eigenschaften des Sandstein die des Kalkstein übertreffen,¹⁹⁹ also einen höheren technischen oder auch ästhetischen (Erhabenheit) und auch religiösen Wert darstellen. Vom Standort des Bauwerkes hing es aber auch ab, welches der Materialien schneller und günstiger zu beschaffen war, so dass Kalkstein südlich von Esna sicher einen höheren ökonomischen Wert hatte als Sandstein.

Welche Faktoren spielten also bei der Materialwahl eine Rolle?

1. Material, Technologie, Form und Funktion

Zum einen besteht immer ein Wechselspiel zwischen Material, Technologie, Form und Funktion. Material, das man nicht in gewünschter Weise be- und verarbeiten (in Form bringen) konnte, konnte auch nicht verwendet werden. Ein beschränktes Formenrepertoire wirkte auch auf die Materialwahl. Schließlich hatten die einzelnen Bauteile verschiedene Funktionen, die auch unterschiedlich bewertet wurden. Dazu zählen nicht nur das Aufnehmen von Text und Schrift. Neben bautechnischen Notwendigkeiten und Erwägungen zur Nutzung (z.B. potentiell größere Gefährdung von Toren und Türen) waren auch bestimmte Bauteile im Kult von zentraler Bedeutung.

2. Semantik des Materials (Materialikonographie)

Mit bestimmten Materialien wurden bestimmte, oft symbolische Bedeutungen verbunden.²⁰⁰ Wichtig waren dabei besonders die Farben und die Herkunftsorte der Materialien. Farbe beinhaltete für die Ägypter eine Aussage über das Wesenhafte eines Gegenstandes.²⁰¹ Sie wurde oft mit anderen Erschei-

nungen,²⁰² wie Objekten gleicher Farbe, Orten,²⁰³ kosmischen Erscheinungen,²⁰⁴ Göttern, Charaktereigenschaften u.ä. assoziiert. Ähnliches gilt für Transparenz²⁰⁵ und Glanz²⁰⁶ von Materialien.

Die Herkunftsorte standen natürlich unter dem Schutz der regionalen Gottheit(en) und waren oft mit Mythen verbunden.²⁰⁷ Ihre Lage setzte sie in Beziehung zu den Landesteilen, Welt- und Himmelsregionen²⁰⁸ und den zugehörigen Göttern. Zudem meinte man auch, dass Götter und Himmel aus bestimmte Materialien (Metalle, Halbedelsteine) beständen.

3. Architektursemantik²⁰⁹

Mit diesen Bedeutungen der Materialien in Wechselwirkung standen die symbolischen Bedeutungen und die Funktionen der einzelnen Bauteile von Tempel und Grab.²¹⁰ Besonders beim Tempel als Abbild des Kosmos wird dies deutlich mit Basaltfußböden, die mit dem Urwasser und der schwarzen Erde des Niltales assoziiert wurden, Granitsäulen, die mit

201 E. Brunner-Traut, Farben, in: LÄ II, 1977, Sp. 117-128, hier: Sp. 117f; E. Staehelin, Von der Farbigkeit Ägyptens, Leipzig 2000, S. 9.

202 Zur Farbsymbolik H. Kees, Farbsymbolik in ägyptischen religiösen Texten, NAWG Philol.-Hist. Klasse Jg. 1943, Göttingen 1943, S. 413-479; A. Hermann, Farbe, in: T. Klauser (Hg.), Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung mit der antiken Welt, Bd. 7, Stuttgart 1964, Sp. 358-447, hier: Sp. 362-372; Brunner-Traut, Farben, Sp. 122-125; Westendorf, Symbol, Symbolik, Sp. 125; R.H. Wilkinson, Symbol & Magic in Egyptian Art, London 1994, S. 104-125, auch Raven, Magic and Symbolic Aspects, S. 237f; Gautier, Le Rouge et le vert, S. 12-15.

203 Staehelin, Von der Farbigkeit Ägyptens, S. 6f, 21-23.

204 Barta, Materialmagie und -symbolik, Sp. 1234; Staehelin, Von der Farbigkeit Ägyptens, S. 16, 18f.

205 Raven, Magic and Symbolic Aspects, S. 237.

206 Raven, Magic and Symbolic Aspects, S. 238.

207 S.H. Aufrère, The Egyptian Temple, Substitute for the Mineral Universe, in: W.V. Davies (Hg.), Colour and Painting in Ancient Egypt, London 2001, 158-163, hier: S. 159.

208 Zur Symbolik von Orten, Himmelsrichtungen usw. Barta, Materialmagie und -symbolik, Sp. 1234; Wilkinson, Symbol & Magic, S. 60-81.

209 Allg. dazu U. Eco, Einführung in die Semiotik, 9. Aufl. München 2002; hierzu und zur politischen Architektur Fleischmann, Botschaften mit Botschaften, S. 115-123.

210 Westendorf, Symbol, Symbolik, Sp. 124; Arnold, Lexikon der ägyptischen Baukunst, S. 253f s.v. „Symbolik“. Zum Basalt J.K. Hoffmeier, The Use of Basalt in Floors of Old Kingdom Pyramid Temples, in: JARCE 30, 1993, S. 117-123.

198 Barre, Choix et role de la pierre, S. 168; Aston/Harrell/Shaw, Stone, S. 42, 56.

199 Barre, Choix et role de la pierre, S. 168f; Arnold, Lexikon der ägyptischen Baukunst, 2. Aufl. Düsseldorf/Zürich 1997, S. 59 s.v. „Deckenkonstruktion“; Aston/Harrell/Shaw, Stone, S. 55f.

200 Allg. dazu W. Barta, Materialmagie und -symbolik, in: LÄ III, 1980, Sp. 1233-1237; zu den Baumaterialien Aufrère, L'Univers minéral, S. 695-707; Barre, Choix et role de la pierre, passim, bes. 172-182.

ihrer roten Farbe für Holz stehen, usw.²¹¹ Auch die räumliche Anordnung und Ausrichtung der Teile des Tempels zeigt Bezüge zu Nil- und Sonnenlauf, Aufteilung Ägyptens und der Welt, zur Lokalisierung von anderen Kultorten etc.²¹² Zudem kann man in der Architektur die staatliche Ordnung wiedererkennen mit der Hierarchie Götter und Tote – Pharao – Lebende. Somit repräsentieren die sakralen Bauwerke den Staat, denn sie sind im Gegensatz zur profanen Welt dauerhaft und groß, aber praktisch nutzlos.²¹³ Nach Trigger wurde hier Macht durch den Konsum von Energie ausgedrückt.²¹⁴

4. Wertewandel

Das Wertesystem, Wertehierarchien unterliegen historischen Veränderungen (Wertewandel). Auch im Alten Ägypten waren nur in bestimmten Zeiten bestimmte Materialien beliebt oder überhaupt in Verwendung.²¹⁵ Manche Materialien wurden nur in relativ kurzen Zeiträumen benutzt,²¹⁶ andere wurden zu bestimmten Zeiten überhaupt nicht verwendet.²¹⁷

5. Variation, Fülle und Reichtum

In der ägyptischen Kunst wurde die identische Wiederholung vermieden, und auch bei Materialien wollte man sich nicht auf eines oder wenige beschränken. Zudem bedürfte der Tempel als idealisiertes Abbild des Kosmos,²¹⁸ als Ausdruck von Reichtum und Fülle der Natur, der Vollständigkeit auch der mineralischen Bestandteile.²¹⁹

So heißt es beispielsweise in einer Bauinschrift der 26. Dynastie über den Karnak-Tempel: „Jeder Stein-

bruch wurde in seinem Inneren gefunden, ...“.²²⁰ In den Tempeln der griechisch-römischen Zeit findet man Darstellungen, die das Darbringen von Materialien an die Götter zeigen: Metalle, Edelsteine und auch Bau- und Denkmalsteine (Kalzit, Schiefer ?).²²¹

6. Dauerhaftigkeit als Überwindung von Prozessualität und ihre Grenzen

In der ägyptischen Tempel- und Grabarchitektur ist zudem eine Entwicklung zum dauerhaften Material hin zu beobachten: erst pflanzliche Baustoffe, dann Nilschlammziegel, dann Kalkstein und daneben Hartgesteine, seit dem Neuen Reich Sandstein anstelle des Kalksteins, in der Spätzeit verstärkt auch Hartgesteine. Gleichzeitig wurde an den ursprünglichen Formen der ältesten Sakralarchitektur festgehalten. Neue Materialien mussten also den alten Formen gerecht werden können.²²²

Während die Profanarchitektur mit ihren vergänglichen Materialien und auch ihren bescheidenen Maßen dem diesseitigen Leben verpflichtet war, entsprachen die dauerhaften und ökonomisch wertvollen Materialien dem ewigen Leben der Götter und Toten.²²³ Zugleich ermöglichten sie die gewaltigen Ausmaße, die in den Himmel und zu den Göttern reichen sollten, Monumentalität und Erhabenheit. Sie präsentierten zudem die staatliche Ordnung und die Verteilung der Macht. Hinter der Dauerhaftigkeit können also ökonomische (Reichtum), ästhetische (Erhabenheit), religiöse (Ewigkeit) und politische und soziologische Werte (Herrschaft, Integration) stehen.

Neben der „Versteinerung“, „Verhärtung“ und Monumentalisierung sind auch gegenläufige Tendenzen zu beobachten, die als technische Werte der Optimierung und Effizienz verstanden werden können, so hin zu geringeren Ausmaßen der Bauwerke,

211 J. Assmann, Ägypten – Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur, 2. Aufl. Stuttgart/Berlin/Köln 1991, S. 43-50; D. Arnold, Die Tempel Ägyptens. Götterwohnungen, Baudenkmäler, Kultstätten, Augsburg 1996, S. 40-44; Staehelin, Von der Farbigkeit Ägyptens, S. 16f; Aufrère, The Egyptian Temple; E. Hornung, Geist der Pharaonenzeit, Düsseldorf 2005, S. 115-130.

212 Wilkinson, Symbol & Magic, S. 66-68, 76f.

213 J. Assmann, Stein und Zeit. Mensch und Gesellschaft im alten Ägypten, 3. Aufl. Darmstadt 2003, S. 22.

214 Trigger, Early Civilizations, S. 74f, ähnlich Barre, Choix et role de la pierre, S. 145.

215 Barre, Choix et role de la pierre, S. 137.

216 Siehe z.B. Anorthositgneis und Basalt, Aston/Harrell/Shaw, Stone, S. 33, 24.

217 C. Karlshausen/T. de Putter, Why Did Akhenaten Forsake the Use of Pink Granite? in: GM 130, 1992, S. 21-23.

218 Baines, Temples as Symbols, S. 218f.

219 Aufrère, The Egyptian Temple.

220 Stele des Ibi, Grallert, Bauen – Stiften – Weißen, S. 260.

221 I. Shaw, Minerals, in: D.B. Redford (Hg.), The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt Bd. 2, Oxford 2001, S. 415-419, hier: S. 419.

222 D. Arnold, Tempelarchitektur, in: LÄ VI, 1986, Sp. 359-363; Wilkinson, Symbol & Magic, S. 86; Arnold, Lexikon der ägyptischen Baukunst, S. 250f s.v. „Stil“.

223 Barta, Materialmagie und -symbolik, Sp. 1234; J.R. Ogdon, Some Reflections on the Meaning of the „Megalitic“ Cultural Expressions in Ancient Egypt (With Reference to the Symbolism of the Stone), in: VA 6, 1990, S. 17-22, hier: S. 18-20; Barre, Choix et role de la pierre, S. 163; Staehelin, Von der Farbigkeit Ägyptens, S. 15f.

zu geringeren Blockgrößen²²⁴ oder zu Pyramiden mit Ziegelkern. Sowohl die dauerhafteren Materialien (mit ihren oft langen Transportwegen) als auch die quantitative Zunahme der Bautätigkeit hatten ihre Grenzen in der Technologie und der verfügbar zu machenden Arbeitskraft. Die „Erweiterung des Bestehenden“, das Übertreffen der Vorgänger im „Neuen“ und die für die Götter betriebene Verschwendung waren nicht unbegrenzt, und so musste man um der Quantität wegen oft auf die wertvolleren Hartgesteine oder Steine bester Qualität verzichten oder behalf sich mit anderen Strategien wie Wiederverwendung, Usurpierung oder einem Teil der Erscheinungen, die heute als Materiallimitation bezeichnet werden.

Aber weniger dauerhafte Materialien wurden nicht nur aus ökonomischen Gründen in bestimmten Situationen den dauerhaften vorgezogen, sondern beispielsweise auch aus ästhetischen Gründen (Statuen aus Holz oder Bronze²²⁵) oder aus magisch-religiösen (z.B. Sand, Erde, Wachs²²⁶).

Die Suche nach einer Werthierarchie altägyptischer Baumaterialien ergab folgendes Ergebnis: Deutlich unterschieden die Ägypter zwischen Kalkstein und Sandstein auf der einen und den Hartgesteinen auf der anderen Seite. Es handelt sich dabei um die Unterscheidung zwischen den fast überall zu findenden (nördlich Esna Kalkstein, südlich Sandstein), relativ weichen und ausgiebig genutzten²²⁷ zu den nur an bestimmten Plätzen vorkommenden, harten und nur begrenzt verwendeten Bausteinen. Kalk- und Sandstein waren dabei nicht gleichwertig, in der 18. Dynastie wurde der Kalkstein durch den Sandstein (wohl wegen dessen Härte und Stabilität) verdrängt, bei verschiedenen Gelegenheiten wurde aber weiter der meist ästhetisch überlegene Kalkstein benutzt. Unter den Hartgesteinen ist aus den betrachteten Texten und den archäologischen Quellen keine Hierarchie abzuleiten. Über den Hartgesteinen sind Halbedelsteine und andere, nur für kleinere Objekte verwendete Steine anzusiedeln. Zusammen mit den anderen im Bauwesen verwen-

deten Materialien ergibt sich diese Hierarchie:

1. (Edel-)Metalle
- 2.1. Halbedelsteine und wertvollere Steine: Jaspis, Serpentin, Obsidian, Anorthositgneis (?), z.T. Kalzit
- 2.2. Granit, Granodiorit, Quarzit, Kalzit, Grauwacke, Basalt
- 2.3. Kalkstein, Sandstein
3. Nilschlammziegel, Holz und andere pflanzliche Materialien

Als Gründe für das Fehlen einer Werthierarchie der einzelnen Materialien können die verschiedenen bei der Materialwahl wirkenden Faktoren und Werte und deren Veränderungen angeführt werden.

4. Materialimitation

Welche Phänomene werden unter Materialimitation zusammengefasst und welche möglichen Erklärungen lassen sich dafür finden?

Zunächst kann man feststellen, dass die Ägypter mit verschiedensten Materialien arbeiteten und dass der Umgang mit diesen Materialien ein weites Spektrum umfasste. Das Verhältnis zur Form reichte von der „Vernichtung“ des Materials durch Unterwerfung unter die Form bis zur Anpassung der Formen an das Material. Das Material und seine Besonderheiten konnten betont werden, das Material konnte aber ebenso unsichtbar gemacht werden, bes. durch Bemalung, oder gar mit diversen Mitteln der Imitation zugleich verborgen und hervorgehoben werden.

Inbesondere nach der „Entdeckung“ eines Materials ist es verständlich, dass man sich zunächst an Formen orientierte, die Objekten gleicher Funktion aus dem sonst üblichen Material entsprachen, bis man mit den Eigenschaften des neuen Materials vertraut war und sie ausnutzen konnte. Solche Objekte konnten wertvoll sein, da das Material (und die Technologie) neu und vielleicht daher noch relativ selten war. Ebenso ist es möglich, dass das Bedürfnis der Elite nach Statusobjekten durch (Luxus-)Gegenstände aus seltenerem, ökonomisch und/oder technisch wertvollere Material befriedigt wurde.

Die Ägypter waren beim Umgang mit neuen Materialien jedoch auch sehr experimentierfreudig und schufen schließlich auch Objekte in der Formen, die bei anderen Materialien üblich waren, beim ver-

224 Barre, Choix et role de la pierre, S. 170.

225 Barta, Materialmagie und -symbolik, Sp. 1236; Barre, Choix et role de la pierre, S. 164.

226 Raven, Magic and Symbolic Aspects, S. 139-141.

227 Sethe, Bau- und Denkmalsteine, S. 6; Barre, Choix et role de la pierre, S. 165; Aston/Harrell/Shaw, Stone, S. 42.

wendeten Material aber eine handwerkliche Herausforderung darstellten, man denke an die Stein-gefäßproduktion der vor- und fröhdynastischen Zeit.²²⁸ Bei diesen handwerklichen Meisterleistungen wurden die Grenzen des in einem Material Möglichen ausgetestet. Man könnte hier im Gegensatz zu Materialgerechtigkeit von „Materialungerechtigkeit“ sprechen. Solche Objekte waren nicht nur durch das erforderliche technologische Können der Produzenten (und damit die gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit²²⁹) wertvoll, sondern auch durch ihre Seltenheit und Fragilität, die – bei Reduzierung oder Eliminierung des Gebrauchswertes (der Funktion) – Statuswert verliehen.

Die Verwendung von Objekten im sakralen Kontext verlangte nach dauerhaften Materialien, aber auch das Festhalten an den traditionellen Formen. Mit der Sakralisierung von Alltagsobjekten änderte sich also deren Funktion und damit auch ihr Wert. Bei der Verwendung anderer Materialien musste – auch bei teilweise verschwindendem Gebrauchswert – die Form beibehalten werden, um die Wiedererkennbarkeit zu ermöglichen. Hierher gehören dann beispielsweise Modelle und Scheingaben,²³⁰ die miniaturisiert oder monumentalisiert werden konnten. Einmal sakralisierte Formen wurden auch bei späterer Umsetzung in wiederum anderen Materialien beibehalten, wie Scheinarchitektur oder Elemente des „Bauschmuckes“ (Rundstab, Hohlkehle, Böschung, Säulenformen usw.) zeigen.²³¹

Hinweise auf ein anderes Material als das verwendete können dann in einem Gegenstand durch die Form, bes. durch funktionslose Elemente, quasi bewusste typologische Rudimente,²³² durch die Struktur der Oberfläche, aber auch durch die Farbe gegeben werden. Die zuletztgenannte Möglichkeit besteht v.a. bei künstlichen Materialien wie Keramik, Glas²³³ oder Metalllegierungen.

228 Arnold, GefäÙe, GefäÙformen, GefäÙdekor, in: LÄ II, 1977, Sp. 483-501, hier: Sp. 488, 491, 497.

229 Vgl. Trigger, *Early Civilizations*, S. 75, der von der Investition von Energie spricht.

230 Drenkhahn, *Imitation*; E. Brunner-Traut, *Scheingaben*, in: LÄ V, 1984, Sp. 560-563.

231 D. Arnold, *Bauschmuck*, in: LÄ I, 1975, Sp. 663f; Drenkhahn, *Imitation*; Arnold, *Tempelarchitektur*, Arnold, *Lexikon der ägyptischen Baukunst*, S. 36, 38f, 250f s.v. „Baukeramik“, „Bauschmuck“, „Stil“.

232 Arnold, *GefäÙe, GefäÙformen, GefäÙdekor*, Sp. 496.

233 Arnold, *GefäÙe, GefäÙformen, GefäÙdekor*, Sp. 491.

Neben den Bezügen auf Materialien durch Form oder Form und Farbe gibt es einen großen Bereich, in dem das sichtbare Äußere eines Gegenstandes nicht seinem verborgenen Inneren entspricht.

Bei Verkleidungen, Beschlägen, Einlegearbeiten oder anderen Arten des Materialauftrags²³⁴ muss wohl wenigstens teilweise vermutet werden, dass Betrachter davon ausgingen, das äußere Material sei mit dem Inneren identisch. Das aufgetragene Material konnte aufgrund der investierten Arbeitskraft (oft auch Dauerhaftigkeit), seiner Bezüge zum Heiligen oder seiner Ästhetik²³⁵ einen höheren Wert aufweisen als das innere. Auch die Dauerhaftigkeit des Außenmaterials stellt ja nicht allein einen technischen Wert oder einen (magischen) Gebrauchswert dar, sondern auch einen religiösen.

In vielen Fällen ist aber ausdrücklich von Verkleidung und Beschlag die Rede und die fälschliche Behauptung der Identität von Außen- und Innenmaterial wurde als Unrecht betrachtet.

Zum anderen wurden Oberflächen aber auch in Materialien ausgeführt, deren ökonomischer Wert geringer als der des verborgenen Materials sein konnte, man denke hierbei an Verputz²³⁶ oder Bemalung.

Die Materialimitation mittels Bemalung ist schließlich hervorstechendste der hier zu besprechenden Phänomene.²³⁷ Dabei ist die Grenze zwischen Material und Bemalung aber fließend. Zum einen sind zwar Flach- und Rundbilder fast immer bemalt, doch konnte auch die Farbe eines Gesteins als Oberfläche dienen.²³⁸ Andererseits konnten auch Materialien in der Malerei benutzt werden, nämlich als Einlagen aus Stein oder mit einer Farbpaste (Pastenreliefs²³⁹) oder auch als Auflagen aus Metall.

Ägyptologische Erklärungsversuche für die Materialimitation zielen oft auf ökonomische Werte ab und beziehen teilweise auch den religiösen Wert ein: Es hätte sich um die Nachahmung von wertvollem Material durch billigeres gehandelt. Dabei wurde

234 Arnold, *Bauschmuck*; E. Feucht, *Einlegearbeiten*, in: LÄ I, 1975, Sp. 1207-1209; R. Drenkhahn, *Materialkombination*, in: LÄ III, 1980, Sp. 1233; Arnold, *Lexikon der ägyptischen Baukunst*, S. 36, 38f, 275f s.v. „Baukeramik“, „Bauschmuck“, „Verkleidung“. Auch gleiches Material besserer Qualität, z.B. Tura-Kalkstein, Barre, *Choix et role de la pierre*, S. 165.

235 Drenkhahn, *Materialkombination*.

236 Munro, *Bemalung*, Sp. 692.

237 Munro, *Bemalung*, Sp. 692; Brunner-Traut, *Farben*, Sp. 121.

238 Munro, *Bemalung*; Brunner-Traut, *Farben*, Sp. 120f.

239 D. Wildung, *Pastenfüllung*, in: LÄ IV, 1982, Sp. 913.

aber durch die optische Ähnlichkeit eine Umwandlung des Materials erzielt,²⁴⁰ das im sakralen Kontext dem nachgeahmten gleichwertig gewesen wäre²⁴¹ und den gleichen Symbolgehalt besessen hätte.²⁴² Folglich hätten sich hier günstigerweise ökonomische Interessen mit magisch-religiösen Praktiken getroffen. Ist diese Erklärung ausreichend?

Dass der ökonomische Vorteil keine ausreichende Erklärung ist, zeigen gleich mehrere Fakten: Es gibt Imitate, die ökonomisch wertvoller waren als ihre Vorlagen,²⁴³ und ökonomisch „preiswerte“ Imitate wurden auch von Angehörigen der höchsten Elite verwendet. Zudem hätte man ja auch auf die ökonomisch wertvolleren Materialien völlig verzichten können, was jedoch nicht der Fall war. Auch unterschied man deutlich zwischen echten (*m3'*) und anderen (folglich unechten) Materialien und verurteilte Fälschungen:

„Ich machte dir große *ḥnw*-Schreibtäfelchen aus gehämmertem Kupfer, indem sie eine Legierung aus 6 (Metallen) sind in der Farbe des Goldes, ...“²⁴⁴

„Wenn *nbw*-Gold gezwungen (verfälscht) wird zu *ktm.t*-Gold [besonders reines Gold], (dann) ist es am Morgen Blei.“²⁴⁵

Wenn nun im sakralen Kontext Imitate andere Materialien ersetzen, dann bedeutet dies, dass sie in ihrer Funktion als vollwertig betrachtet wurden, wie man es auch von Modellen, Scheinarchitektur oder Wandmalereien vermuten kann. Und zweifelsohne war für die Ägypter die äußere Erscheinung eines Objektes (Farbe, Struktur, Oberfläche) für seine Zuordnung zu einem Material entscheidend.²⁴⁶

Andererseits sollte man davon ausgehen, dass die Nachteile vieler Imitate, besonders die reduzierte

Dauerhaftigkeit und größere Anfälligkeit für diverse Transformationsprozesse, den Ägyptern bewusst waren. Schließlich wurden auch weiter und tendenziell zunehmend die ökonomisch wertvolleren, dauerhaften Materialien verwendet.

Zudem werden sich die Ägypter auch vom verborgenen, inneren Material eine Wirkung versprochen haben, denkt man an die verschiedenen Materialien von Statuen, die nach der oft wohl vollständigen Bemalung nicht sichtbar waren.²⁴⁷

In diesem Zusammenhang wären einige Probleme zu behandeln, die hier aber nur kurz angerissen werden sollen.

Dies ist erstens die Frage nach dem altägyptischen Bildbegriff. Gerade das Verhältnis zwischen einem Objekt und dessen Bild in der sakralen Sphäre (Präsenz oder Repräsentation) wäre zu diskutieren,²⁴⁸ beispielsweise bei Stelen und Scheintüren in Gräbern, die nur durch Bemalung umgesetzt und in die szenische Dekoration der Wände integriert werden. Nach Assmann handelt es sich hier nicht um Mimesis der Wirklichkeit, sondern um Erschaffung einer anderen Wirklichkeit.²⁴⁹

Ein damit eng zusammenhängendes Thema ist die magische und vielleicht alchemistische Praxis der Materialver- und -umwandlungen und ihr Verhältnis zur praktischen „Chemie“.²⁵⁰ Besonders interessant ist hier ein Text aus Dendera, der in mehreren Sprüchen wohl die „Umwandlung“ von Material behandelt.²⁵¹

Außer ökonomischem und religiösem Wert können auch noch andere Werte involviert gewesen sein. So kann Imitation mittels Bemalung auch als ästhetischer Wert gelten, der beim Imitat das Imitierte noch übertreffen kann, beispielsweise in sei-

240 Munro, Bemalung, Sp. 692.

241 Arnold, Gefäße, Gefäßformen, Gefäßdekor, Sp. 497; R. Drenkhahn, Imitation.

242 Barta, Materialmagie und -symbolik, Sp. 1235.

243 Munro, Bemalung, Sp. 692.

244 Bautätigkeit Ramses III. nach dem pHarris I, Grallert, Bauen – Stiften – Weißen, S. 331f.

245 Amenemope XVIII, 12-13, E. Iversen, Amenemope. Some Suggestions, in: ZÄS 123, 1996, S. 41-45, hier: S. 42f. Für Hilfe bei dieser Textstelle danke ich Herrn Vincent Pierre-Michel Laisney, der in seiner Dissertation die Lehre des Amenemope untersuchte.

246 Böhme, Architektur und Atmosphäre, S. 157.

247 Staehelin, Von der Farbigkeit Ägyptens, S. 19f.

248 Zur Bildtheorie für Ägypten siehe Assmann, Ägyptische Geheimnisse, S. 99-122, zum Vorderen Orient M. Heinz/D. Bonatz (Hg.), Bild – Macht – Geschichte. Visuelle Kommunikation im Alten Orient, Berlin 2002, zur Bildtheorie allgemein K. Sachs-Hombach (Hg.), Bildwissenschaft. Disziplinen, Themen, Methoden, Frankfurt/M. 2005.

249 Assmann, Stein und Zeit, S. 21.

250 A. Brack, Chemie, in: LÄ I, 1975, Sp. 916-921; E. Hornung, Das geheime Wissen der Ägypter und sein Einfluß auf das Abendland, München 2003, S. 40-48 mit weiterer Literatur. Siehe auch Böhme, Atmosphäre, S. 57.

251 P. Derchain, L'Atelier des Orfèvres à Dendera et les origines de l'alchimie, in: CdÉ 65, 1990, S. 219-242, hier: S. 235f; DZA 20.912.900. Freundlicher Hinweis von Joachim Friedrich Quack.

ner Farbigkeit. Auch die atmosphärische Wirkung von Materialien sollte nicht außer Betracht gelassen werden.

Möglicherweise wurde der täuschende Schein nicht als vermeintlicher Fakt oder trügerischer Anschein, sondern als interessanter Aspekt des Objektes gesehen, entwertete also nicht die Wahrnehmung, sondern erweiterte sie. Der durchschaute Schein könnte auch für die Ägypter einen eigenen Reiz (und Wert) besessen haben.²⁵²

Schließlich kann auch der soziologische (Status-) Wert vielleicht eine Erklärung bieten für die Verwendung „billiger“, aber vermutlich „modischer“ Imitate bei Angehörigen der gesellschaftlichen Elite.

5. Schicksale des Materials - Materialtransformationen

Die in Tempeln und Gräbern verbauten Materialien waren schon durch diesen Verwendungszweck sakralisiert. Dies und die Dauerhaftigkeit des Materials sollten ihre Unversehrtheit garantieren. Zudem galt die Zerstörung dieser Bauwerke als Verstoß gegen die Maat, während man sich der Rücksicht für ältere Bauten rühmen konnte:

„Ohne Behinderung kommt der Granit zu dir. Beschädige (deshalb) nicht das Monument eines anderen! (Sondern) Du sollst (Kalk)stein brechen in Tura. Baue dein Grab nicht durch Abbruch dessen, was (früher) errichtet wurde (wörtl.: des Gemachten), zugunsten dessen, was errichtet (wörtl.: gemacht) werden wird!“²⁵³

Dem gegen diese Regeln Verstoßenden wurde nicht nur ein gleiches Schicksal vorhergesagt, er wurde auch vorsorgend mit Flüchen belegt:

„Was den betrifft, der meinen Namen entfernen wird, um seinen Namen (darauf) zu geben, Amun wird seine Lebenszeit auf Erden verringern, ...“²⁵⁴

252 Henckmann/Lotter (Hg.), Lexikon der Ästhetik, S. 162f s.v. „Illusion“, S. 324 s.v. „Schein, ästhetischer“; zudem Seel, Ästhetik des Erscheinens, bes. S. 104-108; G. Koch/C. Voss (Hg.), „... kraft der Illusion“, München 2006.

253 Lehre für Merikare, pPetersburg 1116 A, Verso, P. Dils, in: TLA (Version vom Oktober 2006); DZA 23.806.460.

254 Ramessidische Bauinschrift, Grallert, Bauen – Stiften – Weihen, S. 341.

Doch auch bei Einhaltung dieser Normen, d.h. bei Minimierung kultureller Transformationen, war der Verfall ein natürlicher Vorgang (natürliche Transformation):

„Man hat ihnen Tore und Grabbauten errichtet – sie sind zerfallen, ihre Totenpriester dahingegangen; ihre Denksteine sind mit Sand bedeckt, ihre Gräber vergessen.“²⁵⁵

Der Anspruch an den Pharaon war, das Verfallene wiederherzustellen oder zu erneuern. Auf der einen Seite sind Akte der Pietät und des Respekts wie die Restaurierung oder die Übertragung der ursprünglichen Dekoration auf Neubauten überliefert.

Auch ist für bestimmte Zeiten eine große Wertschätzung für die Bauten der Vergangenheit erkennbar, nicht nur durch Besuch oder Kopieren, sondern auch durch Ausgraben und Restaurieren, Wiedererrichten von Kulten und Stiftungen. Prominentester Vertreter dieser Haltung ist der Prinz Chaemwese unter Ramses II.²⁵⁶

Auf der anderen Seite wurde das Vorhandene aber auch zerstört und etwas Neues und Besseres (Wertvolleres) geschaffen. Nach Baines unterlag ägyptische Tempelarchitektur stets der Veränderung. Der König sorgt durch Erneuerung, Umbau und Erweiterung der Tempel für die Götter, und setzt sich damit auch mit der (fiktiven) Vergangenheit auseinander,²⁵⁷ insbesondere, indem er dem Vorhandenen etwas quantitativ oder qualitativ hinzufügt („Erweiterung des Bestehenden“).²⁵⁸

Das Alte, Verfallene, Ruinöse, Fragmentarische, damit unbrauchbar Gewordene (ob nun real oder fiktiv) und nun Entwertete wurde wieder zum willkommenen Material, das immer noch Wert besaß. Es war nicht nur ökonomisch und materialästhetisch, sondern wenigstens teilweise auch noch sakral wertvoll.²⁵⁹ Es wurde oft unsichtbar gemacht und integriert, als Spolie diente es als Füllmaterial oder Fun-

255 pChester Beatty IV, Verso, aus: E. Hornung, Altägyptische Dichtung, Stuttgart 1996, S. 162.

256 Siehe z.B. D. Arnold, Zur Zerstörungsgeschichte der Pyramiden. Ein Vortrag, in: MDAIK 47, 1991, S. 21-27.

257 Baines, Temples as Symbols, S. 217f.

258 Hornung, Geist der Pharaonenzeit, S. 87-94.

259 Darauf weisen die Zerstörung von Darstellungen und Inschriften vor der Wiederbenutzung, Arnold, Lexikon der ägyptischen Baukunst, S. 279f s.v. „Wiederbenutzung von Blöcken“, hier: S. 280.

dament,²⁶⁰ das Äußere wurde zum Inneren. Das Material tritt hier durch Verlust seiner Funktion als Medium, durch Zerstörung (auch durch Zerstückelung) der Texte und Bilder, wieder hervor. Es kann erneut zum Medium werden oder als Material des Innendesigns unsichtbar werden. Oder anders: Die Zerstörung des Werkes stellt das Material zum erneuten Gebrauch zur Verfügung. Erst der erneute Verfall kann diese Akte sichtbar machen.

Mindestens zwei Widersprüche scheinen sich daraus zu ergeben. Zum einen werden natürliche Verfallsprozesse als Begründung für „Erneuerungen“ angegeben, die dann möglicherweise weitaus umfassendere Zerstörungen verursachen, als dieser natürliche Verfall angerichtet hat. Zum zweiten beansprucht der Pharao, für die Ewigkeit zu bauen, darf dabei aber Bauten der Vorgänger zerstören, und muss folglich auch ein ähnliches Schicksal für seine Bauten fürchten. Statt ewiger, linearer Dauer wird in einem zyklischen Prozess zerstört und – auf möglichst höherem Niveau - neu gebaut.

Trotzdem konnte dieses Verhalten als Maat-gerecht gelten. So war sicher nur für die involvierten Zeitgenossen nachvollziehbar, ob und wie akut der Verfall eine Erneuerung forderte. Auch wenn solche Prozesse nur geringen Schaden verursacht hatten, musste doch ein Neubau als voll funktionsfähig gelten. Dieser Neubau konnte jedoch nicht nur wegen seiner Neuheit als wertvoller gelten, es war ja stets erklärtes Anliegen, etwas Größeres, qualitativ Besseres, Dauerhafteres oder sonst wie Wertvolleres und damit dem Alten Überlegenes zu schaffen. Die Fürsorge des Königs für die Götter, zu der auch der Tempelbau zählte, versprach aber auch Gegenleistungen (lange Lebenszeit, Dauern des Namens).

Nicht nur erwünscht, sondern auch ökonomisch vorteilhaft war die Vollendung (teilweise nur noch Dekorierung) unvollendeter Bauten der Vorgänger.

„... vollendete als das, was sein Vater ... gebracht hatte, nachdem Seine Majestät diesen Obelisk gefunden hatte als das, was 37 Jahre vollendete auf seiner Seite liegend in den Händen der Handwerker ...“²⁶¹

260 Arnold, Zur Zerstörungsgeschichte der Pyramiden, S. 23; Arnold, Lexikon der ägyptischen Baukunst, S. 279f s.v. „Wiederbenutzung von Blöcken“.

261 Inschrift Thutmosis' IV. auf einem Obelisk Thutmosis' III., Grallert, Bauen – Stiften – Weihnen, S. 299.

Trotzdem blieben auch viele Bauwerke unvollendet oder wurden nur in „preiswerterer“ Ausführung vollendet (z.B. Bemalung ohne Relief), so dass die Materialität sichtbar blieb und wurde.

„Preiswerter“ war nur die Usurpierung des Vorhandenen durch Hinzufügen des Namens unter Belassung oder Auslöschung älterer.

Noch brutalere Formen des Umganges mit dem Alten konnten mit der Maat begründet werden, wenn der Bauherr eines Bauwerkes als nicht Maat-vereinbar betrachtet wurde, z.B. weil es sich um eine Frau handelte (Hatschepsut), weil er abweichende religiöse Vorstellungen propagierte (Echnaton), aus dem Ausland kam (25. Dynastie) oder er sonst wie als illegitim galt. Praktisch wurde dies durch Zerstörung und Umarbeitung von Inschriften und Darstellungen, Usurpierung, Verkleidung oder Abbau und Wiederbenutzung der Denkmäler realisiert. Zweifellos bot dieses Vorgehen auch ökonomische Vorteile: Am Ort vorhandenes, schon bearbeitetes Material unterstützte den Anspruch Pharaos, viel und gut zu bauen.

In den Fällen, wo eine Verfemung von Bauherren eines Denkmals nicht angenommen werden kann, wird bei der „Material-Verwertung“ das ökonomische Interesse im Vordergrund gestanden haben, z.B. bei den Denkmälern Ramses' II. oder bei der Errichtung von Tanis.²⁶²

Diese Transformationsprozesse setzten sich weiter fort, und das ehemals Neue musste sich ihnen auch wieder unterwerfen. Der Zerfall machte das verborgene Alte wieder erkennbar, sobald die Hülle zerstört war oder die neuen Kartuschen und umgearbeiteten Darstellungen mit dem Verputz abfielen. Ausgehackte Inschriften konnten wieder restauriert werden. Auch das Usurpieren und Wiederverwenden konnte sich wiederholen.

Das Baumaterial der Tempel wurde aber auch schon seit pharaonischer Zeit zur Herstellung magischer Substanzen benutzt, wie die Kratzspuren an zahlreichen Tempeln²⁶³ und Gegenmaßnahmen (Metallverkleidung) zeigen. Der sakrale Wert hat in dieser Form teilweise bis in die heutige Zeit überdauert. Bausteine wie Kalkstein, Kalzit oder Granit waren auch Bestandteil medizinischer Rezepturen.²⁶⁴

262 W. Helck, Usurpierung, in: LÄ VI, 1986, Sp. 905f, hier: Sp. 905.

263 Hornung, Geist der Pharaonenzeit, S. 129.

264 W. Westendorf, Erwachen der Heilkunst. Die Medizin im

Auch die Umwidmung von ägyptischen Tempeln in Kirchen und Moscheen belegt die Dauerhaftigkeit sakrale Orte unabhängig von den Glaubensvorstellungen. Dabei zeigen die Aushackungen und das Anbringen von Kreuzen in koptischer Zeit, dass den altägyptischen Bildern eine bestimmte Wirksamkeit zugeschrieben wurde.

Die religiöse Entwertung des Materials ermöglichte den Gebrauch im profanen Bereich, z.B. als Baumaterial, auch für christliche und muslimische Sakralbauten, als Mühlsteine oder zur Produktion von Gips. Diese Verwertung wurde bis ins späte 19. Jahrhundert fortgesetzt und fand ihr Ende durch die Tätigkeit der Kunstsammler und Archäologen. Die Zeugnisse des Alten Ägypten wurden in das kulturelle Archiv übernommen, was dem sakralen Status nahe kommt.²⁶⁵ Sie kursieren zwar auch auf einem (Kunst-)Markt, doch machen sie ihre Preise für die Mehrzahl Menschen zu unerreichbaren Luxus- und Statusgütern. Alle Transformationsprozesse sind nun jedenfalls unerwünscht, womit ohne Absicht der altägyptische Gedanke ewiger Dauer realisiert wird.

Schließlich ist auch noch die Grabräuberei und Schatzsuche zu erwähnen, die seit pharaonischer Zeit des ökonomischen Vorteils wegen betrieben wurde. Dieser Jagd nach den ökonomisch wertvollsten Materialien (bes. Edelmetalle) standen oft und auch mit Absicht die dauerhaften Baumaterialien entgegen, was zu ihrer Zerstörung beitrug. Mit der Aufnahme der ägyptischen Kunst ins kulturelle Archiv kommen zum ökonomischen Wert des Materials andere Werte, wie Ästhetik, auch Materialästhetik, aber auch Echtheit, Datierung, Seltenheit, Transportabilität, juristische Bewertung der Herkunft (legal/illegal), die dann im Preis als einem ökonomischen Wert integriert werden.

Die Betrachtung der Materialtransformationen hatte folgende Ergebnisse: Die im sakralen Raum verwendeten Materialien hatten einen sakralen Wert, doch konnten sie durch ihre Dekoration in

Widerspruch zur Maat geraten. Besonders, aber nicht nur dann trat ihr ökonomischer (Material-)Wert in den Vordergrund und begünstigte das Recycling als Spolie oder die Usurpierung. Immer bestand aber auch die Möglichkeit der völligen Profanierung, eines nichtsakralen Gebrauchs, der in der Moderne durch die Aufwertung zum Kulturgut abgelöst wurde, welches aber auch Ware auf einem nicht freien Markt ist.

6. Zusammenfassung

Die Werte altägyptischer Baumaterialien gehören nur zu einem geringen Teil der ökonomischen Wertklasse (bes. Arbeitswert) an. Daneben spielten auch andere Wertklassen eine Rolle, wie technische, religiöse und magische, politische, kulturelle, soziologische, ästhetische, psychologische und Gefühlswerte. Konkret waren es Dauerhaftigkeit, Festigkeit, Qualität, Wirksamkeit, Schönheit, Atmosphäre, Farbe, Reinheit, Klarheit, Glanz, Strukturierung, Größe und Erhabenheit, Herkunftsort, Heiligkeit und Neuheit, die bei der Auswahl und Verwendung von Bausteinen eine Rolle spielten.

In der Werthierarchie der Baumaterialien befanden sich die Bausteine unter den Edelmetallen und Halbedelsteinen und über den weniger dauerhaften Nilschlammziegeln und organischen Materialien. Über den Bausteinen standen wohl die auch für Statuen verwendeten Mineralien (Jaspis, Serpentin, Obsidian u.a.). Innerhalb der Bausteine lässt sich nur eine Überordnung der relativ harten Gesteine über die eher weichen (Kalkstein, Sandstein) feststellen. Dass keine Hierarchie der Hartgesteine erkennbar wird, ist wohl auf die Vielzahl der involvierten Werte und deren Wandel, die vielfältigen, oft symbolischen Bedeutungen von Materialien und Architektur (elementen) sowie auf die jeweiligen ökonomischen und politischen Rahmenbedingungen zurückzuführen.

Phänomene wie Materiallimitation(en) und kulturelle Transformationen des Materials können nicht allein mit Hilfe ökonomischer Prozesse, sondern als Zusammenspiels verschiedener Wertklassen, einschließlich der ökonomischen, erhellt werden.

Alten Ägypten, Zürich 1992, S. 60, 72, 118, 173; DZA 30.238.820, 30.238.840, 30.240.850, 30.240.870 (Kalzit), DZA 23.806.480, 23.807.050, 23.807.060 (Granit).

265 K.-H. Kohl, Die Macht der Dinge. Geschichte und Theorie sakraler Objekte, München 2003, S. 235-260; Groys, Über das Neue, S. 55-62; G. Agamben, Profanierungen, Frankfurt/M. 2005, S. 81f; H. Böhme, Fetischismus und Kultur. Eine andere Theorie der Moderne, Reinbek 2006, S. 352-372.

Christian Waqf in the frame of Muslim Shari'a: A polemic on destination and beneficiaries of waqf.

SOUAD SLIM

Many definitions had been given to explain the institution of waqf. All insist on the non transactional nature of the property transformed into waqf and on its destination for pious end.

According to Claude Cahen "The permanent waqf is a foundation made by the owner of a property as a pious deed, guaranteed by the law, an irrevocable benefice made for designated beneficiaries".¹

The Article waqf in the Encyclopedie de l'islam give other details: "The word waqf may be applied to two distinct concepts. It may refer to the juridical act by which property is made over to a religious or charitable foundation. The owner renounces his right of disposal and stipulates that any income be used for worthy and authorized ends".² This judicial acts includes the stopping of all transactions with regard to the property which has become, as it were, arrested (waqf) or imprisoned (habus).

It may no longer subject to sale, legacy, mortgage, donation or division leading to subsequent appropriation; yet it may be leased for the short or long term and it may be exchanged.³

Those definitions give us an idea of the beneficiaries of waqfs, who are divided into two categories:

1. Individuals: such as the descendants of the donator. This kind of family waqf was termed waqf dhurri in the legislation.
2. Public institutions: mosques, hospitals, schools, caravan serails etc...

In this case the waqf corresponds generally to the donation made by Christians to their churches.

Besides these usual donations, the object for which waqfs were founded were almost innumerable. Many waqfs were founded for the supply of money to the needy, loans for orphan girls, the payment of

debts for imprisoned debtors, the provision of excursions for children in springtime, the burial of indigents... while others were founded in aid of the armed forces.⁴

The waqf institutions of the Christian as well the Muslim communities reached the peak of their expansion during the ottoman period. Throughout this period the waqf as an institution was an essential element in the structure of landholding in the provinces, in the distribution of the means of production and of income among the different social classes and in the general organization of society.

It was mainly in the historical field that research on the waqf was the most conclusive regarding the social and economic history of urban cities and rural countryside. The variety of sources available on this subject points out the different themes essential to the study of any society: economics, laws, demography, social and moral attitudes... Purchase deeds, sharecropping, judgments, trials and all sorts of bookkeeping practices have constituted a stepping stone for the study of social classes, prices, production, taxes... in the cities as well as in countryside.

This traditional religious institution, often archaic, shows strong persistence in its organization and management. But we sometimes, notice that through certain initiatives, the modernization and the development of its structures and managements has been introduced. The present spread of waqf lands in Lebanon and the Middle East hasn't been the object of accurate or official statistics. This subject has often remained a taboo as the holders have often been unwilling to disclose the effective reality of this patrimony. Nevertheless, several limited evaluations have been undertaken; they were mainly aimed at improving waqf productivity. Any project or plan to modernize this institution in view of benefiting the largest number must inevitably be based on accurate statistical studies concerning this type of land.

⁴ Gibb and Brown. Islamic society and the west Vol II, p. 167.

¹ Cahen, Claude, L'islam des origines au début de l'empire ottoman. P. 175.

² Encyclopédie de l'islam article on waqf.

³ Hariz, Selim, Al waqf p. 8.

The study of these documents within the framework of a multidisciplinary research could prove to be very useful for the revival of these estates. These documents hold the secrets of the prosperity of this institution.

Social historical research on waqfs is one way of studying different social classes in the ottoman provinces at that time. Different categories are mentioned in the waqf documents. In the countryside peasants, craftsmen, wardens and shepherds as a class apart from the notables of different grades emirs, muqaddams and sheikhs. The clergy also is quoted according to its different titles: Shammas, qis, Khuri, ra'is, mudabbir, mutran, rahib, mutawahhid.

In the cities also, the different social strata are listed according to their professions: al tajir, al Najjar, al haddad, al sayigh, or their functions: al wakil, al qadi, al mutawalli, etc... These different categories maintained among themselves relations which were not always stable. As in all traditional societies, this balance of power did not refer always to different categories. It was mainly between the notables and the clergy that the interests and pacts were either made or broken according to different circumstances. It was during the second half of the eighteenth century that the peasants rebellions called "amiyyat" occurred. They were essentially provoked by the increase in taxation and by the rise of bidding on the lease- farming tributes in the provinces of Mount- Lebanon. In this context of popular uprisings the clergy supported the peasant levies. It was the clergy who, with the bourgeoisie profited from the decline of the local notables and became a new rising social force in the country.

Economically, the waqf had always been considered a stagnant and inactive source of wealth. In fact the waqf obeys neither the market laws, nor the movement of riches and mean of production. The waqfs that were flourishing in the past did not stay that way in all regions. However, they constituted an essential heritage for an eventual policy of communal and economic development. The study of the history of waqfs is essential for understanding the economic history of Lebanon. The large variety of waqf archives in monasteries and bishoprics shed light on the history of prices and on different kind of agricultural products.

The concept of arrested religious property, known as waqf in Islamic Sharia'a law in the writings of various

Muslim jurists, corresponds to the definition of church property which appears in the records of church councils from the start of the fourth century. This institution, during successive Muslim dynasties, was managed by Muslim cities court of justice. Under the Sharia'ah law and especially during the ottoman period, Christian religious and charitable institutions saw remarkable growth and prosperity. The tradition of monastic life was ascetic; it aimed at the freeing of the soul from its servitude to the cares of the earthy body. Over the centuries the piety of the faithful brought an enormous accumulation of landed wealth into the possession of monasteries whose members were sworn to voluntary poverty. Even today one may see the extent of this wealth in the great monastic houses that were built throughout the region, usually in remote places, and always on sites well placed from which to contemplate the natural world and its creator.

During the ottoman period the administration of those lands was subject throughout to a double jurisdiction. The Christian minorities of the empire remained subject to their own laws in matters of religion and personal statute. On the local scale, the registers were marked kept and maintained in the courts of justice at the administrative centers of each wilaya. The Ulama either the qadi or the mufti were responsible for dispensing justice according to Islamic Shari'a law. Deeds, trials, procedures, accounting register of Christians monasteries could be kept also in the Islamic court of Justice. The monasteries and bishoprics also plaid a customary and informal role in the administration and destination of the revenues which depend on its law and rules. We have three perspectives to understand the different interpretations:

One Christian related to the canon law of the Byzantine church, one Islamic connected with the Quranic text and Sunnah tradition and one Anthropological view dealing with communal customs.

The Christian origin of waqf should have had a continuous connection with properties and donations dedicated to pagan and Jewish temples. The legislation of Christianity by the Emperor Constantine in 312 allowed Christians to recover churches and other property belonging to them. An organized and coherent corpus of laws was passed to facilitate the expansion and unity of the new religion. Special laws gave to the Corpus Christianorum later called Eccle-

sia the right to receive donations and legacies. Good were assigned to the Church. Fiscal immunities granted to ecclesiastical property displayed the emperor's concern to encourage liberality towards the church, which was now endowed with a privileged status that the pagan cults had never attained. This favorable attitude was the start of close and mutually supportive relations between the church and the Byzantine state. Emperors and notables continued to make donations to the church and to pass laws favoring the growth of ecclesiastical property.⁵ Many holy councils decreed detailed laws to protect church property forbidding priests and bishops from acquiring land for themselves and from selling church property. Many articles stipulated that monasteries and convents might not be converted into temporal residences for the use of princes and nobles and nor into hostelries. Those articles insist on the fact that the land property must not be exploited for the profit of nobles and their relatives.⁶

The church fathers praised almsgiving and criticized property in their teachings. This led them to violent diatribes against greed of rich and nobles. They saw property as unjust from its origin and by its very nature. Numerous institutions for relief and mutual aid had been created. Hospitals, asylums, hostelries and funerary services were dedicated to the relief of the poor. Christianity accomplished a revolution in social values by giving dignity to the wretched. This assistance practiced on a wide scale affected the spread of Christianity and the social and political makeup of the cities.⁷

Those many rules and decrees for the protection of church property could inform us that many spoliations and abuses had been committed especially at the level of connivance between clergy and notable. Some of the clergy aimed in transferring church property to the notables at gaining the support of governors and officials for their own promotion in the ecclesiastical hierarchy.

During the Ottoman period, crucial changes occurred at the level of the administration of waqf and the principal beneficiaries. Indeed, any public manifestation of the Christian faith was regarded by the authorities as a form of proselytism. Since town

and village churches became run down and difficult to repair, orthodox believers began to frequent remote cliff top chapels and monasteries. Every important feast of the church became an excuse and an opportunity to take flight into depopulated rural country areas and mountainous places. The celebration of the office could take place there more freely and in a far more secure atmosphere. The vigils and feasts which preceded and followed the liturgies were also occasions for the faithful to meet, discuss current affairs and comment on the great problems of the hour.

These foundations based on vast waqf estates, played a very important role on several levels. On the religious level, they did much to conserve and perpetuate the faith of the church.

One consequence of this frequentation of the monasteries was that the monks took in hand the whole religious life of rāyas, a notable phenomenon both in Asia Minor and the Syrian provinces during the Ottoman era. Everyone knew the importance of Balamand in relation to Tripoli, and that of Saydnāyā to Damascus. Believers who frequented these monasteries were generous in giving to them, especially if they would be buried nearby. The three monasteries of Kūrah, saydat al Natūr, St James Diddih, and Our lady of Balamand shelter the graves of families from the city of Tripoli to this day.

Islamic origin of waqf

According to tradition, the Islamic waqf stems from the prophet and the first caliphs, although the rulings of Islamic judicial schools diverged on certain details of waqf. Certain 'ulama derived the concept of waqf from charitable institutions already existing in conquered lands, such as in the Byzantine empire and in Medina. The Islamic origins of the waqf must be sought in the beneficent impulse so characteristic of Islam. A tradition of the Sunnah links the origin of the waqf to a verse of the Qur'an naming it sadaqah muharramah.⁸ The practice of waqf was a development of the Islamic obligation of almsgiving known as Al Zakat. The fuqaha dated this institution to the prophet although they found nothing in the Qur'an to authorize it.⁹ Compared with other practices, the

5 Pietri Charles „Constantin et l'inflexion chrétienne de l'empire „ Histoire du Christianisme, Vol 2, p. 212.

6 Kassab, Hanania. Recueil des lois de l'église p. 676- 680.

7 Haydar, Nadim. „Al Awqaf“, Periodical al Noor, 1980, p. 10.

8 Encyclopedia de L'islam article on waqf. According to Shafi'i tradition.

9 Barnes, John Robert, An introduction to religious foundations in the Ottoman Empire p. 154.

traditional justification of the waqf was very tenuous, although jurists affirmed that the companions of the prophet and the first caliphs practiced it. In a tradition of Anas Ibn Malik, it is reported that the prophet wished to buy some gardens from the Banu Najjar on which to build a mosque, but the latter refused the price offered and gave the land for the love of god.¹⁰

In the absence of any legal text relating to waqf throughout the first century of Islam, the Sunnah assimilated the customs and laws in force in pre-Islamic Arabia and the recently conquered provinces. The Sunnah of local tradition and of Medina in particular, was codified by the consensus of the region's Muslim community, and this consensus came to serve as legal principles.¹¹

Legislation therefore received a fixed juridical form in the eleventh century. The Arabs found in the conquered lands the basis of a system of public support in churches, convents, orphanages, hospitals. The early jurists may have had this kind of property in mind as the realization of the charity prescriptions contained in Islam. Legal precedent was readily found in Justinian's legislation governing *Piae Causae*, which accorded point for point with the conditions respecting the creation of family waqfs. The Byzantine legislation was incorporated into the corpus of Islamic law by the celebrated Hanafi jurist and first chief qadi of the Abbasid dynasty Abu Yusuf Al Ya'qub.¹²

We see here the adoption by Islam of local legislation, especially Byzantine in the provinces and of the primitive customs of Medina in Arabic. Many decisions suggested the interaction between the Islamic waqf and the notion of church property.

First the problem of irrevocability of waqf was introduced by Abu Yusuf and its administration. They were managed by Muftis or Qadis. For the property of the church, it was also inalienable and placed under the bishop's authority. Draconian legislation made its sale difficult.¹³

Second: The acceptance by Abu Yusuf of the Sunnah of local tradition facilitated the establishment of family waqf, a practice born of communal custom and the desire to continue pre-Islamic convention regarding the division of inheritances. Abu Yusuf's initiative in introducing the al dhurri waqf contrave-

ned the legal provisions of his master Abu Hanifah and the teaching of several other traditional jurists of that period: It were quite contrary to Koranic inheritance law.¹⁴

Third issue concerned a problem that occurred later with the Ottoman dynasty. During this period cash waqf or waqf al Nuqud were widespread and popular throughout the lands that had previously been Byzantine provinces. Waqf al Nuqud meant the establishment of a trust with money, the income of which would pay the salary of a teacher or a preacher. Most military and religious officials ruled in favor of their validity and no one spoke out against them. The use of waqf al Nuqud marked a revolution in Shari'ah endowment law. Its legislation rationalized on the basis of customary practice, was a prime example of positive law in action within the Islamic system of law. However, there are few examples of this practice in the Syrian provinces until the eighteenth century. Ibn Abidin the Syrian scholar in his *Radd al Mukhtar* wrote in 1660 „waqf of dirhams is practiced in Turkish land and not in our lands.¹⁵

The Islamic legislation had established many conditions to make donation of waqf valid. One of those conditions concerned the Christians foundations. A Christian waqf is valid only if it established for purposes of charity, religion or public interest. A pious or humanitarian end (*Kourba*) is the absolute condition of waqf. This principle is unanimously admitted by Hanafi 'Ulama. The waqf must be made in the way of god in order to be pleasing to him and to come closer to him. Without this pious intention it has no validity. It follows that foundations made by non-Muslims are only valid if their aim is not contrary to Islam- for example if they are not destined for churches or monasteries. Therefore, during the Ottoman era, Christian waqf were all founded and named in favour of the poor of the church or of the monastery. The concern for the needy and the destituted is stressed even in the naming of waqfs. The name (*fuqara*) could be justified by the fact that it was legally accepted by Islamic law as *qurbah* which means it corresponds to both the Muslim and Christians faiths. So in all archives such as inventories, deeds, accounting books we have the label poor (*fuqara*) preceding

10 Al Bukhari, al wasaya.

11 Barnes Top. Cit p. 19

12 Ibid p. 154

13 Waqf article in Encyclopedia de L'Islam.

14 Barnes John Robert opcit p. 19.

15 Mandaville Jon E. Usurious piety: the cash waqf controversy in the Ottoman empire International journal of Middle Eastern Studies 1979 p. 289- 308.

any of the foundations; for example the poor of the Room community, the poor of monastery of Balamand, the poor of the church St. George.

So in the frame of Islamic law the principal beneficiaries of waqf in the Christian foundations are the poor.

The anthropological Interpretation: This idea traces the origin of the waqf to the institution of public property in the primitive cultures of Africa and Asia. In such cultures, lands belonging to no one in particular were held by the community as the heritage of its ancestors. The essential aim of this custom was to perpetuate the group by reinforcing both ties between its living members and fidelity towards its forefathers through a supposed identification between the community and the land. Land that was identified in this way with the group's cultural and ethnic identity could not be transferred to individual ownership. It could not be disposed of except for the sake of survival in times of disaster.¹⁶ In the frame of Islamic Shari'a the waqf appeared also as a form of common property dependant on the community. Land conquered by force ('anwatan) was never considered as privately owned either in theory or in practice. The right of ownership was accorded neither to individual Muslims nor to non Muslims. By the very fact of conquest, this land became the common property of all Muslims and was subject to kharaj. Kharaj lands were held in alienable trust for all Muslims. The assignment of such land as al tamlik naturally conferred only limited rights of ownership. The only right accorded to the Imam was that of leasing the usufruct in the name of the bayt al mal while retaining full ownership of the land itself.

Quite often the most determined opposition to the sale of a monastery or church waqf estates comes from the inhabitants of the nearest village. They are the ones who throughout history, benefited the most from these waqfs on the economic level as well as on the educational and religious levels. The waqf is a part of their heritage and a part of their village life. Some of them think that the total or a part of the income generated by the sale of the church waqf should be reinvented in the village. Municipalities associations and clubs often consider themselves accredited to use waqf land to enlarge roads, open sports

16 Khudr, Georges. Al waqf Al Nahar (14 January 1994).

field etc... Thus the church waqf are also in danger of becoming village waqfs similar to musha' lands (collective properties of a village located outside residential areas).

In the Maronite point of view, the idea usually upheld is that the waqf is considered as sacred land. This idea consider that liquidation of monastic properties would be a triple blunder consisting of a denial of the past, an easy misjudgment of the present and an alienation of the future. The waqf land was humanized and protected from the greed of conquerors who occupied the Near east. This allowed the idea of homeland to spread and defeat the totalitarian empire and also to defend the value of national community solidarity in opposition to the umma conception of a monoreligious sacred community.¹⁷

The waqf is seen here as a materialization of collective identity both national and confessional. During the Lebanese civil war, 1975- 1990, this amalgam between confessional maronite and national Lebanese identity was common to the conservative Christian parties.

According to popular belief and conservative circles, the waqfs represents a sacred land that is bound to the place it is located in. Only the institutions (churches, Parishes, monasteries) given to the waqf by the initial donator could profit from its revenues. In case there was no indication, the revenues should go to the benefit of the donator's village. That is why conflicts occur sometimes between parishioners or their representatives and the ecclesiastical superiors (bishops or hygoumenes) when the latter try to liquidate or replace waqf estates in their villages.

Economic role of monasteries

For centuries pious foundations among both Christians and Muslims have served as a kind of social safety net, and as a guarantee of economic recovery during periods following violent conflicts and natural catastrophes such as earthquakes, plagues, and wars. Two specific examples will illustrate the points. In the 17th century, the waqfs of Tripoli were the main base for the rebuilding of the city and its socio-demographic fabric in the wake of its destruction by the wars between the Maan emirs and the muqata'gis from the Sifah family.¹⁸ Likewise for more than four

17 Barnes John Robert op cit p. 28.

18 Ziadeh, Khaled, Tarikh al Muqata'at al lubnaniyat fi al Qarn al thamin 'ashar p. 205- 320.

centuries the monastery of our Lady of Balamand was a place of refuge for the inhabitants of Kurah and Tripoli. Greek Orthodox families fleeing wars, epidemics and earthquakes would often stay for several months in this monastery. During his period of forced leisure, the guests would read the monastery manuscripts inscribing marginal notes that described the events of the time and dated the length of their stay.¹⁹

On the economic level, Waqf responded to the needs of market economy which was represented in Mount-Lebanon mainly by the predominance of mulberry- growing and silk manufacture. From the 18th century, the monasteries became centers for gathering harvests and allocating labor. Lands acquired by purchase or donation were intensively exploited. The Monks who had previously worked on the land, tended to give up their work to sharecropping peasants and turn to diverse activities.²⁰

The peasants received land, tools plants and seed from the monastery and gave in exchange half of their yield in the case of silkworms or one third of yield for vineyards. The sharecroppers, who were often indebted to the monasteries, awaited the sale of their crops to free themselves from their financial obligations. They could on the other hand, stock up with food supplies throughout the year, giving payment at the end of the season.

The land acquired by religious institutions were redistributed the peasants who worked them and delivered their crops to the monasteries. After being gathered the produce of the surrounding areas would be sold throughout the country by the ordinary channels of commerce. Certain monasteries functioned as commercial companies. They had agents in all the towns and villages of the region, whose business was to dispose of the monasteries' produce. The latter wasn't limited to silk and agricultural staples but included other food products such as wine, oil and raisins and also religious books which are printed in some of the convents.²¹

19 Colophons of Balamand Monastery Manuscripts in catalog of Balamand manuscripts, p. 59.

20 Slim, Souad, *Le métayage et l'impôt au Mont -Liban aux XVIII et XIX siècles*, Dar al Mashreq, Beirut, p.33.

21 Abu Nohra Joseph, *Contribution à l'étude du rôle des monastères dans l'histoire rurale du Liban. Recherche sur les archives du couvent St. Jean de Khonchara et de cinq autres couvents maronites et melchites 1710-1960*. Ph.D. thesis Strasbourg 1893- p. 159.

On the fiscal and financial level the economic growth of the monasteries and their relative prosperity, in addition to their spiritual and religious functions, conferred on them a financial and political dominance in the country. Because of their wealth and importance, the monasteries acted as bankers for both credits and deposits. The trust which they inspired among the people in general and their relatively neutral position, at a distance from the country's political conflicts, make them safe havens were Christian notables, financiers, Townes, and merchants could deposit their fortunes during difficult periods. The chronicles of the period tell us that the Greek Catholic inhabitants of Zahleh deposited their savings at the monastery of St. John Khinshara, while the Greek orthodox deposited theirs at St. Elie Shuwayyah. In 1794, however, the soldiers of the Amir Bashir II during their war against the Abil-lama' and the people of Zahleh, pillaged both these monasteries seizing their deposits.²²

The monasteries also advanced loans to their sharecroppers and other inhabitants of their neighboring villages. These credits might be given to tide them over until the harvest season, but more importantly they were made for the payment of taxes levied by the local and central authorities in becoming the central landowners the monasteries became in their own areas the chief tax collectors too. They came into direct contact with the state and collected taxes from all the people living on their lands. Land registers and receipts of payment by persons and by areas has been preserved in the monasteries providing ample proof of the fiscal role played by the religious authorities in both rural and urban areas.²³ These authorities acted as intermediaries between the state and the peasants in the collection of taxes, the latter were thereby spared visits by the soldiery of the governors who would often organize paramilitary campaign to replenish their treasuries.

In plus of being intermediaries between people, the state and the market economy, waqfs monasteries proved to be capable of changing their vocation in order to meet with the needs of the conjuncture.

22 Al Ma'luf, 'Isa Iskandar, *Tarikh Madinat Zahlah*, 1911, P. 135.

23 Slim, Souad, op cit p. 219.

Statuenstiftung und religiöses Stiftungswesen im pharaonischen Ägypten. Notizen zum Grab des Pennut (Teil V).

MARTIN FITZENREITER

I. Einleitung – Die Statuenstiftung des Pennut von Aniba

1.

Nördlich der antiken Stadt Aniba, einem Verwaltungszentrum Unternubiens zur Zeit von dessen pharaonischer Besetzung im Neuen Reich (ca. 1550-1080 v.u.Z.), lag die Grabanlage des Pennut.¹ Pennut war „Stellvertreter von Wawat (Unternubien)“ zur Zeit Ramses VI. (ca. 1152-1145 v.u.Z.) und damit die höchste lokale Autorität in diesem schmalen Fruchlandstreifen zwischen dem ägyptischen Kerngebiet und der sudanischen Region.

Von der Anlage ist der in den anstehenden Felsen geschlagene Kultraum erhalten, dessen Wände mit Reliefs und Inschriften vollständig bedeckt sind (Abb.1).² Das Dekorationsprogramm folgt im zeitgenössischen Ägypten üblichen Vorgaben und zerfällt in zwei Teile. Im westlichen Teil der Kapelle wird das jenseitige Schicksal des Pennut mit der Bestattung, dem Totengericht, dem Aufenthalt im Jenseits und schließlich dem Heraustreten zur Anbetung des Sonnengottes beschrieben. Thema des östlichen Teils der Dekoration ist die Position des Pennut im Diesseits. Neben Darstellungen des Ahnenkultes wird hier gezeigt, dass Pennut eine Statue des Pha-

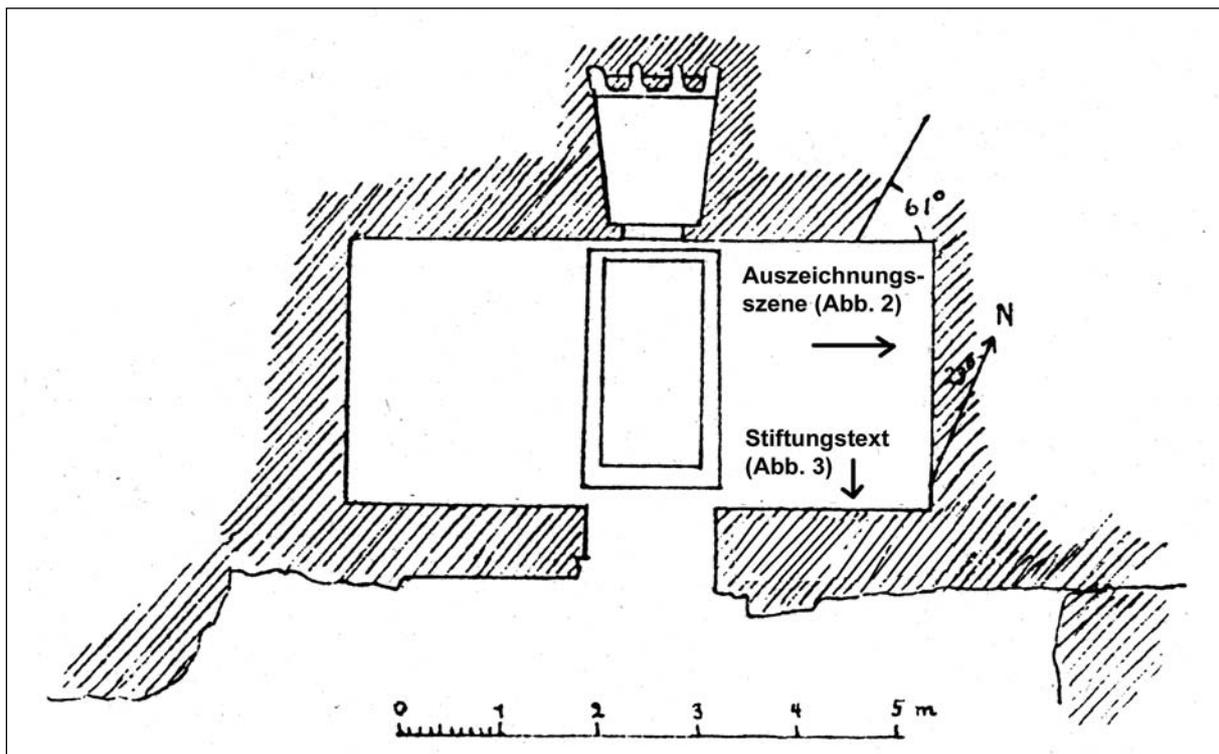


Abb. 1: Grundriss der Felskapelle des Pennut mit Lage der besprochenen Darstellungen (aus: Lepsius 1913, 116).

¹ Die Lokalität ist inzwischen vom Nasser-Stausee geflutet. Allgemein zur Anlage siehe Fitzenreiter 2001.

² Publikation der Dekoration: Lepsius 1849-58, Bd. III, 229-232 (Strichzeichnungen); Steindorf 1937, Tf. 101-104 (Fotos); Kitchen 1983, 350-357 (Texte). Verschiedene Aspekte des Dekorationsprogramms sind in einer Reihe von "Notizen zum Grab des Pennut" bereits behandelt worden: Fitzenreiter 1998, 2001, 2003.a, 2004.a.

rao im Horustempel von Aniba aufstellen ließ und dafür sowie für weitere Leistungen von Ramses VI. geehrt wurde (Abb. 2). Zur Versorgung des Kultes dieser Statue richtete man eine Stiftung ein. Der Text, in dem diese Stiftung beschrieben wird, ist am östlichen Teil der Südwand wiedergegeben (Abb. 3).

Stiftung [der Statue] der königlichen Gemahlin Nefertari, die in Aniba ruht. Der Osten ist an der Wüste. Der Norden ist an den Weiden des Pharaos (i.h.g.). Der Westen ist am Fluß. Drei Chet-Maße.

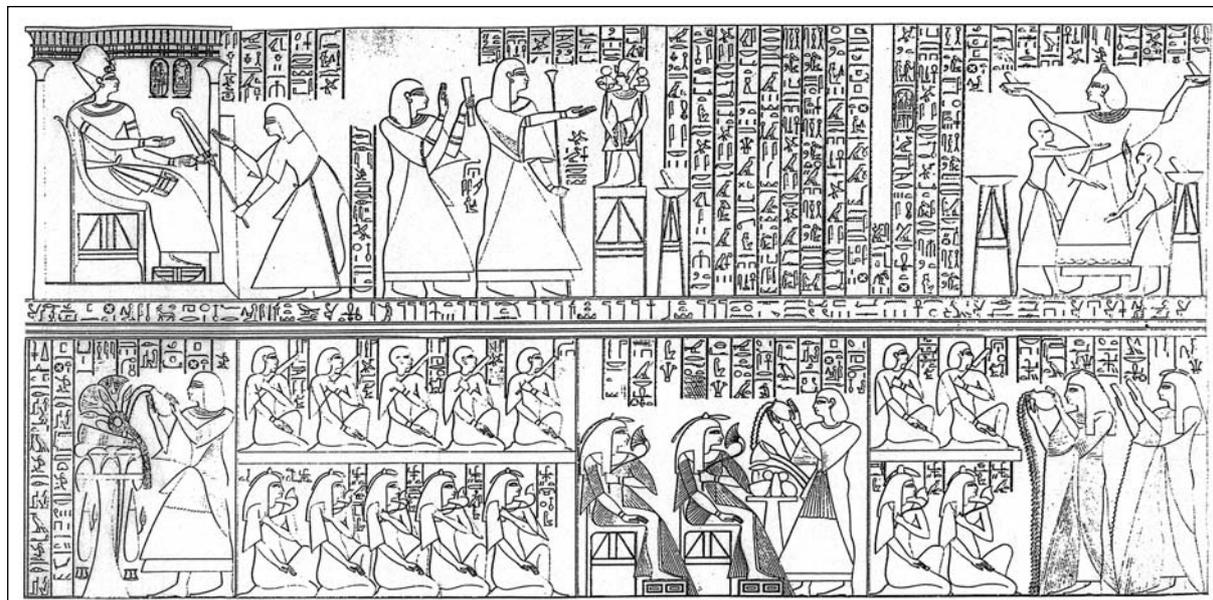


Abb. 2: Statuenstiftung und Auszeichnungsszene auf der Ostwand der Kapelle des Pennut (aus: Lepsius 1849-58, 230)

2.

Der Stiftungstext nimmt den größeren Teil der Wandfläche ein und wird von der Darstellung der thebanischen Göttertriade Amun, Mut und Chons oben rechts und der Götter Ptah und Thot oben links flankiert. Darunter sieht man rechts den Stellvertreter Pennut und den Scheunenvorsteher Penra. Die zwei Frauen links unten gehören bereits zur Darstellung der angrenzenden Wand. Der Stiftungstext lautet:³

(1.) Die (Land-)Stiftung für die Statue des Ramses VI., die in Aniba ruht:

(Feld Nr. 1:) (Im) nördlichen Gebiete von "Ramses II. im Haus des Re" (= Lokalbezeichnung) (bei?) der Siedlung gegenüber dem „Haus des Re, des Herren der östlichen (Nil-)Ecke/Biegung“ (= Lokalbezeichnung): Der Süden ist an den Feldern der (Land-)Stif-

(Feld Nr. 2:) (Im) Gebiet von rw-h3-tp-mjw (= Lokalbezeichnung) auf dem Feld des Stellvertreters von Wawat: Der Süden ist am Feld der (Land-)Stiftung der Statue [NN]⁴, unterstellt dem Priester Ameneno-pe. Der Osten ist an der Wüste. Der Norden ist an der Weide des Pharaos (i.h.g.), genutzt als Feld des Stellvertreters von Wawat. Der Westen ist am Fluß. Zwei Chet-Maße.

(Feld Nr. 3:) (Im) Gebiet des Tempels der Göttin; östlich vom Feld ohne Erbfolge, östlich grenzend an die Wüste: Der Süden ist am Feld der (Land-)Stiftung der Statue [NN], unterstellt dem Stellvertreter Merij von Wawat. Der Osten ist an der Wüste. Der Norden ist am Feld des Hirten Bachu. Der Westen ist am Fluß. Vier Chet-Maße.

(Feld Nr. 4:) (Im) Gebiet an der Spitze von Tech-chet (= Lokalbezeichnung) am westlichen Ende des Sees (?) von Tech-chet auf der Weide des Pharaos (i.h.g.) und dem Feld ohne Erbfolge, östlich grenzend an die

³ Die Übersetzung lehnt sich weitgehend an die von Helck 1986 an. Weitere Übersetzungen, auch von Passagen und die Diskussion bestimmter Termini und Detailfragen, bieten u.a. Breasted 1906, 231-235; Gardiner 1948, 111; Müller 1976, 60-62, 84f; Menu 1970.a, 118- 122; Janssen 1975, 150; Katary 1989, 255.

⁴ Der Name der Statue ist nicht angegeben.

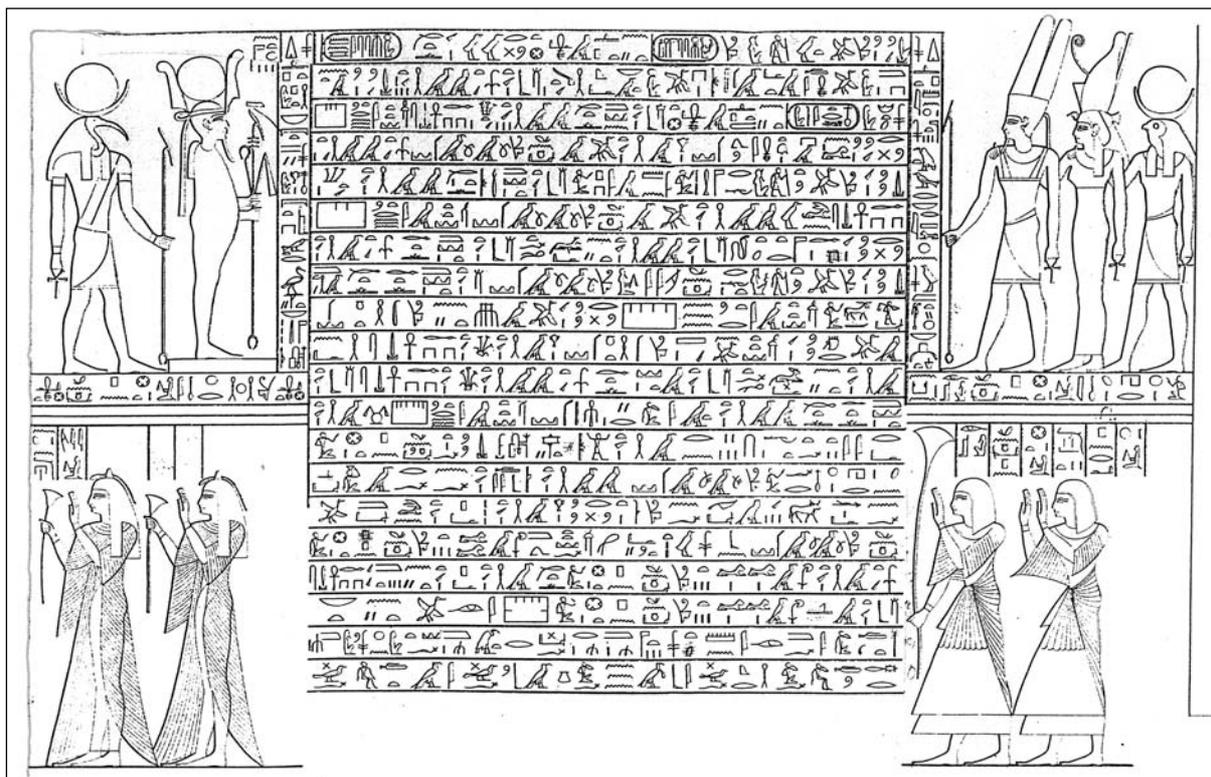


Abb. 3: Stiftungstext auf der östlichen Südwand der Kapelle des Pennut (aus: Lepsius 1849-58, 229.c).

Wüste. Der Süden ist an der Weide des Pharao (i.h.g.). Der Osten ist an der Wüste. Der Norden ist das Feld von Irsa. Der Westen ist am Fluß. Sechs Chet-Maße.

Gesamtheit des Ackerlandes das er unterstellte: 15 Chet-Maße, macht Hochfelder $\frac{1}{4}$ (?). (Aktennotiz:) Erstellt, geschrieben, bestätigt.

(II.) Seine (Land-)Stiftung, (nämlich) des Stellvertreters Pennut, Sohn des Herunefer, von Wawat:⁵ Ein Flussrandfeld (?) von ihm (= Pennut), um zu bringen zu ihr (= der Statue) ein Rind als Schlachtopfer für sie (= die Statue) pro Jahr:

5 Die Lesung der Passage ist umstritten. Breasted 1906, 235 zieht die Aktennotiz und die Nennung des Rinderopfers zusammen und übersetzt „The scribe of its domain, the deputy, son of Herunefer of Wawat, has (them), as fields rented to him to pay to it one ox, slaughtered yearly.“; ebenso verbindet Menu 1970.a, 119 Addition, Aktenvermerk und Rinderopfer: „Totale de terre lui a été donné: 15 aroures, ce qui fait 10 (?) (aroures) de terre *k3yt* ... ?, (superficie) invariable (?) – son desservant est le député de Wawa, Pennout fils d’Herounefer – en tant que terre qui lui a été concédée pour lui fournir un boeuf comme sacrifice annuel.“ Helck 1986, 25 trennt die Addition und den Aktenvermerk von der folgenden Passage, die so einen neuen Abschnitt einleitet: „Sein

(Feld Nr. 5:) (Im) Gebiet der Uferfelder (?) die in der Hand des Stellvertreters von Wawat waren. Nicht ist es in der (Schulden?)-Liste. Sein Westen ist der Anfang von Charuru (?) des Stellvertreters Pennut. Der Süden ist das Feld (von) Charuru (?) des Stellvertreters Pennut. Der Norden ist das Uferfeld (?) der Domäne des Pharao (i.h.g.). Der Osten ist der Anfang/das Ende (von) Charuru (?) des Stellvertreters Pennut.

Sechs Chet-Maße.

(Fluchformel:) Was angeht jeden der dagegen reden wird: Möge Amun-Re, der König der Götter, hinter ihm und vor ihm seine Macht ausüben, möge Mut hinter seiner Frau (ihre Macht) ausüben, (möge) Chonsu hinter seinem Kind (seine Macht) ausüben;

Stifter: der Stellvertreter von Wawat *Pn-nwt*, Sohn des *hrw-nfr* mit *kdbjyt*-Feld für sie (= die Statue), um Ertrag zu bringen ihr für eine Kuh als jährliches Schlachtopfer für sie.“ M.E. bezieht sich das einleitende *hmk(j).t-f* nicht auf Pennut („sein Stifter“) sondern leitet analog zum Textbeginn ganz oben einen neuen Abschnitt mit Nennung des „Stiftungsgutes“ ein. Die etwas umständliche Formulierung war wohl nötig um klarzustellen, dass es sich hierbei nicht um eine Stiftung für (eine Statue des) Pennut handelt, sondern dass hier der – von der Landstiftung oben verschiedene – Stifter explizit gemacht wird.

er möge hungern, er möge dürsten, er möge Mangel leiden und er möge elend sein.

3.

In Aufbau und Inhalt entspricht die Inschrift einem Typ sonst meist auf Stelen belegter Texte, die Landübertragungen an sakrale Entitäten beschreiben. Im vorliegenden Fall wird ein Kult für eine Statue des regierenden Königs im Haupttempel von Aniba eingerichtet. Diesen Kult stattet man – der Donator bleibt unerwähnt – mit einer Stiftung von insgesamt vier Feldern aus, die in der weiteren Umgebung von Aniba liegen. Außerdem wird vom Stellvertreter Pennut persönlich ein weiteres Landstück für einen speziellen Zweck gestiftet, nämlich den, einmal jährlich ein Rind als Schlachtopfer für die Statue bereitzustellen.

Die Gruppe solcher Stiftungstexte ist bereits mehrfach diskutiert worden.⁶ In den betreffenden Texten wird, wie bei Pennut auch, festgehalten, dass ein bestimmter Besitz an eine Gottheit oder an eine Königsstatue übertragen wird. Da in den betreffenden Texten sehr genaue Angaben zu dem in die Stiftung übertragenen Besitz und die Art seiner Verwaltung gemacht werden, spielen diese Quellen eine wichtige Rolle bei der Beschreibung der altägyptischen Wirtschaft. Unter ökonomischem Gesichtspunkt wird der Stiftungsvorgang in der Regel so interpretiert, dass die Stiftung eine Art Fonds darstellt, dessen Erträge von einem begünstigten Dritten verzehrt werden: Über die legitimierende Fiktion der Versorgung eines Kultes verfügt der Verwalter der Stiftung über den gestifteten Besitz. Auf diese Weise konnte der Pharao z.B. bestimmten Personen eine Art Pension zuweisen; so werden in den Belegten (ehemalige) Militärs und ihre Familienangehörigen als Verwalter genannt.⁷ Andererseits war es Individuen auch möglich, Stiftungen aus eigenem Besitz und zu eigenen Gunsten zu tätigen oder zu erwirken, sei es, um den eigenen oder einen fremden Totenkult zu versorgen, um einen bestimmten Besitz von anderweitiger Verwendung (Rückgabe an die „Krone“, Weitergabe an Nachfolger im Amt oder

innerhalb sozialer Gruppen/„Vererbung“) auszuschließen, oder allgemein um bestimmte Einkünfte in institutionalisierter Form zusammenzufassen.⁸

Der Fall des Pennut bleibt in seiner Zielsetzung etwas unklar, da im Text weder der Stifter der im Teil I zusammengefassten Landstücke explizit gemacht wird, noch ein Nutznießer/Verwalter der Stiftung genannt ist. Ausdrückliche Erwähnung findet nur die zweckbezogene Zustiftung eines Landstückes durch Pennut selbst (Teil II). Aus dieser Konstellation wurde von Wolfgang Helck geschlossen, dass Pennut die Möglichkeit der Stiftung dazu nutzte, um Besitztümer aus seinem Amts- (Teil I) und seinem Privatvermögen (Teil II) in eine Besitzform zu überführen, die dem Zugriff anderer Autoritäten entzogen ist. Auf diese Weise hätte Pennut die Erträge von prinzipiell staatlichem Land privatisiert und über die Betreuung des Kultes an sich und seine Sippe gebunden.⁹

4.

Eine Besonderheit der Stiftung des Pennut ist, dass sie nicht wie in den meisten belegten Fällen auf einer Stele dokumentiert ist, sondern in einer Grabanlage. Innerhalb des Dekorationsprogramms der Anlage stellen der Text und mit ihm verbundene Bilder eine Sequenz dar, die mit weiteren Darstellungen und Texten korrespondiert. Im folgenden Beitrag soll es daher darum gehen, den Zusammenhang zwischen der Stiftung und den übrigen Elementen der Selbstpräsentation des Grabherrn herzustellen. Um dieses Vorhaben in eine etwas weitere Perspektive zu rücken und um dem übergeordneten Ziel gerecht zu werden, Zusammenhänge von sakraler und wirtschaftlicher Sphäre zu beleuchten, wird auf verwandte Belege eingegangen. Schließlich ist es das Ziel der Untersuchung, einen eng mit ökonomischen Aktivitäten verbundenen Aspekte der religiösen Praxis zu untersuchen: das Stiftungswesen der pharaonischen Zeit.

6 Eine ausführliche Diskussion der Stiftungstelen mit Belegliste bei Meeks 1979; weitere Beiträge, insbesondere konkret zum Phänomen der Statuenstiftung: Helck 1961, 226-233; Schulman 1966; Helck 1966; Kitchen 1969-70; Kitchen 1973; Gaballa 1973; Kessler 1975; Hovestreydt 1997.

7 Kessler 1975, 115f; Meeks 1979, 641f.; Katary 1989, 119.

8 Gardiner 1948, 112, Anm. 4; Helck 1966, 39; Meeks 1979, 651f; siehe die zusammenfassende Diskussion möglicher Motive bei Haring 1997, 142-155 und Hovestreydt 1997, 117f.

9 Helck 1986, 33-35.

II. Die Stiftung des Pennut im Kontext ähnlicher Quellen

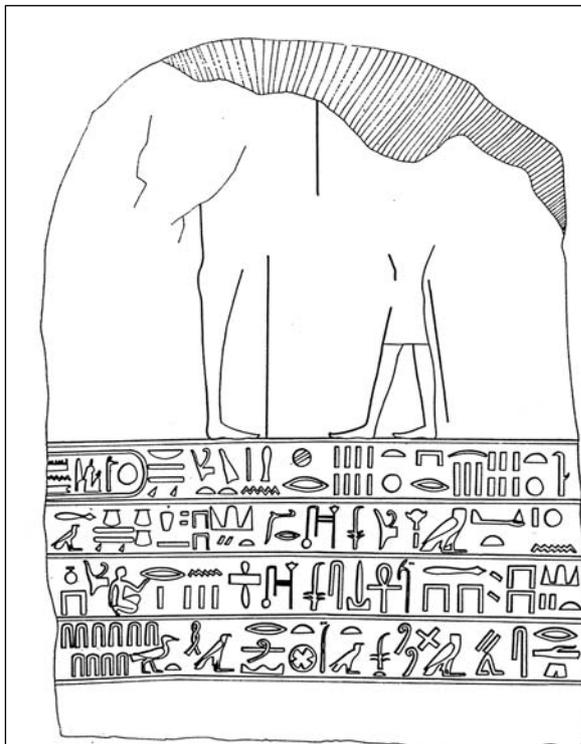
II.1. Stiftungsstelen und verwandte Dokumente

1.

Wie bereits erwähnt, zählt der Text des Pennut inhaltlich und formal zu einer Gruppe von Stiftungstexten über (in der Regel) Landstiftungen an sakrale Institutionen. Diese Texte treten im frühen Neuen Reich erstmals auf, sind in der 22.-26. Dynastie mehrfach belegt, um danach nur sporadisch oder in veränderter Form fortzuleben.¹⁰

Die häufigste Form, in der entsprechende Dokumente überliefert blieben, sind Stelen (Kasten u. Abb. 4). Sie zeigen im oberen Bereich gewöhnlich eine Darstellung im Flachbild; meist den König vor einer Gottheit. Darunter ist der Text der Stiftung niedergeschrieben. Diese Texte enthalten, in unterschiedlicher Ausführlichkeit, a) eine Datierung, die Beschreibung des königlichen Stiftungsaktes und die Nennung der begünstigten sakralen Entität; b) die Auflistung der gestifteten Landstücke; c) die Nennung von Verantwortlichen und Nutznießern der

¹⁰ Meeks 1979, 610-623, 653-656.



Zwei Beispiele für Stiftungsstelen aus der 20. Dynastie

Abb. 4: a) Stiftungsstele von Nazlet Batran (aus: Gaballa 1973, fig. 2)

"Regierungsjahr 6, dritter Monat der Peret-Jahreszeit, Tag 8, unter der Majestät des Königs von Ober- und Unterägypten Userma'atre-Meriamun (Ramses III.).

An diesem Tag wurde der Auftrag gegeben an den königlichen Schreiber und Vorsteher der beiden Scheunen des (?) Thrones der beiden Länder, den Großen (?) der Scheune des Pharao (l.h.g.), den königlichen Schreiber Sanuro (?) // die Grenzen zu setzen im Gebiet im Süden des Dorfes von Rose-tau. Felder: Aruren 100." (Übersetzung nach Gaballa 1973, 111f)

b) Text der Stiftungsstele von Medamud

"Regierungsjahr 2, erster Monat der Peret-Jahreszeit, (Tag 1), unter der Majestät des Königs von Ober- und Unterägypten, Herr der beiden Länder, Userma'atre-Meriamun, Sohn des Re, Herr der Erscheinungen, Ramses III., Herrscher von Heliopolis.

Seine Majestät befahl zu Geben (*rdj.t*) Felder als *hnkj.t*-Stiftungsland, 50 Aruren, an die Statue des Amunrasonter zusammen mit der Statue "Ramses III., Herrscher von Heliopolis, Sohn des Amun, geboren von Mut, der Herr der Opferversorgung", im Bezirk von Perenta, auf den Feldern von Perduat. Der Süden ist bei Perduat, der Osten ist bei Perduat, der Norden ist am Gut des Amun, der Westen ist am Gut des Month. Dekret des Regierungsjahr 2, erster Monat der Peret-Jahreszeit, (Tag 1), unter der Majestät des Königs von Ober- und Unterägypten, Herr der beiden Länder, Userma'atre-Meriamun: (Sie? Die Ländereien?) werden gegeben unter die Verwaltung des Hüters der Schriften des Gutes des Amunrasonter, Chaemope, Sohn des verstorbenen (wörtl.: des Osiris) Hüters der Schriften, Stellvertreter des Schatzhauses des Gutes des Amunrasonter, Imiseba, gerechtfertigt,- von Sohn zu Sohn, von Erbe zu Erbe, ewiglich." (Übersetzung nach Kitchen 1973).

Stiftung; d) Erbschafts- und Fluchformeln. Die Stelen sind oft von minderer handwerklicher Qualität. Man nimmt an, dass solche einfachen Stelen an den betreffenden Landstücken als Grenzsteine aufgestellt waren.¹¹ Eine Stele wurde im Bereich des Südtores am Palast des Merentptah in Memphis gefunden; einem sakralen Ort, an dem sich auch andere Stelen unterschiedlicher Gattungen fanden.¹² Weiterhin sind Texte, die im Zusammenhang mit der Stiftung von Statuen stehen, noch in Papyri belegt,¹³ auf Statuen¹⁴ und Gedenksteinen¹⁵ und eben in der Kapelle des Pennut.

2.

Inhaltliche Charakteristik der Stiftungstexte ist, dass in ihnen der ökonomisch relevante Bestand einer Stiftung beschrieben wird. Als terminus technicus wird das Wort *hnk(j.t)* verwendet, seit dem Neuen Reich oft – wie auch bei Pennut – in einer etwas rätselhaften Schreibung, die an die Schreibung für *hm-k3l* „Totenpriester“ erinnert.¹⁶ Das Wort leitet sich vom Stamm *hnk* mit der Grundbedeutung „darbieten, schenken“ ab und bezeichnet vorrangig die Gesamtheit der eingebrachten Objekte selbst, das Stiftungsgut/Stiftungskapital, wobei in den hier interessierenden Texten darunter immer Landstücke verstanden werden; siehe die Determinierung bzw. die Erweiterung durch den Begriff *w* („Gebiet“).¹⁷

11 Meeks 1979, 608f.

12 Schulmann 1963; Helck 1966. Diese Stele behandelt die Ausstattung einer Stiftung nicht mit Land, sondern mit regelmäßigen Lieferungen. Eine Aufstellung als Grenzstein wäre daher auch nicht denkbar.

13 Z.B. pTurin 1979 vso. (Hovestreydt 1997) und die Nennung derartiger Stiftungen im pWilbour (Gardiner 1948, 111-113).

14 Eine im Tempel Amenophis III. in Memphis aufgestellte Statue mit der Inschrift des Amenhotep-Huy (Petrie et al. 1913, 33-36) und eine stelophore Statue des Ramose aus Deir el-Medineh (Bruyère 1952, 56f, pl. XII.No. 115). Zu letzterer siehe die ausführliche Diskussion bei Hovestreydt 1997, 115-120. Beide Fälle sind insofern Besonderheiten, da die Stiftungen Statuen nichtköniglicher Personen betreffen bzw. in den Kult einbeziehen.

15 Helck 1961, 226f u.a. mit einigen Belegen für Gedenkstellen, auf denen Stiftungsvorgänge erwähnt sind.

16 Diskussion der Schreibung bei Gardiner 1948, 111-113; Menu 1970.a, 120; Kessler 1975, 108f; Meeks 1979, 626; Helck 1986, 25. Siehe zur Grundbedeutung des Substantivs: TLA, Lemma-Nr. 107190: *hnk.t.l* „(eine) Opfertgabe“ und Lemma-Nr. 107250: *hnkj.t.l* „Schenkung“. Ich danke Frank Feder für wichtige Hinweise.

17 Gardiner 1948, 111: „Land donated to (lit. „donated land of“)“.

Stiftungen aus dem Neuen Reich, die sich auf andere Objekte, wie Lebensmittel o.ä. beziehen, werden meines Wissens nicht so bezeichnet.¹⁸ Der Vorgang der Stiftung, der „Stiftungsakt“, wird entweder mit *rdj* / „geben“ oder aber auch mit *hnk* / „schenken“ beschrieben.¹⁹ Die Institution, die „Stiftung“ als Rechtssubjekt im Sinne des abendländischen Rechtes,²⁰ wird so nicht bezeichnet; sie findet ihren Ausdruck offenbar in der sakralen Entität, der das Stiftungsgut zugewiesen wird; siehe die Formulierung der Überschrift bei Pennut: *Die (Land-)Stiftung für die Statue* (d.h für die Kultinstitution der Statue) *des Ramses VI., die in Aniba ruht*. Die sakrale Entität, d.h. die Statue bzw. die in ihr wirkende Macht, werden als Rechtssubjekt im personalen Sinne gewertet und verkörpern so die institutionelle Oberhoheit.

Der beschriebene Stiftungsakt findet zugunsten einer Gottheit oder einer Königsstatue statt.²¹ Stiftungen an Königsstatuen treten vor allem in der

18 Die stelophore Statue des Ramose bezieht sich auf Lebensmittellieferungen, die als *hnp-ntr* bezeichnet sind, im Text wird der Stifter als *hnkj* bezeichnet (Bruyère 1952, 56f; Kitchen 1979, 363.5).

19 Meeks 1979, 625.

20 Im deutschen Recht beschreibt der dort ebenfalls unscharfe Begriff „Stiftung“ eine juristische Person, die als Organisation/Institution konstituiert ist und der Verwaltung eines von einem Stifter zweckgebunden übergebenen Bestandes an Vermögenswerten dient. Im Unterschied zur Körperschaft gibt es keine Mitglieder (noch, wie bei einer Anstalt, Benutzer), sondern allenfalls Nutznießer (Destinatäre). Nach diesem Gebrauch stellen pharaonische „Stiftungen“ eher „Körperschaften“ (oder „Vereine“) mit gestiftetem Grundkapital dar, da die Nutznießer in der Regel Mitglieder der Organisation werden und auch aktiv zu sein haben (s.u.); der gebräuchliche Begriff „Stiftung“ wird hier aber beibehalten, da sich eine begriffliche Deckungsgleichheit zwischen dem antiken und dem modernen deutschen Rechtsvorstellungen sowieso nicht herstellen lässt. Zur Begrifflichkeit siehe z.B. http://stiftung_des_oeffentlichen_rechts.know-library.net/ und andere beim Suchbegriff „Stiftung“ aufscheinende Quellen.

21 Zwei Fälle beziehen sich auf Statuen von nichtköniglichen Personen: die Statuen des Amenhotep-Huy und des Ramose, auf denen der Text jeweils auch geschrieben steht (Petrie et al. 1913, 33-36; Bruyère 1952, 56f). Die entsprechenden Stiftungen stehen zumindest bei Amenhotep-Huy sicher, bei Ramose möglicherweise im Zusammenhang mit Königsstatuen (dazu Hovestreydt 1997, 116), sind aber prinzipiell Sonderformen der Stiftung nichtköniglicher Tempelstatuen; siehe dazu weiter unten.

20. Dynastie auf.²² Solche an Götter sind auf Stelen zu dieser Zeit ebenfalls belegt. In der folgenden Periode ändert sich der Schwerpunkt und Stiftungen an Königsstatuen verschwinden während die an Götter sehr beliebt sind.²³ Die Königsstatuen befinden sich in der Regel in größeren Kultstätten, bei Pennut z.B. im Horustempel von Aniba.²⁴

Die Stiftungen werden offiziell eingerichtet, um den Kult an der betreffenden Statue zu gewährleisten, worauf fast alle Belege in einer oder anderer Weise explizit Bezug nehmen (z.B. durch die Erwähnung des Opferrindes bei Pennut). Bei Pennut ist anzunehmen, dass die Herstellung der Statue und die Einrichtung der Stiftung zum Unterhalt des Kultes zumindest zeitlich eng zusammenliegen. In anderen Fällen kann aber nicht sicher entschieden werden, ob die Aufstellung des Kultbildes und die Einrichtung der Stiftung (und damit eines Kultbetriebes) streng zusammenhängen; es ist durchaus auch möglich, dass der Kultbetrieb um eine sakrale Entität im Zuge einer Stiftung neu geordnet oder dass zusätzliche Mittel einer bestehenden Institution zugestiftet wurden.²⁵

22 Dazu, dass die Stiftung königlicher Statuen eine Neuerung des Neuen Reiches darstellt: Helck 1966, 39f. Die Erwähnung einer Stiftung für die Statue einer Königin - der Nefertari - im Text des Pennut verweist auf den selteneren Fall, dass es auch Stiftungen für Königinnenstatuen gab; siehe weitere (unsichere) Beispiele bei Helck 1961, 192-196.

23 Der veränderte Fokus der Stiftungen deutet einen grundsätzlich veränderten sozialen und politischen Hintergrund der Stiftungsvorgänge in der 3. Zwischenzeit an, auf den hier nicht eingegangen werden soll; siehe Meeks 1979, 611-622.

24 Siehe auch die Verteilung der Statuenstiftungen auf Sakralkomplexe (königliche Totentempel und sonstige Kultstellen) im pWilbour (Katary 1989, 119-121).

25 pTurin 1979 vso. (Hovestreydt 1997) bezieht sich wohl auf einen neu einzurichtenden Kult, macht aber auch deutlich, dass ein älterer Kult der Neuordnung bedarf und bereits eine Reihe von Königsstatuen am Kultplatz vorhanden sind. Die Stele Ramses III. aus Medamud (siehe Kasten) verbindet eine Stiftung an eine Statue des Amunrasonter mit der an eine Statue des Königs, wobei wenigstens die Götterstatue durchaus älter sein kann (Kitchen 1973). Der Text des Amenhotep-Huy beschreibt einen Opferumlauf, der neben einer Prozessionsstatue Amenophis III. in dessen Jahrillionenhaus in Memphis noch (die Statue des) Ptah als Herrn des Haupttempels einbezieht, ehe ein Opferanteil an die Statue des Amenhotep im Jahrillionenhaus (und von dort aus wohl noch in ein Totenopfer) geht (Petrie et al. 1913, 34).

3.

Als Gut, das in die Stiftung eingebracht wird, können bestimmte Versorgungsgüter wie Brot, Bier, Fleisch und auch Kultrausrüstung wie Weihrauch, Blumen, Kleidung des Gottes genannt sein, immer unter dem Aspekt, dass diese Güter der sakralen Entität als Opfergabe zustehen.²⁶ Dabei machen zusätzliche Angaben wie „täglich“, „monatlich“ u.ä. klar, dass hierunter Ansprüche an der *kontinuierlichen* Lieferungen derartiger Versorgungsgüter zu verstehen sind. In der Stele vom Merenptah-Palast werden die Gaben als aus dem „Schatzhaus Pharaos“ bzw. „aus Nubien und den Oasen“ kommend bezeichnet, auf der Statue des Ramose aus dem Jahrillionenhaus Ramses' II. (Ramesseum); ihre Lieferung scheint also vertraglich mit entsprechenden Institutionen geregelt worden zu sein.²⁷ Teil II der Stiftung des Pennut gehört prinzipiell zu dieser Kategorie, da hier die jährliche Lieferung eines Rindes verfügt wird. Als Herkunftsangabe steht hier ein Landstück, das als Kapitaleinlage zur Absicherung der Lieferung dient.²⁸ Sehr viel häufiger werden in den vorhandenen Belegen aber – wie auch im Fall von Teil I bei Pennut – überhaupt nur Landstücke gegeben, deren Erträge dann ganz allgemein für die kontinuierliche Versorgung des Opfers genutzt werden sollen.

Die Art und Weise, wie die Versorgung des Opfers aus den Erträgen der Landstücke erfolgen soll, kann offenbar vielfältig sein. So ist das erwähnte Landstück II der Pennut-Stiftung ausschließlich dazu bestimmt, ein Rind pro Jahr zu erwirtschaften. Ob dieses Rind auf dem Landstück großgezogen wird, oder ob das Rind von den Erträgen des Landstückes erworben werden soll, bleibt offen. Auch ist nicht davon auszugehen, dass die Landstücke des Konvolutes I exklusiv dem Anbau von Opfergaben dienen. Eher sind sie als ein Kapitalstock zu betrachten, aus dessen Erträgen entsprechende Güter z.T. selbst produziert, aber eben auch erworben werden können. Es werden in den Belegen für diesen Stiftungstyp auch keine Spezifikationen vorgenommen, welche

26 So im Text des Amenhotep-Huy (Petrie et al. 1913, 34), der stelophoren Statue des Ramose (Bruyère 1952, 56f) und der Stele vom Merenptah-Palast (Schulmann 1963, 178; Helck 1966, 37f.).

27 Helck 1966, 38; Hovestreydt 1997, 118f.

28 Ebenso bei Amenhotep-Huy, der zuerst eine Landstiftung erwähnt, aus der eine bestimmte Versorgungsleistung erwirtschaftet werden soll (Petrie et al. 1913, 34).

Gaben aus dem betreffenden Besitz erwirtschaftet werden sollen. Der zweite Abschnitt bei Pennut, in dem erklärt wird, dass das Stiftungsgut der Bereitstellung eines bestimmten Opfers dienen soll, ist eine Besonderheit und stellt in diesem Text ja auch eine Zusatzklausel dar. In der Regel wird das Land dafür bereitgestellt, dass „Kult“ im weitesten Sinne stattfindet. Dabei ist davon auszugehen, dass nur ein bestimmter Prozentsatz der Erträge des Landes in den Kult fließt, während der Rest denen zur Verfügung steht, die das Land bebauen oder anderweitig in seine Betreuung involviert sind. Ein solcher Abgabenschlüssel wird hinter dem Additionsvermerk von Teil I der Stiftung gegeben, wo festgehalten ist, dass ein Äquivalenzertrag von $\frac{1}{4}$ (?) (Arure) Hochfeld abzuliefern ist (bei einer Gesamtfläche von 15 Chet/Aruren).²⁹ Für Teil II stellt das Rind den abzuliefernden Anteil dar.

Während die Gesamtgröße des gestifteten Landes und gelegentlich auch seine geographische Lage genau vermerkt sind, werden nur selten Informationen darüber gegeben, aus welchem Besitz die entsprechenden Landstücke eigentlich genommen werden; die Inschrift des Pennut ist in dieser Hinsicht ungewöhnlich ausführlich. So werden für sämtliche Landstücke genaue Angaben zur Lokalisierung und Begrenzung gemacht³⁰ und in diesem Zusammenhang wird erwähnt, dass Feld Nr. 2 „auf dem Feld des Stellvertreters von Wawat“ und Feld Nr. 4 „auf der Weide des Pharaos (l.h.g.) und dem Feld ohne Erbfolge“ liegen. Landstück II wird ausdrücklich als aus dem Besitz des Pennut kommend bezeichnet, und noch durch einen Nachsatz (schuldenfrei zu sein?) besonders spezifiziert. Wolfgang Helck hat daraus geschlossen, dass die das Landstück I konstituierenden Felder zum königlichen Besitz gehören. In der Auswahl dieser Felder für eine Stiftung, die der königlichen Oberhoheit entzogen zu sein scheint, sieht er die besondere Brisanz der Stiftung. Ob diese Interpretation befriedigt, soll unten erörtert werden. In jedem Fall scheint klar, dass bei Felderstiftungen die entsprechenden Landstücke sehr genau definiert wurden und die Auswahl kei-

neswegs willkürlich war, sondern von den Intentionen des Stifters (über Größe und Qualität der betreffenden Landstücke) ebenso abhing, wie von dessen objektiver Fähigkeit, über die entsprechenden Landstücke so zu verfügen, dass er sie als Stiftungsgut deklarieren konnte.³¹ Ähnlich war es bei Ansprüchen auf Lieferungen von Brot, Bier usw.: diese mussten als Rationen definiert und im Spektrum der Versorgungsleistungen der liefernden Institution festgeschrieben sein; entweder als bereits bestehende Bezüge des Stifters, oder als neu konstituierte Versorgungsansprüche.

4.

Als Stifter tritt in fast allen Belegen der Pharaos selbst auf. Wenn auch nicht im Text der Verfügung, so wird auch bei Pennut dessen besondere Rolle berücksichtigt. Die Belobigungsszene an der Ostwand stellt gewissermaßen die Einleitung des Stiftungstextes dar, indem das Ereignis als königlicher Akt beschrieben wird (Abb. 2) Dort heißt es:

...möge dich loben der Ka des Pharaos (l.h.g.),³² dein guter Herr, der, welcher veranlasste (oder: gestattete), dass die Statue "Ramses VI., Sohn des Amun, an Liebe wie Horus, der Herr von Aniba" gestaltet wurde...

Der Text ist zweideutig und stellt nicht klar heraus, ob in diesem Fall die Initiative tatsächlich vom Pharaos ausging, oder ob dieser die Stiftung nur sanktioniert. Beide Varianten sind möglich und im Vergleichsmaterial belegt.³³

Neben dem Pharaos tritt in der Darstellung bei Pennut noch eine vermittelnde Instanz in Gestalt des „Königsohns von Kusch“ auf. Eine solche meist

²⁹ Zur Lesung und Interpretation der problematischen Stelle Helck 1986, 29. Allgemein zur Höhe der Abgaben auf sakral administriertem Landbesitz im Neuen Reich: Helck 1958, 146-152.

³⁰ Zu Lokalisierungsangaben bei Land im Neuen Reich: Helck 1961, 294-297.

³¹ Explizit ist in dieser Hinsicht Amenhotep-Huy, der ganz ausdrücklich erwähnt, dass alle in die Stiftung verbrachten Güter seinem persönlichen Anspruchsspektrum entstammen (Petrie et al. 1913, 34).

³² Der „Ka des Pharaos“ ist hier als die sakrale Macht zu verstehen, die in der Statue wirkt (Helck 1966, 40f).

³³ Initiativ scheint der König z.B. im Fall der Stiftung zugunsten eines libyschstämmigen Militärs und seiner Familie zu sein (Kessler 1975), während in der kompliziert gestaffelten Stiftung des Amenhotep-Huy die Initiative bei diesem selbst zu liegen scheint, aber der königlichen Absegnung bedarf (Petrie et al. 1913, 33-36; Morkot 1990, 330-333). Nach Helck 1961, 228f und ders. 1966, 39f. gehen in der 18. Dynastie die Stiftungen vom König aus, der so seine Getreuen mit Pensionen versorgt, während ab der Ramessidenzeit zunehmend Stiftungen aus Privatinitiative eingerichtet werden, wofür man oft ehemals „staatliches“ Land abzweigt.

hochrangige Mittelsperson ist auch in mehreren anderen Belegen für Stiftungen erwähnt und war wohl mit der eigentlichen Organisation der Stiftung betraut.³⁴ Nutznießer der jeweiligen Stiftung sind dann die Personen, die als Verwalter des Stiftungsgutes und als die Verantwortlichen für den Kult genannt werden. Diese Personen werden oft namentlich aufgeführt.³⁵ Schließlich es kann eine Klausel geben, die die Vererbung des Anspruches auf die Stellung als Verantwortlicher für den Kult festschreibt.³⁶ Die seit dem Alten Reich in juristischen Texten übliche Formel lautet „*auffür den Sohn des Sohnes und den Erben des Erben*“. Interessant ist, dass dieser Aspekt bei Pennut zwar fehlt, aber die Formel an anderer Stelle in seiner Grabanlage auftritt: am gegenüberliegenden Teil der Zugangswand, im Bild des Leichenzug.³⁷ Außerdem nimmt die Fluchformel am Ende der Inschrift den „genealogischen Gedanken“ auf, indem die Verfluchung auf die Nachkommen der Übeltäter ausgedehnt wird (wofür Chons als der „Nachkomme“ im System der thebanischen Triade verantwortlich ist). Dieselbe Überschneidung der Motive „Vererbung“/ „Verfluchung“ findet sich auch sonst in Stiftungsstelen, die zum Abschluss entweder die Erbformel anführen, oder eine Fluchformel. Zumindest einmal ist auch eine „negierte Fluchformel“ belegt, in der diejenigen, die sich um den Erhalt der Stiftung bemühen, bis in die zukünftigen Generationen unter den Schutz der Götter gestellt werden.³⁸

34 Meeks 1979, 634f. Der Königssohn von Kusch wird als Vermittler auch in den Stelen von Tonkaleh und Serra – ebenfalls Landstiftungen in Unternubien betreffend – erwähnt (Meeks 1979, 639f).

35 So z.B. bei der Stele vom Merenptah-Palast, mit dem Vermerk, dass die Männer Wab-Priester und die Frauen Sängerrinnen des Gottes (= der Statue) sein sollen; Helck 1966, 36.

36 Kessler 1975, 114.

37 Dazu, wie sich im kunstvoll entworfenen Dekorationsprogramm der Kapelle des Pennut Bild- und Textmotive gegenüberliegender Wände gegenseitig zitieren, ergänzen und kommentieren, siehe Fitzenreiter 2001. So wird z.B. auch die Auszeichnungsszene an der Ostwand, mit dem Bild des Königs unter dem Baldachin, dem vermittelnden Königssohn von Kusch und dem durch die Salbung transformierten Pennut an der gegenüberliegenden Westwand durch die Darstellung kommentiert, in der Osiris im Schrein den von Horus, Sohn der Isis, geführten Pennut empfängt und anschließend in der Vignette von TB 151 seine körperliche Transformation (zur Mumie) affirmiert wird.

38 Stele Brooklyn 67.119 (Kitchen 1969-70, 65).

5.

Die Einrichtung der Stiftung wird auf zwei Ebenen vollzogen: als sakraler Vorgang und als juristischer Akt. Allerdings ist diese Unterscheidung nur bei einer Beschreibung aus moderner Perspektive sinnvoll, da im pharaonischen Rechtswesen beide Aspekte zusammengehören.³⁹ Die enge Verbindung dieser zwei Ebenen wird bei Pennut an der Ostwand gezeigt (Abb. 2). Der Pharao tritt hier in einer administrativen Rolle als nominaler Herr des Landes auf, ist aber zugleich eine lebende sakrale Entität und damit oberster Garant des sakralen Vorgangs. Dieser ist als eine gestufte Zeremonie von der Beauftragung durch den König bis zur Überbringung der Nachricht im Angesicht der Statue (im Tempel von Aniba) und der Salbung des Pennut charakterisiert. Andere Belege deuten sogar die persönliche Anwesenheit des Pharao bei Stiftungsvorgängen und eventuell eine zeremonielle königliche Begehung des entsprechenden Landstückes an.⁴⁰ Die Stiftung wird zusätzlich durch weitere sakrale Instanzen abgesichert, die in der Fluchformel auftreten und bei Pennut auch dargestellt werden. Die in der Formel erwähnte thebanische Triade Amun, Mut und Chons wird im Bildfeld noch um Thot, als Gott der Schrift und damit der Beurkundung, und Ptah als Hauptgott von Memphis (als nördliches Pendant zu den thebanischen Göttern oder in juristischer Funktion?) erweitert. Fluchformel und Götterdarstellung zählen außerdem bereits zum juristischen Verfahren, das mit seiner Involvierung sakral bewehrter Formeln typisch für die Rechtsentwicklung im Neuen Reich ist.⁴¹

Die eben genannten Elemente der Bilddekoration folgen in der Art der Darstellung und Beischriften dem monumentalen Gestus der Tempelinschriften. Ganz im Gegensatz dazu ist der übrige Text nicht nach dem Vorbild der Denkmälersprache gestaltet, sondern stellt den Auszug aus einer Akte dar.⁴² Das trifft auch für die übrigen Stiftungsstelen zu. Als

39 Allam 1973.

40 Kessler 1975, 108, 111.

41 Römer 1994, 272-283.

42 Diese Akten waren in Hieratisch geschrieben, was gelegentlich Abschreibefehler bei der Umsetzung in Hieroglyphen verursachte (z.B. Kitchen 1973, 196 (2)). In der 3. Zwischenzeit werden die Texte auch in (Monumental-)Hieratisch auf den Stelen verzeichnet, während die Darstellungen und ihre Beischriften den Normen der Monumentalkunst folgen, z.B. die Stelen Brooklyn 67.118 und 67.119 (Kitchen 1969-70).

Akten wurden die Dokumente offenbar in zentralen Katastern verwahrt⁴³; die Verewigung in Form einer Stele oder gar als Teil der Grabinschrift hatte wohl immer einen spezifischen Kontext (s.u.).

Der juristische Akt als Handlungsfolge folgt dem dreiteiligen Schema. In seiner einfachsten und idealen Fassung, wie sie die meisten Belege auch wiedergeben, initiiert der Pharao die Herstellung einer Kultstatue und die Einrichtung einer Kultinstitution. Dafür werden entsprechende Landstücke als ökonomische Basis bereitgestellt; mitunter war es auch möglich, Lieferungen aus Wirtschaftsinstitutionen festzuschreiben. Eine Vertreter der höheren Beamenschaft übernimmt es, diese Initiative umzusetzen und betraut schließlich eine oder mehrere Personen mit der endgültigen Verantwortung für den Kult, respektive mit dem dafür zur Verfügung gestellten Stiftungsgut. Dieser dreiteilige Vorgang kann als ein typisches Verwaltungsverfahren angesehen werden und vor allem: er kann in jede Richtung „gefahren“ werden. D.h., die Initiative kann tatsächlich vom Pharao ausgehen und dann unter Zwischenschaltung einer vermittelnden Instanz dem Stiftungsbetragten zugute kommen; sie kann aber auch von einer mittleren Instanz ausgehen, die königliche Approbation erhalten und mit Personal bestückt werden; schließlich kann sogar „von unten her“, vom präsumtiven Nutznießer unter Vermittlung einer höheren Instanz die sakrale Approbation einer selbst initiierten Stiftung erwirken werden. Bei Pennut wird in der Darstellung an der Ostwand die Dreiteilung klar herausgestellt: der Pharao präsidiert den Vorgang, der Königssohn von Kusch übermittelt und Pennut verkörpert die ausführende Instanz.

6.

Die Stiftungen an Königsstatuen stellen einen Sonderfall im religiösen Stiftungswesen im Neuen Reich dar. Weitaus umfangreicher sind Stiftungen, die der Pharao direkt an Götter bzw. Tempel tätigt.⁴⁴ Neben

43 Haring 1998, 80-82.

44 Meeks 1979 behandelt alle Belege für Stiftungsvorgänge, die auf Stelen oder ähnlichen Medien dokumentiert sind, sowohl solche, bei denen es sich um Statuenstiftungen im eben skizzierten Sinne handelt (Einrichtung eines Statuenkultes mit konkreter Priesterschaft, der die Nutznießung des zugewiesenen Gutes zusteht), als auch solche, die einer bestimmten Gottheit zugewiesen werden, deren Verwaltung und Nutzung aber allgemein in der Hand der Tempeladministration liegt.

den vom Umfang her oft gewaltigen ökonomischen Transaktionen im Zusammenhang mit königlichen Stiftungen an Tempel nehmen sich die *hmk(j.t)*-Statuenstiftungen allerdings äußerst bescheiden aus.⁴⁵ Doch verwalteten nach Ausweis des Papyrus Wilbour – einer Zusammenstellung von Landstücken (mit Abgabepflichten an sakrale Institutionen?) in einem Gebiet von Mittelägypten aus der 20. Dynastie⁴⁶ – derartige Stiftungen einen gewissen Teil des an sakrale Institutionen gebundenen Landes, so dass man ihre Bedeutung auch nicht unterschätzen sollte.⁴⁷ Sie waren ein durchaus verbreitetes Phänomen, das im Rahmen von sakral institutionalisiertem Landbesitz neben dem traditionell an Kultplätze gebundenen Besitz und den königlichen Stiftungen an Tempel als eine dritte Variante steht.

Zwei Elemente waren für diese Stiftungen charakteristisch. Zum einen waren sie institutionell an eine ganz bestimmte Statue gebunden, die in der Regel nur einen Nebenkult in einem größeren Sakralkomplex besaß. Das implizierte einen überschaubaren kultischen Aufwand, so dass mit den dafür in eine institutionalisierte Form von Besitz überführten Gütern Überschüsse zu erwirtschaften waren. So ist die Abgabeforderung von einem Ertragsäquivalent von $\frac{1}{4}$ (?) (Arure) Hochfeld und einem Rind aus ca. 21 Aruren Landbesitz nicht unmäßig. Aus dem begrenzten Umfang der Stiftung ergibt sich als zweites Charakteristikum, dass ihre Kapitalien bzw. Ansprüche in der Regel durch eine recht kleine, konkret festgelegte Gruppe von Personen verwaltet wurden. Dadurch stellte sich eine enge juristische Beziehung zwischen diesen Kapitalien bzw. Ansprüche und deren Nutznießer her, die den Charakter eines Eigentumsanspruches haben konnte.⁴⁸ Diese Ver-

45 Zu den großen Stiftungen an Tempel siehe Haring 1997.

46 Gardiner 1948; Menu 1970.b; Stuchevsky/Janssen 1986; Katary 1989; Haring 1997, 283-345.

47 Im pWilbour werden 37 *hmk(j.t)*-Stiftungen erwähnt, die sich alle auf Königsstatuen beziehen (dazu: Gardiner 1948, 86f; Menu 1970.b, 150-155). Auch der Text des Pennut erwähnt Felder von noch drei weiteren Statuenstiftungen in der unmittelbaren Umgebung (oder nur zwei: ein Feld der Stiftung für die Statue der Nefertari und zwei Felder der Stiftung für die Statue eines ungenannten Königs?).

48 Die entsprechenden Termini sind *r-h.tln-dr.t* bzw. *m-dr.t* (Meeks 1979, 644f). Nach dem pWilbour zu schließen drücken wenigstens in der 20. Dyn. beide Begriffe unterschiedliche Ebenen der Beziehung zum Objekt aus: *r-h.t* eine eher administrativ verfasste Oberhoheit; *m-dr.t* den direkten Besitz. Als dritte Gruppe treten noch *jhwtjw* auf, offenbar

hältnis wurde auch dadurch befördert, dass der gestiftete Kult und seine Institution eine recht große Autonomie gegenüber der eigentlichen Tempelinstitution besaß. Wohl gerade aufgrund dieser zwei Phänomene – Institutionalisierung von überschaubarem Besitz und Generierung eines Besitzverhältnisses – stellte das mit Kultstatuen verbundene Stiftungswesen eine vitale Form der ökonomischen Interaktion zumindest im späten Neuen Reich dar.

II.2. Statuenkulte und ihre Einrichtung

1.

Der Text des Pennut und die anderen Belege für Stiftungen an Statuen aus dem Neuen Reich stehen im Zusammenhang mit der Betreuung von Kultobjekten. Auch wenn die juristischen und ökonomischen Angaben diesen Umstand mitunter etwas in den Hintergrund treten lassen, stellt die Sorge um die Absicherung eines Statuenkultes das eigentliche Motiv des gesamten Vorganges dar. Im folgenden sollen der konzeptuelle und ökonomische Hintergrund der Betreuung von Kultobjekten skizziert und Belege für die Einrichtung von Statuenkulten in Tempeln vorgestellt werden.

2.

Statuen – oder allgemeiner gefasst: Kultobjekte – also in der Regel dreidimensionale Gebilde aus verschiedenstem Material und von verschiedenster Größe, sind in der pharaonischen religiösen Praxis die primären Ziele kultischer Handlungen. Sakrale

die eigentlichen Kultivatoren. (Gardiner 1948, 86f; Menu 1970.b, 44-53 und Listen der Personen mit den verschiedenen Bezeichnungen: 163-191). Die Angaben für Statuenstiftungen im pWilbour vermerken die entsprechenden Landstücke immer unter der Verantwortung (*h.t*) höherer Beamter. Nur einmal ist dort vermerkt, dass eine andere Person die tatsächliche Kultivierung des Landes übernimmt (Gardiner 1948, 86 mit einer Liste dieser Personen). Der Begriff *r-h.t* bezeichnet auch im Text des Pennut an mehreren Stellen die verwaltungstechnische Oberhoheit bestimmter Personen (der Priester Amenhotep, der Stellvertreter Merij) über einzelne Landstücke, während unmittelbare Besitzverhältnisse durch den direkten Genitiv ausgedrückt werden („Feld des Stellvertreters von Wawat“, „Feld des Hirten Bachu“). Zur Frage des Herrschaftsanspruches von Agenten an Objekten („Eigentum“) im alten Ägypten allgemein siehe Msrich 1975; Römer 1994, 285-451, 458-461; Allam 1994; Haring 1998; Fitzenreiter 2004.b.

Plätze, insbesondere Tempel, waren in erster Linie die Orte der Aufbewahrung entsprechender Kultobjekte.⁴⁹ Diese galten – verkürzt dargestellt – als Manifestation einer sakralen Macht und damit als spezifische Wesenheiten.⁵⁰ Ihre Herstellung wurde, keineswegs euphemistisch, als „Geburt“ bezeichnet⁵¹ (bei lebenden Kultobjekten – heiligen Tieren – ergibt sich dieses Phänomen von selbst) und als am Dasein teilhabende Wesen bedurften sie einer permanenten kultischen Betreuung, die weitgehend in (gesteigert, z.T. inverser) Parallele zur Routine des menschlichen Lebens gedacht war. Das schließt neben der Kleidung und Beräucherung, der Ausfahrt zu bestimmten Anlässen, der Nutzung in konkreten Bedarfsfällen usw. insbesondere auch die Ernährung durch die Gabe von Lebensmitteln ein.⁵² Kultbilder, die ihre Funktion eingebüßt hatten, wurden (sehr wahrscheinlich nach einer magischen „Entlebung“) möglichst innerhalb sakraler Plätze vergraben, die Leichen heiliger Tiere spätestens seit dem Neuen Reich in speziellen Nekropolen verwahrt.

3.

Um die Betreuung sicherzustellen, übernahmen Kollegien von Priestern den regelmäßigen Dienst am Kultobjekt, wobei es sowohl Berufspriester gab, die (fast) ausschließlich mit der Durchführung spezialisierter Dienste beschäftigt waren, als auch Laienpriester, die im Kollegium rotierend zu bestimmten Zeiten Dienst taten.⁵³ Berufspriester stellten nur einen geringen Teil des im Kult aktiven Personals, während praktisch alle (uns bekannten) männlichen Angehörigen der Ober- und Mittelschicht in pharaonischer Zeit in irgendeiner Weise in kultische Zusammenhängen als Funktionsträger eingebunden waren. Auch ein relativ hoher Prozentsatz von Frauen ist als Handelnde im Rahmen institutionalisierter religiöser Praxis dokumentiert.⁵⁴ Man muss für die pharaonische Gesellschaft von einer außerordentlich hohen Dichte der Involvierung der Bevöl-

49 Arnold, 1992, 13.

50 Das komplexe Problem der Manifestation bzw. eher Projektion von sakraler Macht in belebte und unbelebte Objekte soll hier nicht weiter diskutiert werden; siehe Fitzenreiter 2003.b; Assmann 2004; Robins 2005.

51 Fischer-Elfert 1998.

52 Barta 1977; Sauneron 1988, 81-116.

53 Sauneron 1988, 57-79; Arnold 1992, 50-54.

54 Robins 1996, 158-177.

kerung in sakral fundierte Institutionen ausgehen.⁵⁵ In der Anlage des Pennut tragen alle Männer und Frauen, sofern sie keine hohen Verwaltungstitel führen, einen sakralen Titel.⁵⁶

Ein durchaus erstrebter Effekt des Dienstes an einem Kultobjekt war es, dass der Priester nach Maßgabe seiner Position im Kollegium einen Anteil von den Einkünften erhielt, die dem Kultobjekt als „Opfer“ zustanden.⁵⁷ Dieses „Opfer“ (*htp*) entstammte dem Spektrum an Ansprüchen, die das Kultobjekt/der Kult gegenüber einem bestimmten Landbesitz oder auch sonstigen Einkommensquellen besaß. Diese Ansprüche waren in Institutionen verschiedenster Art zusammengefasst und wurden entweder zentral von Organen der Kultinstitution/des Tempels verwaltet oder waren Einzelpersonen zur Verwaltung und Bewirtschaftung überlassen. Unterschiedliche Verteilungsschlüssel regelten die Höhe der Abgaben, welche die jeweiligen Institutionen an die übergeordnete sakrale Institution zu leisten hatten.⁵⁸ Auch wenn das tatsächliche Verhältnis schwer abzuschätzen ist, so verwalteten sakrale Institutionen auf diese Weise direkt oder indirekt (über Abgabebeforderungen) zumindest einen nicht unerheblichen Teil der bewirtschafteten Landfläche im Neuen Reich.⁵⁹ Über die eben beschriebene Involvierung als Priester, Mitglied einer Kultgemeinschaft usw. war zugleich ein hoher Prozentsatz der Bevölkerung in diese Art von Bodenbesitz bzw. in die Distribution der entsprechenden Erträge eingebunden. Es ist anzunehmen, dass zumindest die höheren Schichten der ägyptischen Gesellschaft einen erheblichen Teil ihrer Ressourcen aus derartigen sakral verfassten Besitzansprüchen bezogen.⁶⁰ Dabei konnten es durchaus mehrfache Ansprüche sein, die eine Person an Erträgen aus ein und demselben Landstück

erheben konnte: zum einen in der Rolle als Priester einen Anteil am „Opfer“, welches das betreffende Landstück zu erbringen hatte, zum anderen in der Rolle als Verwalter des betreffenden Landstückes usw. So verwaltet die Institution der Statuenstiftung im Text des Pennut sowohl das Land insgesamt (15 + 6 Chet/Aruren) als auch die als Opfer zu erbringenden Anteile (Äquivalent von $\frac{1}{4}$ (?) (Arure) Hochfeld, ein Rind).⁶¹ Diesem verschränkten Besitzverhältnissen standen andere Formen der Institutionalisierung von Bodenbesitz und -nutzung zur Seite, die sich ebenfalls durch vielfach gestufte Formen von Ansprüchen an den tatsächlichen Erträgen auszeichnen.⁶²

4.

Berichte darüber, dass von königlicher Seite Götterstatuen aufgestellt und Kultstellen eingerichtet werden, gibt es bereits auf Jahrestäfelchen der ägyptischen Frühzeit. Entsprechende Dokumente, insbesondere auch über die Neukonstituierung und Vergrößerung von Kultinstitutionen, gehören zur üblichen Art der königlichen Selbstpräsentation. Seit dem Neuen Reich werden in ihnen häufig auch genauere Angaben über die Ausstattung der Institution mit Besitz und Ansprüchen sowie mit Personal gemacht.⁶³ In früheren Zeiten sind entsprechende Angaben aber spärlich. Eine wichtige Ausnahme bilden eine Gruppe von Dekreten aus dem späten Alten Reich, die in den Tempeln von Abydos und Koptos gefunden wurden; darunter auch solche, die den Kult von Statuen an Nebenkultstellen betreffen.

Das Dekret *Abydos III* enthält Angaben, die Opfergaben (Fleisch und Milch) „an jedem Fest“ für Statuen der königlichen Familie (des Königs, zweier Königsmütter und des Vezirs Djau) im Tempel des Chontamenti festsetzen und den Dienst der dafür verantwortlichen Priester regulieren.⁶⁴ Da der obere Teil dieser Inschrift weggebrochen ist, bleibt offen, ob das Dekret nur die Opferrationen festsetzt oder

55 Einen Eindruck der eminenten Rolle, die Tempelinstitutionen im sozialen Leben von Siedlungen spielten, bietet das z.Z. von Joachim F. Quack bearbeitete „Buch vom Tempel“ (Quack 2000). Eine Vorstellung der komplexen sozialen Organisationsform, wie sie religiöse fundierte Vereinigungen darstellen, vermittelt de Cenival 1972.

56 Siehe die Zusammenstellung bei Fitzenreiter 2004.a, 172-174.

57 Altenmüller 1982; Arnold, 1992, 50f. mit einem Beispiel; Haring 1997, 1-12.

58 Einen Eindruck der komplexen Verteilungsmechanismen und Besitzformen bietet der pWilbour; siehe Anm. 46.

59 Haring 1998, 77-79.

60 Haring 1997, 4-12.

61 Ähnlich gestaffelte Besitzansprüche werden im Text des Hapidjefai behandelt, dazu noch unten.

62 Grundsätzlich zur Struktur der Besitzansprüche in der pharaonischen Gesellschaft: Eyre 1994.

63 Siehe z.B. die Restaurationsinschrift des Haremhab (Kruchten 1981), das Nauri-Dekret Sethos I. (Kitchen 1975, 45-58), der große pHarris (Grandet 1994) oder die Stele Kawa VI des Taharqo über den Neubau des Tempels von Kawa (Eidel Hagg/ Pierce/ Török 1994, 164-176).

64 Goedicke 1967, 81-86.

auch die Einrichtung des Statuenkultes insgesamt behandelte. Letzteres wird im Dekret *Koptus G* ausführlich dargelegt, das sich auf eine Königsstatue im Min-Tempel von Koptos bezieht.⁶⁵ Auf die einleitende Beschreibung der königlichen Anweisung an die lokalen Autoritäten folgt die Nennung des Tempels, der darin aufzustellenden Königsstatue „Gerechtfertigt ist der König von Ober- und Unterägypten Neferkare“ und die Einsetzung ihres Kultes. Der folgende Abschnitt beschreibt die zum Kulterhalt notwendige Stiftung: Felder (drei + x Aruren), deren Lage (im Zwei-Falken-Gau), verwaltungstechnischen Status (Domänenbesitz) und Qualität (jährlich überschwemmt, also ertragssicher). Aus diesem Besitz soll eine Institution gegründet werden (die einen eigenen Namen führt: „Min stärkt Neferkare“), die der Scheunenverwaltung angegliedert und mit deren Personal ausgestattet ist.⁶⁶ Weitere Regulierungen behandeln eventuelle Problemfälle, mit dem Ziel, diese im Sinne eines ungeschmälernten Güterflusses zur Kultinstitution zu regulieren, wobei auch die Statue noch einmal beschrieben wird (eine Kupferstatue mit Farbpaste und Gold). In einem zweiten Edikt (*Koptus D*) wird die den Kultbetrieb sichernde Stiftung und das ihr zugewiesene Personal noch ausführlich gegen eventuelle Beeinträchtigungen abgesichert.⁶⁷

Die Versorgung von Kultstatuen im Tempel behandelt auch Dekret *Koptus R*, eine pauschale Absicherung der Totenstiftungen des „Vorstehers von Oberägypten“ Idij aus der 9. Dynastie (?).⁶⁸ Im Zusammenhang mit jeder Art sakraler Stiftungen bzw. Versorgungsinstitutionen des Idij werden auch dessen Statuen erwähnt, „die in irgendeinem Tempel (*r3-pr*) oder irgendeinem Heiligtum (*hw.t-ntr*) sind“ und dort eigene Stiftungen besitzen.

Diese Texte belegen, dass bereits im späten Alten Reich kleinere, in gewissem Sinne autonome Kultinstitutionen innerhalb größerer Tempel bestanden, die Statuen von Königen bzw. auch Elitepersönlichkeiten zugeordnet waren. Diese Institutionen ver-

walteten einen Besitz, der sowohl aus Land als auch aus Ansprüchen an Lieferungen bestehen konnte, waren meist übergeordneten Institutionen zugeordnet und wurden von einer verantwortlichen Priesterschaft betreut. Juristische Regulierungen betreffen die Art der Kultorganisation, ihres Personals, Besitzes und die Abwehr von etwaigen Gegenansprüchen.

5.

Die Dekrete aus dem Alten Reich nehmen Charakteristika der späteren Stiftungsstelen bereits vorweg. Auch sie stellen eine eigentümliche Mischung aus Abschrift/Auszug aus einer Verwaltungsakte und der monumentalen Dokumentationsform als Denkmal dar. Wie in den Stiftungsstelen wird der sakrale Rahmen nur kurz skizziert und dann werden recht detailliert einige Bestimmungen und Regulationen getroffen, die der Gewährleistung des Kultes an dem betreffenden Kultbild dienen. Sie belegen außerdem, dass es zumindest seit dieser Zeit durchaus üblich war, Statuen von Königen oder auch „Privatleuten“ an Kultplätzen aufzustellen und diese durch Kultinstitutionen betreuen zu lassen, die eine gewisse Autonomie der Mittel/des Besitzes als auch des Personals besaßen. Spätestens seit dem Mittleren Reich sind diese „Tempelstatuen“ auch archäologisch gut belegt.⁶⁹ Die Einrichtung solcher Statuenkulte im Mittleren Reich beschreibt ausführlich die Inschrift des Hapidjefai, die im folgenden Abschnitt behandelt wird.

6.

Lässt sich aus diesen zwar wenigen, aber breit gestreuten Belegen ein traditioneller Hintergrund für das Phänomen der Statuenstiftung im Rahmen der religiösen Praxis der pharaonischen Zeit postulieren, darf aber nicht übersehen werden, dass jede Aktivierung dieser Möglichkeit an konkrete Bedingungen und Umstände geknüpft war. Sowohl die Kulte von Angehörigen der königlichen Familie in den Regionaltempeln im späten Alten Reich, als auch die relativ verbreitete Praxis der Tempelstatuen im Mittleren Reich sind an spezifische historische und sozialökonomische Phänomene gebunden, die hier nicht weiter verfolgt werden sollen.⁷⁰ Auch die Stiftung

65 Goedicke 1967, 128-136.

66 Diese Konstruktion bedeutet wohl, dass die Besitztümer von der Scheunenverwaltung verwaltet und die Ansprüche der Kultinstitution von dieser bedient werden müssen. Dass derartige Ansprüche gegenüber Institutionen der Ressourcendistribution einen eigenen Namen führen, ist im Alten Reich üblich (sogen. „Domänen“), siehe Fitzenreiter 2004.b, 8-12.

67 Goedicke 1967, 137-147.

68 Goedicke 1967, 214-225.

69 Verbovsek 2004.

70 Zu den Hintergründen der sozialen und kulturellen Veränderungen im späten Alten Reich siehe Moreno-Garcia 2005;

von Königsstatuen im Neuen Reich, vor allem in der Ramessidenzeit, ist durchaus ein konkretes Phänomen, auch wenn es in den Habitus des Phänomens „Statuenstiftung“ eingebettet ist. Denn es sind nicht, wie im Alten Reich im Dekret für Idij oder im Mittleren Reich bei Hapidjefai belegt, Statuen einer Privatperson, um die sich die Stiftung dreht, sondern des Königs.⁷¹ Bereits in der Voramarnazeit zeigt sich eine Tendenz, dass die Elite den Bezug zur Person des sakralen Königs intensiv bei der Thematisierung ihrer eigenen sozialen Position bemüht. Im Amarna erfährt diese ganz neue Form des „persönlichen Königskultes“ einen Höhepunkt und unter den Ramessiden lassen sich vergleichbare Erscheinungen weiterhin beobachten.⁷² In diesen Zusammenhang ist auch das Phänomen der Stiftung von Königsstatuen im Neuen Reich zu sehen.

So besitzen die entsprechenden Belege neben der ökonomischen immer auch eine soziale bzw. ideologische Komponente, indem sie die Nutznießer der Stiftung in Beziehung zu einer sakralen Erscheinungsform des Königs stellen, die (wie die Stiftung selbst) eine gewisse Autonomie gegenüber dem eigentlichen Tempelherrn besitzt. Es wird für diese Art der sakralen Erscheinungsform sogar ein eigener Statuentyp entwickelt: die Stabträgerfigur.⁷³ Die Erfindung dieses neuen Statuentyps macht deutlich, dass den Stiftungen an solche Königsstatuen im Neuen Reich ein besonderes Konzept zugrunde liegt, das in der Stabträgerfigur seine visuell fassbare Formulierung fand. Von diesem Kultbild aus gesehen entfalten die Statuenstiftungen dieser Zeit ihren konkreten Sinn, auch wenn das Phänomen in den Habitus

religiöser Stiftungen an Kultobjekte insgesamt eingebettet ist.⁷⁴

II.3. Funeräre Texte

1.

Die Inschrift des Pennut ist nicht auf einer Stele verzeichnet, wie die meisten Belege ihrer Gattung, sondern auf einer Grabwand. Dieser Umstand verbindet sie mit einer weiteren Beleggruppe: mit Texten, die in funerären Anlagen angebracht sind und sich mit der Regulierung von Besitzümern befassen. Solche Texte gehören zwar nicht zum Standardrepertoire der Dekoration funerärer Einrichtungen, aber sie sind häufig genug belegt, um auch hier eine gewisse Systematik erkennen zu können. Vor allem aber lässt sich durch die Einbeziehung dieser Belege der konzeptuelle Rahmen der Einrichtung und der Präsentationsform der Stiftung des Pennut konkretisieren.

2.

Der erste ausführliche Grabtext mit ökonomisch relevantem Inhalt ist in der funerären Kapelle des Metjen aus der frühen 4. Dynastie erhalten⁷⁵ und im gesamten Zeitraum des Alten Reiches sind entsprechende sogenannte „Rechtstexte“ in Grabanlagen sowohl aus der Residenz als auch aus der Provinz bekannt.⁷⁶ Der Korpus ist recht heterogen und umfasst z.B. Inschriften, in denen es um die Verfügung über die Grabanlage und Teile ihrer Ausstattung geht, wobei Angaben zu Herkunft und Erwerb, Zuweisung bestimmter Grabteile usw. gemacht werden. In unserem Zusammenhang von besonderem Interesse sind jene Texte, in denen die Einrichtung einer Institution beschrieben wird, die den Totenkult an der funerären Anlage aufrechterhalten soll. Die Einrichtung der Institution wird in den belegten Fällen

zum Mittleren Reich siehe die ausführliche Analyse der Genese des Statuenheiligums des Hekaib auf Elephantine und dessen gesellschaftlichen Kontexts bei Franke 1994.

71 Die Stiftungstexte im Zusammenhang mit der Statue des Amenhotep-Huy und des Ramose (siehe Anm. 14) stellen insofern Sonderformen der Stiftung für Tempelstatuen dar, wobei wenigstens Amenhotep-Huy diese bereits mit der „modernen“ Praxis der Stiftung für Königsstatuen verbindet.

72 Guksch 1994; Habachi 1969.

73 pTurin 1979 vso. gibt die genaue Beschreibung einer solchen Statue (Hovestreydt 1997, 108, 110.p), wie sie auch bei Pennut an der Ostwand dargestellt ist. Zu diesem Statuentyp ausführlich Chadeffaud 1982. Der Stabträger (*mdw šps*) steht demnach als „Ersatz/Vertreter“ für die sichtbare Erscheinung der königlichen Wirkungsmacht, für den Ka.

74 Es ist allgemein zu beobachten, dass der funktionale Typ der „Tempelstatue“ im hohen Neuen Reich eine morphologische Veränderung durchmacht, die von der älteren, schlichten „Beterstatue“ zu komplizierten Kompositformen wie „Stabträger“ oder „Naophor“ führt. Zu den entsprechenden Typen siehe Bernhauer 2002, 2006. Auf die damit verbundene konzeptuelle Neudeutung der Tempelstatue kann hier nicht weiter eingegangen werden.

75 Baud 2005.

76 Goedicke 1970.

vom zukünftigen Toten selbst vorgenommen, der ein Kollegium aus Totenpriestern benennt, dessen Aufgabenbereich umreißt, Regulierungen zum Verhalten im Kollegium und zur Erbfolge vornimmt und dem Kollegium ein bestimmtes Gut – Landbesitz und/oder Ansprüche an Versorgungsleistungen – überweist. Dazu kommen Klauseln, die Ansprüche Dritter abwehren sollen und in jüngeren Texten die Drohung mit magischen Sanktionen.⁷⁷ Der Vorgang der Einrichtung dieser Kultinstitutionen entspricht weitgehend dem, der auch in den Belegen über die Etablierung von Statuenkulten beschrieben wird. Eine Person – der Stifter – bestimmt eine Gruppe von Offizianten, um einen Kult – in diesem Fall steht er selbst als (präsumtiv tote) Person im Zentrum⁷⁸ – aufrechtzuerhalten. Zu diesem Zweck überträgt er dem Kollegium ein bestimmtes Gut, an dessen Erträgen die Mitglieder des Kollegiums Anspruch entsprechend der bereits oben beschriebenen doppelten Rolle als Priester und Verwalter haben. Die Bedingungen der Mitgliedschaft werden in Klauseln definiert. Die rechtmäßige Übertragung des Gutes in die Institution (die „Stiftung“) garantiert der Grabherr über zwei juristische Figuren: a) indem er dieses Gut als eindeutig an seine Person gebundenen Besitz deklariert, sei es als „privater“ Bodenbesitz oder als institutionell garantierte Versorgungsleistungen, und b), indem er garantiert, dass mittels des Totenkultes dieser Besitz auch an seine Person und Oberhoheit gebunden bleibt, indem es als Totenopfer seinem fortexistierenden Ka zukommt. Die doppelte Rolle des Grabherrn als Stifter und als Empfänger des Kultes ist hier interessant und erinnert an die Rolle des Königs, der in den Stiftungsstelen des Neuen Reiches den Kult an einer Statue seines eigenen Ka inauguriert. Das Schema findet sich auch in den Stiftungen von Statuen der königlichen Familie im Tempel in der 6. Dynastie und in der Inschrift des Hapidjefai (s.u.), nur mit dem Unterschied, dass dort Abbilder als Kultziele benannt sind, während es in den Texten zum Toteneigentum aus dem Alten Reich der Grabherr in Person ist, wohl in Gestalt der präparierten Leiche zu denken.

77 Fitzenreiter 2004.b.

78 Der Umstand zeigt, dass das Phänomen „Kultobjekt“ in der religiösen Praxis der pharaonischen Zeit ein recht vielschichtiges ist.

3.

Die bereits mehrmals erwähnte Inschrift des Hapidjefai aus dem Mittleren Reich beschreibt in vergleichbarer Weise die Regulierung eines Kultes.⁷⁹ In seiner funerären Kapelle bei Assiut ließ dieser Gaufürst der frühen 12. Dynastie u.a. einen langen Text aufzeichnen, der aus einer Sammlung von insgesamt zehn Einzelverträgen besteht. Der Text befindet sich im übrigen an der rechten Eingangswand, also exakt an der Stelle im Grablayout, an der sich auch der des Pennut befindet.⁸⁰ Fokus der getroffenen Verträge sind eine oder mehrere Statuen des Hapidjefai, die sich entweder in der Grabanlage oder dort und in den Haupttempeln von Assiut befanden.⁸¹

Die einzelnen Verträge können an dieser Stelle nicht weiter analysiert werden.⁸² Jeder Vertrag wird vom Grabherrn mit einer bestimmten Person/Personengruppe geschlossen: Vertrag I bis VI mit Priestern des Upuaut-Tempels; Vertrag VII und VIII mit Priestern des Anubis-Tempels, Vertrag IX mit dem Nekropolenverwaltung, Vertrag X mit dem „Wüstenvorsteher“. Jede Person/Personengruppe erhält bestimmte Ansprüche des Grabherrn übertragen und wird dafür verpflichtet, zu bestimmten Anlässen regelmäßig Kult an der/den Statue(n) durchzuführen bzw. den Totenkult zu beliefern. Die Rechtmäßigkeit der Übertragung seiner Ansprüche an die genannten Personen legitimiert der Grabherr damit, dass er den Charakter seiner Besitzansprüche darlegt. Dabei tritt er „in dreifacher Gestalt“ auf: einen Teil der Besitzansprüche legitimiert sich über seine Rolle als Gaufürst, ein weiterer aus seiner Position als Priester am Tempel des Upuaut und des Anubis und zuletzt stellt er Ansprüche zur Disposition, die er als „väterliches Erbe“ hält. In der Präambel legt der

79 Spalinger 1985 mit ausführlicher Bibliographie (Anm. 1).

80 Zur Lage und Verteilung der Inschriften siehe Griffith 1889, pl. 3; Montet 1928, pl. III.

81 Der Text lässt mehrere Interpretationen zu, da jeweils unterschiedliche Kultanlässe genannt sind. Nach Reisner 1918, 90-93 ist jeweils dieselbe tragbare Statue des Hapidjefai gemeint, deren eigentlicher Standort die funeräre Anlage ist. Vandier 1971, 369-373 diskutiert diese Möglichkeit, geht dann aber von mindestens vier Statuen aus. Zur möglichen Identität der in den Verträgen I, II, VI, IX und X genannten Statue mit der kolossalen (H: 2,30 cm) Holzfigur Louvre E 26915: op. cit., 373.

82 Siehe dazu aus juristischer Sicht Theodorides 1971 und unter ökonomischem Aspekt Spalinger 1985.

Grabherr dar, dass er – wie in den Texten aus dem Alten Reich auch – aus diesem Spektrum eine eigene Institution bildet, die er seinem Totenpriester (*ḥm-k3*) und dessen Erben unterstellt. Dieser verwaltet die Ansprüche, die sich aus den aufgeführten Verträgen ergeben, und koordiniert die Kulthandlungen.

Eine Besonderheit der Verträge ist die, dass neben drei Landstiftungen (Verträge VII, IX, X) die übrigen eingebrachten „Güter“ (bzw. Ansprüche) als Opfer(dienste) an den beiden Ortstempeln definiert werden (Teil eines Schlachtopfers, Brennstoffe für das Opfer, Getreideabgaben an den Tempel, „Tempeltage“). Jeder der genannten Ansprüche ist „eigentlich“ ein Priesterdienst an einem der Tempel, aus dem heraus Hapidjefai Anteile am Opferumsatz erhält, und dieser Anteil wird nun von ihm umgewidmet. Die im vorangegangenen Abschnitt bereits erwähnte große Bedeutung der Tempel für die Distribution von Gütern und Leistungen im pharaonischen Ägypten deutet sich auch hier an: die Rolle als Priester ist (auch) ein ökonomischer Titel, durch den Besitzansprüche konstituiert werden. Dabei werden neben konkreten Festopfern (z.B. Fleisch von einem Opferrind) allgemeine Ansprüche in Form von „Tempeltagen“ gerechnet, eine Buchungsform, die auf den tatsächlichen Einsatz im Tempeldienst zurückgeht, aber längst zu einer Rechengrundlage geworden ist.⁸³ Der „Tempeltag“ steht für einen bestimmten Anspruch an den Gütern, die idealer Weise an einem Tag im Tempeldienst umgesetzt werden und der dem diensttuenden Priester entsprechend seinem Rang zukommt.⁸⁴

Ziel der Verträge ist letztendlich die Versorgung des Totenkultes des Hapidjefai an seiner/seinen Statue/n. Dafür organisiert er den in seiner Verfügung stehenden Güterfluss durch die beiden Haupttempel von Assiut um, ergänzt durch die Zustiftung neuer Ressourcen (Land). Die Eingriffe in die Tempelökonomie der Stadt sind wohl u.a. dadurch motiviert, dass Hapidjefai den eigenen Totenkult fest in das Kultgeschehen (auch auf administrativer und ökonomischer Basis) von Assiut einbinden wollte. Diese aufwendige Transaktion muss im Zusammenhang mit dem

gewaltigen (ca. 50 m langen!) Grabbau gesehen werden, der sich neben die beiden Tempel als ein dritter Kultplatz in Assiut schiebt und stellt gewissermaßen die ökonomische Seite einer außergewöhnlichen Form der sepulkralen Selbstthematization dar.⁸⁵

4.

Der eben benutzte Begriff der sepulkralen Selbstthematization wurde von Jan Assmann geprägt, um eine besondere Form der kulturellen Selbstrepräsentation im pharaonischen Ägypten zu beschreiben.⁸⁶ Da der Text des Hapidjefai den Kult an Statuen behandelt, hätte er bereits im vorangegangenen Abschnitt diskutiert werden können, und er bietet ja bereits genug Informationen zum Phänomen der Statuenstiftung ganz allgemein. Er stellt aber eine Aktenabschrift dar, die in einer funerären Anlage verwahrt wurde, wie die Texte zum Toteneigentum im Alten Reich und eben die Inschrift des Pennut. Diese besondere Form der Anbringung deutet an, dass die Grabanlage für die Dokumentation prädestiniert schien. Während die Akten im Schrank vor allem in der Hand der betrauten Juristen lagen, konnte die öffentliche Proklamation in einem sakralen Zusammenhang den Realitätsanspruch des Verfahrens offenbar untermauern. Mehr noch – die Texte, die in Grabanlagen verzeichnet wurden (und es dürfte ja nur ein verschwindender Bruchteil dessen sein, was an Texten in den Aktenschränken ruhte), spielen eine besondere Rolle bei dem, was der Zweck einer öffentlich zugänglichen und monumental ausgestatteten funerären Anlage ist: die soziale Identität von Individuen und Gruppen nicht nur Jenseits zu definieren, sondern ebenso bereits im Diesseits. Dabei stellt die Proklamation von Rang, Ansprüchen und auch außergewöhnlichen Ereignissen in Bild und Text nicht nur die dingliche „Verewigung“ des jeweiligen Sachverhaltes dar; vielmehr sind die funeräre Praxis und die funeräre Kultstelle Situation, Orte und Medien, in denen entsprechende soziale Sachverhalte verhandelt und symbolisch „verwirklicht“ (affirmiert) werden.⁸⁷

83 Auch das „Hochfeld“ im Additionsvermerk des Pennut-Textes stellt eine solche abstrakte Rechengrundlage dar.

84 Der bei Hapidjefai als „Tempeltag“ (*ḥrw n ḥw.t-ntr*) bezeichnete Besitzanspruch ist im ptolemäischen Ägypten als „Liturgietag“ (*ḥrw s'nh*) gut belegt; siehe die grundlegende Untersuchung dieser Eigentumsform: Grunert 1979.

85 Die Verträge IX mit der Nekropolenverwaltung und X mit dem für den liminalen Randstreifen zuständigen „Wüstenvorsteher“ unterstreichen, dass Hapidjefai die liminal-sakrale Zone Wüstenrand/Nekropole aufwerten möchte.

86 Assmann 1987.

87 Diese These wird ausführlich dargestellt in Fitzenreiter 2004.b; Fitzenreiter 2005.



Abb. 5: Gerichtsszene an der Nordwand von Raum II in der Kapelle des Mes (aus: Anthes 1940, Taf. 17).

Dieser Zusammenhang wird relativ deutlich bei einem Beleg aus dem Neuen Reich, der inhaltlich weder im Zusammenhang mit den Stiftungstexten noch mit dem Statuenkult steht. Eine Inschrift an der Nord- und Südwand im Hof der funeren Anlage des Mes aus der 19. Dynastie stellt die Abschrift eines Protokolls dar, in dem ein langjähriger Rechtsstreit innerhalb der Familie des Grabherrn dokumentiert wird.⁸⁸ Das Landstück, bzw. besser: der Anspruch auf bestimmte Erträge des Landstückes,⁸⁹ wurde dem Vorfahren Neschi zur Zeit des Pharaos Ahmose offenbar als Auszeichnung verliehen. Im Laufe der Zeit hatten es unter den Nachkommen Streit und mehrere Prozesse um den Zugriff auf diese Ansprüche gegeben, bis das Problem in einem finalen Urteil zugunsten des Familienzweiges gelöst wurde, den der Grabherr repräsentiert.⁹⁰ Der Text behandelt scheinbar Umstände, die nichts mit dem funeren Kult zu tun haben (es geht z.B. nie darum, dass aus den Erträgen irgendwelche Totenopfer versorgt werden sollen o.ä.) und seine Anbringung in der Kapelle befremdet zuerst, zumal sie in dieser Form geradezu einzigartig ist.

Allerdings zeigt der Vergleich mit den oben genannten Beispielen, dass die Dokumentation von Besitzansprüchen irgendwelcher Art durchaus zum Repertoire der Grabdekoration gehören kann. Die entsprechenden dekorierten Grabteile – die funeren Kultstellen – dürfen jedoch nicht als Grablegen im engeren Sinne missverstanden werden. Funeräre Kultstellen sind a priori Orte des Sozialkultes, an denen soziale Gruppen sich selbst im Rahmen des

Ahnenkultes und verwandter sakraler Handlungen etablieren. Als eine Sonderform dieser sozialen Kulte ist die „sepulkrale Selbstthematization“ anzusehen, mittels derer herausragende Einzelpersonen die Medien der funeren Kultur nutzen, um die individuelle Stellung in gesellschaftlich sanktionierter, habituell erfassbarer Weise zu verhandeln.

Betrachtet man die Inschrift des Mes einmal nicht unter dem legalen Aspekt des Prozessrechtes oder dem ökonomischen der dort verhandelten Güter, sondern unter dem sozialen Aspekt, so wird ihre Inkorporation in eine funere Anlage auch über die Vorstellung einer möglichst sicheren Verwahrung und allgemeinen Kundmachung hinaus verständlich. Der Text als Gesamtheit stellt nicht weniger fest, als dass hier eine bestimmte *lineage* in Vermögensrechte eingesetzt (oder bestätigt) wird, die für die Gruppe identitätsstiftenden Charakter haben.⁹¹ Es ist der Erwerb bzw. die Sicherung dieses Vermögens des Neschi, der die *lineage* des Mes als führende Gruppe innerhalb der größeren Sozialgemeinschaft etabliert. So gesehen stellt der Rechtsstreit des Mes die Gründungsurkunde einer sozialen Einheit dar und wird als solche in deren neugeschaffener Kultstelle auch verzeichnet. Dabei bedient sich Mes nicht nur des Mediums der Aktenabschrift, sondern – wie Pennut auch – noch der Darstellung in einem großen Ereignisbild (Abb. 5): An der Nordwand von Raum II der Grabanlage (und damit rechts vom Eintretenden, wie bei Pennut)⁹² befindet sich eine dreiteilige Kom-

88 Gardiner 1905; Gaballa 1977.

89 Eyre 1994, 116.

90 Zum Verlauf des Rechtsstreits siehe Anthes 1940; Allam 1989.

Nach Anthes stellt die Textabschrift möglicherweise einen Rechtsstreit dar, der bereits vor Mes stattfand und erst in einer letzten Revision von diesem gewonnen wurde; Allam bezweifelt die Lösung zugunsten des Mes.

91 Womit nicht gesagt ist, dass diese Vermögensrechte auch für die Reproduktion der *lineage* entscheidend sind; immerhin hält Mes hohe Titel am Ptah-Tempel von Memphis. Zum Phänomen der „dominanten Form der Reproduktion“, über die sich insbesondere der soziale und kulturelle Status von Individuen und Gruppen realisiert, siehe auch Fitzenreiter i.Dr.

92 Siehe die Pläne Gaballa 1977, pl. I und Málek 1981, fig. 2. Darauf, dass in den Medien der Monumentalkultur die räumliche Position und die Richtung eine gewisse Rolle spielen,

position, die formal dem Bild bei Pennut auffällig ähnelt: ganz links vier unter einem Baldachin sitzende Richter, im Zentrum eine bewegte Verhandlungsszene, ganz rechts der Grabherr im Jubelgestus.⁹³ Außergewöhnliche Umstände verlangen nach außergewöhnlichen Medien.⁹⁴

ist bereits hingewiesen worden; siehe allgemein Fitzenreiter 2004.d. Die Orientierung der juristischen Texte und damit verbundener Ereignisbilder lässt sich in der Regel mit den Indizes „Osten“ (als Ort des Einganges und des Diesseits) und „Norden“ (als der Richtung, in die der Tote von Süden kommend in das Diesseits wirkt) verbinden. Dabei muss allerdings der relative Raumbezug der tatsächlichen Architektur berücksichtigt werden, der bei Pennut mit einer Süd-Nord-Orientierung der Anlage zu einer „inneren Verdrehung“ aller Raumbezüge führt, die aber im Konzept des Dekorationsprogramms sinntragend aktiviert wird: der Stiftungstext befindet sich an der Südwand (= Eingangswand, damit „ideal Osten“), und an deren Ostseite (zugleich „ideal Nord“); die Auszeichnungsszene an der Ostwand (zugleich „ideal Nord“). Bei Mes befindet sich der juristische Text an der Nord- und der Südwand des Hofes, wobei die Südwand zugleich die Eingangswand (= „ideal Osten/Diesseits“) ist; die Darstellung der Gerichtsszene liegt auf der Nordwand von Raum II.

93 Die Szene ausführlich besprochen bei Anthes 1940, 93-102, Taf. 17; Gaballa 1977, 10, pl. XV-XVII.

94 Eine der Belohnung des Neschi vergleichbare Auszeichnung mit fünf Aruren Land und mehreren Sklaven berichtet der Offizier Ahmose, Sohn der Ibana in seiner biographischen Inschrift (zuletzt ausführlich besprochen von Popko 2006, 187-206). Der Text stellt wohl ebenso eine „identitätsstiftende Narrative“ dar, die möglicherweise erst einige Zeit nach dem Tod des Ahmose von seinem Nachfahren Pahe-ri in dieser Form im Grab angebracht wurde (op. cit., 205f). Noch einen Schritt weiter geht der „Oberste Viehzähler aller Götter“ unter Ramses II., Sa-Mut genannt Kiki, der in seiner funerealen Kapelle in Theben (TT 409) eine Inschrift an der Nord- und Südwand des ersten Raumes anbringen ließ – ähnlich dem Anbringungsort bei Mes –, in der er sich ganz der Göttin Mut weihet und ihr auch sein Vermögen stiftet (Abdul-Qader Muhammed 1966; Vernus 1978, Kampff 1996, 612f). Dieser Text nimmt das Motiv der identitätsstiftenden Präsentation ökonomisch relevanter Texte im funerealen Bereich gewissermaßen parodistisch auf, indem er die Übertragung aller beim Grabherrn liegender ökonomischer Ansprüche an die (Kultinstitution der?) Göttin an die Stelle der Affirmation einer eigenen Institution setzt. Ob dieser im Kontext der sogenannten „persönlichen Frömmigkeit“ stehende Text eine tatsächliche ökonomische Transaktion (mit Enterbung aller Angehörigen) darstellt, oder eine „identitätsstiftende Fiktion“, soll an dieser Stelle nicht erörtert werden. Zur Deutung im Sinne der „persönlichen Frömmigkeit“ zuletzt Gnirs 2003, 179-184, unter dem Aspekt der Literarizität Morenz 1998.

III. Religiöse Stiftungen zwischen symbolischer und dinglicher Ökonomie

III.1. Kult und Heilsgut

1.

Der im vorangegangenen Teil gegebene Überblick sollte zeigen, dass der von Pennut dokumentierte Vorgang sowohl in der Rechtskultur als auch der religiösen Praxis der pharaonischen Zeit eine gewisse Kontinuität besitzt, wenn auch die konkreten Erscheinungsformen durchaus differieren. In den meisten Untersuchungen zu diesen Quellen stand bisher die Ebene einer sozusagen dinglichen Ökonomie im Mittelpunkt, also welche Güter die Stiftung ausmachen, wie die Institution administriert wurde, wie der Güterfluss organisiert war usw. Im folgenden soll eine weitere Ebene der Betrachtung eingeführt werden: die einer symbolischen Ökonomie.⁹⁵ Damit soll versucht werden zu erfassen, was neben diesen administrativen, ökonomischen, juristischen und sozialen Motiven und Umständen, die alle außerhalb der eigentlichen religiösen Sphäre liegen, der primäre Zweck einer religiösen Stiftung gewesen sein kann. Denn wenn die Texte auch vordergründig vor allem damit befasst zu sein scheinen, ökonomische Eckdaten festzuschreiben, so sollte doch nicht übersehen werden, dass – man kann es durchaus ökonomisch ausdrücken – die ganze Unternehmung ins Werk gesetzt wird, um mittels eines funktionsfähigen Kultobjektes ein bestimmtes sakrales Gut – ein Heilsgut⁹⁶ – zu erzeugen, das von den Konsumenten oder Nutznießern der Unternehmung in verschiedensten Lebenssituationen als erfolgversprechend nachgefragt wird bzw. dessen Akkumulation einen

95 Siehe hierzu grundlegend Bourdieu 1979, 335-357; Bourdieu 1998, 161-198, der feststellt, dass die dingliche Ökonomie (die so prinzipiell für die moderne Wirtschaftsforschung zu sein scheint), letztendlich nur eine Spielart im viel größeren Feld der symbolischen Ökonomie ist: „Das bedeutet, daß die Theorie der eigentlich ökonomischen Handlungen nur ein besonderer Fall innerhalb einer allgemeinen Theorie der Ökonomie von Handlungen darstellt.“ (Bourdieu 1979, 345). Zur symbolischen Ökonomie speziell im „religiösen Feld“: Bourdieu 2000.

96 „Heilsgut“ soll hier allgemein für etwas stehen, das auf magische/symbolische Weise wirksam wird. Darunter können natürlich auch negative Wirkungen fallen, wie beim bösen Zauber. Die Erzeugung derartiger „Heilsgüter“ ist ein Ziel von Religion, aber nicht deren einziges (siehe auch Fitzenreiter 2004.c, 27).

bestimmten Mehrwert generiert: symbolisches Kapital. Um diese Ebene etwas plastischer herauszuarbeiten, soll auf die Spezifika des formalen Aufbaus und der Art der Dokumentation entsprechender Belege eingegangen und der Nexus von Kult und dem Sinn von Kulthandlungen betrachtet werden, wie ihn pharaonische Quellen reflektieren.

2.

Eine auffällige formale Besonderheit der vorgestellten Quellen war, dass sie zwar auf Textträgern der Monumentalkultur aufgezeichnet sind und auch deren Bildformeln und Schrifttyp nutzen, dass aber der größte Teil des Inschriften einem völlig anderen Diskursrahmen (oder: „Sitz im Leben“) entstammt, nämlich der Aktenkunde. Aus der peniblen Auflistung und der Kopie des Aktenformulars wird verständlich, dass die Quellen vor allem unter ökonomischen Gesichtspunkten das Interesse der Forschung gefunden haben. Sie entbehren des Pathos sakraler Texte und wirken in religiösen Belangen erstaunlich abgeklärt. Augenscheinlich geht es vor allem um den gesicherten Zugriff auf die dem Kult zugeführten Güter und deren eindeutige Verteilung. Die Angabe, dass diese Güter als Opfer für ein Kultobjekt zu sehen bzw. dass die Empfänger Anrecht aus dem Umstand erwerben, dass sie den Kult garantieren, wirkt wie eine nur *en passant* gegebene, eben nötige Legitimation. Dieser Diagnose folgend, unterstellt die Forschung den involvierten Personen in der Regel auch vordergründig ökonomische Interessen bei der Einrichtung solcher Institutionen: Pensionen, Pfründe oder – wie bei Pennut – die (illegale?) Privatisierung königlich-kollektiven Amtsbesitzes.

Die Übernahme von Spezifika des Aktenformulars oder auch die Abschrift von Akten ist in der pharaonischen Monumentalkultur allerdings nicht singulär. Besonders die Listenform ist ein beliebtes Element monumentaler Darstellungen auch im sakralen Zusammenhang und in königlichen Ereignistexten können ganze Passagen aus aktenmäßigen Aufzeichnungen zitiert werden.⁹⁷ Die Ereignisnarrative unter Einbeziehung von Zitaten aus Listen, Dokumenten, Briefen usw. ist durchaus eine klassische Form der monumentalen Verewigung und dient der

⁹⁷ Zu den listenartigen Aufzählungen von Besitzümern und Zuwendungen an Tempelwänden siehe Haring 1997, 37-137. Zur Präsentationsform königlicher Ereignisberichte („Annalen“) siehe Popko 2006, 54-58, 118-124.

Präsentation solcher Umstände, die sich durch Diskontinuität, Einmaligkeit und Ähnliches auszeichnen (Königsnovelle, Expeditionsbericht, Ereignisbiographie etc.). Wie in diesen Texten auch, sollte die Form der Gegenstandspräsentation in den Stiftungstexten nicht den Blick auf den eigentlichen Gegenstand versperren, und tat es für die zeitgenössischen Rezipienten wohl auch nicht. Ziel der Unternehmung und damit der eigentliche Gegenstand der Narrative in den Stiftungstexten ist immer die Einrichtung eines Kultes. Die unbedingte Bindung in einen sakralen Kontext wird auch in der formalen Ausführung der Denkmäler deutlich, die sich auf Stelen oder eben Grabwänden befinden, eindeutig sakralen Medien. Auf den Stelen ist der Text einer großen Abbildung des sakralen *settings* untergeordnet und in Gräbern Teil eines größeren Dekorationsprogramms, das viel komplexere Ziele verfolgt, als nur Ersatz für einen Aktenschrank zu sein. Der administrative Textteil darf daher bei der Interpretation der Stiftungsstelen nicht isoliert betrachtet werden, sondern muss den unmittelbaren Ko-text (hier meist: Bilder) ebenso berücksichtigen wie den Aufstellungs- oder Anbringungsort und ebenso den eventuell aus anderen Quellen rekonstruierbaren konzeptuellen Hintergrund. Unter dieser Prämisse verlieren die Dokumente zwar nicht ihren Wert bezüglich allgemeiner Fragen zu Ökonomie und Administration, aber ihr Kontext verschiebt auch den inhaltlichen Schwerpunkt ganz beträchtlich in eine Sphäre, in der Ökonomie unter sehr spezifischen Bedingungen definiert werden muss.

3.

Versucht man, den in den hier interessierenden Texten selbst natürlich offensichtlichen Schwerpunkt auf ökonomische Fragen von Versorgung und Administration in ein Verhältnis zum religiösen Rahmen der Unternehmung zu setzen, so muss der bereits oben angesprochene Umstand berücksichtigt werden, dass die Notwendigkeit, ein Kultbild permanent zu betreuen und vor allem auch mit Lebensmitteln zu versorgen, für die religiöse Praxis der pharaonischen Kultur von zentraler Bedeutung ist. Ein Kult, der nicht regelmäßig durch Kulthandlungen aufrechterhalten wird und dem die dazu notwendigen Versorgungsgüter nicht zur Verfügung stehen, war praktisch undenkbar. Aus dieser geradezu strukturbildenden Annahme heraus wird verständlich,

warum im pharaonischen Ägypten zwangsläufig jeder Kult auch eine ökonomische Institution darstellt, die sich aus drei Komponenten konstituiert: a) dem Kultobjekt als Fokus der religiösen Handlungen und „Verkörperung“ der Institution; b) den Offizianten als der Körperschaft, die die Institution aufrechterhält; und c) einer ökonomischen Basis, die aus vielfältigen Ansprüchen an Gütern und Leistungen besteht.

Der unbedingte Nexus, der zwischen Kultobjekt, Kulthandelndem/Kulthandlung, ökonomischer Basis einerseits und dem Produktionsziel der kultischen Ökonomie andererseits besteht, wird in den ägyptischen religiösen Quellen auch in spezifischer Weise thematisiert: durch die zentrale Rolle, die das *Opfer* in Praxis und Konzeptualisierung von religiösem Handeln einnimmt.⁹⁸ Das Opfer, die Opferhandlung, der Opfernde selbst und die Reaktion des Kultobjektes stehen im Mittelpunkt einer oft ins Monumentale gesteigerten Präsentation der religiösen Praxis. Das drückt sich in der baulichen Gestaltung der entsprechenden Plätze des Opfernens ebenso aus wie in der Elaboration und Deutung des Vorganges in Bild und Text. Als Beispiel sei nur auf die Konzeptualisierung des Begriffes für „Opfer“ selbst verwiesen: *htp* hat in dem für uns erfassbaren Belegpektrum sowohl die Bedeutung „Opfer“ – im materiellen Sinne von Speiseopfer und im praktischen Sinne der Opferhandlung – als auch die Bedeutung „zufrieden / zufriedener Zustand“. Letzteres deutet den Sinn und Zweck der Opfergabe an das Kultobjekt an, das durch die Gabe zufriedengestellt wird, aber auch den Sinn und Zweck der Kulthandlungen ganz allgemein, die eine „zufriedenstellende“, „befriedigende“, „ordnende“ Handlung darstellt. In diesem semantischen Spannungsfeld fanden die ägyptischen Theologen ein weites Feld der Deutung, das anhand der entsprechenden Belege jeweils konkret interpretiert werden muss. Im Text des Pennut wird z.B. erwähnt, dass sich die Statuen Ramses VI. und der Königin Nefertari im Tempel von Aniba befinden, wobei das Verb *htp* verwendet wird. *htp* kann in diesem Zusammenhang mit „ruhen“ übersetzt werden, assoziierte aber für den ägyptischen Leser wohl ein weit größeres Bedeutungsspektrum, etwa: „in einem befriedeten und damit segenspendendem Zustand befindlich seiend“. Im Zusammenhang mit den Stiftungs-

98 Zum Verhältnis von Praxis und Konzeptualisierung in der pharaonischen Religion siehe Fitzenreiter 2004.c.

stelen manifestiert sich die spielerisch-gelehrte Ausdeutung des Opfervorganges u.a. auch in zwei ikonischen Phänomenen: Auf Stiftungsstelen insbesondere der Spätzeit wird der Stiftungsvorgang durch ein Bild visualisiert, in dem der königliche Stifter die Feld-Hieroglyphe (𐀑) im Opfergestus der Gottheit reicht.⁹⁹ Die Gabe von Land wird so als ein „Opfer“ visualisiert, über das die heilsbringende Kommunikation mit dem Sakralobjekt aufgebaut wird. Auch die ungewöhnliche Schreibung für den terminus technicus *hnk(j.t)*, dem Begriff für „(Land)Stiftung“ (𐀑), die im Neuen Reich an die Schreibung von *hm-k3* / „Ka-Priester“ (𐀑) angelehnt scheint, kann als eine Anspielung auf die doppelte Wirklichkeit einer Stiftung interpretiert werden: einerseits die Gabe von Land, andererseits die Garantie für eine dauernde sakrale Wirksamkeit der im Kultobjekt wirkenden Macht des königlichen/göttlichen Ka.¹⁰⁰

Wird der ökonomische Vorgang des Opfers auf konzeptueller Ebene in dieser Form religiös verarbeitet, so bestimmt er auch die religiöse Praxis. Setzt man den religiösen Akt im Selbstverständnis der pharaonischen Religion mit dem Opfer gleich,¹⁰¹ dann ist die Stiftung als die Handlung, in der die Grundlagen für ein andauerndes Opfer gelegt werden, die höchste denkbare Form des religiösen Aktes überhaupt. Diese These muss nicht auf die Ebene eher kleinformatiger individueller Pietät beschränkt bleiben, sondern kann problemlos auf die königliche Sphäre ausgedehnt werden. Königliches Handeln auf sakraler Ebene ist: Opfern; und gesteigertes königliches Handeln ist: die Stiftung neuer Opfer. Während die Dokumentation des regelmäßigen

99 Meeks 1979, 628.

100 Zu den Deutungen der Schreibung von *hnk(j.t)* siehe oben Anm. 16. Allgemein zu dem für die pharaonische Theologie charakteristischen Verfahren der „sakramentalen Ausdeutung“, der Verknüpfung von dinglich-praktischer Ebene und theologischer Deutung auf sprachlicher Basis, siehe Assmann 2001, 457 und die dort verwiesene Literatur; zur Konzeptualisierung unter dem Aspekt der Verbildlichung und Personifizierung: Baines 1985, 17-67.

101 Das Opfer initialisiert die Produktion des Heilsgutes und erhält die Produktion aufrecht. Selbst in stärker individualisierten und transzendentalisierten Formen religiöser Praxis ist die „Hingabe“ des Individuums an die jeweilige sakrale Entität ein entscheidender Akt; siehe den gerade in diesem Zusammenhang hochinteressanten Text des Kiki, der persönliche Hingabe und die des Vermögens kombiniert (Anm. 94).

Opfers in stereotype Wendungen und Bilder gekleidet wird, kann die Dokumentation der Stiftung eines neuen Opfers, d.h. die Grundlegung einer neuen sakral fokussierten Ökonomie, nur in Form einer Ereignisnarrative geschehen, ja erhält als Ereignisnarrative besondere Kraft und Gestus. Aus dieser Perspektive erhält die Abschrift von Akten ihren spezifischen, eben auch religiös motivierten Sinn. In der vorgeblichen Sachlichkeit der entsprechenden Texte eine Reflektion entsprechend emotionslos-sachlichen Umganges auch der Agenten reflektiert zu sehen, besteht kaum ein Anlass. Im Gegenteil, die Dokumentenabschrift steigert gewissermaßen die sakrale Affirmation des ungewöhnlichen, einmaligen, initialisierenden Vorganges und hat so durchaus ein gewisses (zugegebenermaßen bürokratisches) Pathos. Spätestens in den Fällen – wie bei Pennut oder Mes – in denen die Dokumentenabschrift mit einem entsprechenden Ereignisbild verbunden ist, wird die Dramatik des Vorganges auch für den modernen Betrachter erfassbar.¹⁰²

4.

Setzt man diese, von der Fokussierung der entsprechenden Texte auf den Kult und das Opfer ausgehende Lesart in ökonomischer Formulierung fort, so wird in den Stiftungsstelen Kult als eine Organisationsform etabliert, die zur Erzeugung von Heilsgütern dient, indem dingliches Kapital (Stiftungsgut/Opfer) und Arbeitskraft (der Kultverantwortlichen) im Rahmen der Inganghaltung (via Kultvollzug) des sakralen Objektes (Statue) beständig oder fallweise verschmolzen werden. Die in diesem Zusammenhang thematisierte Gabe des Opfers ist eine genuin ökonomische Handlung, da durch sie nicht nur die Distribution von Gütern erfolgt (und damit wiederum Produktion auf der einen und Konsumption auf der anderen Seite stimuliert wird), sondern weil das Opfer als religiöser Akt selbst den Mehrwert „Heilsgut“ erzeugt. Dabei sollte man diesen Vorgang nicht auf die *do-ut-des-* bzw. *do-ut-dedesti*-Formel beschränken, denn Heilsgüter werden nicht nur als Gegengabe von Gottheiten erwartet, sondern durch den Gebrauch magisch wirksamer Objekte gleichsam zwingend erzeugt.

Was bei dieser Lesart des religiösen Gehalts der Stiftungstexte auffällt ist, dass in ihnen zwar die Kult-

¹⁰² Zur ikonischen Ereignisnarrative siehe Gaballa 1976, der op.cit., 129f die genannten Bilder bespricht.

statue als der Generator der zu erbringenden Leistung genannt wird, dass deren Notwendigkeit und Funktion aber offenbar keiner Erläuterung bedarf. Was also ist das Produktionsziel der religiösen Stiftung aus religiöser Perspektive und welchen Mehrwert, welche Art von „Heilsgut“ erwirtschaften die am Prozess der Umwandlung des dinglichen Kapitals beteiligten Agenten konkret?

Die Antwort auf diese Frage kann das *setting* der Dokumente geben. In den Fällen, in denen die Texte wie bei Pennut in einen größeren Zusammenhang eingeordnet sind, wird recht deutlich, dass aus der Etablierung einer solchen Institution nicht unbedeutendes symbolisches Kapital zu schlagen war. Die Inauguration eines Kultes sicherte den privilegierten Zugang zu einem andauernden Fluss an Heilsgütern, die sich der konkreten Situation entsprechend in Mittel zur Lebenshilfe, Prestige, (und auch in den Zufluss von Gütern) ummünzen ließen. Im Fall von königlichen Stiftungen an Götter kann die Angelegenheit sogar so interpretiert werden, dass die Erzeugung symbolischer Heilsgüter über sakrale Akte zur unbedingten Notwendigkeit der sakralen Machtausübung gehört. In diesem Fall ist der Name für das Produkt sogar gut belegt: *Ma'at*, hier im Sinne von Weltordnung.¹⁰³ Was eine Königsstatue für Pennut konkret produzieren konnte, soll unten noch beschäftigen. Ein permanenter Totenkult am Grab oder ein Statuenkult im Tempel produzierte zuallererst die Fortdauer der spirituellen Existenz in einem gewünschten Kontext. Die gesicherte Existenz als eine sakrale Entität ist hier vor allem ökonomischen Beiwerk unmissverständlich das eigentliche Ziel der Transaktion. All das sind im weltanschaulichen Koordinatensystem Altägyptens durchaus vernünftige Ziele, mit noch einer ganzen Reihe möglicher positiver Nebeneffekte, wie z.B. dem, dass man mittels der Institution natürlich auch bestimmte Güter in einer rechtsfesten Form an bestimmte Personen zur zweckgebundenen Nutzung weitergeben konnte (dazu im folgenden). Für das Produktionsziel sakraler Generatoren kann rationales Vorgehen also

¹⁰³ Dazu, dass Macht immer sakral ist und zu ihrem Erhalt sakraler Akte bedarf und dazu, dass die entsprechenden symbolischen Kapitalien als Entitäten/Substanzen konzeptualisiert werden, die dem Herrscher zugutekommen/eigen sind: Balandier 1967, 117-144. Zu der in Ägypten spezifischen Konzeptualisierung dieses symbolischen Kapitals als *Ma'at* und der Rolle des Königs als Garant und „Mittler“ der *Ma'at* siehe Assmann 1990, 201-212.

durchaus angenommen werden und entsprechend ist auch der kalkulierte Mitteleinsatz aus Sicht der Initiatoren einer Stiftung gewiss rational berechnet. Auch für die eine sakrale Unternehmung durch ihre Arbeitskraft erhaltenden Agenten sind aus der Perspektive einer religiösen Ökonomie durchaus rationale Stimuli abzuleiten. Ihre Tätigkeit wurde nicht nur in der in Ägypten für Institutionspersonal ganz üblichen Weise in Form von Rationen vergütet, sondern sie profitierten noch zusätzlich durch die relativ hohe Sicherheit, welche die sakrale Sanktion der Unternehmung mit sich brachte¹⁰⁴ und durch einen nicht zu unterschätzenden Eigenanteil an symbolischen Kapital, der ihnen aus ihrer Tätigkeit als Priester zufluss. Letzteres belegt die Bedeutung sakralen Titel bei der (Selbst)Präsentation der jeweiligen Agenten.

III.2. Religiöses Stiftungswesen als Feld ökonomischer Praxis

1.

Auch nach den eben erfolgten Ausführungen ist das Stiftungswesen der pharaonischen Zeit aber nicht auf die Ebene der symbolischen Ökonomie zu reduzieren. Streng gesehen waren ja immer nur die in entsprechenden Verteilungsschlüsseln festgelegten Anteile für die sakrale Produktion vorgesehen (z.B. 1/4 (?)(Arure) Hochfeld auf 15 Aruren und jährlich ein Rind auf 6 Aruren bei Pennut). Die weiter oben beschriebenen Beispiele waren daher immer auch mit konkreten Motivationen ökonomischer und sozialer Art verbunden, die nicht allein aus der Wirkungsmacht des Sakralobjektes abzuleiten sind: die ökonomische Absicherung bestimmter Personen, die Umorganisation des an sakrale Institutionen gebundenen Güterflusses, die Etablierung sozialer Gruppen und deren ökonomische Grundlegung usw.

¹⁰⁴ Was aber einzuschränken ist; letztendlich mussten sich auch sakral fundierte Institutionen beständig gegen Versuche ihrer Expropriation zu Wehr setzen, siehe die entsprechenden Exemptionsdekrete und deren Aufhebungen (Haring 1997, 2) oder die Macht des Faktischen (die Überbauung einer Grabanlage schon nach wenigen Jahren durch einen Pyramidenaufweg; Fitzenreiter 2004, b, 56) und der Zeit („Man machte ihnen Tore und Kapellen – sie sind zerfallen. Ihre Totenpriester sind davongegangen, ihre Altäre sind verschmutzt, ihre Grabkapellen vergessen.“ pChester Beatty IV, Übersetzung nach Assmann 2001, 485).

Sind die entsprechenden Motive auch jeweils nur durch Einzeluntersuchungen zu eruieren, gibt es doch einige strukturelle Besonderheiten zu konstatieren, die das religiöse Stiftungswesen als eine besondere Form der ökonomischen Praxis im engeren Sinne erscheinen lassen, also des Erwerbs, der Distribution und der Konsumtion von dinglichen Gütern *per se*. Allerdings soll es an dieser Stelle nicht um die dinglichen Güter selbst gehen, deren Umsatz unter diesem Gesichtspunkt das Produktionsziel der einganggesetzten ökonomischen Struktur ist, sondern um die Bedingungen der Eingangsetzungen, die sich aus dem sakralen *setting* der entsprechenden Vorgänge ergeben. Diese Bedingungen ergeben sich nämlich aus dem genuin sakralen Produktionsziel der Stiftungen selbst, deren Ziel es primär genau nicht ist, Produktion, Distribution und Konsumtion anzukurbeln, sondern: eine sakrale Entität mittels Opfer/Kultausübung in Betrieb zu halten.

2.

Eine der nur aus dem sakralen Kontext zu deutende Frage ist die, wie sich der bemerkenswerte Umstand erklärt, dass es in den hier herangezogenen Belegen oft der Stifter ist, der sich selbst in einer sakralen Erscheinungsform eine Stiftung einrichtet. In den Totenstiftungen des Alten Reiches war es der präsumtiv Verstorbene, der die entsprechende Institution an seine Person unter der Idee band, dass er als toter Ahn weiterhin Rechte an seinem Besitz ausübt. Die Konzeptualisierung des Toten als eine sakrale Entität ist in diesem Fall unabdingbare Voraussetzung dafür, dass sich die Idee einer religiösen Institution mit ihm als Kultfokus überhaupt bilden konnte. Auch bei Hapidjefai wird herausgestellt, dass er die verschiedenen Anrechte kraft seiner Verfügungsgewalt als Lebender so ordnet, dass sie an seine Person auch nach dem Tod gebunden bleiben. Es ist in diesen Fällen immer ein zivilrechtlicher Akt, mit dem der Stifter als legitimer Halter der Verfügungsgewalt die Stiftung begründet, der er dann in einer sakralisierten Erscheinungsform weiter vorsteht. Unter der Fiktion der Weiterexistenz einer Person als spirituelle Wesenheit gesehen, findet also nur die Umorganisation von Besitztümern statt, die dem jeweiligen Halter sowieso zustehen. Die ökonomische Sprengkraft solcher Vorstellungen ist enorm, gestattet sie es doch, traditionelle verfestigte Formen der Ökonomie zu modifizieren, indem z.B.

auf dieser Weise eine neue soziale Gruppe mit einer Subsistenzgrundlage versehen wird, der der Stifter als Gründungsahn weiter vorsteht.¹⁰⁵ Dieser Gedanke wird im Neuen Reich von königlicher Seite variiert, wenn die dem König eigene sakrale Macht (der Ka) in Statuen eine lokal geprägte Manifestation findet. Dazu wird ein besonderer Statuentyp entwickelt (Stabträger), nicht unähnlich der Tendenz, der sakralen Erscheinungsform eines nichtköniglichen Toten in Form der Mumie oder Tempelstatue Gestalt zu verleihen. Es ist dann auch idealiter immer der König selbst, der Kraft seiner Verfügungsgewalt Besitz in die Stiftung gibt. D.h. in allen Fällen überträgt der Halter von Besitzansprüchen diese nur auf seine eigene sakrale Erscheinungsform; eine Weggabe findet aus rechtlicher Perspektive nicht statt.

Das ändert sich natürlich, wenn die Übertragung als „Opfer“ konzeptualisiert wird und tatsächlich einer Entität gutgeschrieben wird, die dem Stifter wesensfremd ist, wie im Fall der Stiftung an Götter. Und auch Pennut erklärt in seinem Text ja, dass zumindest das Landstück II aus dem eigenen Besitz in die Stiftung übertragen wurde. Hier bildet die Idee vom „Opfer“ die Grundlage dafür, dass Besitz überhaupt weggegeben wird, ohne dass eine dingliche Kompensation in engerem Sinne erfolgt. Das im Zuge der Kultausübung unter Einsatz der Opfergabe erlangte Heilsgut steht für die üblicherweise anzusetzende Gegenleistung. Was vielleicht zuerst wenig spektakulär erscheint, aber ebenfalls einige Brisanz besitzt: das „Opfer“ legitimiert damit unter Umständen auch die Weggabe von Besitz in Situationen, in denen die Weitergabe sonst zumindest fragwürdig wäre und schließlich auch die Weggabe von unverhältnismäßig großen Besitztümern.¹⁰⁶

Man muss also beim Stiftungswesen der pharaonischen Zeit unter juristischem Gesichtspunkt zwei Varianten von Transaktionen unterscheiden. Einmal wird Besitz vom Halter der Besitzansprüche in eine besondere Organisationsform überführt, die der ehemalige Besitzer in einer sakralisierten Form weiter hält (Toter, Königsstatue). Der Besitz wird juristisch gesehen nur umorganisiert. Das andere Mal

wird Besitz vom Halter der Besitzansprüche in eine Organisationsform überführt, der eine sakrale Entität vorsteht, die der Halter nicht selbst ist. Der Besitz wird hier weggegeben, geopfert. Beide Varianten können übrigens miteinander verknüpft sein: die Übertragung der in die Kultinstitution gegebenen Güter an die sakralisierte Form der stiftenden Person wird in den Totenstiftungen dadurch umgesetzt, dass der Besitz als „Opfer“ dem Toten zur Verfügung gestellt wird.

3.

In den Belegen für religiöse Stiftungen werden in der Regel nicht nur Besitztümer/Ansprüche verhandelt, sondern es wird eine Einheit aus dem Stiftungsgut, dem Personal der Stiftung und dem Kultfokus hergestellt: es wird eine Institution begründet. Das entspricht einer für die pharaonische Gesellschaft ganz typischen Form des Eigentumstransfers, mit der sich Tycho Mersich ausführlich auseinandergesetzt hat: der Weg- oder Weitergabe in Form einer Institution, der „Weitergabe im Verband“.¹⁰⁷ Einen Verband aus Besitztümern und Personal zu bilden und unter die Leitung einer anderen Person (oder eben sakralen Entität) zu stellen, entspricht grundlegenden altägyptischen Vorstellungen der Weitergabe von Besitzansprüchen. Oben war skizziert worden, wie komplex sich Ansprüche an den Erträgen von sakral verwaltetem Land gestalten konnten (Anteile am Opfer aus der Mitgliedschaft in der Kultorganisation; Anteile am Ertrag aus der Mitgliedschaft in der verwaltenden Körperschaft usw.). Solche Anspruchsspektren waren überhaupt nur durch den Gedanken des Verbandseigentums juristisch zu bewältigen, da durch die *en-bloc*-Behandlung von Land, Kultivatoren, Erträgen und Anspruchsberechtigten das differenzierte Gefüge weitgehend unangetastet bleiben konnte.

Die besondere Bedeutung des religiösen Kontextes liegt in den besprochenen Beispielen darin, dass in diesem Rahmen die Übertragung von Eigentumsrechten im Verband überhaupt erst möglich war. Übertrug der Stifter es an sich selbst, handelte er als legitimer Halter der Ansprüche und damit im Sinne der Normen sozialer Praxis; juristisch fand so die Übertragung von Besitz in einen Verband in der sakralen Entität/dem Kultobjekt ein legitimes Rechts-

105 Für die Begründung sozialer Kleingruppen an der Residenz im Alten Reich ausführlich in Fitzenreiter i.Dr. und Fitzenreiter 2004.b dargelegt.

106 Zu diesem Aspekt symbolischer Ökonomie in Ägypten siehe Morenz 1969. Sa-Mut/Kiki spielt zumindest mit diesem Motiv (Anm. 94).

107 Mersich 1968, 152-157; 165-171.

subjekt. Übertrag der Stifter Eigentumsrechte als „Opfer“ an eine andere sakrale Entität, so handelte er im Sinne der Normen religiöser Praxis und fand im „Opfer“ eine auch juristisch legitime Form der Weitergabe.

4.

Es war bereits darauf verwiesen worden, dass im Rahmen der Stiftungsvorgänge letztendlich ganz individuelle Ziele und Zwecke verfolgt wurden. Die hier beschriebenen Vorstellungen lieferten den Rahmen, in dem die (ökonomischen) Möglichkeiten in ihren Potenzen geweckt und zu bestimmten Zwecken eingesetzt werden konnten. Die ökonomische Praxis pharaonischer Zeit besaß auch andere Medien der Besitzübertragung, u.a. Verkauf und Pacht,¹⁰⁸ und dass die Übertragung von Eigentumsrechten im Verband nur mit sakraler Sanktion möglich war, ist zumindest nicht zwingend. Man sollte das hier skizzierte Modell einer sakralen Ökonomie also nicht überbewerten, aber man sollte die Bedeutung des religiösen Kontextes bei der Interpretation der Stiftungstexte und verwandter Quellen nicht vernachlässigen. Es zeigt sich, dass in Situationen, in denen die Notwendigkeit besteht, bestimmte Ansprüche an Besitztümern zu regulieren, gern auf Rahmenbedingungen zurückgegriffen wird, die der religiösen Praxis entstammen. Aber genau diese Sichtweise ist entscheidend: Letztendlich ist es immer der konkrete Akt, der den Charakter einer ökonomischen Handlung bestimmt; der konzeptuelle Hintergrund – hier: die Idee der sakralen Stiftung – bestimmt nur die Art und Weise der Ausführung. Hätte es das Stiftungswesens als ökonomisches Feld nicht gegeben, wären andere Formen habituell sanktionierter Übertragung genutzt worden.

IV. Die religiöse Stiftung und ihr konkreter Sinn

1.

Im letzten Abschnitt wurde versucht, Aspekte einer sakralen Ökonomie zu formulieren, die im pharaonischen Stiftungsgeschehen zum tragen kamen. Das Modell mag genügen, um die Einbettung des

108 Als Überblick siehe Mrsich 2005, 237-279. Belege für Pacht und Kauf von Land: Helck 1961, 270-275.

Geschehens in einen Kultzusammenhang und dessen Dokumentation in einen sakralen Rahmen zu beschreiben. Es reicht aber natürlich nicht aus, um den konkreten Kontext zu analysieren, dem ein bestimmter Stiftungsvorgang und die Art seiner Dokumentation verpflichtet sind. Vielmehr bildet die sakrale Ökonomie nur ein Feld an Möglichkeiten, in dem sich die konkreten Stiftungsvorgänge jeweils spezifisch verorten lassen.¹⁰⁹ Dabei wird sich in den meisten Fällen an den Ergebnissen der klassischen Interpretationen gar nichts ändern. Natürlich bleibt auch dann, wenn man die Stiftung der Statue als den eigentlichen Gegenstand einer Stiftungsstele ansieht und der Umstand betont wird, dass durch diese Statue Heilsgüter und sakrales Kapital generiert werden, das Faktum unbestritten, dass durch diese Stiftung die genannten Begünstigten neben all dem Segen auch in den Genuss einer Pfründe kommen. Es ist also nicht zu erwarten, dass durch die Einbettung der Quellen in den Kontext einer sakralen Ökonomie grundlegend anderes über das Stiftungswesen der pharaonischen Zeit zu erfahren wäre; das Bild wird nur um einige Facetten reicher. Allerdings bietet sich auch die Möglichkeit, in bestimmten Fällen zu etwas differenzierteren Ergebnissen zu gelangen. Am Beispiel der Inschrift des Pennut soll dies abschließend demonstriert werden.

2.

Was an der Inschrift des Pennut auffällt ist der Umstand, dass hier nicht der Pharaon die Hauptperson zu sein scheint, sondern Pennut sich deutlich in den Vordergrund spielt. Er scheint es gewesen zu sein, von dem die Initiative der Statuenaufstellung ausging, der die Landstücke Kraft seiner Stellung als Stellvertreter von Unternubien auswählte und sich als Nutznießer der Stiftung letztendlich ein Besitzpolster schafft, das dem Zugriff staatlicher Autoritäten entzogen ist. Das alles scheint sich aus der Anbringung des Textes und der Auszeichnungsszene in seinem Grab zu ergeben, ist aber genau so an keiner Stelle formuliert. *Pro forma* hält sich auch diese Statuenstiftung an das Muster, dass a) der König einen Statuenkult einrichtet; b) die höchste lokale Autorität, den Königssohn von Kusch (keineswegs

109 Zum Begriff des „sozialen Raumes“ und des „Feldes“ in der Praxistheorie siehe Bourdieu 1998, bes. 48-52 und die übersichtliche Darstellung in Schwingel 1995, 77-97.

Pennut!), mit der Durchführung der Initiative betraut; c) die Lokalbehörde in Gestalt von Pennut das Vorhaben umsetzt, wozu sie zum größeren Teil Landstücke heranzieht, die in irgendeiner Weise als königliches oder öffentliches Land gewertet werden können, jedenfalls wird keine private Verfügung über diese Felder erwähnt. Erst in einem Nachsatz stiftet Pennut ein eigenes Landstück mit konkreter Zweckbestimmung hinzu. Unerwähnt bleibt, in wessen Hand die Stiftung gelegt wird, wer also – in Sinne der ökonomistischen Deutung der Stiftungstexte – der intendierte Nutznießer der Stiftung sei. Allerdings lässt sich aus der Position des Pennut an dritter Stelle der Ereigniskette schließen, dass dies durchaus er selbst ist. Auch die Anbringung in der funeren Kultstelle macht es wahrscheinlich, dass Pennut mögliche Profite der Stiftung einfahren konnte.

3.

Aber welche Profite sollte Pennut einfahren? Zieht man die Inschrift des Mes heran könnte man analog argumentieren, dass die in der Stiftung erfassten Besitztümer für die Familie des Pennut von so großer Bedeutung waren, dass sie als identitätsstiftendes Merkmal in der Grabanlage verzeichnet wurden. Daran ließe sich die These anschließen, dass Pennut sie über den geschickten Schachzug der Statuenstiftung dem Pharao quasi abgetrotzt habe, der den pietätvollen Akt an seiner eigenen Person schlecht sabotieren konnte.

Allerdings werden Pennut und seine Sippe an keiner Stelle als Betreuer des Kultes und Verwalter/Nutznießer der Besitztümer genannt (auch wenn sich das aus ihren hohen Positionen am Tempel von Aniba implizit ergeben kann).¹¹⁰ Und sieht man sich die Besitztümer selbst an, fällt die Diagnose ambivalent aus. In der oben gegebenen Übersetzung wurde die problematische Stelle, in der die Landgröße summiert wird, nach dem Vorschlag von Wolfgang Helck gelesen, nach dem es sich um die Felderstiftung (I.) um insgesamt 15 *Chet*-Maße handelt, wobei das *Chet*-Maß eine offenbar nur in Nubien übliche Schreibung für die sonst gebräuchliche *Arure* ist. Der folgende

110 Der am Fuß des Textes hinter Pennut gezeigte Scheunenvorsteher Penra wird wohl mit der Administration der Stiftung zu tun gehabt haben; die „Scheune“, der er vorsteht ist aber gewiss nicht der Privathaushalt des Pennut, sondern die besitzverwaltende Institution des Tempels oder der lokalen Administration.

Eintrag „Hochfelder $\frac{1}{4}$ (?) (Arure)“ scheint sich auf eine Formel der Abgabenrechnung zu beziehen und bemisst die Grundlage für den tatsächlich an die Stiftung abzurechnenden Ertragsanteil.¹¹¹ Zu diesen abgabepflichtigen 15 Aruren wäre noch das Feld von 6 *Chet*-Maßen zu rechnen, das ein jährliches Opferrind zu erwirtschaften hatte. Versucht man die Größe des Landbesitzes zu anderen in Beziehung zu setzen, so übersteigt er bei weitem die 5 Aruren, die im Neuen Reich an Militärs vergeben wurden¹¹² und liegt etwa bei den ca. 20 Aruren, die im Papyrus Wilbour im Schnitt auf *hnk(j.t)*-Stiftungen entfallen, wobei es dort auch sehr viel größere Landstücke (bis 100 Aruren) geben kann.¹¹³ Auch im Katalog der Stiftungsstellen liegt die Spanne oft bei 3 bis 5 Aruren und deren Vielfachen, reicht aber bis weit über 100 Aruren.¹¹⁴ Nun war in Unternubien Land knapp und 15 + 6 Aruren sind ein nicht zu vernachlässigender Besitz. Aber sollte das die Grundlage für die weitere Existenz eines stolzen Geschlechtes sein und das Stammkapital eines Mannes, der sich immerhin das bedeutendste in Unternubien erhaltene Monument in der Zeit zwischen Ramses II. und Taharqo errichten ließ? Bei Lichte besehen ist die materielle Substanz des ganze Vorgangs überschaubar und wird weder die Ressourcen des Pharao besonders beeinträchtigt haben, noch die des Pennut. Die Brisanz des Vorganges scheint hier tatsächlich eher auf der Ebene hinter der Landstiftung zu liegen. Sie lässt sich aus der großen Szene an der Ostwand herauslesen, die das sakrale bzw. zeremonielle *setting* des Vorganges abbildet (Abb. 2).

4.

Die Ostwand präsentiert im unteren Bildstreifen Pennut als Angehörigen der Elite von Aniba, indem sie ihn beim Ahnenkult vor wichtigen und hochrangigen Vorfahren abbildet.¹¹⁵ Darüber ist die Auszeichnung

111 Helck 1986, 27, 29. Die Lesung „ $\frac{1}{4}$ “ ist unsicher.

112 So Helck 1961, 259; Helck 1986, 29; wobei diese aus dem pWilbour erhobenen Daten kaum zu verallgemeinern sind, da sie die mögliche Addition von Ansprüchen in der Hand einer Person nicht berücksichtigen. Eyre 1994, 114f. (bes. Anm. 32) geht von 3-5 Aruren aus, die als Subsistenzgrundlage für eine ägyptische Kerngruppe ausreichen.

113 Menu, 1970.b, 150. Zur Aufteilung von Feldgrößen auf Berufsgruppen Helck 1961, 259-264.

114 Meeks 1979, 646.

115 Die Szenerie der Ostwand und die Frage der identitätsstiftenden Versammlung der Ahnen ist behandelt in Fitzenteiler 2003.a.

durch den Pharao dargestellt. Hier wird Pennuts Position in der großen Welt thematisiert. Diese Position ist aber so außergewöhnlich, dass sie nicht mehr mit stereotypen Bildern wie beim Ahnenopfer erfasst werden kann, sondern nur in Form einer ungewöhnlichen Ereignisnarrative. In diese Narrative eingebettet findet sich der Akt der Statuenstiftung. Sieht man diese Narrative als Ganzes, dann ist die Stiftung aber nur ein Nebenereignis, das auf eine viel bedeutendere Handlung zuläuft: auf die Salbung des Pennut im Auftrag Pharaos, die in der Darstellung die rechte Hälfte des Bildstreifens einnimmt. Die Salbung erhöht Pennut weit über den Status eines kleinen Stellvertreters, sie transformiert seinen Körper und seine Position: durch sie setzt Pharao ihn faktisch als Lokalherren und Vasallen in Unternubien ein.

Die Salbung wird in einer vorangestellten Rede des Pharao mit der hervorragenden Amtsführung des Pennut auf administrativer und politischer Ebene begründet: er führt die Abgaben der Provinz ab und Razzien gegen Stämme der Wüste durch. Den zereemoniellen und offenbar notwendigen Rahmen für diese Salbung setzt die Aufstellung der Königsstatue, die in der Einleitung der Rede des Pharao gewissermaßen begründend erwähnt wird. Denn durch die Aufstellung des Standbildes wird die Wirkungsmacht Ramses' VI. – sein Ka – in Aniba anwesend und Pennut kann sich so direkt dem Pharao unterstellen. Und nur ihm. Der in der Darstellung in Mittlerposition gezeigte Königssohn von Kusch wird auf die Botenrolle reduziert *und im Text nicht einmal mit Namen genannt*. Er ist als Bote im Schema der Statuenstiftung notwendig, aber er ist nicht erwünscht. Spätestens in Form der Statue kann Pennut nach deren Aufstellung dem König direkt entgegentreten.

Der Vorgang ist nicht einzigartig: Ein analoges Ereignis dokumentieren die Darstellungen des Hohenpriesters Amenhotep am Tempel von Karnak, der sich dort zwei mal in einer Auszeichnungsszene im Jubelgestus vor einer Stabträgerfigur Ramses IX. abbilden ließ (Abb. 6).¹¹⁶ Auch hier stellt diese Szenerie die zeremonielle Verwirklichung der Amtseinssetzung des Amenhotep als (zeitweiligen) Regenten der Thebais in den unruhigen Zeiten am Ende des Neuen Reiches dar. Es ist aber nicht anzunehmen, dass jede Statuenstiftung eine solche Machtposition umsetzen sollte. Der Text der Stiftung deutet u.a. an,

¹¹⁶ Helck 1956.



Abb. 6: Der Hohepriester Amenhotep im Jubelgestus vor einer Statue Ramses IX. (aus: Hermann 1963, Taf. X.b)

dass es die Statuen anderer Herrscher und Könige in Aniba bereits gab. Wie die vielen Königstatuen in Ägypten auch wird kaum in allen diesen Fällen hinter der Aufstellung die Intention gestanden haben, eine Vasallenherrschaft zu begründen. Dieses lag nur im Feld des Möglichen und wurde von Amenhotep und Pennut genutzt; in anderen Fällen werden ganz andere Formen symbolischen Kapitals aus der Statue generiert worden sein. Es wurde aber bereits von Dimitri Meeks darauf hingewiesen, dass im Neuen Reich die verhältnismäßig große Anzahl von acht – aus der Ramessidenzeit allein sechs – Stiftungsstelen aus Nubien stammt.¹¹⁷ Die Einrichtung entsprechender Kultstellen (sowohl für den Königs- als auch den Götterkult) war offenbar ein probates Mittel, um in der nubischen Provinz ökonomische und ideologisch-politische Ziele zu verfolgen.

5.

Die Statuenstiftung war für Pennut also keineswegs (nur) Vehikel, um einen mittelgroßen Landbesitz unter dauerhafte Kontrolle zu bekommen. Deshalb erwähnt der Text auch keinen Nutznießer der Stiftung, wie in anderen Fällen. Pennut war viel mehr an der Statue selbst interessiert. Denn diese Statue produziert Königsmacht, die direkt unter seiner Kon-

¹¹⁷ Meeks 1979, 622f.

trolle stand. Die Königstatue im Tempel von Aniba verschaffte ihm eine sakrale Autorität, die den Königssohn von Kusch einfach ersetzte. In ihrem Schatten konnte er Lokalherrscher von Aniba sein. So gesehen hat die Stiftungsinschrift tatsächlich identitätsstiftenden Charakter, aber der liegt nicht in dem Landbesitz begründet, sondern in der Existenz der Statue. Durch die Dokumentation des gesamten Stiftungsvorganges inklusive der Salbung in seinem Grab konnte Pennut hoffen, dass dieser Umstand verewigt wurde und er hier die Kultstelle einer *lineage* von nubischen Vasallen begründete.

Was wohl nicht gelang. In der Auszeichnungsszene – und nur dort! – wurden Hände und Gesicht des Pennut ausgekratzt. Als Gesalbter Pharaos durfte er offenbar nicht fortexistieren. Was zuletzt zur Frage führt, wer denn gegen Pennuts Erhebung gewesen sein könnte. Dass die Stiftung der Königstatue und damit verbunden die Vereinnahmung von Königsland den Pharao praktisch überrumpelt habe, ist aus den Quellen nicht ersichtlich. Genau so gut könnte der Pharao sogar ein Interesse daran gehabt haben, in Unternubien einen fähigen Vasallen zu installieren, der nur ihm loyal war. Am ehesten sollte man Widerstand in der übergeordneten Behörde des Königssohn von Kusch erwarten, der in der Ereignisnarrative so merkwürdig entpersonalisiert wurde. Letztendlich wird sich dieses Geschehen aber im Spannungsfeld politischer Ereignisse verorten, die in der späten 20. Dynastie Ägypten insgesamt, besonders aber den Süden und die Thebais erschütterten.¹¹⁸

118 Hierzu auch Fitzenreiter 2004.a, 183-186.

Literatur:

- Abdu-Qader Muhammed, Muhammed (1966), Two Theban Tombs – Kyky and Bak-en-Amun, ASAE 59, 159-184
- Allam, Shafik (1973), De la divinité dans le droit pharaonique, BSFE 68, 17-30
- Allam, Shafik (1989), Some Remarks on the Trial of Mose, JEA 75, 103-112
- Allam, Shafik (Hg.) (1994), Grund und Boden in Ägypten, Untersuchungen zum Rechtsleben im Alten Ägypten II, Tübingen
- Altenmüller, Hartwig (1982), s.v. "Opferumlauf", in: Wolfgang Helck u. Wolfhart Westendorf (Hgg.), Lexikon der Ägyptologie, Band IV, Wiesbaden: Harrassowitz, 596f.
- Anthes, Rudolf (1940), Das Bild einer Gerichtsverhandlung und das Grab des Mes aus Sakkara, MDAIK 9, 93-119
- Arnold, Dieter (1992), Die Tempel Ägyptens. Götterwohnungen, Kultstätten, Baudenkmäler, Zürich: Artemis & Winkler
- Assmann, Jan (1987), Sepulkrale Selbstthematizierung im Alten Ägypten, in: A. Hahn u. V. Kapp (Hgg.), Selbstthematizierung und Selbstzeugnis: Bekenntnis und Geständnis, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 208-232
- Assmann, Jan (1990), Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten, München: Beck
- Assmann, Jan (2001), Tod und Jenseits im Alten Ägypten, München: Beck
- Assmann, Jan (2004), Einwohnung. Die Gegenwart der Gottheit im Bild; in: Ders., Ägyptische Geheimnisse, W. Fink Verlag, München, 123-134
- Baines, John (1985), Fecundity Figures, Egyptian Personification and the Iconology of a Genre, Warminster: Aris & Phillips

- Balandier, Georges (1967), *Anthropologie politique*, Paris: Quadrige/Presses Universitaires de France
- Barta, Winfried (1977), s.v. "Kult", in: Wolfgang Helck u. Wolfhart Westendorf (Hgg.), *Lexikon der Ägyptologie*, Band III, Wiesbaden: Harrassowitz, 840-848
- Baud, Michel (2005), *The Birth of Biography in Ancient Egypt. Text Format and Content in the IVth Dynasty*, in: Stephan Seidlmayer (Hg.), *Texte und Denkmäler des ägyptischen Alten Reiches, TLAE 3*, Berlin: Achet, 91-124
- Bernhauer, Edith (2002), *Untersuchungen zur Privatplastik der 18. Dynastie*, in: Zahi Hawass (Hg.), *Egyptology at the Dawn of the Twenty-first Century*, vol. II., History. Religion, Kairo/New York: American University of Cairo Press, 123-128
- Bernhauer, Edith (2006), *Zur Typologie rundplastischer Menschendarstellungen am Beispiel der altägyptischen Privatplastik*, SAK 34, 33-49
- Bourdieu, Pierre (1979), *Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyliischen Gesellschaft*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- Bourdieu, Pierre (1998), *Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- Bourdieu, Pierre (2000), *Das religiöse Feld, Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens*, hgg. von Stefan Egger, Andreas Pfeuffer u. Franz Schultheis, *éditions discours. Klassische und zeitgenössische Texte der französischsprachigen Humanwissenschaften Band 11*, Konstanz: UVK Universitätsverlag Konstanz
- Breasted, J. H. (1906), *Ancient Records of Egypt vol. IV*, Chicago
- Bruyère, Bernard (1952), *Rapport sur les fouilles de Deir el Médineh (1935-1940)*, FIFAO 20, Fasc. II, Kairo: IFAO
- de Cenival, Françoise (1972), *Les associations religieuses en Égypte d'après les documents démocratiques*, BdÉ 46, Kairo: IFAO
- Chadefaud, Catherine (1982), *Les statues porte-enseignes de l'Égypte ancienne (1580-1085 avant J.-C.). Signification et insertion dans le culte du Ka royal*, Paris
- Eide, Tormod, Tomas Hägg, Richard Holton Pierce, László Török (Hgg.) (1994), *Fontes Historiae Nubiorum*, vol. I, Bergen: John Grieg
- Eyre, Christopher (1994), *Feudal Tenure and Absentee Landlords*, in: Shafik Allam (Hg.), *Grund und Boden in Ägypten, Untersuchungen zum Rechtsleben im Alten Ägypten II*, Tübingen, 107-133
- Fischer-Elfert, H.-W. (1998), *Die Vision von der Statue im Stein. Studien zum altägyptischen Mundöffnungsritual*, *Schriften der philosophisch-historischen Klasse der Heidelberger Akademie der Wissenschaften 5*, Heidelberg
- Fitzenreiter, Martin (1998), *Konzepte vom Tod und dem Toten im späten Neuen Reich – Notizen zum Grab des Pennut (Teil II)*, in: Martin Fitzenreiter u. Christian E. Loeben (Hgg.): *Die ägyptische Mumie, IBAES I*, Berlin, 27-71
- Fitzenreiter, Martin (2001), *Innere Bezüge und äußere Funktion eines ramessidischen Felsgrabes in Nubien – Notizen zum Grab des Pennut (Teil I)*, in: Caris-Beatrice Arnst, Ingelore Hafemann u. Angelika Lohwasser, *Begegnungen. Antike Kulturen im Niltal, Festgabe für Erika Endesfelder, Karl-Heinz Priebe, Walter Friedrich Reineke, Steffen Wenig*, Leipzig, 131-159
- Fitzenreiter, Martin (2003.a), *Ahnen an der Ostwand. Notizen zum Grab des Pennut Teil III*, in: J. Thiesboenkamp, H. Cochois (Hgg.): *Umwege und Weggefährten. Festschrift für Heinrich Balz zum 65. Geburtstag*, Neuendettelsau, 294-317
- Fitzenreiter, Martin (Hg.) (2003.b), *Tierkulte im pharaonischen Ägypten und im Kulturvergleich*, IBAES IV, Berlin: www.ibaes.de /London: GHP
- Fitzenreiter, Martin (2004.a), *Identität als Bekenntnis – Notizen zum Grab des Pennut (Teil IV)*, *Der Antike Sudan / MittSAG 15*, 169-193

- Fitzenreiter, Martin (2004.b), Zum Toteneigentum im Alten Reich, Achet A 4, Berlin: Achet
- Fitzenreiter, Martin (2004.c), Bemerkungen zur Beschreibung altägyptischer Religion, GM 202, 19-53
- Fitzenreiter, Martin (2004.d), Richtungsbezüge in ägyptischen Sakralanlagen (Teil II), SAK 32, 119-148
- Fitzenreiter, Martin (2005), Überlegungen zum Kontext der "Familienstelen" und ähnlicher Objekte, in: Martin Fitzenreiter (Hg.), Genealogie – Realität und Fiktion von Identität, IBAES V, Berlin: www.ibaes.de /London: GHP, 69-96
- Fitzenreiter, Martin (im Druck), Grabmonument und Gesellschaft – Funeräre Kultur und Soziale Dynamik im Alten Reich, erscheint in: St. Seidlmayer (Hg.), Religion in Context. Imaginary Concepts and Social Reality in Pharaonic Egypt, OBO
- Franke, Detlef (1994), Das Heiligtum des Heqaib auf Elephantine. Geschichte eines Provinzheiligtums im Mittleren Reich, SAGA 9, Heidelberg: Orientverlag
- Gaballa, Gaballa A. (1973), Three documents from the reign of Ramesses III, JEA 59, 109-113
- Gaballa, Gaballa A. (1976), Narrative in Egyptian Art, DAIK, Sonderschriften, Mainz: Zabern
- Gaballa, Gaballa A. (1977), The Memphite Tomb-Chapel of Mose, Warminster: Aris & Phillips
- Gardiner, Alan H. (1905), The inscription of Mes. A contribution to the study of Egyptian judicial procedure, UGAÄ 4
- Gardiner, Alan H. (1948), The Wilbour Papyrus, vol. II. Commentary, Oxford: University Press
- Gardiner, Alan H. (1962), The Gods of Thebes as Guarantors of Personal Property, JEA 48, 57-69
- Gnirs, Andrea M. (2003), Der Tod des Selbst. Die Wandlung der Jenseitsvorstellungen in der Ramesidenzeit, in: Heike Guksch, Eva Hofmann, Martin Bommas (Hgg.), Grab und Totenkult im Alten Ägypten, München: Beck, 175-199
- Goedicke, Hans (1967), Königliche Dokumente aus dem Alten Reich, Wiesbaden: Harrassowitz
- Goedicke, Hans (1970), Die privaten Rechtsinschriften aus dem Alten Reich, Beihefte zur WZKM 5, Wien: Verlag Notring
- Grandet, Pierre (1994), Le Papyrus Harris I (BM 9999), BdÉ 109, Kairo : IFAO
- Griffith, Francis L. (1889), The Inscriptions of Siût and Dêr Rîfeh, London: Trübner
- Grunert, Stefan (1979), Ägyptische Erscheinungsformen des Privateigentums zur Zeit der Ptolemäer: Liturgietage, ZÄS 106, 60-79
- Guksch, Heike (1994), Königsdienst. Zur Selbstdarstellung der Beamten in der 18. Dynastie, SAGA 11, Heidelberg: Heidelberger Orientverlag
- Habachi, Labib (1969), Features of the Deification of Ramesses II., ADAIK 5, Glückstadt: J. J. Augustin
- Haring, Ben (1997), Divine Households. Administrative and Economic Aspects of the New Kingdom Royal Memorial Temples in Western Thebes, EU 12, Leiden
- Haring, Ben (1998), Access to Land by Institutions and Individuals in Ramesside Egypt, in: B. Haring u. R. de Maajer (Hgg.), Landless and Hungry? Access to Land in Early and Traditional Societies, Leiden: School of Asian, African, and Amerindian Studies, 74-89
- Helck, Wolfgang (1956), Die Inschriften über die Belohnung des Hohepriesters *Imn-htp*, MIO 4, 161-178
- Helck, Wolfgang (1958), Zur Verwaltung des Mittleren und Neuen Reichs, PdÄ 3, Leiden/Köln: Brill
- Helck, Wolfgang (1961), Materialien zur Wirtschaftsgeschichte des Neuen Reichs (Teil II), I. Die Eigentümer, b) die Provinztempel und sekulare Institutionen, II. Eigentum und Besitz von Grund und Boden, Mainz: Akademie der Wissenschaften und Literatur

- Helck, Wolfgang (1966), Zum Kult an Königsstatuen, *JNES* 25, 32-41
- Helck, Wolfgang (1986), Die Stiftung des PN-NWT von Aniba, *BzS* 1, 24-37
- Hermann, Alfred (1963), Jubel bei der Audienz, *ZÄS* 90, 49-66
- Hovestreydt, Willem (1997), A letter to the king relating to the foundation of a statue (p. Turin 1879 vso.), *LingAeg* 5, 107-121
- Janssen, Jac. J. (1975), Prolegomena to the Study of Egypt's Economic History During the New Kingdom, *SAK* 3, 1975, 127-185
- Kampp, Friederike (1996), Die Thebanische Nekropole. Zum Wandel des Grabgedankens von der XVIII. bis zur XX. Dynastie, Theben 13, Mainz: Zabern
- Katary, Sally L. D. (1989), Land Tenure in the Rameside Period, *Studies in Egyptology*, London/New York: Kegan Paul International
- Kessler, Dieter (1975), Eine Landschenkung Ramses' III. zugunsten eines "Grossen der *THRW*" aus *MR-MS^c.F*, *SAK* 2, 103-134
- Kitchen, Kenneth A. (1969-70), Two Donation Stelae in The Brooklyn Museum, *JARCE* 8, 59-67
- Kitchen, Kenneth A. (1973), A donation stela of Ramesses III from Medamud, *BIFAO* 73, 193-200
- Kitchen, Kenneth A. (1975), *Ramesside Inscriptions. Historical and Biographical*, Vol. I, Oxford
- Kitchen, Kenneth A. (1979), *Ramesside Inscriptions. Historical and Biographical*, Vol. II, Oxford
- Kitchen, Kenneth A. (1983), *Ramesside Inscriptions. Historical and Biographical*, Vol. VI, Oxford
- Kruchten, Jean-Marie (1981), Le decret d'Horemheb. Traduction, commentaire épigraphique, philologique et institutionnel, Brüssel: Editions de l'Université
- Lepsius, Karl Richard (1849-58), *Denkmaeler aus Aegypten und Aethiopien*, Berlin: Nicolai, Bd. III
- Lepsius, Karl Richard (1913), *Denkmaeler aus Aegypten und Aethiopien*, Text, hgg. von E. Naville, bearb. von W. Wrezinski, Band V. Nubien, Hammamat, Sinai und Europ. Museen, Leipzig: Hinrichs
- Málek, Jaromír (1981), Two problems connected with New Kingdom tombs in the Memphite area, *JEA* 67, 156-165
- Morenz, Siegfried (1969), Prestige-Wirtschaft im alten Ägypten, *Bayerische Akademie der Wiss., Phil.-Histor. Klasse, Sitzungsberichte, Jahrgang 1969, Heft 4*, München
- Morenz, Ludwig (1998), Sa-mut / kyky und Menna, zwei reale Leser/Hörer des *Oasenmannes* aus dem Neuen Reich?, *GM* 165, 73-81
- Meeks, Dimitri (1979), Les donations aux temples dans l'Égypte de la millénaire avant J.-C., in: Edward Lipiński (Hg.), *State and Temple Economy in the Ancient Near East. Proceedings of the International Conference organized by the Katholieke Universiteit Leuven from the 10th to the 14th of April 1978*, *OLA* 6, Löwen: Departement Oriëntalistiek, vol. II, 605-687
- Menu, Bernadette (1970.a), La gestion du "patrimoine" foncier d'Hekanakhte, *RdE* 22, 111-129
- Menu, Bernadette (1970.b), Le régime juridique des terres et du personnel attaché a la terre dans le papyrus Wilbour, Lille
- Montet, Pierre (1928), Les tombeaux des Siout et de Deir Rifeh, *Kémi* I, 53-68
- Moreno Garcia, Juan Carlos (2005), Deux familles de potentats provinciaux et les assises de leur pouvoir : El Kab et el-Hawawish sous la VIe dynastie, *RdÉ* 56, 95-128
- Morkot, Robert G. (1990), *NB-M3^cT-R^c-UNITED-WITH-PTAH*, *JNES* 49, 323-337
- Mrsich, Tycho (1968), *Untersuchungen zur Hausurkunde des Alten Reiches. Ein Beitrag zum altägyptischen Stiftungsrecht*, *MÄS* 13, Berlin: Bruno Hessling

- Mrsich, Tycho (1975), Besitz und Eigentum, in: Wolfgang Helck und Eberhard Otto (Hgg), Lexikon der Ägyptologie, Bd. I, Wiesbaden: Harrassowitz, 732-743
- Mrsich, Tycho (2005), Fragen zum altägyptischen Recht der "Isolationsperiode" vor dem Neuen Reich. Ein Forschungsbericht aus dem Arbeitskreis "Historiogenese von Rechtsnormen", München: Herbert Utz
- Müller, Ingeborg (1976), Die Verwaltung der nubischen Provinz im Neuen Reich, unpublizierte Dissertation, Berlin
- Petrie, William M. Flinders, G. A. Wainwright u. A. H. Gardiner (1913), Tarkhan I and Memphis V, London
- Popko, Lutz (2006), Untersuchungen zur Geschichtsschreibung der Ahmosiden- und Thutmosidenzeit. "... damit man von seinen Taten noch in Millionen von Jahren sprechen wird.", Wahrnehmungen und Spuren Altägyptens 2, Würzburg: Ergon
- Quack, Joachim Friedrich (2000), Das Buch vom Tempel und verwandte Texte – ein Vorbericht, ARG 2, 1-20
- Redford, Donald B. (1986), Pharaonic king-lists, annals and day-books. A contribution to the study of the Egyptian sense of history, SSEAP 4, Mississauga
- Reisner, George A. (1918), The Tomb of Hepzefa, Nomarch of Siüt, JEA 5, 79-98
- Robins, Gay (1996), Frauenleben im Alten Ägypten, München: Beck
- Robins, Gay (2005), Cult Statues in Ancient Egypt, in: Neal H. Walls (Hg.), Cult Image and Divine Representation in the Ancient Near East, Boston: American School of Oriental Research, 1-12
- Römer, Malte (1994), Gottes- und Priesterherrschaft in Ägypten am Ende des Neuen Reiches. Ein religionsgeschichtliches Phänomen und seine sozialen Grundlagen, ÄAT 21, Wiesbaden: Harrassowitz
- Sauneron, Serge (1988), Les prêtres de l'ancienne Égypte, 2. Aufl., Paris : Perséa
- Schulmann, Alan R. (1963), A cult of Ramesses III. at Memphis. JNES 22, 177-184
- Schulman, Alan R. (1966), A Problem of Pedubast, JARCE 5, 33-41
- Schwingel, Markus (1995), Bourdieu zur Einführung, Hamburg: Junius
- Spalinger, Anthony J. (1985), A Redistributive Pattern at Assiut, JAOS 105.1, 7-20
- Steindorf, Georg (1937), Aniba II, Glückstadt / Hamburg / New York
- Stuchevsky, I. A. / J. J. Janssen (1986), The Cultivators of the State Economy in Ancient Egypt during the Ramesside Period (in Russisch, Moskau, 1982), besprochen von J. J. Janssen in: BiOr 43, 351-366
- Théodoridès, Aristide (1971), Les contrats d'Hapidjefa (XIIe dynastie, 20e s. av. J.-C.), RIDA 18, 109-251
- TLA = Thesaurus Linguae Aegyptiae, <http://aaw.bbaw.de/tla/> (Zugriff März 2007)
- Vandier, Jacques (1971), Une statue présumée du Nomarque des Siout, Hâpidjéfa, Comptes Rendus Academie des Inscriptions et Belles-lettres (CRAIBL), 366-375
- Verbovsek, Alexandra (2004), "Als Gunsterweis des Königs in den Tempel gegeben ..." Private Tempelstatuen des Alten und Mittleren Reiches, ÄAT 63, Wiesbaden: Harrassowitz
- Vernus, Pascal (1978), Littérature et autobiographie. Les inscriptions de S3-MWT surnommé KYKY, RdE 30, 115-146

PER-DSCHET¹ - religiöser Egoismus oder egoistische Ökonomie ?

STEFAN GRUNERT

Das Geschäft mit der Sorge um die Vorsorge ist im Vergleich zur Prostitution wohl doch das ältere Gewerbe. Heute geht es ja – beschränkt auf den persönlichen Bereich – vornehmlich um die soziale Absicherung für das zu Lebzeiten ja immer unklare zukünftige Geschick. Da helfen heute diverse Versicherungspolices: von der gesetzlichen Kranken-, Pflege- und Rentenversicherung über den privaten Rechtsschutz, dem Versicherungsschutz für Zahnersatz oder der Sehhilfe bis hin zur privaten Rente. Die Kapitalisierung der Welt hat dieses einst von den religiösen Vorstellungen besetzte lukrative Einnahmegeschäft – man erinnere sich nur an den einstigen Leitspruch „Sobald das Geld im Kasten klingt, die Seele in den Himmel springt“ (Johann Tetzel, 1465-1519) – in der Zwischenzeit gewinnbringend den kommerziellen Versicherungskonzernen übertragen. In gutem Glauben und nach eigenem Vermögen zahlt so jeder einzelne Versicherungsnehmer seine Beiträge ein, ohne wissen zu können, ob sich das später dann auch für ihn auszahlen wird.

Die Kapitalisierung des Vorsorge-Geschäfts verliert und verläuft frei von Moral- und Religionsvorstellungen. Sie ist gleichermaßen geprägt durch die jeweiligen privat-persönlichen sowie durch die institutionellen Interessen. Dagegen war die altägyptische Vorsorge – wie die erhaltenen Schriftzeugnisse zumindest vorgeben – aus der Sicht des Einzelnen

nicht nur ausschließlich religiös, sondern ausdrücklich auf den moralischen Aspekten einer untadligen Lebensweise² begründet. Doch wie sich heute unter dem Aspekt der Globalisierung gerade über den Weg der Ware-Geld-Zirkulation sich selbst für den Einzelnen spürbare tiefgreifende gesellschaftliche Veränderungen vollziehen, so gilt ähnliches im Ergebnis der auf diesen Vorsorge-Gedanken basierenden und sich entwickelnden Produkt-Zirkulation im Alten Reich.

Im übertragenen Sinn ergibt sich zumindest in diesem Punkt im *Geschäft* mit der Vorsorge kein Unterschied zu den Verhältnissen, wie sie einst im pharaonischen Ägypten herrschten: Man sorgte seinen Verhältnissen entsprechend vor, allerdings für die im damaligen Glauben viel wichtigere Zeit nach dem irdischen Dasein, also nicht Sorge um die Vorsorge, sondern Vorsorge für die Nachsorge. Aus eigenem Handeln oder erlebten Erfahrungen kannte man aber auch die Gefahren, die sich nach dem Tode einstellen konnten (es sei auf das Schicksal der Brüder Nianch-Chnum und Chnum-Hotep³ verwiesen), und so sorgte man daher auch gegen diese vor – also ähnlich dem Prinzip der heutigen Rückversicherung. Eigentlich Nutzniesser aber war damals wie heute

¹  pr-D.t – für Ägyptologen ein in sich verständlicher Begriff, der keiner Übersetzung bedarf; allgemein wird darunter eine Stiftung verstanden, die dessen Eigentümer nach seinem Leben die Dinge des täglichen Bedarfs zukommen läßt. Wenn Per-Dschet hier dennoch nicht mit dem sonst hierfür benutzten Begriff „Totenstiftung“ übersetzt sondern nur der ägyptologisch die Hieroglyphen umschreibende genommen wird, so geschieht dies einerseits aus der Überzeugung, dass auf anderer kultureller oder technologischer Basis entstandene Sach- oder Phänomen-Bezeichnungen im eigentlichen Sinne nicht wortgetreu in andere Sprachen übertragbar sind. Andererseits beinhalten solche Übersetzungen zudem die Gefahr, dass ihnen dabei unwissentlich andere Inhalte zugeschrieben werden.

² In diesem Zusammenhang ist auf das sog. „Negative Sündenbekenntnis“ hinzuweisen, das in positiven Formen („Ich gab Brot und Bier dem Hungrigen und Kleidung dem Nackten“, „Ich erwarb nur in guter Weise, weil ich wünsche, daß es dadurch dem Menschen gut geht“ oder „Niemals sagte ich irgendeine böse Sache und tat böswillig Unrecht gegen irgendwelche Menschen“) bereits in den biographischen Inschriften des Alten Reiches seine Vorläufer hat; vgl. u.a. N. Kloth, Die (auto-) biographischen Inschriften des ägyptischen Alten Reiches: Untersuchungen zu Phraseologie und Entwicklung, Studien zur Altägyptischen Kultur, Beihefte, Bd. 8, Hamburg 2002.

³ Ihr etwa 2375 v. Chr. erbaute Grab wurde um 2320 v. Chr. durch den Aufweg der Unas-Pyramide überbaut und damit für das eigentlich an diesem Ort zu erbringende Totenopfer unzugänglich; vgl. H. Altenmüller, A. M. Moussa, Das Grab des Nianchchnum und Chnumhotep, Archäologische Veröffentlichungen 21, Mainz 1977.

nicht der Vorsorgende, sondern die Person oder Institution, derer er sich für die Zukunft versichert hatte.

Man könnte sich auf das Zeugnis der sog. Admonitions⁴ beschränken, nach denen – im Unvermögen einer Beherrschung dieser sich in der entwickelnden Produkt-Zirkulation im Alten Reich manifestierten gesellschaftlichen Entwicklung – die Gesellschaft ins Chaos stürzte, um sich nach Verkehrung der Eigentumsverhältnisse dann neu zu strukturieren. Doch auch im Bereich der religiösen Praxis vollzogen sich nachhaltig wirkende Veränderungen. Ihre Auswirkungen reichen m. E. über Jahrtausende hin bis in die Ptolemäerzeit. Sie lassen sich beispielhaft belegen mit dem nicht nur für den Einzelnen ökonomisch höchst bedeutungsvollen und lukrativen Handel von Liturgietagen.⁵

Was war der für den Einzelnen interessante Inhalt eines solchen Objektes? Durch die Übertragung mit dem Begriff ‚Liturgietag‘ wird dessen ökonomischer Faktor eher verschleiert als vermittelt. Zweifelsfrei wurde an einem solchen Tag eine religiös motivierte Dienstleistung, eben jene λειτουργία, von dessen Eigentümer erbracht. Damit verdeutlicht dieser Begriff zwar sachlich, aber nicht inhaltlich jenen Gegenstand, der in gerichtsfähigen Urkunden der Ptolemäerzeit fixiert wurde und mittels derer die Rechtmäßigkeit des Eigentums daran nachgewiesen werden konnte. Dies war notwendig, da diese Tage nicht nur ver- und damit gekauft wurden, sondern man verpachtete oder verschenkte sie auch oder hinterlegte sie für eine Art Kapitalanleihe.

Bemerkenswert ist der Umstand, dass in einem konkreten Fall – es handelte sich um den ägyptischen Priester Totoes, der als Eigentümer bzw. als Pächter solcher Liturgietage durch entsprechende Urkunden überliefert ist – sich ein Gesamtvolumen von insgesamt maximal 526 1/3 Liturgietage im Jahr errechnen lässt. Da aber im ptolemäischen Ägypten ein Jahr nur über 365 Tage verfügte, muss man sich nicht nur fragen, wie Totoes in diesem Zeitraum für 526 1/3 Tage religiöse Dienstleistungen erbringen konnte, sondern auch worin für ihn der Sinn und Nutzen solch objektiver Überzeichnung bestand. Hier kann

nicht von religiösem Dienstleister ausgegangen werden, denn gerade dieser müßte durch die Überzeichnung für den einzelnen Tag objektiv reduziert worden sein, indem sich die Dienstleistung ja fast auf die Hälfte verringerte. Das ökonomisch Relevante an den Liturgietagen waren die von stiftender Seite erbrachten Opfergaben. Sie gelangten erst per Transformation durch religiöse Dienstleistungen an den zugeordneten ideellen Empfänger. Da dieser aber real die Opfergaben nicht konsumieren konnte, zeigt sich hier sehr deutlich nicht nur das Interesse des Totoes, sondern auch, wie das religiös motivierte Geschäft mit dem Opfer funktionierte: Es waren nicht die zu erbringenden magischen Dienste, sondern die Opfergaben, die durch diese Kauf- und Pachtverträge in die Verfügungsgewalt des Dienstleistenden gelangten. Insofern beinhaltet der originäre ägyptische Begriff *hrw s'nh* (heru seanch) in seiner wörtlichen Übersetzung eine Doppelbedeutung: ‚Tag der Lebenserhaltung bzw. der Ernährung‘. Ging es im Bewusstsein der Opferspender seinerzeit entsprechend den herrschenden religiösen Vorstellungen um eine imaginäre Lebenserhaltung des Opferempfängers, so diente primär das Opfer im ökonomischen Bereich als Erwerbsquelle zur Lebenserhaltung desjenigen, der dank seiner Funktion als Vermittler des Opfers letztlich die Verfügungsgewalt über die dargebrachten Opfergaben hatte.

Wenngleich der Begriff *hrw s'nh* für die Zeit des Alten Reiches nicht belegt ist, so vermitteln uns aber trotzdem Schriftzeugnisse die Gewissheit, dass nicht nur eine imaginäre Lebenserhaltung in Bezug auf verstorbene Personen, sondern vor allem in Bezug auf religiöse Institutionen durch reale Opfergaben schon damals eine gängige Praxis gewesen war. Aber völlig abweichend von der kommerziellen Seite in ptolemäischer Zeit sind hierzu die moralischen Vorstellungen im Alten Reich.

So verfügten die oben erwähnten Brüder Nianch-Chnum und Chnum-Hotep, die in der 5. Dynastie unter Niuserre als Barbieri am Königshof tätig waren, in einer Inschrift auf der Ostwand des Torraumes ihres Grabes (Abb. 1):

- *Was anbetrifft jene (Stiftungs-)Brüder und jene Totenpriester, die für uns wegen des Totenopfers für uns in der Nekropole handeln, (gilt):*

Nicht werden wir zulassen, dass unsere Kinder, unsere beiden Ehefrauen und irgendein Mensch über sie verfügen. Sie sind (zuständig) wegen des

4 Vgl. R. Enmarch, *The Dialogue of Ipuwer and the Lord of All*, Oxford 2005.

5 Vgl. S. Grunert, Ägyptische Erscheinungsformen des Privateigentums zur Zeit der Ptolemäer: Liturgietage, in: *ZAS* 106 (1979), 60-79.

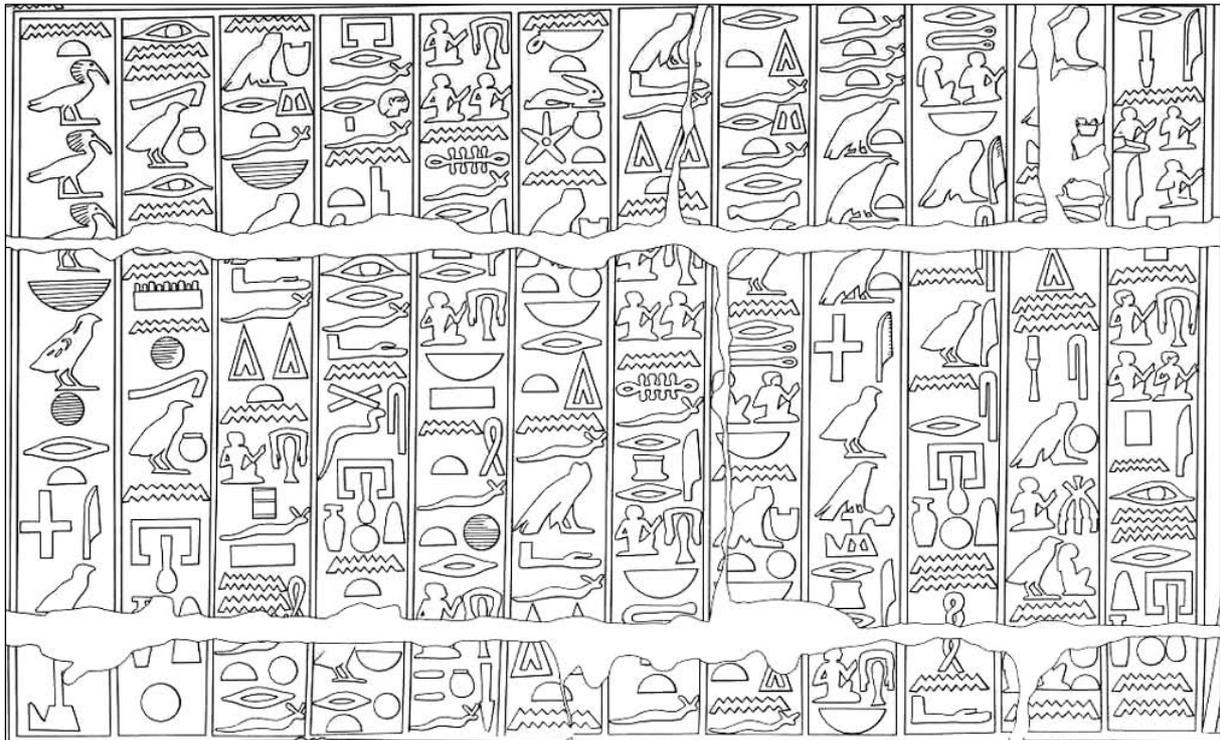


Abb. 1: Eigentumsrechtliche Verfügung der Brüder Nianch-Chnum und Chnum-hotep (nach: H. Altenmüller, A. M. Moussa, Das Grab des Nianchchnum und Chnumhotep, Mainz 1977, Abb. 11).

Totenopfers für uns sowie (für) die Väter, Mütter und Bewohner der Nekropole.

- Was ferner anbetrifft irgendeinen Totenpriester, der irgendeinem Menschen seinen Anteil gegen eine Gegenleistung gibt, (gilt):

Von ihm fortzunehmen ist jede zu ihm gegebene Sache, die (dann) gegeben wird zu den Priestern seiner Phyle.

- Was ferner anbetrifft irgendeinen Totenpriester, der eine andere Dienstleistung ergreifen wird, (gilt):

Von ihm fortzunehmen ist jede zu ihm gegebene Sache, die (dann) gegeben wird zu den Priestern seiner Phyle.

- Was ferner anbetrifft irgendeinen Totenpriester, der (in einer) Sache streiten wird gegen seinen zweiten Totenpriester, (gilt):

Er geht heraus aus seinem (= verliert sein) Tätigkeits-Gewinn, wenn er eine Aktion macht, um das Totenopfer der Opferempfänger zu zerbrechen. Von ihm fortzunehmen ist all sein Anteil, der (dann) gegeben wird zu jenem Totenpriester, gegen den er (in einer) Sache streitet.

Wir haben dieses für euch Gemachte gemacht, damit diese Totenopfer vortrefflich sind den Verklärungsseelen der Opferempfänger und den Bewohnern der Nekropole.⁶

Damit werden die eigenen Ehefrauen und Kinder ausdrücklich von einer potentiellen Nutzung des Totenopfers, über dessen Herkunft wir nichts erfahren, ausgeschlossen – im Umkehrschluss lässt dies aber die Interpretation zu, dass in der Praxis nicht nur eigene Verwandte, sondern selbst der Totenpriester das dargebrachte Totenopfer anderweitig nutzen konnten. Durchaus verständlich, wenn man die reale Existenz der Opfergaben nach deren religiöser Transformation bedenkt. Aber auch die (egoistische) Sorge des Toten um seine Versorgung für das Leben im Jenseits ist verständlich: Wenn die Frau, die Kinder und Kindeskinde die für ihn bestimmten Opfergaben aufbrauchten, wäre für ihn im Jenseits nichts geblieben. Ging aber das Totenopfer einzig in die Verfügungsgewalt von diese Gaben vermittelnden Totenpriestern über, so wurde im Alten Reich – anders als dann später in der Ptolemäerzeit – ausdrücklich ein Handel damit ausgeschlossen. Zudem wurden zusätzlich Sanktionen gegen die Betreiber einer solchen Praxis erlassen.

⁶ S. Grunert, in: TLA (<http://aaew.bbaw.de/tla/index.html>), Version Oktober 2006: Altägyptisches Wörterbuch, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, Grabinschriften, Sakkara, Mastaba des Nianch-Chnum und Chnum-hotep, Torraum, Ostwand, Szene 12.



Abb. 2: Eigentumsrechtliche Verfügung des Penmeru (<http://www.gizapyramids.org/> Photo ID number: A681_NS).

War das rein vorsorglich oder existieren für einen derartigen Handel entsprechende Belege aus dieser Zeit?

Der Wab-Priester des Königs, Priester des Mykerinos und Vorsteher der Totenpriester Penmeru – also in diesen Funktionen während der 6. Dynastie ein Nutznießer solcherart Bestimmungen – erließ in einer Nischeninschrift seiner Mastaba in Gizeh eine ähnliche Verfügung (Abb. 2):

- *Was anbetrifft meinen Stiftungsbruder, den Totenpriester Nefer-Hotep, mit seinen Angehörigen von Vater und Mutter her - sie sind die Totenpriester meiner Stiftung für mein Totenopfer in meinem Grab der Ewigkeit, welches (in) der Nekropole von 'Cheops ist horizontisch' ist.*
Sie mögen mir bringen das Umlaufopfer meines Herrn, des Wesirs Seschem-Nefer.
- *Was anbetrifft den 1 Cha Ackerland, den ich ihm (dem Stiftungsbruder Nefer-hotep) und diesen seinen Kindern gegeben habe - nicht gebe ich davon Verfügungsgewalt irgendeinem Menschen und dessen Kindern. Nicht gebe ich darüber Verfügungsgewalt irgendeinem Sohn und allen Kin-*

dern. Er (=Nefer-Hotep) soll 5 Cha Ackerland geben als Totenopfer für die Verwalterin des Königsvermögens Meret-Ities.⁷

Demnach diente dem Penmeru die Übereignung eines kleinen Ackers von ungefähr 275 m² an seinen Stiftungsbruder Nefer-Hotep zur Absicherung seines Totenopfers, ohne damit gegen die oben genannte Bestimmung zu verstoßen, nach der kein Anteil eines Totenpriesters an einen anderen Menschen gegeben werden durfte. Der gültige und auch in der Verfügung des Pen-Meru eingehaltene rechtliche Aspekt war, dass dieser Acker in der Stiftung verblieb, in der er (unter seiner Leitung) mit Nefer-Hotep den Dienst als Totenpriester versah.

Wie aber ist die Verfügung zu verstehen, dass Nefer-Hotep für das Totenopfer einen Acker in fünf-facher Größe (ca. 1375 m²) der Meret-Ities, Ehefrau

⁷ S. Grunert, in: TLA (<http://aaew.bbaw.de/tla/index.html>), Version Oktober 2006: Altägyptisches Wörterbuch, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, Grabinschriften, Giza, Mastaba des Penmeru (G 2197), Mastaba, Nischenbeschriftung.

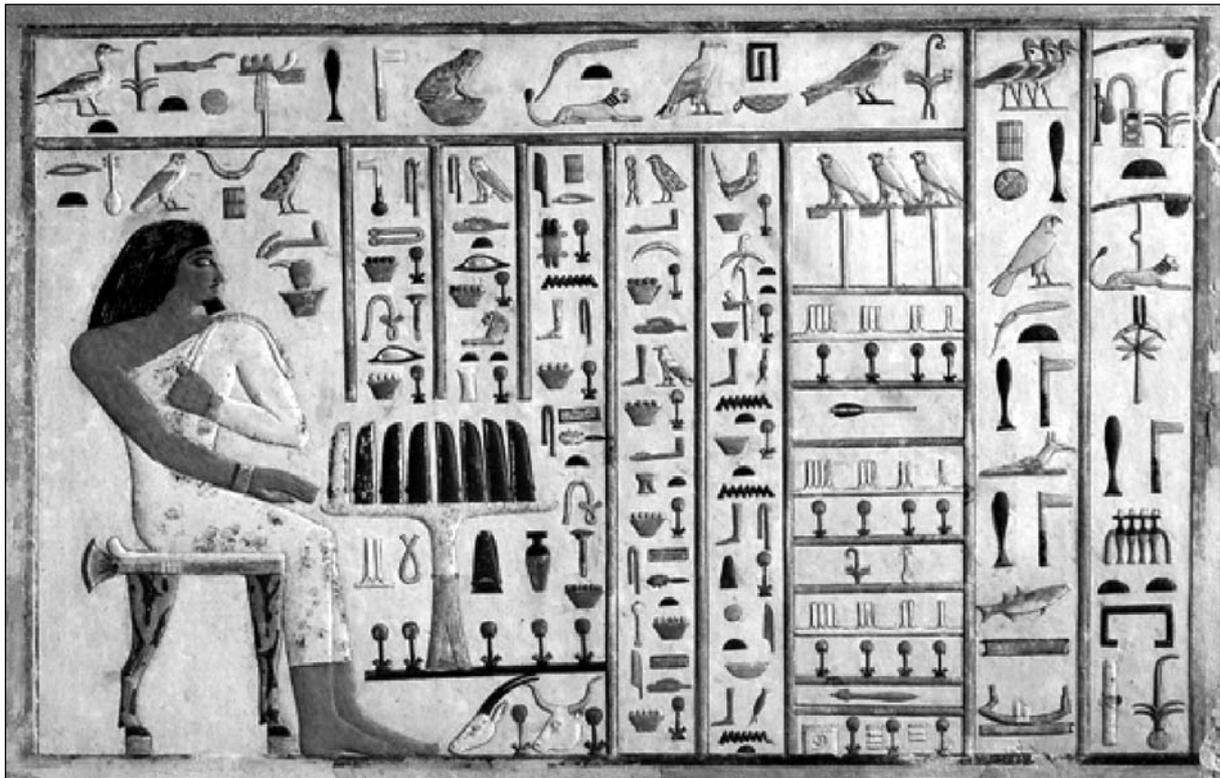


Abb. 3: Opferstele des Wep-em-neferet (nach: P. Der Manuelian, *Slab Stelae of the Giza Necropolis*, New Haven and Philadelphia 2003, pl. 1).

von Pen-Meru, zu geben hatte? Wie kann eine fünf-fache Vergrößerung des Ackers erklärt werden, wenn das Ausgangspotential nicht unter Nutzung der Zirkulationssphäre hätte akkumulieren können? Und schließlich ist die Beziehung des Ackerlandes zum Totenopfer in Form der geopferten Realia zu hinterfragen. Gerade in Bezug auf diese Realia geben die zahlreichen Opferlisten⁸ in den Gräbern des Alten Reiches detaillierte Auskunft (Abb. 3).

In den Opferlisten der 4. Dynastie werden in einem so genannten Inventaropfer meist in Tausender Einheiten gezählte und mit unterschiedlichen Qualitäten aufgeführte Stoffe sowie Gefäße, Öle und Salben angeführt. Verbunden mit der Speisetisch-Szene finden sich als Objekte des Speisungsrituals verschiedene Verbrauchsgüter meist unterhalb des Tisches oder daneben in hieroglyphischen Schriftzeichen vermerkt: „Tausend an Brot, tausend an Bier, tausend an Kleidung, tausend an Alabaster-Gefäßen, tausend an Rind, tausend an Antilopen, tausend an Geflügel“. Daneben bildet sich aus einer

8 P. Der Manuelian, *Slab Stelae of the Giza Necropolis*, New Haven und Philadelphia, 2003; S. Hassan, *Excavations at Giza*, Bd. VI, 2: *The Offering-List in the Old Kingdom*, Cairo 1948.

Mischung von wenigen Ritualanweisungen und vielen Objekten wie Schminken, Binden, Ölen, diversen Frucht-, Wein- und Brotsorten sowie unterschiedlichen Fleischarten und Geflügel dann bis zum Ende der 6. Dynastie eine fast kanonische Form aufweisende Opferliste heraus.⁹ Es versteht sich fast von selbst, dass nicht mal ein Bruchteil dieser Verbrauchsgüter auf einem Acker von knapp 1400 m², noch weniger auf 275 m² produziert werden konnten. Und es bleibt auch fraglich, inwieweit im konkreten Fall von Penmeru dessen Vorgesetzter, der Wesir Seschem-Nefer, real über ein derartiges Opferaufkommen verfügt hat. Da sich aber das Grab von Penmeru in der zur Cheops-Pyramide gehörigen Nekropole 'Cheops ist horizontisch' befindet, ist anzunehmen, dass er damit auch und vor allem aus deren Versorgungskette Nutzen zog. Nur so erklärt sich auch, wie die recht aufwendige Grabausstattung, deren Herstellung häufig in den Grabbildern abgebildet ist, realisiert wurde.

Seit Snofru ist die Praxis bekannt, dass zur Gewährleistung der Versorgung des toten Pharaos einzelne Güter exempten Status erhielten und die

9 W. Barta, *Die altägyptische Opferliste von der Frühzeit bis zur griechisch-römischen Epoche* (= MÄS, 3). Berlin 1963.

dort hergestellten Produkte als „Opfer, das der König gibt“ seinen Priestern nicht nur zu Lebzeiten zu Gute kamen.¹⁰ Sicher stand deren Umfang pro Person in Abhängigkeit von der sozialen Stellung des Einzelnen, die sich am besten in Form der jeweils verliehenen Titeln ausdrücken lies. Damit erklärt sich die aus heutiger Sicht fast krankhaft anmutende Gier nach Titeln und deren Überlieferung an den Wänden der Opferkammern. Dadurch versprach man sich real eine immerwährende Versorgung nach dem Tod, ohne dass hierfür die Familienmitglieder zu sorgen hatten oder sorgen konnten, was sicherlich außerhalb der elitären Gesellschaftsschicht das Normale gewesen sein dürfte. In Übernahme einer in den Totentempeln des Alten Reiches geübten Praxis begann man zur Sicherheit der gewünschten Versorgung, die für die Versorgung zuständigen Produktionsorte personifiziert als Träger von Opfergaben mit ihren Namen zu überliefern, da man ja von diesen abhängig war.¹¹ In vielen dieser Toponyme spiegelt sich noch die enge Verbindung zu dem jeweils ‚zuständigen‘ Pharao wieder, da sie mit deren Namen gebildet wurden.

In Saqqara liegt südlich der Umfassungsmauer der Djozer-Pyramide das Grab des Mehu.¹² Er war nach verschiedenen Funktionen unter den letzten Pharaonen der 5. Dynastie dann unter Teti, dem Begründer der 6. Dynastie, als Vorsteher von Unterägypten tätig. Auf der Südwand des Korridors sind in einer Prozession 40 Frauen mit gefüllten Körben auf dem Kopf und unterschiedlichen Opfergaben in der Hand dargestellt. Jede einzelne Person symbolisiert mit Namen einen Produktionsort, so genannte Domänen, aus dem Mehu seine Bezüge sicherlich auch schon zu Lebzeiten erhielt. Von den Toponymen sind 20 mit den Namen von Teti (6. Dynastie), 9 mit Unas (5. Dynastie), 4 mit Djedkare und jeweils einer mit den Königen Neferirkare Kakai und Niuserre Ini gebildet. Allein die Zeitstellung der Könige verdeutlicht eine mengenmäßige Abnahme von Domänen Gründungen mit Anwachsen der zeitlichen Distanz zwischen Mehu und dem jeweiligen Pharao.

10 Vgl. H. Goedicke, *Königliche Dokumente aus dem Alten Reich*, Wiesbaden 1967 (Ägyptologische Abhandlungen 14).

11 Vgl. H. K. Jacquet-Gordon, *Les noms des domaines funéraires sous l’Ancien Empire égyptien*, Kairo 1962 (Bibliothèque d’étude 34).

12 H. Altenmüller, *Die Wanddarstellungen im Grab des Mehu in Saqqara*, Mainz 1998 (Archäologische Veröffentlichungen 42)

Das lässt darauf schließen, dass historisch ältere Ressourcen, sofern sie existent blieben, wohl neu vergeben werden konnten. Damit zeigt sich hier die Möglichkeit einer Übertragung derartiger Versorgungsanteile, was nach den Vorstellungen einer ewiglichen Bindung verwundert, da der ursprüngliche Leistungsempfänger, ob tot oder lebendig, dann zuvor enteignet werden musste (Abb 4).

Der ganze Wandkomplex, zu dem auch noch andere Darstellungen gehören, trägt den erläuternden Hinweis:

Das Betrachten des Ankommens der Schiffe und der Feldarbeit, des Herbeikommens seiner Güter und seiner Dörfer Unter- und Oberägyptens.

Bereits aus der Zeit der 4. Dynastie sind ähnliche Szenenbeischriften mit einem entscheidenden, später dann immer öfter, fast regelmäßig belegten Zusatz überliefert. Auf der nördlichen Türleibung am Eingang zur Mastaba des Sohnes von Cheops Chaef-Chufu (G 7130-7140)¹³ heißt es:

Das Betrachten des aus dem Königs[haus] (und) aus seinen Dörfern des Per-Dschet gebrachten Totenopfers.

Damit wird deutlich differenziert zwischen Opfergaben, die direkt vom Königshaus geliefert wurden, und jenen, die konkrete Produktionsstätten zu erbringen hatten. Letztere wurden mit der Bezeichnung „Per-Dschet“ zusammengefasst.

Konkret sind aus der Mastaba des Chaef-Chufu neun *Per-Dschet*-Dörfer überliefert, deren Namen mit dem von Cheops gebildet sind. In 4 Fällen¹⁴ sind aus anderen Gräbern die gleichen Domänennamen überliefert, so unter anderem aus dem Grab des Mer-Ib.¹⁵ Auch sonst sind mehrfache Bezeugungen von Domänennamen in verschiedenen Gräbern feststellbar. Natürlich kann das auch dadurch bedingt sein, dass das Gesamtprodukt einer Domäne zugunsten mehrerer Empfänger aufgeteilt war. Wenn jedoch bei den Grabeigentümern eine Vater-Sohn-Beziehung wie im Falle von Chaef-Chufu I. und II. bestand, kann die Weitergabe auch im Erbgang erfolgt sein.

13 PM III² 188; Simpson, William Kelly: *The Mastabas of Kawab, Khafkhu I and II, Giza Mastabas*, Vol. 3, Boston 1978, S. 10-13; pl. XVII b, fig. 29.

14 9G4 (Nikau-Re), 10G4 (Meres-Anch), 13G4-5 (Mer-ib), 32G5 (Chaef-Chufu II), 28S5-6 (Ptah-Hotep)

15 K.-H. Priese, *Die Opferkammer des Merib*, Berlin 1984.

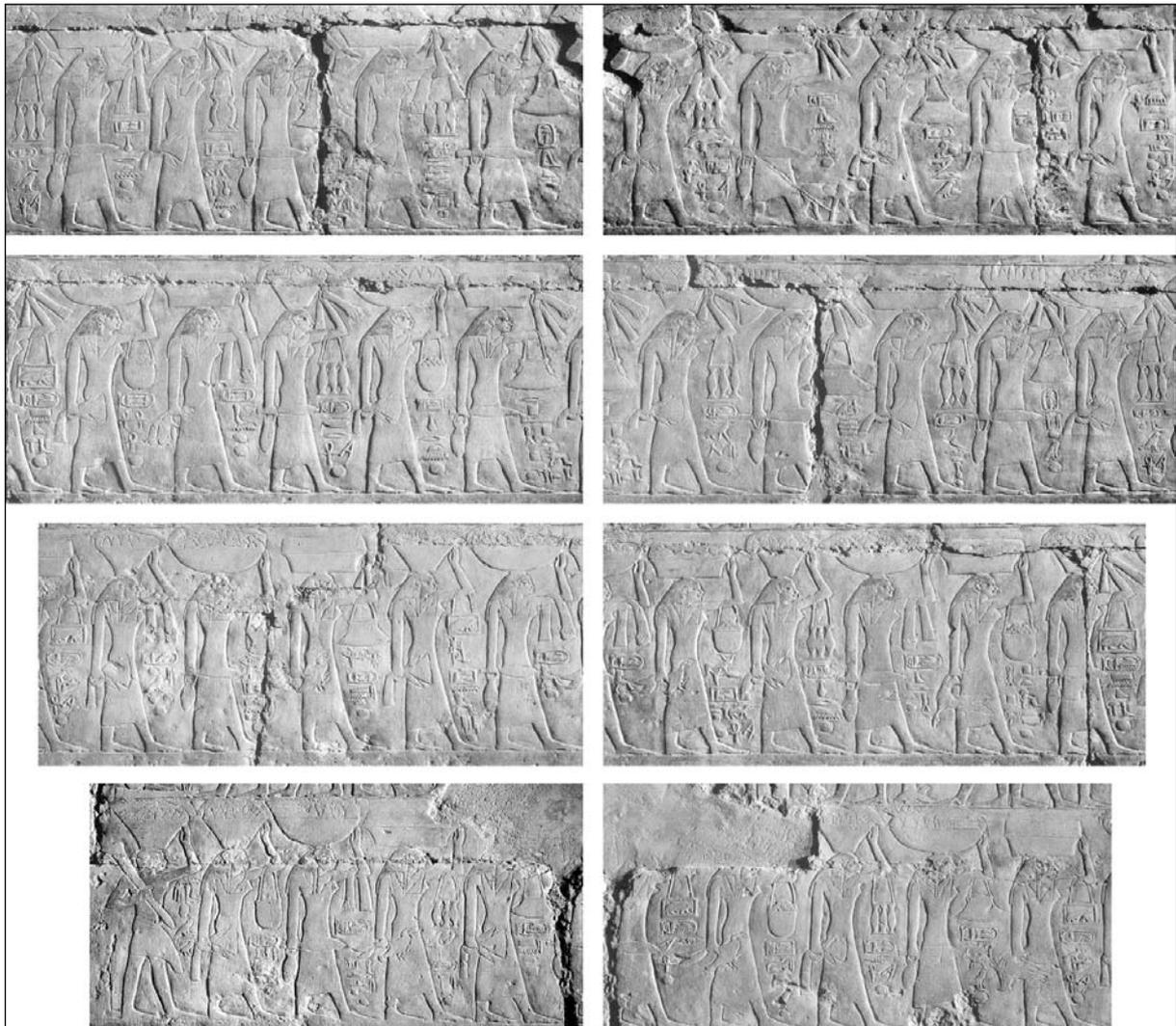


Abb. 4: Domänen-Aufzug aus dem Grab des Mehu (nach: H. Altenmüller, Die Wanddarstellungen im Grab des Mehu in Saqqara, Mainz 1998, Taf. 26-29).

Insgesamt ergibt sich, dass im Zusammenhang mit Funktionen zu Lebzeiten verliehene bzw. erworbene Versorgungsanteile aus einem *Per-Dschet* zeitversetzt auf einen anderen Empfänger übertragbar waren, sofern nicht die Existenz des *Per-Dschets* dadurch gefährdet wurde. Der religiöse Egoismus des Selbstbehaltes zur eigenen Versorgung als Toter im Jenseits, wie er in schriftlich fixierten privaten Verfügungen zum Ausdruck kommt, wird aufgehoben durch die egoistische Ökonomie, die der lebende Produkt-Konsument der zum *Per-Dschet* gehörigen Produktionsstätten zum Zweck der Erhaltung seiner Anteile als realer Profiteur betrieb. Dass dies selbst bei königlichen *Per-Dschets* letztlich kontraproduktiv war bezeugen Urkunden aus dem Papyrus-Archiv des Totentempels von Neferirkare-

Kakai, aus denen der Niedergang seiner Stiftung indirekt ablesbar ist.¹⁶

¹⁶ Vgl. P. Posener-Kriéger, Les archives du temple funéraire de Néferirkarê-Kakaï, Kairo 1976 (Bibliothèque d'étude 65).

The Functional Materialism of Death in Ancient Egypt: A Case Study of Funerary Materials from the Ramesside Period¹

KATHLYN M. COONEY

From very early on, Egyptian didactic literature stresses the necessity of preparing objects for death, in the form of tombs and coffins for the mummified body.² Intense and systematic material preparation for the afterlife mirrors a deep psychological preparation for one's inevitable death. But material creation also reveal socioeconomic agendas, providing opportunities to display funerary objects before an audience both in the context of preparation and in the eventual burial rites. Traditional Egyptian funerary practices were expensive, but rarely do we consider the costs of these activities to Egyptian individuals and communities, perhaps because our fascination with religious funerary belief systems has suppressed discussion of the economic aspects. This paper presents a contextual approach to Egyptian funerary materialism, connecting the socioeconomic concerns of prestige and display with the personal ideological concerns of transition to the next world. The focus is a case study of funerary material, particularly coffins, of the Ramesside Period and Twenty-first Dynasty (approximately 1300-900 BCE).

Funerary objects, especially coffins, are multi-functional, holding social, economic and ideological meanings simultaneously.³ They play overlapping

and sometimes conflicting roles, including but not limited to: 1) protection of the body and the provision of surplus materiality for eternity, 2) acting as transformative magical aids for the soul on its dangerous journey into the afterlife, 3) creating a material means of pulling the dead into the sphere of the living, thus making offerings and communication possible, 4) transferring, or even enhancing, the wealth and status of the deceased from this life to the next and 5) granting prestige to the living family members in the context of public and socially competitive funerary rituals. All of these functions reinforced sociocultural pressure to purchase the most impressive array of funerary equipment - to the very limits of one's financial ability. During a coffin's commission and production, it functioned as a commodity that was to be exchanged from maker to user. During mummification rites, the opening of the mouth ceremonies, and other protective and transformative funerary rituals, the object received additional perceived value as a religiously charged piece, surrounding a dead body with active apotropaic spells and images. I suggest the term *functional materialism* in this paper to describe a cultural mechanism at work in a hierarchical society, encouraging expenditure of economic surplus for socioeconomically and religiously charged material objects in which multiple, interacting ritual/prestige purposes are embodied concurrently.

1 This paper was originally presented for the Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, workshop "Das Heilige und die Ware" organized by Martin Fitzenreiter. I would like to thank J. Brett McClain, David Warburton, Violaine Chauvet and Neil Crawford for careful and critical reading of the manuscript. I would also like to thank Martin Fitzenreiter, Stefan Grunert, Ben Haring, and Joachim Quack for their useful comments during the workshop.

2 For example see the Instruction of Hardjedef: "Make good your dwelling in the graveyard. Make worthy your station in the West. Given that death humbles us, given that life exalts us, the house of death is for life." For this translation, see Lichtheim, M., *Ancient Egyptian Literature. Volume I: The Old and Middle Kingdoms* (Berkeley and London 1975): 58.

3 Culture has often been separated by economists and anthropologists into three different but intersecting parts: the ideological, the social, and the technological (Marx, K.,

Capital: A Critique of Political Economy (New York 1906); Flannery, K.V. (ed.), *Archaeological systems theory and early Mesoamerica* (Washington, D.C. 1968); Flannery, K.V., "The cultural evolution of civilizations," *Annual Review of Ecology and Systematics* 3 (1972) :399-426.)

For another useful division of culture into four types (ideological, economic, political, and military), see Mann, M., *The Sources of Social Power, volume I: A History of Power from the Beginning to A.D. 1760* (Cambridge 1986). Following Mann, I could argue that a coffin holds ideological, economic, and political power simultaneously.

The mechanism of functional materialism attempts to explain the influence of materiality in the context of social inequality. The mechanism drove variations in forms, styles and ritual activity, as opposed to simply seeing material objects as utensils of a rigid religious system. Functional materialism places the object, and more specifically the acquisition and use of the object, at the center of cultural-religious-socioeconomic dynamics and negotiations. Ancient Egyptians made choices about their funerary art, choices that were in part driven by economic factors and social enculturation. These material choices were key in forming the makers' and buyers' understanding about the value of their funerary art, in turn affecting choices about ritual emphasis.⁴ The creation of funerary material, and by extension, the rituals of which these objects were a part, were driven significantly by socioeconomic ability and status. The functional materialism of death had dynamic consequences, spurring conspicuous consumption, high volume production, competition, ritual adaptation, emulation, innovation, taste change, theft, and usurpation throughout the millennia. This is not to suggest that economic determinism is the prime mover in taste change and funerary practice. Religious desires, intellectual trends, political events, and even the influence of non-Egyptian cultural elements played important roles in style, taste, textual content, emphasis, and adaptation in funerary practice, even within the narrow confines of the Ramesside period, but socioeconomic influences must be heavily weighed in this equation.

The Role of Materiality and the Importance of Objects in Funerary Practice

1) The Funerary Object

The funerary materialism of death began with the corpse – an object which could be preserved easily in the dry Egyptian sands but which was ideally

4 For archaeological studies linking funerary materials with negotiation of ritual activity, see, for example Renfrew, C., "Varna and the Emergence of Wealth in Prehistoric Europe," in Appadurai, *The Social Life of Things*: 141-168; Shennan, S.J., "Ideology, Change, and the European Early Bronze Age" in I. Hodder (ed.), *Symbolic and Structural Archaeology* (Cambridge 1982): 155-161.

mummified⁵ and contained in a coffin which transformed a decaying corpse into an eternal, purified, and sacred vessel for the soul, thus securing a material presence in the world of the living.⁶ The preserved mummy allowed a magical-religious transformation aided by its material form, but mummification also required economic investment, which occurred within a system of socioeconomic inequality.

The coffin launched the deceased into the next life with his or her social position intact or even enhanced. These transformative and continuative powers were provided in the form of a physical manifestation that could be seen and touched in funerary rituals. Coffins acted in conjunction with a host of other funerary arts, including decorated

5 For the most part, proper mummification was only practiced by the elite. For example, the Deir el Medina mummies in the coffins of royal artisan *Sn-nḏm* and the *Ist* in the Cairo museum are poorly embalmed, even though the organs were removed, strongly suggesting that, in this craftsmen's village, bodies of the dead were prepared in the home and not sent to embalming workshops. The bodies were prepared in some way because flesh and skin still remains on the corpses. Unmummified bodies placed into a tomb usually decay to a bare skeleton. It is sometimes mentioned in the west Theban documentation that Deir el Medina workmen are excused from work "to wrap" or "to mummify" someone (*hr wt h*) for burial (O. BM EA 5634), suggesting that this status group could not usually afford professional embalming, but often had to do the job themselves. Workmen were let off work for burials (*kr*s) quite frequently (O. Cairo 25506, vs. 3; O. Cairo 25510, 4; O. Cairo 25783, 26; O. Cairo 25784, 3; O. Varille 26, 8-9), indicating that the entire village was meant to be present at such an event. See also Janssen, J.J., "Absence From Work by the Necropolis Workmen of Thebes," *SAK* 8 (1980): 127-152, especially 139-140.

For literature on mummification in general, see Adams, B., *Egyptian Mummies* (London 1984); Ikram, S. and A. Dodson, *The Mummy in Ancient Egypt: Equipping the Dead for Eternity* (London 1998); Rakita, G.F.M. and J.E. Buikstra, "Corrupting Flesh: Reexamining Hertz's Perspective on Mummification and Cremation," in Rakita, G.F.M., J.E. Buikstra, L.A. Beck and S.R. Williams (eds.), *Interacting with the Dead: Perspectives on Mortuary Archaeology for the New Millennium* (Tallahassee 2005): 97-106; Shore, A.F., "Human and Divine Mummification," in A.B. Lloyd (ed.), *Studies in Pharaonic Religion and Society Presented to J. Gwyn Griffith* (London 1992): 226-228; Troy, L., "Creating a god: the Mummification Ritual," *Bulletin of the Australian Centre for Egyptology* 4 (1993): 55-81.

6 Baines, J. and P. Lacovara, "Burial and the Dead in Ancient Egyptian Society: Respect, Formalism, Neglect," *Journal of Social Archaeology* 2, 1 (2002): 5-36.

architectural spaces, funerary texts, shabti figurines, and canopic equipment.

Functional materialism proposes a complex blend of the socioeconomic and the religious; its focus is the religiously charged *thing* – a physical object that is an essential foundation of the ritual value that surrounds it. Sustained corporeality was essential to Egyptian death rituals, and a coffin was a valuable item because it did not decay like the corpse. Most New Kingdom coffins related the deceased with Osiris, a god associated with seasonal rebirth and the sprouting of grain after planting. The dead were therefore linked with cyclical Osirian regeneration within the context of the Egyptian agricultural economy, equating the rebirth of the deceased with the ability to grow and harvest new crops.⁷ So-called Osiris Beds – troughs in the shape of Osiris and filled with seeded earth – were placed in New Kingdom royal tombs.⁸ The sprouts of grain produced by such an object represent rebirth, but also the most basic Egyptian surplus commodity. The economic and the ideological were mutually dependent in the ancient Egyptian worldview, and this is not surprising: the mechanism of functional materialism demanded that the Egyptians embody rebirth and transformation within material objects like coffins. Objectification and corporeality played vital and dynamic roles in Egyptian death practices, ritual, and funerary belief systems, not to mention temple activity.

Spending by the elite on funerary arts also served as a form of political and socioeconomic maintenance, showing publicly who belonged where and why. Some high elite Ramesside funerary equipment, particularly granite sarcophagi, may have been gifts from the king himself, as granite finds its origins in a royal quarrying monopoly.⁹ Elite coffins and tomb

chapels made sociopolitical statements: officials always included their numerous titles, family connections, as well as their most illustrious achievements, linking themselves to wealthy state institutions and to higher members of society, particularly the royal family.¹⁰ Ultimately, the larger Theban necropolis served as a repository of vast wealth, which was actually re-used as an economic prop to support political might in Thebes in the economic downturn of the Twenty-first Dynasty,¹¹ but more will be said about this reuse later.

2) The Post-Ritual Power of the Funerary Object

Material preparation for death not only secured socioeconomic place and prestige, but also a material existence for the deceased and a corporeal link between the realms of the living and the dead. Well-known underworld texts¹² indicate that a coffin was perceived by the ancient Egyptians to be a vessel of magical-religious safety as well as a conduit for communication. In one unusual text, O. Louvre 698,

Nubia Setjau in the British Museum (EA 78; Bierbrier, M.L. (ed.), *Hieroglyphic texts from Egyptian stelae, etc. in the British Museum, Part 10* (London 1982): 20, pls. 42-43) and the sarcophagus of High Priest of Amen Bakenkhonsu (M13864; P. Bienkowski and A. Tooley., *Gifts of The Nile: Ancient Egyptian Arts and Crafts in Liverpool Museum* (London 1995): 72; pl.111).

10 Although Ramesside private tombs contain more religious scenes than so-called “scenes of daily life” compared to Eighteenth Dynasty chapels, they still illustrate the social place of the owner and his family. For information on the scene content in Ramesside tomb chapels and decorated burial chambers in the Theban region, see B. Porter and R.L.B. Moss, *Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs, and Paintings. I. The Theban Necropolis, Part 1. Private Tombs* (Oxford 1985); Hodel-Hoernes, S., *Life and Death in Ancient Egypt: Scenes from Private Tombs in New Kingdom Thebes* (Ithaca 2000); Kampp-Seyfried, F., “Overcoming Death – The Private Tombs of Thebes,” in R. Schulz and M. Seidel (eds.), *Egypt: The World of the Pharaohs* (Cologne 1998): 249-263; Weeks, K., *The Illustrated Guide to Luxor: Tombs, Temples, and Museums* (Cairo 2005): 460-509.

11 Reeves, N., *Valley of the Kings: The Decline of a Royal Necropolis* (London 1990); Reeves, N. and R. Wilkinson, *The Complete Valley of the Kings: Tombs and Treasures of Egypt's Greatest Pharaohs* (London 1996): 204-205.

12 Faulkner, R.O., *The Ancient Egyptian Coffin Texts* (Oxford 1973); Faulkner, R.O., *The Book of the Dead: A Collection of Spells* (New York 1972).

7 For example, see chapter 124 in the Book of the Dead in which the deceased is justified and granted a plot of land to sow in the afterlife: “My soul has built an enclosed place in Busiris, and I am flourishing in Pe; I plow my fields in my own shape, and my dom-palm is that upon which Min is.” Faulkner, R., O. Goelet, and C. Andrews, *The Egyptian Book of the Dead: The Book of Going Forth by Day. The First Authentic Presentation of the Complete Papyrus of Ani* (San Francisco 1994): pl. 24.

8 Raven, M., “Corn Mummies,” *OMRO* 63 (1982): 7-38; Wiedemann, A., “Osiris Végétant,” *Le Muséon* 3 (1903): 111-123.

9 For example, see two Nineteenth Dynasty granite sarcophagi dating to the reign of Ramses II: the sarcophagus of Viceroy of

a letter to the dead¹³ of the Twenty-first Dynasty, the deceased is addressed not by name and not directly, but instead through the agency of the coffin container. The text begins:

O, noble chest of the Osiris, the Chantress of Amun, Ikhtay, who rests under you. Listen to me, Send the message and say to her, since you are close to her: "How are you doing? How are you?"¹⁴

This man used his wife's coffin as a communicative tool in his letter because it had been ritually charged in funerary ceremonies. Burial rites awakened the dead and transformed him or her into an Osiris within the coffin, able to take on the challenges of rebirth.¹⁵ Thereafter, the coffin also functioned as a vessel for the deceased and as a conduit for the living. The ritually charged thing could therefore be understood as a channel between the world of the living and the realm of the dead.¹⁶ Furthermore, the coffin could be understood to allow the dead to keep a place in this world and influence events. The coffin and the rituals that surrounded it were essential elements in this fundamental transformation.

Even the vocabulary used to identify the "coffin" varies depending on the context and genre,

suggesting that the coffin was perceived as performing distinctly different roles in the socioeconomic and religious sectors of culture. In this letter to the dead, O. Louvre 698, the coffin is formally and archaically referred to as a *fdt* chest, a word which finds its origins in the much older Coffin Texts,¹⁷ rather than as a *wr* coffin or *db3t* sarcophagus, words which were used in the west Theban non-literary texts, including receipts and records, as the main identifiers of body containers.¹⁸ In funerary texts, the language style and lexicography for funerary objects is different, fitting into the archaic grammar and vocabulary used in texts like the Book of the Dead. Older words such as *fdt*, *nb-nh*, or *krst* were used to name the object when the text focused on the ideological context of rebirth.¹⁹ This suggests that until the appropriate rituals were performed, the object remained a commodity. After the rituals, the role of the finished and decorated object changed, even though the form of the coffin itself did not.

Some texts explicitly tell us about the effectiveness of ritually charged objects in the realm of the dead. In the Middle Kingdom text "The Dispute between a Man and his *ba*" cited above, the man tells his *ba* soul how funerary objects and provisions will make his afterlife existence superior to those who have none:

If my *ba* listens to me [...], its heart in accord with me, it shall be happy. I shall make it reach the West like one who is in his tomb, whose burial a survivor tends. I shall make a shelter over your corpse, so that you will make envious another *ba* in weariness.... But if you lead me toward death in this manner, you will not find a place

13 For letters to the dead, see Baines and Lacovara, "Burial and the Dead in Ancient Egyptian Society"; Jasnow, R. and G. Vittmann, "An Abnormal Hieratic Letter to the Dead (P. Brooklyn 37.1799 E)," *Enchoria* 19/20 (1992-1993): 23-43; Wente, E.F., *Letters from Ancient Egypt* (Atlanta 1990): 210-220.

14 Frandsen, P.J., "The Letter to Ikhtay's Coffin: O. Louvre Inv. No. 698," in R.J. Demarée and A. Egberts (eds.), *Village Voices* (Leiden 1992): 31-50. Note Frandsen's discussion of the archaic word *fdt* chest and its association with the meaning "coffin" in formal religious texts.

15 For the transformation of the deceased into an Osiris by means of the coffin, see Cooney, K.M., "The Fragmentation of the Female: Re-gendered Funerary Equipment as a Means of Rebirth," in: C. Graves-Brown, (ed.), *Sex and Gender in Ancient Egypt*, (Swansea 2007); Cooney, K.M., "Where does the Masculine Begin and the Feminine End? The Merging of the Two Genders in Egyptian Coffins during the Ramesside Period," in: B. Heining, (ed.), *Wahrnehmung der Geschlechterdifferenz in religiösen Symbolsystemen*, *Geschlecht – Symbol – Religion* series, (Münster 2007).

16 One of the most evocative material forms thought to link the world of the living and the world of the dead is the false door, used at least by the Old Kingdom. See Wiebach, S., *Die Ägyptische Scheintür* (Hamburg 1981); Haeny, G., "Scheintür," in W. Helck, E. Otto, and W. Westendorf (eds.), *Lexikon der Ägyptologie* (LA) V (Wiesbaden 1984): 563-571.

17 See Assmann, *Death and Salvation in Ancient Egypt*. Translated from the German by D. Lorton (Ithaca and London 2005): 269 and n. 30 on p. 460.

18 See the lexicography chapter in the forthcoming book: Cooney, K.M., *The Cost of Death: The Social and Economic Value of Ancient Egyptian Funerary Art in the Ramesside Period*, appearing in 2007 with Egyptologische Uitgaven, Leiden University. This book is a revision of my doctoral dissertation: Cooney, K.M., *The Value of Private Funerary Art in Ramesside Period Egypt*, Ph.D Diss. (Baltimore: Johns Hopkins University, 2002).

19 It is true that the Book of the Dead links to older Pyramid Texts and Coffin Texts and that archaic vocabulary should be expected, but even when new chapters were added in the Ramesside Period and later, the same archaic words were used to identify the body container. Clearly, one set of vocabulary was thought appropriate for funerary texts, while another was used in practical, socioeconomic texts.

on which to rest in the West. Be patient, my *ba*, my brother, until my heir comes, one who will make offerings, who will stand at the tomb on the day of burial, having prepared the bier of the graveyard.²⁰

In this text, the man is anxious about dying without the necessary provisions, strongly suggesting that materiality and the luxuries they afforded followed the deceased into the afterlife after they had been activated in funerary rituals. In the Book of the Dead, prosperity and agency in the next world is often linked to specific objects. For example, the rubric to chapter 72 tells us that the activated coffin and the spells written on it allow provisions and transformative powers for the deceased:

As for him who knows this book on earth or it is put in writing on the coffin, it is my word that he shall go out into the day in any shape that he desires and shall go into his place without being turned back, and there shall be given to him bread and beer and portion of meat from upon the altar of Osiris.²¹

This funerary text tells us that the coffin continued to perform multiple functions after the interment of the deceased: it was protective, transformative, and it granted the dead economic powers as well, ensuring food and drink in the afterlife realm. Smaller objects were useful to the dead too: many other Book of the Dead spells include instructions about the specific amulet required to make a particular spell efficacious, leading us to conclude that functional materialism lent the dead efficacy and a variety of powers in the afterlife realm.²² It is the

20 Lines 39-55. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature. Volume I*: 163-169.

21 Faulkner, Goelet, and Andrews, *The Egyptian Book of the Dead*: pl. 6.

22 For example, see Chapter 89, a spell which allows the *b3* soul rejoin the corpse in the necropolis but requires a material object to be effective: "The Sacred Bark will be joyful and the Great God will proceed in peace when you allow this soul of mine to ascend vindicated to the gods ... May it see my corpse, may it rest on my mummy, which will never be destroyed or perish. To be spoken over a human-headed bird of gold inlaid with semi-precious stones and laid on the breast of the deceased." Faulkner, Goelet, and Andrews, *The Egyptian Book of the Dead*: pl. 17.

Of course, materiality is useful in religious-magical practice for the living as well. See in particular Ritner, R.K., *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice* (Chicago 1993).

ritual sanctification of the coffin that connected the economic and religious spheres – so that the funerary object was able to perform multiple functions simultaneously. After the embalming and burial rituals, the role of the material form became transcendent and communicative while still retaining its socioeconomic meaning and power. In fact, the socioeconomic value of funerary art was enhanced by the public and private ritual activity, because objects could function both in the world of the living and the dead as a transitional, intercessory object – and thus its social value in both realms was increased.

This functional materialism of death assumes an economic context – one that began with the corpse and its preparation and extended to other objects that would protect the corpse, including the coffin, mummy masks, and canopic jars. Connecting to the afterlife in such a *material* way required economic surplus because death and the passage of time imply decay and transition. If the mummified body suffered from damage or even complete destruction or loss, the ritually activated coffin could act as a surplus body. But the coffin represented an insurance policy that only the rich could afford. The question at hand is therefore: how was the production of funerary objects, and even the ritual activities that demanded them, affected by the need to *pay* for transformative and material preservation in the afterlife?

The Negotiation of Functional Materialism: A Ramesside Case Study

1) The Prices

Functional materialism ideally required a perfectly mummified corpse and a lavishly decorated coffin set, but only few Egyptians could afford such treatment. This is not to say that the mechanism of functional materialism applied only to those with the means to fund an elite burial; the system permeated all levels of society. Every individual hoped to include objects in their afterlife rituals and burials, and there was thus a wide range of value in funerary arts. Non-literary records from western Thebes documenting coffin prices represent the richest body of evidence concerning the payment for funerary goods. Coffin records are the focus of this study for two reasons: first, after preparation of the body, the coffin was the

most desirable and the most central element of funerary equipment, and thus prices for these items dominate the corpus. There were additional costs for other funerary arts, such as underworld papyri and architectural construction and decoration, but only few could afford these additional luxuries. Second, the complex means of production has created a data set of textual evidence documenting the creation of coffins, from raw materials to final product, all of which can be correlated with the remaining Ramesside coffin artifacts themselves. I have collected 168 prices for different coffin types in Ramesside non-literary texts from western Thebes (see Table 1); they represent a wide range in perceived value of funerary objects, indicative of the social inequality within Egyptian society, even among those who could afford coffins in the first place.²³

Table 1: Funerary objects and their Prices

Object Category	Average of all Prices	Average of Secure Prices	Median of All Prices	Median of all Secure Prices	High Price(s)	Low Price(s)	Average without High and Low
<i>wt</i> anthropoid coffin	31.57 <i>dbn</i>	29.67 <i>dbn</i>	25 <i>dbn</i>	25 <i>dbn</i>	220 (-x?) & 145 <i>dbn</i>	4 (?) & 8 <i>dbn</i>	24.61 <i>dbn</i>
<i>wt</i> decoration	10.5 <i>dbn</i>	12.14 <i>dbn</i>	10 <i>dbn</i>	10 <i>dbn</i>	65 <i>dbn</i>	2 & 2.5 <i>dbn</i>	9.38 <i>dbn</i>
<i>wt</i> construction	22 <i>dbn</i>	35.66 <i>dbn</i>	10.25 <i>dbn</i>	15 <i>dbn</i>	80 <i>dbn</i>	9 (?) <i>dbn</i>	13 <i>dbn</i>
<i>wt</i> carving	4 <i>dbn</i>	2.5 <i>dbn</i>	2 <i>dbn</i>	2 <i>dbn</i>	10 (?) <i>dbn</i>	1 <i>dbn</i>	3 <i>dbn</i>
<i>wt</i> wood	4.2 <i>dbn</i>	5 <i>dbn</i>	5 <i>dbn</i>	5 <i>dbn</i>	5 <i>dbn</i>	1 (?) <i>dbn</i>	5 <i>dbn</i>
<i>mn-nḥ</i> / <i>wt</i> ʿ3 outer coffin	37.5 <i>dbn</i>	40.8 <i>dbn</i>	32.5 <i>dbn</i>	32.5 <i>dbn</i>	95 <i>dbn</i>	15 (?) <i>dbn</i>	31.6 <i>dbn</i>
<i>mn-nḥ</i> / <i>wt</i> ʿ3 decoration	16.31 <i>dbn</i>	16.25 <i>dbn</i>	17.5 <i>dbn</i>	12.5 <i>dbn</i>	35 <i>dbn</i>	5 <i>dbn</i>	15.08 <i>dbn</i>
<i>wt</i> šri inner coffin decoration	16.83 <i>dbn</i>	21.25 <i>dbn</i>	9 <i>dbn</i>	10 <i>dbn</i>	60 <i>dbn</i>	5 <i>dbn</i>	9 <i>dbn</i>
<i>swḥt</i> mummy board	25.9 <i>dbn</i>	25.9 <i>dbn</i>	22.5 <i>dbn</i>	22.5 <i>dbn</i>	34 <i>dbn</i>	15 <i>dbn</i>	26.25 <i>dbn</i>
<i>swḥt</i> decoration	5 <i>dbn</i>	6.5 <i>dbn</i>	5 <i>dbn</i>	5 <i>dbn</i>	14 <i>dbn</i>	3 (?) <i>dbn</i>	4.64 <i>dbn</i>
<i>ytit</i> funerary object	23.3 <i>dbn</i>	23.3 <i>dbn</i>	20 <i>dbn</i>	20 <i>dbn</i>	30 <i>dbn</i>	20 <i>dbn</i>	20 <i>dbn</i>
<i>ytit</i> decoration	10.1 <i>dbn</i>	11.5 <i>dbn</i>	10 <i>dbn</i>	12 <i>dbn</i>	15 <i>dbn</i>	5 (?) <i>dbn</i>	10.8 <i>dbn</i>

The price of a coffin was determined by a number of variables, some clearly expressed in the textual material, some not, including: the cost of materials like wood and paint, the cost of the craftsman's time, the reputation and skill level of the maker, the length and quality of the religious texts to be included, the types of scenes painted on the coffin, and the quality level of the craftsmanship.²⁴ On the recto of the

23 For more information on these prices, see the forthcoming Cooney, *The Cost of Death* and Cooney, *The Value of Private Funerary Art*.

24 Inflation may also have played a part in price variation, but since most prices come from the 19th – mid 20th Dynasties,

receipt, O. Turin 57368,²⁵ for example, the cost for a *wt* coffin is 145 copper *dbn* – a very high price (with 1 *dbn* equaling 91 grams):²⁶

List of the silver which the scribe of the tomb *Hri* gave: 1 *wt* coffin of tamarisk wood making 80 (*dbn*), the decoration and that which was varnished making 65 copper *dbn*, a *swḥt* mummy board [...] making 20 (*dbn*). Receiving from him: 1 ox making 100 *dbn*. Receiving from him: another ox making 100(+x?) *dbn*, 1 smooth *d3yt* cloak making 20 (*dbn*), Making 43 *dbn*, a smooth *ift* sheet making 8 (*dbn*), the *swḥt* mummy board making 15 (*dbn*).

The construction of this *wt* coffin cost 80 *dbn*, a substantial investment for a piece without any decoration or finishing, compared to the median (most common) price for the same type of coffin at 25 *dbn* (see Table 1), and it must be accounted for in the mention of *isy*-wood, or “tamarisk.” The fact that tamarisk was noted for a coffin of such expense

before severe grain inflation, I am not concerned that inflation will skew the data set, at least for the purposes at hand.

25 Lopez, J., *Ostraca ieratici*, 4 vols. (Milan 1978-84): III, 23, pl. 114; Kitchen, K.A., *Ramesside Inscriptions: Historical and Biographical* (Oxford 1975-1990): VII, 322.

26 It should also be stated that these prices expressed in copper *dbn* are value equivalencies, rather than actual prices paid in quantities of copper. The “money” changed hands in the form of commodities, which were set equal to particular amounts of copper, silver, grain, or even oil. It should also be pointed out that the average Deir el Medina artisan earned about 11 *dbn* a month, so that this coffin represents more than 13 months wages, a significant expense even for a state official. See Cooney, *The Cost of Death*, forthcoming.

seems to indicate that this type of wood was economically valued and that expensive material must account for at least part of the unusually high price (see Table 2).²⁷ Another record already cited above, O. Ashmolean Museum HO 183,²⁸ provides more information about the value of expensive materials, particularly green frit²⁹ and yellow orpiment pigment:³⁰

List of all the commissions which the workman *P3-R^c-h^tp* did for *Imn-m-di.i-r^c-nb*: 1 *wt* coffin, varnished, its *knh* body part (?) being green and its *nš* part (?) being yellow orpiment making 40 *dbn*, precious wood: [...], 1 *swht* mummy board, varnished and decorated making 25 *dbn*.

The price for the finished *wt* coffin in this text is 40 *dbn* – 15 *dbn* higher than the median price of 25 *dbn* – probably because of the inclusion of these expensive pigments.

Table 2: Examples of Valuable Materials in West Theban Ramesside Texts

	Price	Noted Material
O. Ashmolean Museum HO 183, 3-4 rt.	<i>wt</i> coffin = 40 <i>dbn</i> final price	<i>w3ḏw</i> - green paint <i>knw</i> yellow orpiment
O. Berlin P 14366, 1-5	<i>wt</i> coffin = 220 (-x) <i>dbn</i> , price reconstructed	<i>nbsi</i> -wood ('Christ's Thorn')
O. Lady Franklin, 2	<i>mn-ḥj</i> coffin = 50 <i>dbn</i>	<i>psdt</i> -wood
O. Turin 57368, 2-3 rt.	<i>wt</i> coffin = 80 <i>dbn</i> for construction, 65 <i>dbn</i> for decoration	<i>isy</i> -wood ('tamarisk')

In this and other Ramesside texts mentioning the preparation, purchase and selling of funerary goods, coffins are presented in an economic context as priced commodities, not as sacred objects whose powers are described in formalized religious language. In workshop records and receipts, a coffin is mentioned in a list with other commodities, including livestock and clothing, usually accompanied by a price of some kind, the names of buyers and sellers, and if we are lucky, the writer also included additional technical information about crafting techniques and the expense of particular materials. These non-literary texts stress material value, in particular types of wood and paint and certain craftwork techniques (see Table 2). They also mention the names of craftsmen, the names of buyers, and the details of the trade. The means of production are the focus in these texts. The material nature of the commodities changing hands is carefully recorded in terms of price, type, and maker. But the *quality level* of carpentry and painting is not mentioned in any of these texts. The price gives only a vague indication

²⁷To strengthen this argument, in my examination of Ramesside coffins, tamarisk was found in only one place – in the inner coffin of the high value set of *Hnwt-mhyt* in the British Museum (EA 48001). See Taylor, J.H., "The Burial Assemblage of Henuemhyt: Inventory, Date and Provenance," in W.V. Davies (ed.), *Studies in Egyptian Antiquities: A Tribute to T.G.H. James*, British Museum Occasional Paper 123 (London 1999): 59-72, pls. IX-XIV. Imported cedar was used to build the outer coffin and mummy mask, and the entire set was richly gilded, certainly testament to the value ancient Egyptians placed in this native wood. The mention of tamarisk in Deir el Medina receipts sets it apart from other native Egyptian woods, like acacia and sycamore.

²⁸ Unpublished, after Černý Notebooks 45.85 and 107.16, with permission of the Griffith Institute.

²⁹ According to Lee and Quirke, Egyptian green pigment "is made in reducing conditions by mixing similar ingredients

as for Egyptian blue, but with higher lime, and lower copper content" (in Nicholson, P.T. and I. Shaw (eds.), *Ancient Egyptian Materials and Technologies* (Cambridge 2000): 112). They also note that synthetic green pigments were rare or non-existent before the Eighteenth Dynasty and are secondary formations of Egyptian blue. Naturally occurring malachite pigment may have also been used for green paints, but its existence is contested by some who believe it to be degraded artificial green frits.

³⁰ Orpiment is a naturally occurring arsenic sulfide of light yellow color with coarse particles that give the paint a sparkly appearance (Nicholson and Shaw, *Ancient Egyptian Materials*: 115-116). The Max-Planck project concluded that pure orpiment paint was found only on New Kingdom royal sarcophagi and the tomb walls of Thutmose IV, and that when orpiment occurred in the private sector it was combined with yellow ochre paint, generally by layering one layer of yellow ochre. then a layer of orpiment, and another

of quality. The name and title of a particular craftsman may have provided a means for locals to judge the perceived quality of the piece, but modern readers have little insight about the reputation of a given craftsman, given the lack of contextual information in the documents. To understand differences in quality, we must look at the Ramesside coffins themselves.

2) The Coffins

The functional materialism of death demanded that the elite, wealthy Egyptians purchase an array of funerary materials, and the coffin was the most central piece. Relying on a data set of over 60 Ramesside coffins, I conducted systematic analysis and appraisal of each quality component of value, including the wood, carpentry, plaster relief, paint, varnish, additional materials of value such as gilding or inlay, hieroglyphic inscriptions, and draftsmanship.³¹ This analysis allowed me to separate the data set of Ramesside coffins into five distinct groups (A, B, C, D, and E), each characterized by a different set of aesthetic values and each participating in the system of functional materialism differently, dependent on varying socioeconomic abilities and values.

No one could afford the ideal coffin set. Lack of funds necessitated negotiation and adaptation by those without the means for an ideal set of funerary equipment. Buyers negotiated their desire for religiously charged objects (mummy, coffin, tomb, etc.) with their ability to pay for them, resulting in funerary arts spanning a range of prices and quality levels.³² It is well known to forensic scientists that

of ochre to provide the brightest possible color (Blom-Böer, I., "Zusammensetzung altägyptischer Farbpigmente und ihre Herkunftslagerstätten in Zeit und Raum," *OMRO* 74 (1994): 55-107). See also Colinart, S., "Analysis of Inorganic Yellow Colour in Ancient Egyptian Painting," in W.V. Davies (ed.), *Colour and Painting in Ancient Egypt*:1-4 and McCarthy, B., "Technical Analysis of Reds and Yellows in the Tomb of Suemniwet, Theban Tomb 92," in W.V. Davies (ed.), *Colour and Painting in Ancient Egypt* (London 2001): 17-21, who documents the use of an ochre / orpiment mix over huntite for an even brighter yellow color.

31 For the full coffin analysis and for complete explanations and justifications of these coffin groups, see Cooney, *The Value of Private Funerary Art* and the forthcoming Cooney, *The Cost of Death*.

32 For a similar range of quality within the Middle Kingdom archaeological context, see Richards, J., *Society and Death in Ancient Egypt* (Cambridge 2005).

there was a wide range in mummification quality, some corpses fully embalmed and others simply washed and wrapped. Even Herodotus discussed the mummification methods of the ancient Egyptians within the context of the marketplace, including a discussion of differing qualities and expenses.³³ It was no different with coffins.

In summary, group A is characterized by the highest material and aesthetic craft quality for private sector funerary arts; it is represented by the gilded coffin set made of cedar and tamarisk belonging to the lady *Hnwt-mhyt*³⁴ (see Fig. 1). Group B includes coffins of high material value including gilding and inlay, but lower craft value, particularly poor quality draftsmanship; it is represented best by the coffin sets of *T3-mwt-njrt*³⁵ and *T3-k3yr*³⁶ (see Figs. 2-3). Group C

33 *Histories*, II: 85-89. Marincola, J. (trans.), Herodotus, *The Histories*, (Oxford 1972): 129.

34 For this coffin set in the British Museum, see Taylor, J.H., "The Burial Assemblage of Henutmehyt: Inventory, Date and Provenance," in W.V. Davies (ed.), *Studies in Egyptian Antiquities: A Tribute to T.G.H. James*, British Museum Occasional Paper 123 (London 1999): 59-72, pls. IX-XIV; Budge, W., *British Museum: A Guide to the First, Second and Third Egyptian Rooms* (London 1924): 82-83, pl. XIX; Budge, W., *The Dwellers of the Nile* (London 1926): 280, pl. X; Budge, W., *The Mummy: A Handbook of Egyptian Funerary Archaeology*, 2nd ed. (London 1925): 212; Edwards, I.E.S., *A Handbook to the Egyptian Mummies and Coffins Exhibited in the British Museum* (London 1938): 35, pl. XI; James, T.G.H., *An Introduction to Ancient Egypt* (London 1979): 165, pl. 12; Niwinski, A., *Twenty-first Dynasty Coffins from Thebes: Chronological and Typological Studies* (Mainz am Rhein 1988): 12, n. 34, 154; Potts, T., *Civilization: Ancient Treasures from the British Museum* (Canberra 1990): 88-91; Robins, G., *Women in Ancient Egypt* (Cambridge, Mass. 1993): 147, fig. 60; Shorter, A.W., *Everyday Life in Ancient Egypt* (London 1932): 111-112, pl. XXVII; Spencer, A.J., *Death in Ancient Egypt* (Harmondsworth 1982): 178, pl. 25.

35 For publication of this coffin set in the Louvre, see Boreaux, C., *Musée National du Louvre: Département des Antiquités Égyptiennes. Guide catalogue sommaire* (Paris 1932): I, 192; Niwinski, A., "Sarg NR- SpZt," in *LÄ*, vol. V: 434-468, esp. 462-463, n. 26; Niwinski, A., *Twenty-first Dynasty Coffins*, 166; Dunand, F., and R. Lichtenberg, *Les momies: Un voyage dans l'éternité* (Paris 1991): 64; Colinart, S., M. Darowska, E. Delange and A. Portal, "Un champ d'observations: La restauration des sarcophages au musée du Louvre," *BSFE* 139 (1997): 18-38 23-24, fig. 4; Vandier, J., *Musée du Louvre: Le Département des Antiquités Égyptiennes, Guide sommaire* (Paris 1952): 68-69; Ziegler, C., "Champollion en Égypte: Inventaire des Antiquités Rapportées au Musée du



Fig. 1: Group A. The Coffin Set of *Hnwt-mhyt*, British Museum EA 48001 (photo by author).



Fig. 2: Group B. The Coffin Set of *T3-mwt-nfrt*, Musée du Louvre N2631, N2571, N2623, and N2620 (photo by author).

is characterized by the opposite – lower quality materials but higher quality artisanship; most of these coffins belong to artisans from Deir el Medina,³⁷ individuals who appreciated and had access to fine craftsmanship but who could not

Louvre,” in L. Limme and J. Strybol (eds.), *Aegyptus Museis Rediviva: Miscellanea in Honorem Hermann de Meulenaere* (Brussels 1993): 197-213, esp. 203, figs. 4-5.

36 For publication of this coffin set in the Liebieghaus, Frankfurt, see Geßler-Löhr, B., *Ägyptische Kunst im Liebieghaus* (Frankfurt am Main 1981): 25-27; Niwinski, *Twenty-first Dynasty Coffins*, 140; Bayer-Niemeier, E., B. Borg, G. Burkard, V. von Droste zu Hülshoff, D. Franke, B. Gessler-Löhr, D. Polz, H. Roeder, B. Schlick-Nolte, S. Seidlmayer, K.-J. Seyfried and H.-J. Thissen, *Skulptur, Malerei, Papyri und Särge, Liebieghaus Museum Alter Plastik Ägyptische Bildwerke III* (Melsungen 1993): 302-323.

37 For publication of Deir el Medina coffins of the Ramesside Period, especially from the intact Theban Tomb 1, see Toda, E. and G. Daressy, “La découverte et l’inventaire du tombeau de Sen-nezem,” *ASAE* 20 (1920): 145-160; Toda, E., “Son notem en Tebas: Inventario y textos de un sepulcro egipcio de la XX dinastia,” *Boletín de la Real Academia de la Historia* 10 (Madrid 1887): 91-148; Porter, B. and R.L.B. Moss (eds.), *Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs, and Paintings*, 2nd ed. (Oxford 1960-), vol. I: 4; Desroches-Noblecourt, C., (ed.), *Ramsès le Grand, Galeries Nationales du Grand Palais*. Exhibition catalogue (Paris 1976); Hayes, W.C., *The Scepter of Egypt*, vol. II. (Cambridge, Mass. 1959): 414-417, figs. 264-265; Bruyère, B., *La tombe no. I de Sennedjem à Deir el Médineh*



Fig. 3: Group B. The Coffin Set of *T3-k3yt*, Frankfurt die Städtische Galerie Liebieghaus 1651 (photo by author).

(Cairo 1959); Shedid, A.G., *Das Grab des Sennedjem: Ein Künstlergrab der 19. Dynastie in Deir el Medineh*. Unter Mitarbeit von Anneliese Shedid (Mainz am Rhein 1994).



Fig. 4a: Group C. The Coffin of *Sn-nḏm*, Egyptian Museum Cairo, JE 27308, (photo by author).



Fig. 4b: Group C. The board of *Sn-nḏm*, Egyptian Museum Cairo JE 27301, JE 27308, JE 27309 (photo by author).

afford gilding (see Figs. 4-7). Group D includes coffins of much lower material and aesthetic craft quality; these are people who could barely scrape together the resources for one coffin. Group D is best represented by Ramesside coffins in the Saqqara cache of *Iw-rwd*.³⁸ (see Fig. 8). Group E belongs to the Twentieth Dynasty and already exhibits some of the styles of the early Third Intermediate Period; a good example is the coffin of *ḥnt*.³⁹ (see Fig. 9).

Functional Materialism and Ritual Emphasis

The real world costs of enacting complex belief systems led individuals to buy only the funerary objects that they could afford and to adapt those objects to perform in ritual activities in which these objects took center stage. As a result, objects informed choices about ritual emphasis. New

³⁸ These Twentieth and Twenty-first Dynasty coffins were published in Raven, M., *The Tomb of Iurufef: A Memphite Official in the Reign of Ramesses II* (London and Leiden 1991). About seventy burials were found, but only 27 individuals were interred in anthropoid wooden coffins. The remaining bodies were wrapped in palm ribs mats, papyrus-rind coffers, or nothing at all. The discovery is very important for the purposes at hand as very few lower value coffins were preserved for the Ramesside Period, they being of little material and aesthetic value to collectors, dealers, and, until recently, even archaeologists.

³⁹ This piece is on permanent loan to the Vatican from Dépôt du Pontificio Instituto Biblico, Roma. For publication, see Gasse, A., *Les sarcophages de la troisième période intermédiaire du Museo Gregoriano Egizio* (Città del Vaticano 1996): 148-155, pls.XXIII-XXIV; Walsem, van R., "Deir el Medina as the Place of Origin of the Coffin of Anet in the Vatican (Inv.: XIII.2.1, XIII.2.2)," in R.J. Demarée and A. Egberts (eds.), *Deir el Medina in the Third Millennium AD* (Leiden 2000): 337-349.

Kingdom scenes depicted on elite tomb chapel walls and Book of the Dead papyri are some of our best sources for the lengthy and complicated rituals that took place before the tomb, in their ideal form.⁴⁰ These scenes and texts tell us that complex opening of the mouth rituals⁴¹ were performed on the mummy – probably in the coffin – in front of the tomb entrance with an audience of onlookers. Some scholars conclude that the mummy in its mask was actually taken out of the coffin(s) upon reaching the tomb for the main set of opening of the mouth rituals,



Fig. 5: Group C. The Coffin Set of *Ty-nfrty*, Metropolitan Museum of Art, MMA 86.1.5 a-c. Fund from various donors, 1886. (photo by author).

40 For a thorough treatment of the funerary procession and ritual before the tomb, see Barthelmess, *Übergang ins Jenseits*: 35-55, 93-126. For a Deir el Medina example, see Bruyère, B., *Tombes thébaines de Deir el Médineh à décoration monochrome* (Cairo 1952): pl. VII. For textual treatment of the ritual texts associated with the Egyptian funeral, see Assmann, *Death and Salvation*: 299-329.

41 For the opening of the mouth ritual, see Fischer-Elfert, H.-W., *Die Vision von der Statue im Stein: Studien zum altägyptischen Mundöffnungsritual* (Heidelberg 1998); Otto, E., *Das ägyptische Mundöffnungsritual*. Ägyptische Abhandlungen 3 (Wiesbaden 1960); Barthelmess, P., *Der Übergang ins Jenseits in den thebansichen Beamtengräbern der Ramessidenzeit* (Heidelberg 1992: 93-120; Roth, A.M., "Fingers, Stars, and the 'Opening of the Mouth': the Nature and Function of the NTRWJ-blades," *JEA* 79 (1993): 57-79; Walsem, van R., "The *psš-kf*: an Investigation of an Ancient Egyptian Funerary Instrument," *OMRO* 59 (1978-9): 193-249.



Fig. 6: Group C. The Coffin Set of *Hnsw*, Metropolitan Museum of Art, MMA 86.1.1- 86.1.4. Fund from various donors, 1886. Sarcophagus in Cairo not shown (photo by author).



Fig. 7: Group C. The Coffin Set of *T3-m'kt*, Ägyptisches Museum Berlin 10832 (photo courtesy of the Ägyptisches Museum).

because depictions of these rituals in Theban tombs show mummy bandages and no obvious surface decoration of a coffin,⁴² but the depictions may also be interpreted as an archaic version of the inner anthropoid coffin.⁴³ According to both of these interpretations, the innermost pieces in a given coffin set would have been the most visible in funerary ritual as they are traditionally depicted, and this conclusion is supported by the analysis of groups A and B (see Figs. 1-3), in which the inner pieces, including the inner coffin, the mummy mask and perhaps also the lower mummy board, have higher material value and craft quality than the outer coffins in a given set. The choice to emphasize the value of the mask and inner coffin is even visible in the late Eighteenth Dynasty royal set of king Tutankhamen; only his innermost pieces (inner coffin and mummy mask) are solid gold with extensive inlay.⁴⁴ Thus, New Kingdom funerary rituals, as practiced by the *elite*, focused on the inner pieces in a coffin set, partly because they were the objects closest to the Osirianized corpse and partly because these objects were the main focus of transformative rituals when correctly performed according to funerary texts.⁴⁵ Analysis has shown that the inner coffins, mummy masks and mummy boards in groups A and B were decorated with the most valuable materials and labor intensive craftwork such as openwork carving, plaster relief, and inlay. It is therefore likely that these smaller items were focal points in the funerary rites of these elite individuals within their socioeconomic group's understanding and demands.

Presumably, the opening of the mouth ritual would have been performed on all coffins and sarcophagi⁴⁶ – whether the individual could afford only one or an entire set – ostensibly with the

deceased inside it, thus awakening it, purifying it, fortifying it with magical power, and enabling the coffin to represent the enduring, wooden form of the embalmed deceased. We should remember that the letter to the dead, O. Louvre 698, cited above, was addressed to the coffin of the deceased, and it was



Fig. 8: Group D. The Coffin of *Imy-ptḥ*, from the *Tw-rwd.f* cache (after Raven, *The Tomb of Iurudef*, pl. 23).

42 Barthelmess, *Übergang ins Jenseits*: 36, n. 202, 93, 98-99.

43 Cooney, K.M., "Where does the Masculine Begin and the Feminine End?" note 43.

44 Carter, H. and A.C. Mace, *The Tomb of Tutankhamen*, 3 vols. (London 1932-33): pls. LXIV-LIV.

45 Dodson, A., "On the Burial of Maihirpri and Certain Coffins of the Eighteenth Dynasty," in C.J. Eyre (ed.), *Proceedings of the Seventh International Congress of Egyptologists. Cambridge, 3-9 September 1995* (Leuven 1998): 331-338; Taylor, J.H., "Patterns of Colouring on Ancient Egyptian Coffins from the New Kingdom to the Twenty-sixth Dynasty: An Overview," in W.V. Davies (ed.), *Colour and Painting in Ancient Egypt* (London 2001): 164-181.

46 Otto, E., *Das ägyptische Mundöffnungsritual*.

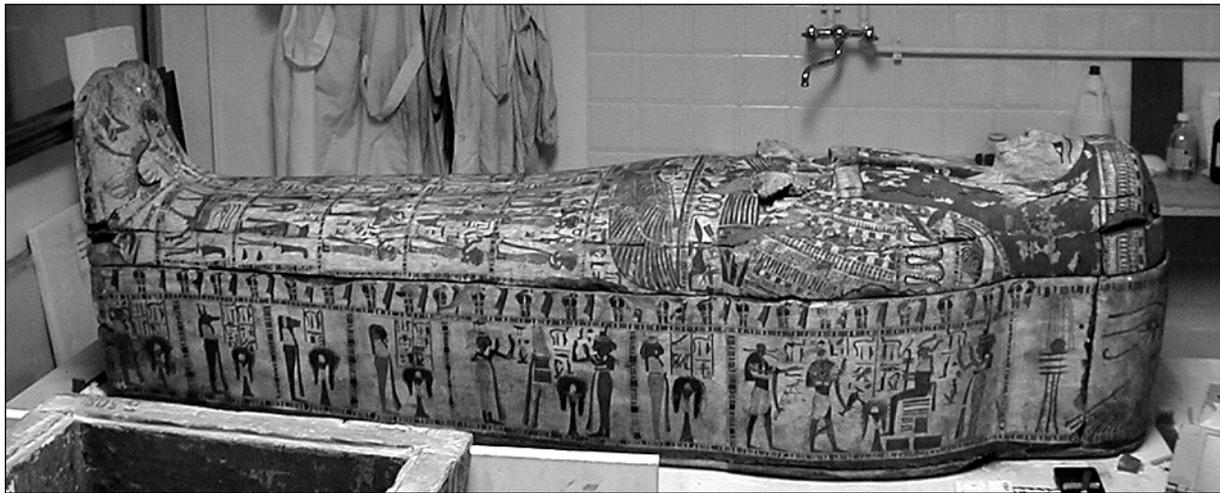


Fig. 9: Group E. The Coffin of *ʿnt*, Vatican Monumenti Musei e Gallerie Pontificie, Musei Vaticani XIII.2.1-3 (photo by author).

almost certainly ritual activity that granted the coffin and other burial equipment that kind of magical power. If the opening of the mouth ritual was performed on all coffins, then analysis suggests that the elites chose to emphasize the innermost pieces in a given set during their ritual activity, at the expense of the outer pieces.

However, it was not a strict rule to place the finest materials and most careful craftwork on the smaller pieces in a given set (as in groups A and B). Other coffin groups chose a different emphasis, which by extension suggests that ritual activity was negotiated to fit the funerary pieces on which a given socioeconomic group focused. In coffin group C, buyers and makers placed more value, materials, and time in their *outer* pieces in a given set, as seen in the coffin sets of *Hnsw* and *Ty-nfrty*, both members of the artisan's community of Deir el Medina (see Figs. 5-6). Individuals in coffin group C funneled most of their valuable materials and labor into large outer pieces, such as sarcophagi and outer coffins, suggesting that these larger objects received heightened emphasis and visibility in funerary rites. There is a reasonable explanation for this difference in emphasis within group C coffins: without the purchasing power to buy gold, there was no way for people in this socioeconomic group to appreciably add to the material value of their inner pieces. They could only add to the value of their funerary assemblage as a whole with *more* objects of *larger* size, with more wood and more pigments to impress audience members. The artisans of Deir el Medina in group C could not afford gold at all; there is no mention of gilded funerary arts in the west Theban

documentation. This group also could not or chose not to use glass inlay.⁴⁷ Either it was economically unattainable for them, or they chose to rely on a display of their craftsmanship instead of a display of expensive materials. The rarity of large objects like sarcophagi and outer coffins in this socioeconomic group of artisans placed public focus on size and scale, encouraging, I would argue, an innovative shift in ritual activity away from the innermost pieces as the prime focus, emphasizing instead the more expensive outer objects. A close look at the outer coffin of *Hnsw* (Fig. 6), for example, shows much more material and craft quality as compared to his inner coffin and cartonnage mask,⁴⁸ which by extension suggests that participants probably adapted ritual activities, putting more focus on these larger objects.

In other words, examination of the coffins of group C suggests that economic necessity and group aesthetics inspired emphasis on the larger objects in public display, which ostensibly drove variation in funerary rituals to focus on these objects. This is not to suggest that the funerary rituals themselves were radically different, but that burial rites were performed differently by shifting focus onto particular objects and de-emphasizing others. All group C coffins, regardless of size, show the most

⁴⁷ Inlay was certainly less expensive than gilding, but extensive inlay may have been prohibitive nonetheless. For possible prices for glass beads, see Janssen, J.J., *Commodity Prices from the Ramesside Period* (Leiden 1975): 306-307.

⁴⁸ For a detailed breakdown of the differing values, see Cooney, *The Value of Private Funerary Art* and the forthcoming Cooney, *The Cost of Death*.

material and craft value in the upper body of the lid, the focus of opening of the mouth rituals, which is perfectly in line with high elite practice. Deir el Medina individuals were still practicing opening of the mouth rituals, but these rites now emphasized larger pieces in a set. The three piece coffin set of *Iy-nfrty* (Fig. 5), for example, holds most of its value in the largest piece, in this case the anthropoid coffin, in contrast to her smaller pieces, the mummy board and her cheaper cartonnage mask, indicating the focus of funerary rituals. Thus, examination of coffin value strongly suggests that socioeconomics drove choices about what objects were the focus of public displays. Funeral rituals at Deir el Medina may have been depicted in traditional and standardized fashion on their tomb walls showing emphasis on smaller body containers,⁴⁹ but their tomb goods suggest that the actual practice was much more flexible.

The funerary architecture belonging to group C also shows differences in emphasis as compared to high elite burials. For example, the vaulted and painted burial chambers of *Sn-ndm*, *P3-šdw*, and *In-hr-hꜣw* are unique to the village of Deir el Medina and to owners of group C coffins. Owners of groups A and B coffins were likely buried in undecorated chambers below accessible painted tomb chapels. So there was increased emphasis on burial chamber decoration for owners of group C coffins, and it was likely encouraged by cultural, social and economic forces such as: 1) innovations inspired by the workmen's access to royal painted burial chambers, and 2) the fact that most of the individuals buried in these chambers did not own decorated coffins and could benefit from the architectural materiality and painted scenes.⁵⁰ Just as we saw with the coffins of Group C, this funerary architecture hints at a different ritual emphasis – on a painted burial chamber in

which semi-public burial rites may have taken place, to ensure that a larger community benefited from these painted spaces.

Egyptian funerary ritual activity emphasized funerary objects, and ritual performance surrounding them was complex and driven by a number of different variables: socioeconomic status, gender, age, profession, understanding of rituals, and the agency of the active participants using the materials available to them. Groups A and B focused on their inner pieces. Group C focused on the outer pieces if they could afford them. But all groups focused on the face and head of a given piece, and thus the opening of the mouth was central to transformative funerary rites for all who could afford a coffin. The underworld texts painted on tomb chapel walls, burial chambers and coffins belonging to all of these groups suggest that the same basic rituals were used for all three groups, but that the *emphasis* of the ritual was different, depending on what objects an individual could afford. Those who were rich could afford to follow the most correct and traditional practice, emphasizing the smallest pieces with gilding and glass inlay; others negotiated their rituals to fit their socioeconomic group's values and purchasing power. Group C (figs. 4-7) placed their lowest value materials – cartonnage and paints – closest to the body, at odds with traditional practice. Groups A and B, on the other hand, placed gilding, glass inlay, and most polychrome painting in the smaller pieces in a set. I suggest that those commissioning coffins in groups A and B made these choices in emphasis for socioeconomic reasons. First, only higher status individuals could afford gold and, perhaps also inlay, which was ideally suited to enhancing smaller objects. Gilding larger objects was prohibitive even for the rich.⁵¹ Second, high elites probably had different social pressures and understandings of religious funerary ritual. Their scribal education and closer contact with temple priesthood and bureaucracy may have fostered a greater concern for "correct" ritual practice and effectiveness – that is, emphasizing the pieces that should traditionally be the center of attention, or doing things "by the book." While lower status Deir el Medina artisans (the purchasers of group C coffins) were quite conversant

49 For funerary rituals depicted in Deir el Medina tomb chapels and burial chambers, see Wreszinski, W., *Atlas zur altaegyptischen Kulturgeschichte* (Leipzig 1923): pls. 127-128, 166, and 209; Bruyère, *Tombes thébaines*: pls. VII, XII, XIII, and XV; Davies, N. de Garis, *Two Ramesside Tombs at Thebes*, Robb de Peyster Tytus Memorial Series 5 (New York 1927): pl. XIII.

50 In Theban Tomb 1, the one intact burial chamber found at Deir el Medina, 20 bodies were found, but only 9 of these were buried in decorated coffins. The other 11 were wrapped only in mats and textiles. Shedid, *Das Grab des Sennedjem*: 15. Bodies without coffins presumably benefited from burial in such a space.

51 For example, only the inner coffin, mask and mummy board of *Hnwt-mhyt* of group A are fully gilded. The outer coffin only has gilding in the upper part of the lid.

with the aesthetic practices of the highest elites and exposed to the secret afterlife texts restricted to royal tombs, they may not have been interested in all of the intricacies of high-level religious practice and ritual, not being part of the initiated state priesthood to which many of the top elite belonged. In fact, it is possible that profession may have played a large part in forming the aesthetic values of a particular socioeconomic group. Aesthetic values and ritual emphasis are not formed simply by economics and the amount of money available to a given group, but also by education, background, and daily practice. The artisans of Deir el Medina may not have been as socially invested in correct ritual emphasis on the smaller objects in a coffin set, because they preferred a larger canvass, so to speak, in the form of outer coffins and sarcophagi, on which they could display exquisite draftsmanship to their artisanal community. There is certainly more at work in the formation of ritual emphasis than economics and the ability to purchase certain pieces, and much of it involves social place and status.

Other individuals had little choice about which object to emphasize in funerary rituals because they could afford only one piece. Coffin group D (fig. 8) is of the poorest quality in the Ramesside coffin data set. These individuals could only afford one coffin, but no masks, no inner or outer coffins, and certainly no sarcophagi. The single coffin was automatically the focus of burial rituals for group D individuals. It is highly probable that the funerary rituals of this lower socioeconomic group would *not* have been heavily based on complicated afterlife literature and that the viewing public would not have been well versed in all of the textual ritual conventions idealized and practiced by the high elite. We have no way of knowing if the priests performing the rituals were literate or not; this group created few funerary texts and no decorated tomb architecture. Nonetheless, group D still made the choice to place almost all painted decoration and all carving on the upper body of the lid, suggesting that this group of coffin owners emulated the rituals of the elite, particularly the opening of the mouth rites. Any wealth that could be spared was invested in that most obvious place. Thus, various socioeconomic groups prepared for the next world with different agendas, different buying powers, and different levels of knowledge and education, but within the same sociocultural mechanism of functional

materialism, in which the purchased object was publicly manipulated in opening of the mouth rituals. What they could afford to purchase led to certain decisions about display and ritual emphasis.

The Consequences of Functional Materialism

1) Taste Change

Among the Nineteenth Dynasty coffins from Theban Tomb 1 (group C), the earliest coffins, belonging to *Sn-ndm* and *Iy-nfrty* (see Figs 4-5), incorporate larger figures, less detail and much more empty space in their designs, whereas the next generation's coffins belonging to *Hnsw* and *T3-m'kt*⁵² (Figs 6-7) anticipate the dense design layout of the Twentieth Dynasty and the *horror vacui* of the Third Intermediate Period⁵³ by filling more empty space, especially on the coffin lid, with additional iconography. On the earlier coffin of *Sn-ndm*, the figure of Nut on the chest is surrounded by a wide expanse of yellow varnished plaster absent decoration, but on the later coffin of *Hnsw* there are now polychrome captions and iconography filling this space around the figure of the goddess. The detail on the coffin of *Hnsw* is also crisper in its outline and fill of color, perhaps necessary features considering that more small-scale iconography is squeezed onto his coffin set. This new and fashionably dense decoration is representative of taste change occurring not only among the buyers and producers in group C, but among all able participants in Egypt's functional materialism of death during the New Kingdom. The early Twentieth Dynasty coffin of *Nakht*⁵⁴ (Fig. 10), for example, shows that decoration was already including denser scenes

52 For publication of this coffin set of *T3-m'kt*, lost in bombing raids on Berlin in World War II, see Erman, A., *Ausführliches Verzeichniss der ägyptischen Altertümer, Gipsabgüsse und Papyrus* (Berlin 1894): 174-175; Roeder, G., *Aegyptische Inschriften aus den Staatlichen Museen zu Berlin*. Vol. II. *Inschriften des Neuen Reichs* (Leipzig 1924): 323-329.

53 Niwinski, *Twenty-first Dynasty Coffins*, 66; Walsem, van, R., *The Coffin of Djedmonthuiufankh in the National Museum of Antiquities at Leiden* (Leiden 1997): 65-75.

54 For publication of this piece, see David, A.R. and R. Archbold, *Conversations with Mummies: New Light on the Lives of Ancient Egyptians* (New York 2000) 96-97; Lewin, P., A. J. Mills, H. Savage and J. Vollmer, "Nakht: A Weaver of Thebes" *Rotunda* 7, 4 (Fall 1974): 15-19. This piece is most similar to Group C's aesthetics in my analysis, but it belongs to the Twentieth Dynasty.

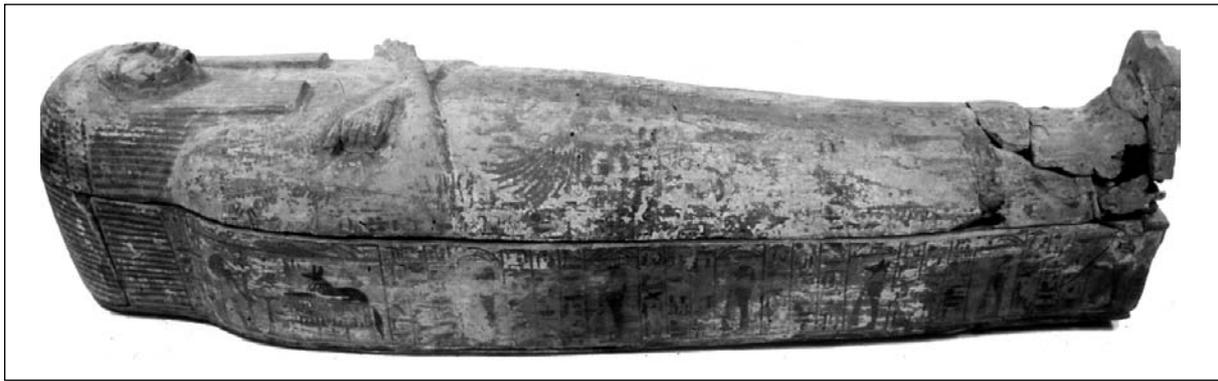


Fig. 10: The Coffin of *Njrt*, Royal Ontario Museum Toronto, ROM 910.4.1, 2 (photo after David and Archbold, *Conversations with Mummies*, p. 96).

and iconography common in the mid to later part of the dynasty, seen in the later group E (Fig. 9).

Within the accepted stylistic traditions, the artisan could incorporate subtle innovations. For example, the similar layout, design, and style of decoration on the coffins of *Hnsw* and *T3-m'kt* (Figs. 6-7) suggest that they were painted by the same draftsman – one who tended to draw the figure of Nut larger and higher up than usual so that her wings fell upon the deceased's elbows. The striking and unusual similarities in design between these two coffin sets suggest that these were painted at the same approximate time by a draftsman with his own slightly unique notions about coffin decoration and aesthetic, adapting within the context of larger funerary trends and styles in the Nineteenth Dynasty. Although there is no direct evidence for it, the draftsman responsible may have been the artisan *Hnsw* himself, and if not him, certainly one of his Deir el Medina co-workers.

Taste change is immediately apparent in the Ramesside data set, but style shifts and the reasons for them are never mentioned in non-literary west Theban documentation. The mechanism of functional materialism explains some of these style shifts. Economic downturns and political instability led to increased scarcity for some families, but adaptations to this scarcity could be met by the active agency of artisans.⁵⁵ It could be argued that limited funds drove Nineteenth Dynasty adaptations from

the generation of *Sn-ndm* to that of his son *Hnsw*.⁵⁶ Given the fact that *Hnsw* was interred in the burial chamber of his father, it is possible that he could not afford his own personalized burial space showing his own funerary procession and ritual activity, a lack that may have driven him (and others in his same situation) to include more iconography on his and his wife's coffin sets to compensate. This shift towards denser coffin decoration did not just affect *Hnsw*, but was part of a larger trend. Increased density is visible *within one generation* on the coffins from the village of Deir el Medina, and the same decorative shift increases in intensity in the group E coffins of the Twentieth Dynasty (Fig. 9). The inclusion of denser decoration is part of a wider trend connected to socioeconomic and political conditions. After the reign of Ramses II, fewer and fewer families invested in stone sarcophagi and decorated tomb chapels for the nuclear family – not only at Deir el Medina,⁵⁷ but throughout Thebes and Egypt as a whole.⁵⁸ This trend continues through the rest of the Ramesside Period and reaches its high point during

55 For a thorough discussion of individual agency in the context of funerary taste, see Cannon, A., "Gender and Agency in Mortuary Fashion," in Rakita, G.F.M., J.E. Buikstra, L.A. Beck and S.R. Williams (eds.), *Interacting with the Dead: Perspectives on Mortuary Archaeology for the New Millennium* (Tallahassee 2005): 41-65.

56 *Sn-ndm* has been dated paleographically and genealogically from late in the reign of Seti I to mid-reign of Rameses II. *Hnsw* is first seen in the crew in year 40 of Ramses II. See Bierbrier, M.L., *The Late New Kingdom in Egypt* (Warminster 1975): 30-31; Bierbrier, M.L., H. de Meulenaere, S. Snape and J.H. Tylor, "Notes de prosopographie thébaine, Troisième série: The Family of Sennedjem," *CdÉ* 59 (1984): 199-241; Valbelle, D., *Les ouvriers de la tombe: Deir el-Médineh à l'époque ramesside*, *BdÉ* 96 (Cairo 1985).

57 Meskell, L., *Archaeologies of Social Life: Age, Sex, Class et cetera in Ancient Egypt* (Oxford 1999): 147; Baines and Lacovara, "Burial and the Dead in Ancient Egyptian Society."

58 Grajetzki, W., *Burial Customs in Ancient Egypt: Life in Death for Rich and Poor* (London 2003): 84-93.

the ensuing Third Intermediate Period when many elite families were buried together in undecorated burial spaces in large caches. Andrej Niwinski asserts that the lack of decorated tomb complexes necessitated the intricate designs, scenes, and iconography resulting in the crowded *horror vacui* that characterized Twenty-first Dynasty coffins.⁵⁹ Relying on the mechanism of functional materialism, one could add another reason for these style shifts. More families were investing their piety (in the form of statuary and other visible materials) in well guarded temple spaces as opposed to much more vulnerable tomb spaces,⁶⁰ thus abandoning the expense of decorated and accessible tomb chapels. We therefore see a shift in values towards rendering the coffin as a densely decorated, discrete, almost miniature tomb for the individual, based on a limited but variable repertory of images.⁶¹ In the face of changing socioeconomic circumstances, the scenes placed onto the Egyptian coffin evolved, innovations were adopted, and a new system of conventions developed. Instead of depicting Thoth and the Four Sons of Horus on the case sides of the Twentieth Dynasty coffin, now the artisan included complicated transformative scenes from the Book of the Dead, including representations of the deceased successfully making the transition to the next world, such as the weighing of the heart or the adoration of Osiris. The amount of fine-lined figural detail increased, and depictions were now of smaller scale. The use of text as a magical protective medium decreased in favor of iconography, figures, and scenes,⁶² probably because these images could act

59 Niwinski, A., "Untersuchungen zur Ägyptischen Religiösen Ikonographie der 21. Dynastie," *GM* 49 (1981): 47-56, pls. 1-3, esp. p. 49; Taylor, J.H., "Patterns of Colouring on Ancient Egyptian Coffins from the New Kingdom to the Twenty-sixth Dynasty: An Overview," in W.V. Davies (ed.), *Colour and Painting in Ancient Egypt* (London 2001): 164-181, esp. p. 171.

60 For this idea, see Baines and Lacovara, "Burial and the Dead in Ancient Egyptian Society," 27.

61 For example, see Richards, *Society and Death in Ancient Egypt*: 76, where she states, "The coffin seems, by the Middle Kingdom, to have become the single most important and symbolically charged piece of mortuary furniture. This process was to culminate in later phases of history with all functions of a grave being subsumed into the coffin itself, brought on at least in part by awareness of the inevitability of grave robbers." Also see Baines and Lacovara, "Burial and the Dead in Ancient Egyptian Society," 27.

62 Assmann, *Death and Salvation*: 251.

for the deceased on a number of levels with a flexibility that texts cannot always provide. As gilding became scarcer in the Twentieth Dynasty,⁶³ color values shifted to an ever more polychrome palette. Different hues of blue and green become common, sometimes on the same coffin, as seen on the group E coffin of *ʿnt* (fig. 9).

During the Third Intermediate Period, we actually see an overarching transformation of priorities in Egyptian funerary culture. Many elite individuals, such as the wealthy High Priests of Amen at Thebes, who were probably still capable of purchasing decorated tomb chapels for themselves and their family, chose instead to focus on the densely decorated coffin set usually in an undecorated cache burial, a shift in funerary taste emphasizing the coffin set that even Third Intermediate kings took up at Tanis.⁶⁴

It is obvious that Egyptian funerary art styles changed from Dynasties XIX to XX. These style alterations, innovations, and adaptations were not only part of new elite religious interpretations and ritual formations,⁶⁵ but they were also part of larger social, economic, and political shifts and demands.⁶⁶ All of these adaptations and innovations took place within the context of functional materialism, a mechanism which relied on the *object* to realize protection and transformations, a mechanism which flourished in times of prosperity but was challenged by rapid economic downturns and sociopolitical instability.

63 No group E coffins show evidence of gilding. See Cooney, *The Value of Private Funerary Art* and the forthcoming Cooney, *The Cost of Death*.

64 Montet, J.P.M., *La nécropole royale de Tanis* (Paris 1947-1960).

65 Most Egyptologists focus on the religious realm as the prime mover of funerary arts change and associated burial rituals. For example, see Assmann, *Death and Salvation*, 317-324.

66 For a theoretical discussion of economic demand and its social consequences, see Appadurai, "Introduction: Commodities and the Politics of Value," 31 where he states, "Demand thus conceals two different relationships between consumption and production: 1. On the one hand, demand is determined by social and economic forces; 2. on the other, it can manipulate, within limits, these social and economic forces. The important point is that from a historical point of view, these two aspects of demand can affect each other. ... Elite tastes, in general, have this "turnstile" function, selecting from exogenous possibilities and then providing models, as well as direct political controls, for internal tastes and production."

The choice to adapt and innovate resulted from a complicated interplay both between craftsmen and commissioners as well as individual consumers competing for status within their own social groups via funerary display. In general, taste change in funerary art was trickle-down.⁶⁷ Egyptian elite consumers and their chosen artisans were influenced by the stylistic changes within the royal sphere, emulating forms and styles of the king and his court to the best of their social and economic abilities.⁶⁸ Elite bureaucrats often commissioned and supervised the creation of funerary and temple art for their royal employers, and this interaction allowed them to observe and even form new styles that set royalty apart from elites. Things that were once taboo and unavailable to the elite for use in their funerary ensemble, such as certain underworld texts, were eventually employed in non-royal burials,⁶⁹ setting up a constant cycle that forced the highest levels of society to create even newer inaccessible forms, innovations that themselves would inevitably become more commonly accessible. This trend in which more people purchased funerary arts and used styles and forms previously inaccessible to them is well known: Egyptologists often call this process the Democratization of the Afterlife.⁷⁰ Although well

documented, we need to investigate the underlying socioeconomic mechanisms that drove the inaccessible to become accessible, including constant competition, innovation, and adaptation, all to produce the most socially visible and religiously effective funerary materials within shifting cultural contexts.

2) Usurpation

The usurpation of funerary arts was another inevitable consequence of functional materialism. Coffins were not freely available to all who wanted them. Even during times of prosperity, most Egyptians had no chance of saving the necessary amount, and in times of increased economic scarcity, the competition to acquire a coffin was fierce, driving many to usurp and reuse the coffins of the buried dead.⁷¹ The usurpation of a coffin broke the link between economic and religious functions by taking the religiously charged object out of the sphere of the sacred and placing it back into the sphere of the commodity. Tomb robbery was an ancient profession in ancient Egypt, mentioned in instructional texts and pessimistic literature long before the New Kingdom.⁷² Coffin reuse was quite common during the Third Intermediate Period,⁷³ but the usurpation of funerary goods was already happening at the end of the New Kingdom, to which the replastered and repainted coffin of *Mwt-htp*⁷⁴ in the

67 For theories of elite driven fashion change, see Appadurai, "Introduction: Commodities and the Politics of Value"; Cannon, A., "Gender and Agency in Mortuary Fashion," in Rakita, G.F.M., J.E. Buikstra, L.A. Beck and S.R. Williams (eds.), *Interacting with the Dead: Perspectives on Mortuary Archaeology for the New Millennium* (Tallahassee 2005): 41-65; Cannon, A., "The Historical Dimension in Mortuary Expressions of Status and Sentiment," *Current Anthropology* 30, 4 (1989): 437-458.

68 Emulation and copying of funerary practices and rituals once reserved for the royalty by non royal individuals is well documented and well researched. See, for example: Assmann, *Death and Salvation*; Ikram and Dodson, *The Mummy in Ancient Egypt*; Taylor, J.H., *Death and the Afterlife in Ancient Egypt* (Chicago 2001).

69 One of the most famous examples is the use of the New Kingdom Amduat text, reserved for the king's tomb, in the Eighteenth Dynasty tomb of vizier under Thutmose III Useramun at Thebes. Hornung, E., *The Ancient Egyptian Books of the Afterlife* (Ithaca 1999): 28.

70 Richards, *Society and Death in Ancient Egypt*: 7-9; Baines and Lacovara, "Burial and the Dead in Ancient Egyptian Society." For a comment on the phrase Democratization of the Afterlife, see Dunand, F. and Zivie-Coche, C., *Gods and Men in Egypt: 3000 BCE to 395 CE* (Ithaca and London 2004):

175. For a discussion on the "demotization" of the afterlife, see Assmann, *Death and Salvation*: 391-392.

71 Kemp, B., *Ancient Egypt: Anatomy of a Civilization* (London 1991): 240-244; Taylor, *Death and the Afterlife*: 178-182.

72 See for example in the Middle Kingdom "Admonitions of Ipuwer" the mention of robbery of royal tombs: "See now, things are done that never were before. The king has been robbed by beggars. See, one buried as a hawk is ... What the pyramid hid is empty." For this translation, see Lichtheim, M., *Ancient Egyptian Literature. Volume I*: 155-156. Evidence for tomb robbery goes back to the Predynastic. See Baines and Lacovara, "Burial and the Dead in Ancient Egyptian Society."

73 Niwinski, A., *Twenty-first Dynasty Coffins*: 57. About 450 coffins dating to the Twenty-first or very early Twenty-second Dynasties have been identified by Niwinski, a time period only about 125 years in length. When this is compared to the number of known Ramesside coffins at just over 60, usurpation is the likely culprit. For this same theory, also see Taylor, *Death and the Afterlife*: 181.

74 Budge, W., *British Museum: A Guide to the First, Second and Third Egyptian Rooms* (London 1924): 57; Niwinski, *Twenty-first Dynasty Coffins*: 153.



Fig. 11a: Group E. The Coffin of *Mwt-htp* of Usurpation, British Museum EA 29579 (photos by author).

British Museum attests (fig. 11).⁷⁵ On this coffin, the Nineteenth Dynasty decoration was covered with Twentieth Dynasty painting by those who wished to reuse the object for another individual.

It is unknown how coffin usurpation actually functioned: were old coffins *sold* by Egyptian family members after exhuming them from common burial spaces generations after the death of the owner, or were objects simply stolen after socially supported tomb protection systems broke down? Usurpation was adaptive and innovative, probably relying on a variety of techniques to return a buried coffin to the commodity state.⁷⁶ In ancient Egypt, functional materialism engendered such a strong social drive that even high status individuals and kings usurped and reused the funerary objects of much wealthier kings who had died before them,⁷⁷ indicating that at the base of usurpation was a negotiation between theft and re-association,⁷⁸ essentially an innovative



Fig. 11b: Group E. The Detail from the Coffin of *Mwt-htp* of Usurpation, British Museum EA 29579 (photos by author).

conciliation with the principles of *mꜣt* or truth and the need for materiality.

Usurpation also reveals that Egyptian society as a whole placed more emphasis on the use of funerary materials in *ritual* contexts than they did on the *permanent* burial of those funerary objects with the dead.⁷⁹ Ritual activity connected the thing to the belief system: funerary objects were manipulated to transform the deceased into a form that could traverse the passage into the afterlife.⁸⁰ Funerary

75 See also the late Dynasty XX P. BM EA 10053, vs. 4, 15-17, which concerns the theft of four cedar boards from the funerary temple of Ramses II that were later made into an inner coffin. This does not document the reuse of a coffin, but certainly the theft and reuse of other materials.

For anthropological theory on usurpation, see Appadurai, A., "Introduction: Commodities and the Politics of Value," 26 where he states, "The diversion of commodities from specified paths is always a sign of creativity or crisis, whether aesthetic or economic. Such crises may take a variety of forms: economic hardship, in all manner of societies, drives families to part with heirlooms, antiques, and memorabilia and to commoditize them."

76 See Appadurai, "Introduction: Commodities and the Politics of Value."

77 See in particular the reuse of Ramesside royal coffins and sarcophagi by the Third Intermediate royal family at Tanis (Montet, *La nécropole royale de Tanis*).

78 For another context in which a strong drive to acquire often led to theft, and thus redefinitions of ownership transfer,

see Geary, P., "Sacred Commodities: the Circulation of Medieval Relics," in Appadurai, A. (ed.), *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective* (Cambridge 1988): 169-191.

79 For this same idea, see Baines and Lacovara, "Burial and the Dead in Ancient Egyptian Society," 15 where they state, "From an early period, symbolic approaches and interpretations could bridge the gap between aspiration and reality. It is as if the outward appearance of mortuary ritual and provision could be more important than the provision itself."

80 Anthropologists and religious studies scholars have long focused on the liminal state between death and rebirth as one in which the most ritual activity occurs because the transition requires it. See Rakita and Buikstra, "Corrupting Flesh": Genep, A., van *The Rites of Passage*. Originally published 1908 (Chicago 1960); Hertz, R., *Death and the Right Hand: A Contribution to the Study of the Collective Representation of Death*. Originally published 1907 (Glencoe 1960).

objects also provided the soul of the deceased with a material vessel – an earthly form that could be pulled into the worldly sphere by living family members – so that they could offer to and communicate with the dead. After the required burial rites, the soul of the deceased had presumably already become an *ꜥḥ* soul, an effective being who had passed the tribunal. When the dead had reached this state, the material coffin and other funerary objects continued to be used as communicative tools, to which the letter to the dead, O. Louvre 698, attests. But the practice of usurpation suggests that this post-death-ritual role of the coffin was perhaps considered secondary.

The coffin of *Mwt-ḥtp* mentioned above (fig. 11), was usurped and redecorated about 150 years after its production, indicating that at least 7 generations had passed before the coffin was taken out of the tomb, re-commoditized, and then put back into ritual use.⁸¹ Presumably after the passing of so many years, there would be no one left to perform communicative and offering rituals for a particular individual; a passage of time may have been required to justify the reuse of most funerary materials.⁸² After some time, the transformation of the deceased into an effective soul had already been realized, and no one was left on earth to remember them or to

perform rituals in their name. This is not to say that usurpation was a commonly discussed and openly accepted practice, but some well-known texts do comment on it. For example, the “The Instruction to Merikare,” written during the First Intermediate Period, a time of social, political, and economic upheaval, which ostensibly drove reuse of older funerary material, includes the statement:

Do not despoil the monument of another, but quarry stone in Tura. Do not build your tomb out of ruins, (using) what had been made for what is to be made.⁸³

On the one hand, this attitude reflected the ideal notion that funerary arts should not be reused. On the other hand, such texts were written by members of the elite, who were conscious that tombs were being robbed and that funerary arts were being reused. When read in this fashion, the evident reuse of funerary goods in the late Twentieth Dynasty and the recycling of funerary goods in the royal tombs at Tanis take on greater importance. Usurpation always carried with it a certain moral ambiguity, but it undoubtedly happened throughout Egyptian history, a consequence of functional materialism driven by the desire for ritual objects within a context of sociopolitical insecurity and/or economic deficiency.⁸⁴

3) Adaptations by the Poor

The vast majority of ancient Egyptians had *no ersatz* body – no coffin – to speak of. Their own *corpse* was meant to provide them with a material existence after death and a vessel for their soul. Be it a richly made coffin, modest wooden case, or a simply prepared corpse, all provided the deceased with a material understanding of, and expectations for, their own afterlife. Many individuals unable to afford the real thing included miniature or imitation versions of funerary materials hoping for the same effect.⁸⁵ But was the magical force of the funerary material *less effective* if the object was of lesser material value? How did the poor manage in the afterlife without

81 However other evidence suggests that only a few generations needed to pass for reuse, theft, and usurpation to take place. See Baines and Lacovara, “Burial and the Dead in Ancient Egyptian Society,” 23.

82 The Tomb Robbery Papyri certainly speak to the sanctity of the dead’s tombs, many hundreds of years after their interment. Peet, T.E., *The Great Tomb-Robberies of the Twentieth Egyptian Dynasty* (Oxford 1930). However, this attitude coexisted with long lasting and widespread tomb robbery and funerary reuse, often justified as tomb re-distribution, at least in the village of Deir el Medina (McDowell, A.G., *Village Life in Ancient Egypt: Laundry Lists and Love Songs* (Oxford 1999): 68-69). In “Burial and the Dead in Ancient Egyptian Society,” 23 Baines and Lacovara comment on tomb curses and other magical-ethical deterrents: “... the prevalence of tomb robbery suggests that these dangers were little heeded, or perhaps averted through suitable magic or destruction, such as the dismembering or burning of mummies observed in many robbed tombs and mentioned in tomb robbery texts. Such beliefs can relate to how far the living and the dead formed a community: they would cease to offer protection to burials when the sense of community lessened or when the deceased and those who exploited the necropolis has different interests.”

83 Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature. Volume I*: 103.

84 Barry Kemp includes discussion of theft, reuse, and usurpation in his section “The Power of Private Demand” in *Ancient Egypt: Anatomy of a Civilization* (London 1991): 238-246. See also Taylor, J.H., *Death and the Afterlife*: 178-182.

85 Baines and Lacovara, “Burial and the Dead in Ancient Egyptian Society.”

even a coffin? These are questions that Egyptologists have just started grappling with, and we of course struggle with a very skewed data set – a dearth of surviving and published information pertaining to the lowest socioeconomic groups and an embarrassment of riches from the highest echelons of society.⁸⁶ We often apply elite rituals and belief systems to all Egyptians with few questions asked.⁸⁷ But what about those who could not fully realize the ideal funerary models encouraged by the system of functional materialism? Most ancient Egyptians had no coffins or other funerary art, only palm rib mats and cheap textile shrouds. Did the inability to provide funerary material dictate ritual adaptation and thus changes in religious belief more fitting to a poor burial? Or even a rejection of more elaborate systems in favor of older, less materialist beliefs?

People with no socioeconomic access to techniques like mummification and to materials like coffins, canopic jars, and underworld texts were observers on the outside of an elite religious system which they did not entirely comprehend and in which they were not entirely included.⁸⁸ Logically, this would have created a parallel, additional, and slightly different afterlife practice – one that was not based on the ritual manipulation of high cost commodities and one that was not textually based. It is probable that the death rituals of the poor were performed and understood differently, employing oral rituals based

86 Richards, *Society and Death in Ancient Egypt*; Baines and Lacovara, "Burial and the Dead in Ancient Egyptian Society"; Weill, R., "Ceux qui n'avaient pas de tombeau dans l'Égypte ancienne," *Revue de l'Histoire des Religions* 118 (1938): 5-32.

87 For example, see Assmann, *Death and Salvation*, 410-414 where he notes the massive inequality of burial practice, but insists that elite beliefs and practices were still valid for Egyptian society at large because 1) even the illiterate would have had access to a scribe to read and write for them 2) all funerary art could be minimized into forms that the poor could afford, and 3) the moral aspect of rebirth is a social equalizer. Similarly, see Richards, *Society and Death in Ancient Egypt*: 61.

88 For example, John Baines states: "Most of what is known about ancient Egypt relates to the small elite; there is little direct evidence for the lives and attitudes of the rest of the people. The beliefs of the elite existed in relation to the wider society, even though they often ignored that society. Where the elite did present the wider society, it would be unwise to take their picture at face value. Make sure you close this quote. See his "Society, Morality and Religious Practice," in B.E. Shafer (ed.), *Religion in Ancient Egypt* (Ithaca 1991): 123-200, quote taken from p. 124.

on local tradition rather than the complicated, textually glossed and continuously interpreted rituals of priestly written record and access.

Members of the elite were in a position to make provisions for their burial, whether death overtook them prematurely or not, and thus they were active agents in their own funerary preparation. However, most ordinary Egyptians were not in a position to make such incredible sacrifices despite their impending death, and they could not have made their own choices about their burial and its associated funerary material. Archaeologist Aubrey Cannon states:

... the dead are unlikely to be the primary agents responsible for their own mode of burial. Following the often-cited maxim that the dead do not bury themselves, the dead also would not normally be fashion leaders or followers with respect to their own commemoration.⁸⁹

While this statement may not fit many of the Egyptian elite, it does speak to the poor. When the poor were buried, choices about placement, body care, body position, and associated burial goods were made by others, almost certainly family members who were following the tastes and desires of a larger community accustomed to adaptations driven by lack of resources. For example, in the low value burial cache found in the tomb of *Tw-rwd.f* fused during the Twentieth and Twenty-first Dynasties, the majority of bodies in the tomb had no coffin but were instead wrapped in reed matting or simple textiles, features shared by other poorer quality Ramesside Period burial sites.⁹⁰ None of the *Tw-rwd.f* cache bodies were

89 Cannon, "Gender and Agency in Mortuary Fashion," 47.

90 Raven, M., *The Tomb of Iurudf*. Other Ramesside burials of lower quality have been found at Matmar, characterized by pit tombs and a few wooden coffins (Brunton, G., *Matmar* (London 1948): 58-60); Kom Medinet el Gurob, preserves burials of officials, and in Gurob Tomb 605 was found one anthropoid coffin with two men inside, next to which was a female wrapped in a mat. Most Gurob tombs of the later New Kingdom have no coffins, but rather individuals wrapped in reed mats, accompanied by pottery vessels, scarabs, and sometimes shabti figurines (Brunton, G. and R. Englebach, *Gurob* (London 1927): 9-17).

Bubastis also has a late New Kingdom necropolis, and only some of the bodies were found interred in rectangular coffins. Most of the Bubastis dead were placed in rough anthropoid pottery coffins or only wrapped in mats. Some were buried extended; others on their sides in the flexed

mummified in any way, as most of these individuals were found as skeletons with no flesh surviving. Some of the adult bodies in this and other similar New Kingdom caches were actually found in the flexed position (fig. 12),⁹¹ not in traditional, bound, stretched-out Osirian form – an oblique but tantalizing suggestion of different belief systems stretching back to prehistoric times that we can only guess at without textual information. These different burial practices do not rule out a common funerary beliefs throughout Egypt, but they are suggestive of the maintenance of archaic burial practices alongside and in addition to traditional Osirian practices.

position. All of the bodies were unummified, and children's bodies were placed in jars in the fetal position with the head pointing to the east (El-Sawi, A., *Excavations at Tell Basta* (Prague 1979); Bakr, M., "New Excavations of Zagazig University," in *L'Égyptologie en 1979. Axes Prioritaires de Recherches* vol. I (Paris 1979): 159-163.). In some cases, there is clear usurpation, as seen in a small shabti figurine which was found underneath the pillow of a child's skeleton: "The finely sculpted figure bears the name of a certain "Bawut", perhaps an important official of the New Kingdom, and cannot for any logic reason, be connected with the poorly buried child except through ritual reusage." Bakr, M., "New Excavations of Zagazig University," 158.

For lower quality but elaborately decorated wooden and pottery coffins probably dating to the Ramesside Period and for bodies interred in both the extended and the flexed positions at Saqqara, see Sowada, K., T. Callaghan, and P. Bentley, *The Teti Cemetery at Saqqara IV: Minor Burials and Other Material*. Australian Centre for Egyptology Reports 12 (Warminster 1999): 24-34. Some of the poorest burials of this time period were found at Abusir, in the pyramid temple of Niuserre. None of the unummified cached bodies were interred in coffins, and the only burial goods include shells, amulets, and some beads. See Schaefer, H., *Priestergräber und andere Grabfunde vom Ende des Alten Reiches bis zur Griechischen Zeit vom Totentempel des Niuserré* (Leipzig 1908): 113-114, pl. 1.

Pottery coffins were options for those without the means or access to wood. For a Ramesside anthropoid pottery coffin, painted to resemble a wooden coffin, see d'Auria, S., P. Lacovara and C.H. Roehrig, (eds.), *Mummies and Magic: The Funerary Arts of Ancient Egypt*. Exhibition catalogue. Museum of Fine Arts Boston (Boston 1988): 160-161. Ramesside poorer burials at Tell el Yahudideh also focus on pottery coffins, and they include many local traditions not found elsewhere. See Griffith, F.L.I., *The Antiquities of Tell el Yahudieyeh* (London 1890). For similar pottery coffins in Syria-Palestine see Dothan, T., *Excavations at the Cemetery of Deir el-Balah* (Jerusalem 1979); Tufnell, O., *Lachish IV: The Bronze Age* (London,

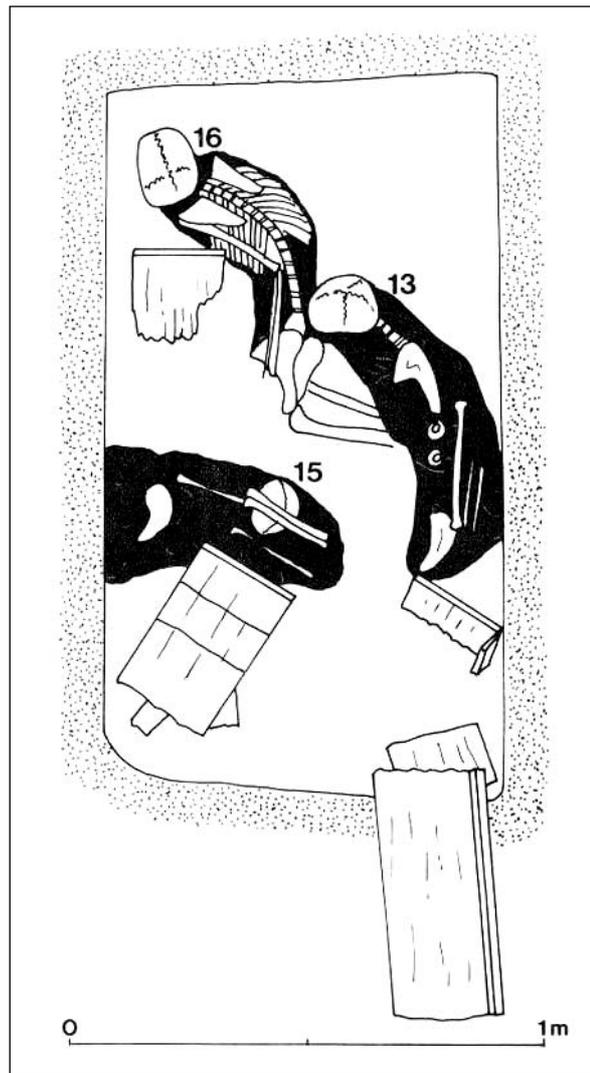


Fig. 12: Unummified bodies in the flexed position, burial cache of *Tw-rwdf* (drawing after Raven, M., *The Tomb of Iurudef*)

Only the coffin of *Imy-ptḥ* (see fig. 8) from the Saqqara cache (group D) has a correct hieroglyphic inscription, and the text choice was a simple *ḥtp di nsw* offering formula, very different from the elegant Book of the Dead invocation to Nut that we see on higher quality

New York, and Toronto 1958); Wright, G.E., "Phillistine Coffins and Mercenaries," *Biblical Archaeologist* 22, 3 (1959): 54-66.

For summary information about poorer quality burials of the Ramesside Period, see the invaluable bibliography and data collected by Grajetzki, *Burial Customs in Ancient Egypt*; Poole, F. "Social Implications of the Shabti Custom in the New Kingdom," in R. Pirelli (ed.), *Egyptological Studies for Claudio Barocas* (Naples 1999): 95-111.

⁹¹ For other New Kingdom burials of adult individuals in the flexed position, see El-Sawi, *Excavations at Tell Basta*; Bakr, "New Excavations of Zagazig University"; Sowada, Callaghan, and Bentley, *The Teti Cemetery*.

Ramesseid period coffins from groups A, B, C, and E. This *hṫp di nsw* text was clearly written in a different hand than the one which performed the figural decoration on this coffin; it is quite possible that the coffin owner *Imy-ptḥ* himself was illiterate and that a scribe was hired to write this one inscription on the coffin lid. There is no doubt that most, if not all, of the people buried in this Saqqara cache were illiterate, as were almost all Egyptians.⁹² A few of the later Twenty-first Dynasty coffins in this same cache include *nonsense* hieroglyphic inscriptions⁹³ (see Fig. 13) – scribbled “texts” which were written by individuals with no understanding of the Egyptian writing system and which included no words or phrases, only a collection of incorrect signs.⁹⁴ These nonsense texts were meant to imitate the real thing, and their use indicates that illiterate and lower status draftsmen, buyers, and audience members consumed and invested in pseudo-textual inscriptions for their perceived magical efficacy and for their association with higher status funerary arts. The use of nonsense hieroglyphs hints at adapted and different funerary ritual practices, centered on oral traditions from village elders, rather than formal text editions read aloud by an initiated and educated member of the priestly elite.⁹⁵ But these nonsense texts nonetheless derived from functional materialism and an *emulation* of striving for an ideal afterlife container with a suitable text as would have been found on an elite coffin. The fact that these people in the Saqqara cache were on the lower edge of the upper status groups – at least in comparison with the anonymous rest of the population who could not afford coffins in their burials at all – is a

92 Baines, J., “Literacy and ancient Egyptian society,” *Man* 18, 3 (1983): 572-599.

93 Martin, G., *The Hidden Tombs of Memphis: New Discoveries from the Time of Tutankhamun and Ramesses the Great* (London 1991).

94 For another nonsense text on a pottery coffin found in Syria Palestine, see Tufnell, O., *Lachish IV: The Bronze Age* (London, New York, and Toronto 1958): 131-132, 248, pl. 45.

95 To clarify the point further: I am not suggesting a black and white dichotomy between literate and non-literate individuals and funerary practice. There was most likely a spectrum of literacy at work within Egyptian society, which touched upon burial practice in varied ways. Many village elders in peasant status groups were probably also priests of some sort, acting as the leaders in funerary and other rituals, and they may have had some contact with texts, if not full literacy.

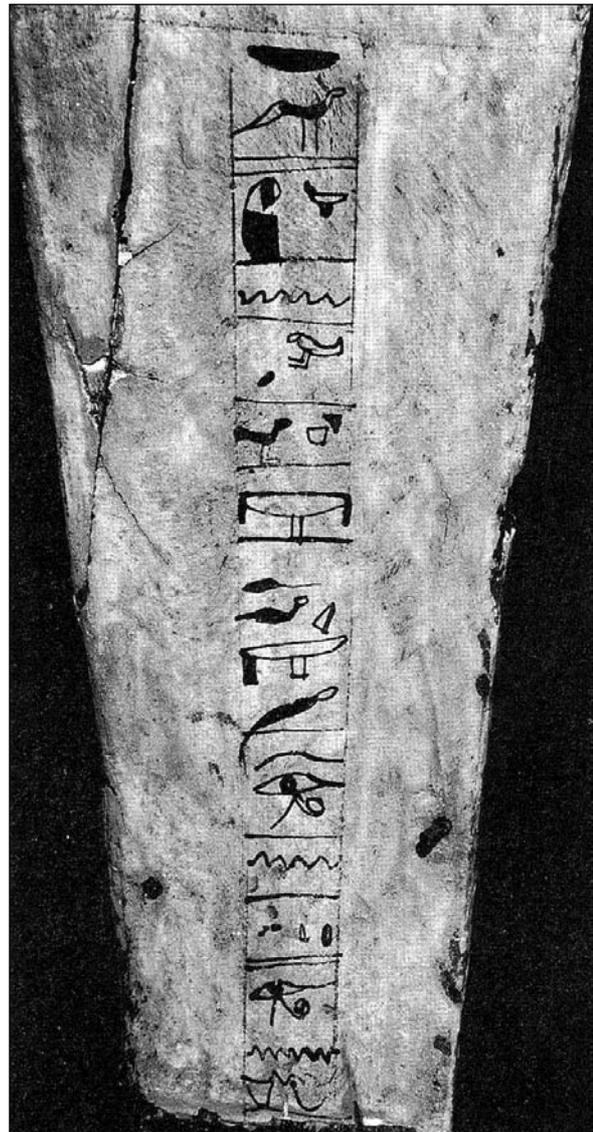


Fig. 13: 21st Dynasty Coffin with Nonsense Hieroglyphic Inscription (photo after Martin, G., *The Hidden Tombs of Memphis*).

valuable indication of the limited degree to which understanding of elite belief systems percolated down to the rest of society.

Functional materialism tied every level of Egyptian society to a continually evolving, funerary practice led by the elite and the royal family: all are following the styles and practices of the wealthy to the best of their ability and understanding. Lower status individuals did not abandon the *concept* of using a coffin, even though most could not afford it. They did not abandon textual inscriptions, even though most could not participate in their meaning. The Egyptian peasantry did not abandon functional materiality, but followed it to the best of their socioeconomic ability and according to their

habitus,⁹⁶ using simpler rectangular coffins, pottery coffins, palm reed mats, simple textiles wrapped around unummified bodies grouped together in cache tombs, and probably using shared funerary objects, employed temporarily in ritual-display rather than permanently in the burial. The poor lacked the sophisticated and cosmopolitan understanding of funerary rituals, tastes, and belief systems of the elite status groups, and thus they would not have had a clear understanding of how their attempts to emulate may have been inadequate to elite groups. The care with which the poor were buried, as shown in the Saqqara cache tomb of *Iw-rwḏ.f*, suggests that they themselves found their practices, rituals, and styles to be quite adequate for rebirth in the next life, but we have no knowledge about the poor's actual expectations for, and conceptions of, the afterlife. The question remains: if functional materialism was a shared sociocultural mechanism, did the lower status Egyptians feel that their funerary ritual and subsequent burial would be less powerful or less transformative than that of a high-ranking person with much more elaborate goods and an ostensibly different set of ritual acts and recitations revolving around those objects?

Broadly stated, the evidence suggests that the poor *did* have anxieties about their lack of burial goods, and so they tried to attach themselves to other, wealthier individuals, even in death. Functional materialism is a reflection of Egyptian social inequality, but also a mechanism of political and social cohesion despite that inequality. It encouraged elites to bury themselves within close distance of their lord and master, the king, from the earliest days of Egyptian civilization.⁹⁷ The poor would therefore try to attain a spot in a cache tomb, thus associating themselves with wealthier members of their community. Even in the Deir el Medina Theban Tomb 1 of *Sn-ndm*, by no means a poor burial, eleven of the twenty bodies were interred without coffins. These less affluent individuals still benefited from the system of functional materialism, but in a *shared* form, because they were placed in a decorated burial chamber built by a wealthy member of their community. Poorer

members of a given community needed to develop a series of adaptations that depended on placement in burial spaces with others who could afford coffins and tomb equipment. It is even possible that the purchase or legal grant of a *st-kr.s* or "burial place," mentioned in non-literary west Theban documentation⁹⁸ is testament to the less affluent buying into a wealthier tomb than they themselves could afford – a kind of funerary "time-share" in modern real estate terms.⁹⁹ Participants in these adaptations ostensibly believed that the dead could share in the magical efficacy of their necropolis *community* and in funerary materials that did not explicitly belong to them, but with which they were implicitly associated. The deposit of the body in a burial space is, in itself, a ritual activity, and its placement, even without a coffin, is a part of that burial's value. Thus the shared material provided by the cache burial community was invaluable for the Egyptian peasantry. Just like theft and usurpation, shared grave goods within a community of death represent a creative adaptation to the system of functional materialism driving material acquisition yet defined by social inequalities and inabilities.

If the ritual purpose of a coffin was primary, while its eternal and permanent materiality was secondary, as the common practice of usurpation suggests,¹⁰⁰ it follows that the vast majority of ancient Egyptians (who could not afford to buy funerary objects at all) would have adapted their approach to the concepts of functional materialism, using coffins and other funerary objects *temporarily* in ritual activity, but not permanently. I will even go so far as to suggest that poor Egyptians found another adaptation: those who could not purchase a coffin may have had access to a temporary coffin for the funerary ceremonies – but not for the burial. In other words, it is quite possible that many Egyptian dead were publicly displayed with funerary objects, which were manipulated in vital transformative rituals, but which were *not buried* with them. We

96 Bourdieu, P., *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, translated by R. Nice (Cambridge, Mass. 1984).

97 Kemp, *Ancient Egypt*: 61-63; Baines and Lacovara, "Burial and the Dead in Ancient Egyptian Society."

98 For example, see O. Petrie 18, 8 rt. and P. Bulaq X / P. Cairo 58092, 2 rt., both of which legally grant a *st-kr.s* burial space to another family member. For this phrase, see Cooney, *The Value of Private Funerary Art*.

99 For a similar situation in the burial towers and catacombs of Palmyra, see Gawlikowski, M., *Monuments Funéraires de Palmyre* (Warsaw 1970): 167-183.

100 Baines and Lacovara, "Burial and the Dead in Ancient Egyptian Society."

have no surviving artifacts that were clearly designated for repeated, temporary, and shared use among individuals in a community. Unfortunately, the nature of this practice makes finding any such objects unlikely, because in the levels of society in which this practice would have been common, even the shared coffins were unlikely to have been of high quality or have had any tell-tale decoration or inscriptions. Furthermore, as these objects were never intended to be permanently interred, they do not benefit from the shelter and preservation afforded the higher status funerary goods. Nor is the practice mentioned in any funerary texts because the elite composers and readers of such texts focused on the ideal upper status burial, whose purpose was not only ritual transformation, but also to provide permanent and discrete materiality for the deceased.¹⁰¹ Nonetheless, the temporary use of funerary goods would be in accord with funerary ritual behaviors around the world.¹⁰² That it would not be mentioned in the elite texts is quite reasonable, as this was neither part of their real nor their ideological world. Too many burials of the New Kingdom lack funerary arts for a culture which placed so much transformative power in material objects. The preponderance of careful, ritual burials lacking the accompanying goods may well be the best evidence we have for such negotiated practices; despite the surviving burials of the minority elite, the majority of Egyptian burials almost certainly employed funerary material temporarily, sharing the objects (and their ritual properties), rather than benefiting from the permanent and individualized grave goods with which we are most familiar.

The Inevitability of Functional Materialism

Functional materialism was a powerful sociocultural force in ancient Egypt, so much so that it may have created an intellectual backlash, causing some learned individuals to question the purpose of so

much spending and materialism for a successful afterlife.¹⁰³ There are only a few texts that question funerary expenditure, and one of the most significant is the well-known Middle Kingdom philosophical text “The Dispute between a Man and his Ba,” in which the man’s soul suggests that funerary materialism will have no long lasting benefits for the individual:

My *ba* opened its mouth to me, to answer what I had said, If you think of burial, it is heartbreak. It is the gift of tears by aggrieving a man. It is taking a man from his house, casting (him) on high ground. You will not go up to see the sun. Those who built in granite, who erected halls in excellent tombs of excellent construction – when the builders have become gods, their offering-stones are desolate, as if they were the dead who died on the riverbank for lack of a survivor.¹⁰⁴

“The Song of King Intef” also presents doubts about the efficacy of funerary materials. The text belongs to the genre of so-called Harper’s Songs, many preserved in Eighteenth Dynasty and Ramesside Period copies.¹⁰⁵ The pertinent section reads:

Those who built tombs, their places are gone. What has become of them? I have heard the words of Imhotep and Hardedef, whose sayings are recited whole. What of their places? Their walls have crumbled, their places are gone as though they had never been! None comes from there to tell of their state, to tell of their needs, to calm our hearts, until we go where they have gone! Hence rejoice in your heart! Forgetfulness profits you. Follow your heart as long as you live! Put myrrh on your head. Dress in fine linen.¹⁰⁶

Such texts emphasize the inevitability of death, regardless of the magnificence of one’s burial monuments, which is a philosophical statement, rather than an anti-materialistic one. The texts do not seem to question functional materialism, *per se*, but functional materialism as it pertains to death. The Intef song actually encourages materialism, but of a different kind – one that focuses on ritual activity in

101 For an examination of funerary texts and the ideal elite burial that were associated with them, see Assmann, *Death and Salvation*.

102 For example, see Howarth, G., and O. Leaman (eds.), *Encyclopedia of Death and Dying* (London 2001): 103-104; Gittings, C., *Death, Burial, and the Individual in Early Modern England* (London 1984).

103 For a discussion of funerary spending and skepticism thereof, see Baines and Lacovara, “Burial and the Dead in Ancient Egyptian Society.”

104 Lines 55-64. For this translation, see Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*. Volume I: 163-169.

105 See J. Assmann, “Harfnerlieder,” *LÄ II*: 975.

106 Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*. Volume I: 195-196.

the context of life (dressing in linens and using myrrh), rather than death (building fine tombs and coffins). These texts express a clear anxiety about the effectiveness of funerary materials for the dead, particularly offerings and tombs. They do not express a cynical disbelief in the existence of the soul after death, but they do seem to question the effectiveness of so much material production in preparation for the afterlife.¹⁰⁷ If we do interpret these texts as expressions of doubt about the mechanism of functional materialism as it pertains to funerary preparation, they take a small step towards placing the non-material existence above and apart from the necessity of material corporeality, indicating that some individuals actually questioned functional materialism and its required expenditure. But, ostensibly, these views would have been only a minority among some of the learned elite. During times of strong central government and overall prosperity, particularly in the New Kingdom, functional materialism was paramount and drove the large scale production of funerary arts within a context of social inequality.¹⁰⁸

Ultimately, it would have been impossible for the Egyptians to dismiss functional materialism, despite the high economic costs to individuals and families, because it represented one method of maintaining the status quo within a complex society characterized by massive gaps and inequalities. Funerary display

107 See Lichtheim's comments *Ancient Egyptian Literature. Volume I*: 195: "Given the multiple meanings of the 'make holiday' theme, it follows that it was not the use of this theme which made the *Intef Song* so startling, but rather its skepticism concerning the reality of the afterlife and the effectiveness of tomb-building. It was this skepticism which injected a strident note of discord into a class of songs that had been designed to praise and reassure. The incongruity is of the same order as that which one observes in the *Dispute between a Man and His Ba*. For there the *ba*, though itself the guarantor of immortality, is given the role of denigrating death and immortality, denying the worth of tombs, and counseling enjoyment of life."

108 One post-Amarna text, a harpers song from the tomb of Neferhotep (TT 50), reacts against the earlier skepticism: "I have heard those songs that are in the tombs of old, what they tell in extolling life on earth, in belittling the land of the dead. Why is this done to the land of eternity, the right and just that has no terrors?" Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature. Volume II*: 115-116. See also Lichtheim's comments in *Ancient Egyptian Literature, Volume I*: 195.

was one of the chief ways for elite individuals and families to separate themselves from the rest of society as well as a method of moving status from this world into the next. Elite Egyptian culture created extreme social pressures for the high-born to produce one's own individual means to an afterlife. For example, in the Eighteenth Dynasty *Instruction of Any*, the father anxiously urges his son to:

Furnish your station in the valley, the grave that shall conceal your corpse; Set it before you as your concern, a thing that matters in your eyes. Emulate the great departed who are at rest within their tombs. No blame accrues to him who does it. It is well that you be ready too. When your envoy comes to fetch you, he shall find you ready to come to your place of rest...¹⁰⁹

But this text describes an idealized goal that was not attainable for most. We have already seen that funerary materiality and economic realities drove tomb caching by the Egyptian peasantry, in an attempt to attach themselves to wealthier members of their community. Lack of resources also drove adaptations for the rich: when decorated tombs became impractical to produce and impossible to protect in late Dynasty XX, even elites began caching their high quality, nesting coffins in large multi-generational community tombs, a trend particularly visible at Thebes.¹¹⁰ Coffin decoration then filled the vacuum left by undecorated burial spaces (fig. 14). In the economic downturn of the Twenty-first Dynasty and throughout much of the politically unstable Third Intermediate Period, funerary ritual emphasized the mummified body and the coffin as the discrete dwelling place for an individual within a larger community, rather than emphasizing the decorated tomb complex that was individualized for the patriarch and his nuclear family. In fact, mummification became more elaborate at the beginning of the Third Intermediate Period,¹¹¹ suggesting an increased focus on the physical preservation and ritual protection of the corpse when decorated family tombs were impractical even for the elite and when tomb security was put in question. Even the organs were increasingly placed within the body or coffin, rather than in separate canopic jars and chests, a self sufficiency that the insecure social,

109 Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature. Volume II*: 138.

110 Niwinski, *Twenty-first Dynasty Coffins*.

111 Ikram and Dodson, *The Mummy in Ancient Egypt*: 124-128.



Fig. 14: Early 21st Dynasty Coffin and mummy board of *P3-nb-mnt*, Louvre E. 13029, E. 13046 (photo by the author).

political, and economic times demanded and that changes in ritual emphasis must have supported. The poorer individuals in a given community had been relying on the shared value of cached funerary space for some time,¹¹² but this adaptation became standard for just about everyone by the Third Intermediate Period, including the royal family buried at Tanis, who chose a secure burial location within temple walls.¹¹³ It is one adaptation that moved from the *lower* strata of society *up*, in response to unstable social, political, and economic times.

Each Egyptian coffin and funerary object is therefore a result of “culturally reasoned choices”

112 Baines and Lacovara, “Burial and the Dead in Ancient Egyptian Society”; Raven, *The Tomb of Iurudef*; Shedid, *Das Grab des Sennedjem*. For communal burial adaptations in North Africa during the Roman empire and early Christian time periods, see Yasin, A.M., “Funerary Monuments and Collective Identity: From Roman Family to Christian Community,” *The Art Bulletin CAA* 87, 3 (September 2005) 433-457.

113 Montet, *La nécropole royale de Tanis*.

and social agency,¹¹⁴ in which type, number, material quality, craft quality, text quality, and text choice all depended on one’s means and social position. These choices then led to different emphases within funerary rituals, determining which funerary materials to accentuate at the center of the activity. For the Egyptians, functional materialism and the socioeconomics associated with the demand for funerary art were key drivers for different expressions of funerary belief systems.

In the end, I argue that funerary goods were displayed as the embodiment of abstract notions such as rebirth within a dynamic materialist ritual system that fed off socioeconomic competition and adaptable ideological beliefs, thus leading to subtle changes in ritual practice and visual culture styles, at the same time supporting emulation of elite models. The poor, who could not participate with additional funerary art, relied on the body, the community, the shared burial goods of others, and perhaps even the temporary use of objects in rituals to sustain themselves in a system of functional materialism. Functional materialism was a cyclical, self-reinforcing mechanism that lasted for millennia: religious belief systems focused on the manipulation and display of materiality, which in turn reinforced social order, emulation, competition, innovation, taste change, and a series of adaptations, including usurpation and community use.

114 Dobres, M-A. and C.R. Hoffman, “Social Agency and the Dynamics of Prehistoric Technology,” *Journal of Archaeological Method and Theory* 1, 3 (1994): 211-258, specifically, pg. 224; Similarly, see Gell, A., “Newcomers to the World of Goods: Consumption among the Muria Gonds,” in Appadurai, A. (ed.), *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective* (Cambridge 1988): 110-138, especially p. 136 where he states, “The study of taste has recently become an important preoccupation of Marxist sociology (Bourdieu 1979), and quite rightly because nothing so acutely expresses social class, and the educational system that reinforces and perpetuates classes in modern society, as consumer preferences in the cultural domain – music, films, furnishings, pictures, and so on. In the study of aesthetic production, attention has shifted from the creative activity of the lone artist or craftsman to the social conditions that are reproduced in art and craft production, and that foster this kind of productive activity.”

Ökonomie der Altägyptischen Feste

ZEINAB SAYED

Feste im Alten Ägypten hatten nicht nur einen religiösen Charakter, indem sie der Erfüllung der religiösen Pflichten dienten und die Sehnsucht nach Nähe zu den Göttern stillten, sie hatten auch rein weltliche Funktion. Dabei scheuten die alten Ägypter weder Kosten noch Aufwand, die Feste ihrer Götter in einer angemessenen Form zu feiern.

Der reichen Quellenlage entsprechend, liegen umfangreiche Forschungen zu den altägyptischen Festen vor. Dabei stehen zumeist die Rituale und der Ablauf der Feste im Mittelpunkt, während profane und praktische Aspekte in der ägyptologischen Festforschung meist am Rande behandelt werden. Auch erwähnen die meisten Quellen lediglich die Rituale, die Zeitspanne, in der diese Rituale stattfanden, und manchmal auch die Opfer, die bei den Festen dargebracht wurden. Aussagen zu wirtschaftlichen Aspekten finden sich in den Quellen hingegen spärlich und meistens nicht in direkter Form.

In diesem Beitrag werden daher Quellen analysiert, die es erlauben, Rückschlüsse auf die ökonomische Seite der Feste zu ziehen. Das Augenmerk richtet sich dabei auf die Finanzierung der Feste, aber auch auf die Beziehung zwischen Festen und Handel und auf die Frage, welche Bevölkerungsgruppen von den Festen bzw. von den Festopfern profitierten.

Finanzierung der Feste

Um einen reibungslosen Festablauf zu sichern, ist es unerlässlich, den umfangreichen Festbedarf, d.h. die diversen Arten der Opfergaben, in genügender Menge und zur rechten Zeit zu beschaffen. Außerdem geht es um die Sicherung bzw. die Einrichtung der Lieferquellen sowie um die Sicherstellung einer genügenden Anzahl von Arbeitskräften, die den perfekten Ablauf der Festvorbereitung gewährleisten.

Essentiell ist die Beschaffung der finanziellen Mittel. Für die Herstellung von Kultgeräten und die Finanzierung des aus dem In- und Ausland herbeigeschaff-

ten Festbedarfes wurden große Mengen Gold benötigt. So berichtet z. B. im Mittleren Reich Iqernofret unter dem König Sesostri III., dass er von diesem beauftragt worden sei, für das Osirisfest in Abydos, Kultgeräte her- und wiederherzustellen und mit Gold aufzufrischen, das aus der nubischen Kriegsbeute stammte.¹

Zwei Inschriften Ramses' II. aus dem Tempel Sethos I. in Kanais² berichten vom Herbeibringen des Goldes für das Hb-sd-Fest Ramses' II.

Ebenfalls aus der Zeit Thutmosis' III. gibt es Hinweise auf die kostbaren, für das Fest benötigten Materialien, insbesondere Edelmetalle: „Elektron des Festes, Erz des Festes“.³

Die Finanzierung von Festen erfolgte durch den König. Dafür wird er (gemäß den Texten) vom Gott belohnt. Außer dem König als Stifter umfangreicher Opfereinheiten treten verschiedene weitere Institutionen als Stifter auf. Zudem lassen sich Stiftungen und Festgaben von Privatpersonen nachweisen. Letztere sind anhand diverser Hinweise deutlich auszumachen, wie z.B. die Stiftung des *H^cpy-df^y*, deren Verwendungszweck und Umfang dieser in seinen Verträgen mit den Totenpriestern festgesetzt hat.⁴ Gefäßinschriften aus El-Malqata sprechen dafür, „dass die Privatleute bzw. die hohen Beamten für die Sedfeste des Königs und andere Feste Abgaben zu entrichten hatten“.⁵

Fraglich ist, ob Privatpersonen verpflichtet waren, die Feste mitzufinanzieren, um an ihnen teilnehmen zu dürfen, und ob man sich dies als eine Art „Fest-

1 Lichtheim, M., *Ancient Egyptian Autobiographies Chiefly of the Middle Kingdom*, OBO, 84, 1988, 98 f.; Anthes, R., *Die Berichte des Neferhotep und des Iqernofret über das Osirisfest in Abydos*, Festschrift zum 150jährigen Bestehen des Berliner Ägyptischen Museums, Berlin, 1974, 15.

2 KRI, II, 397, 12.

3 Urk. IV, 876, 16.

4 Siehe Spalinger, A., *A Redistributive Pattern at Assiut*, JAOS, 105, 1985, 7-20.

5 Hayes, W., *Inscriptions from the Palace of Amenhotep III*, JNES, 10, 1951, Inschrift 167, 168; Urk. IV, 1792, 13-15; 1876, 17-18; 1893, 15-16; 1954, 12-18.

gebühr“ oder „Feststeuer“ vorzustellen hat. Zugunsten einer solchen Annahme wurde eine Textstelle in der Lehre des Ani mit „Festgebühr“ übersetzt.⁶ Eine Textstelle in Pap. Anast IV deutet ebenfalls darauf hin: Dort ist die Rede von *ḥtr n p3 ḥb* „Steuer des Festes“.⁷

Zieht man entsprechende Regeln der Ptolemäerzeit zum Vergleich heran, so spricht einiges für die Annahme, dass auch im Alten Ägypten die Mitfinanzierung der Feste durch Privatpersonen erwartet wurde. In der Ptolemäerzeit gehörte eine Sachspende bzw. die Finanzierung der beim Fest benötigten Güter zu den Pflichten der Versammlungsteilnehmer. Verzeichnisse solcher Abgaben und Verpflichtungen finden sich, in griechischer Sprache, u.a. im Totentempel Sethos' I. in Westtheben auf Tonscherben (die von großen Tonamphoren stammen).⁸

In den Texten werden zuweilen Hinweise auf die Institutionen gegeben, die finanziell und/oder durch Sachspenden zu Festen beitrugen. Beispielsweise wird unter vielen anderen die Scheune des Tempels als Herkunftsort für Getreide,⁹ das Haus der *išd*-Frucht für Wein,¹⁰ das *pr-njswt* (Staatsverwaltung) für Schlachtopfer (Rinder und Geflügel),¹¹ der Totentempel oder andere Tempel als Herkunftsort für Weihrauch, Rinder, Geflügel und Kultgeräte sowie der Amuntempel für Brote,¹² die Vogelhöfe Pharaos für Geflügel bzw. *ḥt-š3*-Enten¹³ u. v. m. genannt. Für den Abydos-Tempel kamen die Opferbrote aus der „Kammer von *bj.t* und *psn*-Broten“, die Datteln aus *ḥt bnj.t*, der „Dattelkammer“ und Bier aus der Bierkammer.¹⁴

6 Quack, J. F., Die Lehren des Ani, OBO, 141, 1994, 91, 154.

7 Pap. Anast IV 1a, 2: Gardiner, A., LEM, 34, 10; Caminos, R., LEM, 126.

8 Mysliwiec, K., Herr beider Länder, 244.

9 KRI, II, 517, 3.

10 Altenmüller, H., Moussa, A., Die Inschriften Amenemhets II. aus dem Ptah-Tempel von Memphis. Ein Vorbericht, SAK, 18, 1991, 5.

11 Ibid., 23-24.

12 Urk. IV, 770, 14.

13 Urk. IV, 1342, 6-7.

14 Haring, B. J., Die Opferprozessionszenen in Medinet Habu und Abydos, in: Kurth, D., 3. Ägyptologische Tempeltagung, Systeme und Programme der ägyptischen Tempeldekoration, ÄAT, 33, 1, 1995, 73-89; Nelson, H., The Calendar of Feasts and Offerings at Medinet Habu, in: Nelson, H./Hölscher, U., Work in Western Thebes 1931-33, OIC, 18, 1934, 38 ff.

Aus dem bisher Gesagten lässt sich schließen, dass die Finanzierung von Festen nicht nur durch Könige erfolgte, sondern von den Tempeln selbst, einem Geflecht von Institutionen sowie Privatpersonen mit getragen wurde. Laut W. Helck musste die Opferlieferung in die einzelnen Tempel „wegen der finanziellen Belastung genau zwischen der Institution und den verschiedenen Bevölkerungsgruppen aufgeteilt werden“.¹⁵

Institutionalisierter Handel

Hinsichtlich der Beziehung zwischen Festen und Handel stellt sich zunächst die Frage, ob zu Festzeiten Händler tätig waren und welche Rolle sie dabei übernommen haben. Für diesen Punkt sind Papyrus Boulaq XI und das dazugehörige Fragment Pap. CGC 58081 aus der Zeit der 18. Dynastie von Interesse. Beide Dokumente enthalten Aufzeichnungen zur Vergabe von Rinderteilen, Kuchen und Wein mit verschiedenen Datumsangaben an sechs Personen; diese Männer werden als *šwtyw* bezeichnet. Bei einer Person findet sich eine Angabe von 2 *šty* Gold.

Im Text wird folgendes erwähnt: das Datum, „(*rdj.t*) gegeben an *šwty*“ (darauf folgt dessen Name), der Gegenstand und schließlich eine Wertangabe (*šty*) für den Gegenstand. Bei den Datumsangaben fällt auf, dass ihr zeitlicher Abstand sehr gering ist. Vermutlich erfolgten die Eintragungen täglich. Auffällig ist, dass das erste Datum im Pap. Boulaq XI, der II. *3ḥt* 15, dem Datum des Opetfestes entspricht, das unter Thutmosis III. elf Tage dauerte.¹⁶ Unter Thutmosis III. fand am 18. Tag des II. *3ḥt* ein Fest von unbekannter Dauer für Chnum und Anuket statt¹⁷ und am 28. des II. *3ḥt* wurde ein Fest für Satet und Anuket gefeiert.¹⁸ Dies bedeutet, dass ein Hauptfest in Theben und zwei lokale Feste von kürzerer Dauer in Elephantine gefeiert wurden. Dabei überschneiden sich die Zeitangaben der zwei lokalen Feste mit denen des Hauptfestes. Durch die verschiedenen Eintragungen in den Texten wird ein Zusammenhang zwischen den Festtagen und den Ausgabeeintragungen deutlich.

15 Helck, W., Opfertier, LÄ, IV, 1982, 594.

16 Urk. IV, 824, 10; Schott, Festdaten, 84.

17 Urk. IV, 823, 14; Schott, S., op. cit., 87.

18 Urk. IV, 823, 15.

Janssen ist der Meinung, dass die Überschüsse bzw. die Opferreste, die das Tempelpersonal bzw. die Tempelangehörigen nicht verbrauchten, verkauft wurden; folgt man ihm, kann man anhand der Zeitangaben in den beiden Texten, die innerhalb der Dauer des Opetfestes liegen, den Schluss ziehen, dass die Eintragungen im Zusammenhang mit dem Verkauf von Festopfern stehen. Da diese Texte (Papyrus Boulaq XI und Pap. CGC 58081) jedoch nur Angaben zu den Ausgaben liefern und kein Gegeneintrag zu den Einnahmen vorhanden ist, lässt sich schwer feststellen, ob sich die Wertangaben bei Ausgabe und Einnahme entsprachen oder ob sie sich unterschieden, sprich: ob Gewinn gemacht wurde. Es bleibt ungewiss, an wen die Einnahmen flossen, ob sie dem Tempel zugute kamen oder ob die Tempelangehörigen die Einnahmen erhielten. Höchstwahrscheinlich gab es keine Maximierung des Profits oder ein Gütermonopol im modernen Sinne.

Manche Forscher sehen sich veranlasst, die in Pap. Boulaq XI erwähnten Wertangaben *šꜥty* als Preisangabe zu sehen. Dem zufolge wären die *šꜥtyw* als Händler anzusehen, die den Preis für angekaufte Waren an den Tempel entrichten mussten. Es muss hier jedoch überlegt werden, ob es sich um die Einkaufspreise für Großhändler handelt, oder um die Verkaufspreise für Endkunden. Es ist fraglich, ob die Preise festgelegt oder je nach Angebot und Nachfrage flexibel waren. Laut Pap. Boulaq XI rt. 3.6 wurden 2 *šꜥt* Gold von einem der *šꜥtyw* als Gegenwert für Fleisch empfangen. Zu der präzisen Bedeutung dieses Eintrags gibt es mehrere Interpretationsmöglichkeiten:

Die Wertangabe kann zum einen den Gegenwert der Güter, der in Gold bezahlt wurde, darstellen oder auch eine Werteinheit, die bei der Bezahlung aller Gegenstände zu Grunde gelegt wurde. Es wäre auch möglich, dass diese Eintragungen einen Wertmaßstab darstellen, die der verantwortliche *šꜥty* im Falle eines Schadens oder Verlustes bezahlen musste. Das bedeutet, dass diese Eintragungen als Buchführung der Institutionen verstanden werden können, zu denen die einzelnen *šꜥty* gehörten.

Zumal kein Gegeneintrag bekannt ist, ist schwer einzuschätzen, wie lange es dauerte, das Fleisch zu liefern und ob die Wertangabe der Ausgabe mit der der Einnahme identisch war.

Waren Ausgabe- und Weitergabetermine identisch, oder bestand zwischen ihnen ein zeitlicher Abstand? Handelte es sich hier um einen tatsächlichen Verkauf oder lediglich um Lieferungen? Diese Frage bleibt letztendlich offen. Sofern die Eintragungen in beiden Texten eine regelmäßige und ständige Lieferung von bestimmten Gütern während eines Festes dokumentieren, ist ein geringer oder überhaupt kein zeitlicher Abstand zwischen den einzelnen Eintragungen zu erwarten. Dies wird durch die nahezu täglichen Einträge im Pap. Boulaq XI bestätigt. Da die Mengenangaben der einzelnen Güter in diesem Papyrus aber unterschiedlich sind, ist anzunehmen, dass die Lieferungen nicht regelmäßig erfolgten: Es wird sich also möglicherweise um Überschüsse von Opfergaben handeln, die weitergegeben wurden.

Hier schließt sich die Frage nach dem Ort des Verkaufes an. Zum einen kann angenommen werden, dass die Opfergaben in Theben verkauft wurden, wo das Opetfest stattfand, denn hier befanden sich während des Festes höchstwahrscheinlich unzählige Besucher. Eine andere Möglichkeit wäre, dass die Festopfer weitergeleitet wurden bzw. an Orten der näheren Umgebung verkauft wurden. Sowohl die Ausgabestelle als auch die Empfänger bleiben in den Pap. Boulaq XI und CGC 58081 unbekannt.

Die Tatsache, dass sich alle Eintragungen auf einer einzigen Liste befinden, deutet darauf hin, dass eine zentrale Verwaltungsstelle den Warenverkehr organisierte und als Hauptvergabestelle die verschiedenen Orte, d.h. den Festort sowie seine nähere Umgebung, mit Gütern versorgte. In unserem Fall wäre dies die Vergabestelle in Theben. Alternativ wäre eine zentrale Abgabestelle denkbar, die den Hauptfestort (Theben) versorgte, der wiederum die anderen Orte (in der Nähe) belieferte. Eine weitere Möglichkeit wäre eine permanente Vergabestelle an jedem Festort bzw. Tempel.

Neben dem Verkauf konnte der Überschuss der Opfergaben auch anderen Zwecken dienen, wie z.B. der Versorgung der Arbeiter. In dem ODeM 46 (aus der Regierungszeit Ramses' IV.) wird erwähnt, dass neun Fleischportionen und elf Rinderköpfe vom Opetfest an die Arbeiter in Deir El-Medina geliefert wurden. Dies könnte eine anteilige Lohnzahlung gewesen sein oder eine zusätzliche Gabe, die in ihrer Menge nicht festgelegt war.

Märkte und Konsum

Betrachtet man den heutigen Usus von Kauf und Verkauf an Festtagen, so kann man die Möglichkeit spezieller Märkte an Festtagen im Alten Ägypten in Betracht ziehen. In diesem Fall stellt sich die Frage, wo das Marktgeschehen stattfand, ob auf den üblichen Marktplätzen oder an besonderen Orten. Nicht auszuschließen ist, dass solche Märkte in der Nähe von Tempeln abgehalten wurden.

Außerhalb der Festtage beschränkte sich der Zugang zu den Tempeln auf das Personal, dagegen war an Festtagen der Tempel zumindest in bestimmten Bereichen für alle zugänglich. Insofern besteht die Möglichkeit, dass der Markt auch im Tempel selbst stattfand. Zieht man die biblische Schilderung der Tempelreinigung durch Jesus heran, scheint diese Form eines altägyptischen Tempelhandels plausibel:

„... und das Passahfest der Juden war nahe, und Jesus zog hinauf nach Jerusalem. Und er fand im Tempel die Händler, die Rinder, Schafe und Tauben verkauften, und die Wechsler, die da saßen. Und er machte eine Geißel aus Stricken und trieb sie alle zum Tempel hinaus samt den Schafen und Rindern und schüttete den Wechslern das Geld aus und stieß die Tische um. Und sprach zu denen, die die Tauben verkauften: Tragt das weg, und macht nicht meines Vaters Haus zu einem Kaufhaus!“¹⁹

An bestimmten Festtagen konnten die Märkte auch an sonst nicht zu diesem Zweck genutzten Orten stattfinden: z.B. auf Friedhöfen bzw. in deren Nähe oder an den Zufahrtsstraßen zu den Friedhöfen.

Festzeiten brachten eine bedeutende Steigerung des Konsums mit sich, der in Binnen- und Außenhandel Rechnung getragen werden musste. So erforderten die Festrituale die Beschaffung von Luxusgütern aus dem Ausland, wodurch der Außenhandel stark gefördert wurde. Der Binnenhandel wurde zu Festzeiten im Wesentlichen durch die erhöhte Nachfrage nach bestimmten Nahrungsmitteln, Blumen, feinen Ölen, Düften und evtl. neuer Kleidung belebt. Herodot berichtet zum Bastetfest: „Wein wird an diesem Fest mehr verbraucht als in dem ganzen übrigen Jahre.“²⁰

¹⁹ Johannes 2, 13; vgl. dazu Matthäus 21, 12, Markus 11, 15 und Lukas 19, 45, wo es allerdings keine Hinweise auf das Passahfest gibt.

²⁰ Herodot II, 60.

Bei Festereignissen gab es bevorzugte oder empfohlene Speisen sowie bestimmte Rituale und Kultakte, die verrichtet werden mussten. Ob es an bestimmten Festtagen Speiseverbote gab, ist nicht bekannt. Es existierten jedoch andere religiöse Verbote wie das Jagdverbot auf Löwen am Fest der Bastet.

Auch der Austausch von Geschenken zum Festanlass trug wesentlich zum gesteigerten Konsum bei. Zusätzlich dienten die zu Festen herbeigebrachten Opfer als Hauptquelle für Pfründe für das Tempelpersonal, vor allem für die Priester, für die Bezahlung der königlichen Arbeiter und nicht zuletzt als Gabe an die Festteilnehmer.

Waren neben dem Tempelpersonal – insbesondere den Priestern – und den staatlichen Arbeitern auch andere Bevölkerungsgruppen in ihrem wirtschaftlichen Gewinn bzw. ihrem Lebensunterhalt hauptsächlich von Geschäften anlässlich von Festen abhängig? Dabei ist außer an Händler vor allem an kleine Handwerker wie Schneider, Friseure, Schuster u.a. zu denken, die sicherlich insbesondere kurz vor Festbeginn eine große Nachfrage genossen. Vorstellbar ist, dass solche Tätigkeiten vorübergehend ausgeübt wurden, während man außerhalb dieser Zeit anderen Berufen nachging. Ähnliches ist z.T. auch im heutigen Ägypten zu beobachten, zumeist auf dem Land, z.B. bei Schlachtern, Messerschleifern, Süßigkeitenverkäufern, Büglern, Puppenspielern – und nicht zuletzt bei Bettlern.

Festökonomie in Krisenzeiten

Die finanziellen Mittel für die Beschaffung des Festbedarfs – durch Import bzw. Fernhandel – waren zuweilen knapp oder gar nicht vorhanden. Dies trifft vor allem auf Zeiten von Unruhen bzw. Krisen zu. Das Fehlen von Expeditionen in den Zwischenzeiten macht dies deutlich. Manche Materialien, wie z.B. Holz und Harze für die Balsamierung, waren allerdings wichtige Bestandteile oder ihr Vorhandensein war eine Voraussetzung für die Verrichtung der Rituale. Fehlten solche Materialien, war der Ablauf des Festes gefährdet. Ein solcher Fall ist beispielsweise in der Klage des Ipw-wr dokumentiert:

„[Wahrlich,] man fährt jetzt nicht nach Byblos. Was aber sollen wir anstelle des Nadelholzes für unsere Mumien nehmen? Man begräbt die Freien mit ihren Lieferungen

und salbt die [Fürsten] mit dem zugehörigen Öl bis hin nach Kreta. Sie kommen nicht mehr, denn es fehlt an Gold, und das Material für jede Arbeit ist aufgebraucht. <Die Dinge> des Königshauses sind geraubt. Wie oft kommen denn noch die Oasenbewohner mit ihren Produkten, wie Matten, [Tierfell]en, frischen *rdmt*-Pflanzen und Vogel[fett] zum Erzielen von Gewinn? Wahrlich, Elephantine und Thinis, [das im Kopf] von Oberägypten [ist,] liefern nicht mehr wegen des Aufstandes. Es fehlt an Erdmandeln, Holzkohle, blauer Farbe, *m3^c*-Holz, *nwt*-Holz und Reisig für die Arbeit der Handwerker sowie an Johannisbrot und Bockshornklee, dem Einkommen des Palastes. Was ist aber ein Schatzhaus ohne seine Lieferungen?“²¹

Wie verhielt man sich in derartigen Situationen? Wurde auf einzelne Rituale oder gar die Feste selbst verzichtet? Wie gestaltete sich die Entwicklung der Preise, wenn Ägypten Phasen der Unruhen durchlief? Selbstverständlich konnten die politischen Krisen auch im Ausland stattfinden. Wie reagierten die Ägypter darauf, wenn am Ort des Erwerbs die nötigen Waren nicht verfügbar oder die Handelswege durch Unruhen blockiert oder durch Räuber gefährdet waren? Auf den Handelswegen, auf dem Land- oder Seeweg lauerten viele Gefahren.

Die in EA 126, 8 berichtete Beschwerde Ribaddis, des Fürsten von Byblos, dass er kein Holz nach Ägypten liefern könne, weil Aziru den Seeweg nach Norden blockiert habe, liefert ein Beispiel für derartige Probleme. Suchte man in einer solchen Situation einen anderen Handelspartner bzw. Handelsweg? Welchen Einfluss hatte sie auf die Preise? Es steht fest, dass die Preise für Silber aus Hatti im Gegensatz zu den Getreidepreisen in Ägypten Schwankungen unterworfen waren, abhängig von der Situation in beiden Ländern.

Obwohl die Quellen mehr Licht auf die offizielle Seite der Feste werfen und die Erwähnung der breiten Bevölkerung eher am Rande steht, wird deutlich, dass ein Fest das Leben der Menschen aller Bevölkerungsschichten in irgendeiner Form berührte. Dies gilt für diejenigen, die sich durch Stiftungen an der Finanzierung der Feste beteiligten, für die Arbeiter, die die administrative und handwerkliche Umset-

zung der Feste übernahmen und schließlich für die Festteilnehmer insgesamt, die die Früchte der intensiven Arbeit bei ihrem Besuch genossen und teilweise auch Nutznießer der Festgaben waren.

Literatur

Janssen, J., Prolegomena to the Study of Egypt's Economic History during the New Kingdom, SAK, 3, 1975, 127-185.

Janssen, J., The Role of the Temple in the Egyptian Economy during the New Kingdom, in: Lipinski, E., State and Temple Economy in the Ancient Near East, II, Leuven, 1979, 505-515.

Megally, M., A propos du papyrus CGC 58070 (Papyrus Boulaq XI), BIFAO, 74, 1974, 161-169.

Megally, M., Le papyrus CGC 58081, suite du papyrus CGC 58070, BIFAO, 75, 1975, 165-181.

Müller-Wollermann, R., Funktionsträger von Geld im Alten Ägypten, in: Akten des vierten Internationalen Ägyptologen Kongresses München, 1985, SAK Beihefte, 4, 1990, 159-166.

Reineke, W., Waren die *šwty* wirklich Kaufleute?, Alt-orientalische Forschungen, 6, 1979, 5-14.

Römer, M., Der Handel und die Kaufleute im Alten Ägypten, SAK, 19, 1992, 257-284.

Sayed, Z., Festvorbereitungen: Die administrativen und ökonomischen Grundlagen altägyptischer Feste, OBO, 202, 2004.

²¹ Helck, W., Die „Admonitions“ Pap. Leiden 1344 recto, Wiesbaden, 1995, 13-15.

Theräer, sich – auf der Insel Platea – an der nordafrikanischen Küste festzusetzen, die berühmtesten griechischen ›Händler‹ der archaischen Zeit. Es heißt (Hdt. 4,152):

Da wurde ein Schiff aus Samos, dessen Eigentümer (ναύκληρος) Kolaios hieß, auf seiner Fahrt nach Ägypten zu dieser Insel Platea verschlagen. ... die Samier ... stachen von der Insel aus wieder in See und nahmen Kurs auf Ägypten, wurden aber vom Ostwind abgetrieben. Schließlich, als der Sturm nicht nachließ, fuhren sie durch die Säulen des Herakles unter göttlichem Geleit nach Tartessos. Dieser Handelsplatz (ἐμπόριον) war damals noch unberührt; als daher das Schiff wieder nach Samos heimkehrte, brachte es einen reichen Erlös seiner Waren mit nach Hause (ἐκ φορτίων ἐκέρδησαν) wie nie ein griechisches Schiff, von dem wir genaue Nachricht haben, *ausgenommen allerdings Sostratos, der Sohn des Laodamas aus Aigina. Mit ihm kann kein anderer den Vergleich aufnehmen.* Die Samier nahmen den Zehnten von ihrem Gewinn (τὴν δεκάτην τῶν ἐπικερδίων), sechs Talente, und schufen ein ehernes Gefäß nach der Art eines argolischen Mischkruges; ringsherum springen Greifenköpfe an ihm hervor. Sie weihten dieses Gefäß ins Heraion. ...

Im Mittelpunkt des kleinen Exkurses zur samischen Hilfe bei der Gründung Kyrenes, mit dem Herodot die Freundschaft zwischen Thera, Kyrene und Samos einführt, steht das Schiff des Kolaios von Samos. Die Tartessos-Fahrt dieses Schiffes wird durch den Kontext der Erzählung in die 630er Jahre v. Chr. datiert. Für die Schilderung der zu Herodots Zeit also rund 200 Jahre zurückliegenden Ereignisse sind folgende Begriffe verwendet: zum einen wird Kolaios als Naukleros bezeichnet, zum anderen Tartessos jenseits der Säulen des Herakles als Handelsplatz – Emporion. Für den an der Wende vom 6. zum 5. Jh. v. Chr. zuerst (inschriftlich) belegten Begriff Naukleros¹⁰ gibt es kein eindeutiges modernes Äquiva-

lent. Nach klassischen Quellen und Papyri ptolemäischer Zeit ist ein Naukleros wohl in erster Linie – selbst zur See fahrender – Eigner eines oder eventuell mehrerer Schiffe, aber auch (von Teilen) der Ladung, also nicht nur ›Transportunternehmer‹, sondern zugleich oft ›Händler‹ der Güter. Naukleroi vergeben aber auch Seedarlehen, während andererseits mit dem Begriff auf einen Agent des Eigners, einen Pächter, einen Kapitän oder Navigator eines Schiffes, also allgemein eine für ein Schiff verantwortliche Person verwiesen werden kann.¹¹ Das Wort *emporion* ist in gar keinem archaischen Text nachgewiesen. Älteste Belege sind Inschriften von Grenzsteinen des mittleren 5. Jhs. v. Chr. aus dem Piräus, älteste literarische Quelle Herodots Historien,¹² in denen unter anderem Naukratis und eben Tartessos als *emporion* bezeichnet werden.¹³ Wenn die unfreiwillige Fahrt nach Tartessos und zurück von Herodot als diejenige beschrieben wird, die einen der größten Gewinne ergab, den je eine Fracht einer einzelnen Handelsfahrt eines griechischen Schiffes erbracht hatte, zeigt auch dies, dass er die ökonomische Seite dieser Episode in den Begriffen seiner eigenen Zeit beschreibt.¹⁴ Auf die archaische Zeit weisen jedoch

I. Malkin, ›Tradition‹ in Herodotus. The Foundation of Cyrene, in: P. Derow – R. Parker (Hrsg.), *Herodotus and His World. Essays from a Conference in Memory of George Forrest* (Oxford 2003) 153–70; M. Stahl, *Gesellschaft und Staat bei den Griechen. Archaische Zeit* (Paderborn u. a. 2003) 157–60.
10 Zum frühesten Beleg (IG I² 628): J. Vélissaropoulos, *Les nauclères grecs. Recherches sur les institutions maritimes en Grèce et dans l'Orient hellénisé* (Genève/Paris 1980) 11. Vgl. C.M. Reed, *Maritime Traders in the Ancient Greek World* (Cambridge 2003) 72 (zu IG I³ 642a).

11 Vélissaropoulos a. O. 48–56 zur Bedeutung in klassischer Zeit und im ptolemäischen Ägypten (nach den Papyri). Nach Reed a. O. 6 bzw. 12 f. bezeichnet Naukleros – abgesehen von metaphorischem Gebrauch (a. O. 12 Anm. 27) – in klassischer Zeit auf jeden Fall einen Schiffseigner, jedoch einen, der auch als Händler tätig ist. Vgl. den Katalog von Naukleroi und Emporoi ebenda 93–132.

12 M.H. Hansen, *Emporion. A Study of the Use and Meaning of the Term in the Archaic and Classical Periods*, in: Th.H. Nielsen (Hrsg.), *Yet More Studies in the Ancient Greek Polis*, *Historia Einzelschr.* 117 (Stuttgart 1997) 83–105, bes. 84. Nach Hansen beziehen sich die literarischen und fast alle der inschriftlichen Belege klassischer Zeit auf Athen. Vgl. auch die Zusammenstellung: M. Casevitz, *Emporion. Emplois classiques et histoire du mot*, in: A. Bresson – P. Rouillard (Hrsg.), *L'emporion*, *Publications du Centre Pierre Paris* 26 (Paris 1993) 9–22. Allerdings ist nach Casevitz a. O. 10–14 das Verb ἐμπολάομαι sowie die Bezeichnung ἔμπορος schon bei Homer belegt (Od. 15,456; 2,319; 24,300), ἐμπορία schon bei Hesiod (erg. 646).

13 Casevitz a. O. 15–17.

14 Ganz ähnlich wie die bei den Autoren des 5. und 4. Jhs. v. Chr. übliche Übertragung der politischen Konzeptionen ihrer eigenen Zeit auf Sachverhalte der archaischen Zeit bzw. noch des frühen 5. Jhs. v. Chr. Vgl. z. B. K. A. Raaflaub, *Zeus Eleutherios, Dionysos the Liberator, and the Athenian Tyrannicides. Anachronistic Uses of Fifth-Century Political Concepts*, in: P. Flensted-Jensen – T.H. Nielsen –

einige Details. Der Zehnte des Gewinnes soll nämlich von den Samiern in das bedeutende extraurbane Hera-Heiligtum von Samos¹⁵ geweiht worden sein, und zwar in Form eines monumentalen Gefäßes. Herodots Beschreibung weist auf die in der Archäologie als Greifenkessel bezeichneten Gefäße, die im 7. und frühesten 6. Jh. v. Chr. – in bescheidenerer Machart – eine weit verbreitete Weihgabe griechischer Heiligtümer darstellten. Überreste in Form von Greifenprotomen sind sowohl (zahlreich) im Heraion von Samos als auch (vereinzelt) in Gravisca gefunden worden.¹⁶ Besonders hervorgehoben ist in der Episode jedoch der Aiginete Sostratos, Sohn des Laodamas, dessen Lebenszeit jedoch offen bleibt.

1.3 Weihgeschenke in aiginetischen Heiligtümern, Handelsmarken und Graffiti auf Keramik aus Naukratis und Etrurien

Votive eines Sostratos sind durch Inschriftreste auf Fragmenten von Weihgeschenkbasen des späten 6. oder frühen 5. Jhs. v. Chr. auch aus zwei der großen Heiligtümer Aiginas, dem der Aphaia und dem des Apollon, bezeugt.¹⁷ Diese Weihgeschenke in den heimatlichen Heiligtümern bezeugen allerdings höhere

Repräsentationsansprüche als der Anker aus Gravisca, soll doch die Basis aus dem Apollonheiligtum ein Reiterstandbild getragen haben.¹⁸

Dazu sind auf spätarchaischer, vor allem attischer, aber auch lakonischer Keramik von etruskischen Fundorten Handelsmarken in großer Zahl belegt, deren Buchstaben (Σ : *dipinti* und *graffiti*) im Rekurs auf die Episode des Herodot als Kürzel des Namens Sostratos gedeutet werden.¹⁹ In Pyrgi, dem Hafen des etruskischen Caere, ist darüber hinaus ein wohl durch einen Sostratos geweihter attischer Teller vom Ende des 6. Jhs. gefunden worden.²⁰ Da die Datierungen der genannten Weihgeschenke und der durch Graffiti markierten Keramik mit der des Ankers übereinstimmen, gelten die angesprochenen Befunde einem Teil der Forschung als Indizien, die das in der Darstellung Herodots gegebene Bild der Überseehändler als wagemutigen, den Naturgewalten ausgelieferten Abenteurern bestätigen bzw. erweitern. Die angeführten archäologischen Spuren des/eines Sostratos werden dabei über die Namensgleichheit²¹ recht optimistisch mit der literarisch bezeugten Person verbunden, und dies nicht selten auch, nachdem Probleme dieser Verknüpfungen angesprochen worden sind.²² Diese Kombination

L. Rubinstein (Hrsg.), *Polis & Politics. Studies in Ancient Greek History, Presented to Mogens H. Hansen* (Copenhagen 2000) 249–75.

15 Nach Herodot 2,182 hatte Amasis zwei hölzerne Bilder seiner selbst ins samische Heraion geweiht. Einen Überblick zum Heiligtum bieten H. Kyrieleis, *Führer durch das Heiligtum von Samos* (Athen 1981); ders., *The Heraion at Samos*, in: N. Marinatos – R. Hägg (Hrsg.), *Greek Sanctuaries. New Approaches* (London/New York 1993) 125–53; H. Walter, *Das griechische Heiligtum, dargestellt am Heraion von Samos* (Stuttgart 1990). Zu Zeugnissen interkultureller Beziehungen der archaischen Zeit im Heiligtum: S. Ebbinghaus, *Begegnungen mit Ägypten und Vorderasien im archaischen Heraheiligtum von Samos*, in: A. Naso, *Stranieri e non cittadini nei santuari greci, Atti del convegno internazionale, Studi Udinesi sul Mondo Antico 2* (Firenze 2006) 187–229.

16 Allgemein dazu H.-V. Herrmann, *Die Kessel der orientalisierenden Zeit II. Kesselprotomen und Stabdreifüße. Olympische Forschungen 11* (Berlin 1979); die Greifenprotome von Gravisca: Colivicchi a. O. (Anm. 2) 36 Nr. 24. Vgl. R. Osborne, *Archaic and Classical Greek Art, Oxford History of Art* (Oxford 1998) 45: »Griffins were part of the grand tripod cauldrons that seem to have been a standard way of putting great wealth on display.«

17 A. Furtwängler, *Aegina* (München 1906) 368 Nr. 10 Taf. 25,2; dazu D. Williams, *Aegina, Aphaia-Tempel V. The Pottery from Chios*, AA 1983, 155–86, bes. 185. E. Walter-Karydi,

Die Äginetische Bildhauerschule. Werke und schriftliche Quellen, *Alt-Ägina II 2* (Mainz 1987) 84 Nr. 60 Taf. 41,60.

18 Walter-Karydi a. O. 103–5.

19 A. W. Johnston, *The Rehabilitation of Sostratos*, PP 27, 1972, 416–23; ders., *Trademarks on Greek Vases* (Warminster 1979) 189 f.

20 G. Colonna, *I Greci di Caere*, AnnFaina 9, 2004, 69–94, bes. 71 zu 92 Abb. 3: »né la scrittura né la datazione né la qualità di vaso ... si oppongono all'ipotesi che il personaggio sia lo stesso Sostratos egineta, autore della nota e ben più impegnativa offerta ad Apollo di un ceppo d'ancora nel santuario di Gravisca.«

21 Zu Homonymien bei Inschriften geweihter Keramikgefäße aus Aegina und Naukratis: D. Williams, *Aegina, Aphaia-Tempel XVII. The Laconian Pottery*, AA 1993, 571–98, bes. 592 (Aristophantos und Damonidas); D. Williams, AA 1983, 184 f.; zu Homonymien bei Inschriften von Gravisca und Naukratis: M. Torelli, *Per la definizione del commercio greco-orientale. Il caso di Gravisca*, PP 37, 1982, 304–25, bes. 319–21.

22 A.W. Johnston, PP 27, 1972, 419 bzw. 422: »an obvious but by no means necessary step to equate SO with the Herodotean Sostratos ... we may confidently assume that Sostratos, whose mark in any case is the most frequent, exported many more Attic vases«; E. Walter-Karydi, *Zum Apollonkult auf Ägina*, AA 1994, 126–38, bes. 136: »da auf dem Anker kein Vatersname erhalten ist und Herodot keine

der Quellen, eine im Sinne des Wortes individualisierende Geschichtskonstruktion,²³ hätte allerdings besonderen Wert für die Beurteilung antiken Handels anhand archäologischer Quellen, wäre sie doch bester Beweis dafür, dass aus der Verbreitung attischer Keramik in Etrurien nicht allein auf den Handel Athens mit Etrurien geschlossen werden kann.²⁴

Der Name Sostratos findet sich aber auch auf einem um 600 v. Chr. datierten, chiotischen, der Aphrodite geweihten Gefäß aus Naukratis.²⁵ Unter der Annahme, dass nicht nur ›Berufszweige‹, sondern auch die Namen – vom Großvater (Sostratos I, Weihung in Naukratis) auf den Enkel (Sostratos II, Weihung in Gravisca) – innerhalb einer Familie vererbt werden,²⁶ gelten diese Weihungen aus Naukratis und Gravisca als Indizien einer aiginetischen ›Handelsdynastie‹, deren Aktionsradius durch die Orte Gravisca und Naukratis bestimmt gewesen sei. Mit dem von Herodot genannten Vatersnamen würde sich damit folgende Reihe ergeben: Sostratos I – Laodamas – Sostratos II.²⁷ Die Spur des Sostratos derart weiter zu verfolgen, erfordert dann aber wohl

Angaben über die Lebenszeit des Sostratos macht, kann dieser früher gelebt haben und der Weihende von Gravisca ein gleichnamiger Sohn oder Enkel sein, der das Familiengeschäft des Seehandels weiterführte.«

23 A. Snodgrass, *Archaic Greece. The Age of Experiment* (London u. a. 1980) 138: »Sostratos of Aigina, a figure who has suddenly come to life ... with the discovery of an inscribed stone *cippus*.«

24 Wie umgekehrt aus dem Fehlen von Keramik eines spezifischen Herstellungsortes nicht auf das Fehlen von Händlern dieses Ortes geschlossen werden kann. Vgl. dazu F.D. Harvey, *Sostratos of Aegina*, PP 31, 1976, 206–14, bes. 211 f., zuvor schon R.M. Cook, *Die Bedeutung der bemalten Keramik für den griechischen Handel*, Jdl 74, 1959, 114–23, bes. 115 f.

25 BM 88.6-1.456: J. Boardman, *Kolonien und Handel der Griechen* (München 1981) 144 Abb. 139; A. Möller, *Naukratis. Trade in Archaic Greece* (Oxford 2000) Taf. 4. Vgl. auch BM 1924.12-1.783: R.M. Cook – A.G. Woodhead, *Painted Inscriptions on Chiot Pottery*, BSA 47, 1952, 159–70, bes. 168 Nr. 137.

26 Harvey a. O. 207: »The Sostratos of the inscription might be the son, grandson, father, uncle, nephew or whatever of the Herodotean Sostratos ... it would be reasonable to conclude that the Sostratos of the inscription is either the Herodotean Sostratos or some other member of his family.«

27 M. Torelli, PP 37, 1982, 318; vgl. D. Williams, AA 1983, 185. Torelli a. O. 318 und Williams a. O. 185 Anm. 62 zum Laodamas eines Graffito von Naukratis; D. Williams, AA 1993, 593 zum Kürzel AA auf Gefäßen aus Ägina.

doch zu viele Vorannahmen. Denn die Inschrift auf dem chiotischen Gefäß aus Naukratis ist in ionischem Alphabet geschrieben. Wenn die Rekonstruktion der ›Handelsdynastie‹ also das Richtige treffen sollte,²⁸ müsste vorausgesetzt werden, dass entweder diese Familie in der mittleren Generation des Laodamas ihren Wohnsitz verlegt hat, oder dass die Weihgaben nicht von Sostratos selbst beschriftet, sondern – von Mittelsmännern – im Auftrag des Sostratos geweiht worden sind.²⁹

Andererseits werden diese Verknüpfungen auch sehr skeptisch beurteilt,³⁰ vor allem, weil Sostratos durchaus kein seltener Name war.³¹ Sostratos begegnet z. B. im Genitiv, also als Besitzerinschrift, auch auf einer ionischen ›Knickrandschale‹ des frühen 6. Jhs. v. Chr. aus einem (Kinder-) Grab des griechischen Pithekoussai auf Ischia im Golf von Neapel.³²

Aber selbst wenn alle diese Spuren tatsächlich auf einen einzigen, *den* Sostratos des Herodot (bzw. seine Familie) bezogen werden könnten, so wäre dadurch Sostratos trotz seines Bemühens, sich darzustellen, kaum als Individuum zu fassen, schon gar nicht in dem modernen Sinn des autonomen, sich

28 Wegen der unterschiedlichen Sprachen / Schriften abschlägig bewertet etwa von Möller a. O. 56 f.

29 M. Torelli, PP 37, 1982, 318: »gestita attraverso intermediari greco-orientali (le iscrizioni di Sostratos I e Laodamas sono tutte in alfabeto ionico), poi con intermediari eginetici (l'iscrizione di Gravisca è in alfabeto e dialetto di Egina ...« So auch M. Cristofani, *Sostratos e dintorni*, in: M.-C. Villanueva Puig – F. Lissarrague – P. Rouillard – A. Rouveret (Hrsg.), *Céramique et peinture grecques. Modes d'emploi, Actes du colloque international, École du Louvre, 26–27–28 avril 1995, Rencontres de l'École du Louvre (Paris 1999)* 345–50; auch in: ders., *Etruschi e altre genti nell'Italia preromana. Mobilità in età arcaica*, *Archaeologica* 120 (Roma 1996) 49–57.

30 D.W.J. Gill, *Positivism, Pots and Long-distance Trade*, in: I. Morris (Hrsg.), *Classical Greece. Ancient Histories and Modern Archaeologies, New Directions in Archaeology* (Cambridge 1994) 99–107, bes. 99–101: »this seems to take the available evidence too far and the whole question should perhaps left open« (ebenda 101).

31 Hiller a. O. (Anm. 6) 462 Anm. 13; D. Williams, AA 1993, 593 Anm. 32: »Sostratos was clearly a common name at Athens.«

32 So A. Bartoněk – G. Buchner, *Die ältesten griechischen Inschriften von Pithekoussai* (2. Hälfte des VIII. bis 1. Hälfte des VII. Jhs.), *Die Sprache* 37, 1995 [1997], 129–231, bes. 158 f. Nr. 9 zu 214 Abb. 9; aus dem Grab eines Kindes (San Montano, Grab 782 vorläufiger Zählung).

seiner selbst bewussten Subjektes.³³ Archäologische und schriftliche Quellen können allerdings in Bezug zum für die Beschreibung vorneuzeitlicher Konzepte von Individualität herangezogenen Begriff der Person interpretiert werden. In Anlehnung an die Theorie der Person von M. Mauss kann Personwerdung als »Verkörperung vorgegebener Rollen und Eingliederung in ein hierarchisches soziales Beziehungsgefüge« verstanden werden.³⁴ Dabei sind jedoch nur wenige der Spuren, die Handelsmarken und schon eher indirekt der Anker aus Gravisca, auf die Tätigkeit des oder eines Sostratos als Händler zu beziehen, dem andererseits eventuell durch »Handelskorrespondenz«³⁵ und – allerdings nur im Katastrophenfall – auch durch den Befund eines Schiffswracks auf die Spur zu kommen wäre. Anker, Keramik und Standbilder, mehr oder weniger übliche Weihgaben mit mehr oder weniger üblichen Formeln der Inschriften – »hat mich gemacht, hat mich geweiht« – repräsentieren Sostratos dagegen als Weihenden im Handlungskontext eines spezifischen sozialen Raums und durch den Filter eines religiösen Systems, dies jedoch nur, insoweit mit seinen religiösen Handlungen auch materielle Dauerhaftigkeit intendiert war. Auch in der Darstellung des Herodot ist eine Person (Kolaios) bzw. eine historische Episode (die Tartessos-Fahrt) mit der Weihung eines Objekts, des Greifenkessels, in ein Heiligtum, ins Heraion von Samos verknüpft. Höchstwahrscheinlich ist dieses Geschehen überhaupt nur aufgrund der Inschrift der entsprechenden Weihung oder auf-

33 Vgl. dazu aus der Diskussion der *postprocessual archaeology* z. B. die Kritik von J. Thomas, *Archaeology and Modernity* (London/New York 2004) 139–48 an I. Hodder, *The Archaeological Process* (Oxford u. a. 1999) 135–45, der allerdings am Beispiel des »Eismenschen« aus dem Ötztal lediglich aufzeigen will, dass gesellschaftliche Strukturen, Kulturen und Mentalitäten nicht an sich bestehen können, sondern konkrete Akteure voraussetzen, und dass diese Akteure hin und wieder in einem über das für archäologische Quellen übliche Maß greifbar sind.

34 A. Assmann, *Einführung in die Kulturwissenschaft. Grundbegriffe, Themen, Fragestellungen, Grundlagen der Anglistik und Amerikanistik* 27 (Berlin 2006) 206–8, das Zitat ebenda 207; mit Verweis auf M. Mauss, *Eine Kategorie des menschlichen Geistes. Der Begriff der Person und des ›Ich‹*, in: ders., *Soziologie und Anthropologie* 2 (Frankfurt 1989) 223–52.

35 Klassisches Beispiel, auch als Zeugnis der Gefahren des Handels am Ende des 6. Jhs. v. Chr., der Brief auf einer Bleitafel aus Berezan. Vgl. dazu allgemein Murray a. O. (Anm. 9) 281 f.

grund einer zu diesem Monument erzählten Geschichte überliefert.³⁶ Spezifisch sind allerdings die Räume, in denen diese Spuren auftauchen.

2. Räume: empóron – port of trade – extraurbanes Heiligtum

2.1 empóron – Zum Mittelmeerhandel in griechischer Perspektive

Nicht nur Tartessos, sondern auch Naukratis hatte Herodot (2,179) als empóron bezeichnet:³⁷

Ursprünglich war Naukratis der einzige Handelsplatz (ἐμπόριον); sonst gab es keinen in Ägypten. Wenn ein Schiff in eine andere Nil­mündung einlief, mußte man schwören, nicht mit Absicht dorthin gefahren zu sein. Dann mußte das Schiff wenden und sich in die kanobische Mündung begeben. Konnte es wirklich nicht gegen den Wind ankommen, mußte man alle Fracht in Kähne

36 Snodgrass a. O. (Anm. 23) 138: »a joint dedication at Samos, which Herodotus appears to have seen with his own eyes.« Osborne a. O. (Anm. 9) 12: »Herodotus does not explicitly claim to have seen this object, but his description makes it very likely that he has done so, and that the story about Kolaios came attached to the bowl.«

37 Zur Gründung von Naukratis vgl. z. B.: R.D. Sullivan, *Psammetichos I and the Foundation of Naukratis*, in: W.D.E. Coulson – I. Leventi (Hrsg.), *Ancient Naukratis II. The Survey at Naukratis and Environs I. The Survey at Naukratis*, *Oxbow Monograph* 60 (Oxford 1996) 177–95; A. Möller, *Naukratis – griechisches emporion und ägyptischer ›port of trade‹*, in: U. Höckmann – D. Kreikenbom (Hrsg.), *Naukratis. Die Beziehungen zu Ostgriechenland, Ägypten und Zypern in archaischer Zeit*, *Akten der Table Ronde in Mainz*, 25.–27. November 1999 (Möhnesee 2001) 1–25 mit Diskussion ebenda 21–23.

Zu den Ausgrabungen: M.F. Petrie, *Naukratis 1, Third Memoir of the Egypt Exploration Fund* (London 1886); A.E. Gardner, *Naukratis 2, Sixth Memoir of the Egypt Exploration Fund* (London 1888); D.G. Hogarth, *Excavations at Naukratis A. Site and Buildings*, *BSA* 5, 1898/99, 26–97; D.G. Hogarth – H. Lorimer – C.C. Edgar, *Naukratis 1903*, *JHS* 25, 1905, 105–36; Boardman a. O. (Anm. 25) 138–55.

Zur älteren Ausgrabungsgeschichte zusammenfassend: A. Leonard Jr., *A History of the Excavations at Naukratis/Kom Ge'if*, in: ders., *Ancient Naukratis. Excavations at a Greek Emporium in Egypt I. The Excavations at Kom Ge'if*, *Annual of the American School of Oriental Research* 54, 1997 (New Haven, Conn. 1999) 1–35; H. Bowden, *The Greek Settlement and Sanctuaries at Naukratis. Herodotus and Archaeology*, in: M.H. Hansen – K. Raaflaub (Hrsg.), *More Studies in the Ancient Greek Polis*, *Historia Einzelschr.* 108 (Stuttgart 1996) 7–37; Möller a. O. (Anm. 25).

verladen und um das Delta herum bis Naukratis befördern. In solcher Achtung stand Naukratis.

Im Abschnitt davor (Hdt. 2,178) ist Naukratis auch als Polis benannt:

Amasis war ein Freund der Griechen. Manchem von ihnen erwies er Gutes; den griechischen Einwanderern überließ er die Stadt Naukratis zur Besiedlung (ἔδωκε Νάυκρατιν πόλιν ἐνοικῆσαι).

Er fährt dann aber fort:

Er gab denen, die nicht dauernd in Ägypten wohnten, sondern nur Handel treiben wollten, Plätze, wo sie Altäre und Kultstätten errichten konnten (ἔδωκε χώρους ἐνιδρύσασθαι βωμούς καὶ τεμένεα θεοῖσι). Ihr größter heiliger Bezirk, zugleich der berühmteste und am häufigsten besuchte, ist das sogenannte Hellenion; es ist von diesen Städten gemeinsam gegründet worden: von den ionischen Orten Chios, Teos, Phokaia und Klazomenai, von den dorischen Rhodos [sic], Knidos, Halikarnassos und Phaselis, von dem aiolischen Mytilene allein. Ihnen gehört dieser Bezirk gemeinsam, und diese Städte stellen auch die Hafenaufseher (προστάτας τοῦ ἐμπορίου). Alle anderen Städte erhoben ihre Ansprüche auf Beteiligung zu Unrecht. Getrennt von ihnen haben die Bewohner von Aigina ein eigenes Heiligtum für Zeus, die Samier eins für Hera, die Milesier eins für Apollon errichtet.

Die Diskussionen zur Korrelation der schriftlichen und archäologischen Zeugnisse in Bezug auf Gründung, Topographie und Chronologie von Naukratis können hier nicht im Detail nachvollzogen werden.³⁸ Was den Status von Naukratis betrifft, verwendet Herodot jedoch die beiden Begriffe *pólis* und *emporion* nicht im Sinne einer streng klassifizierenden soziologischen Siedlungstypologie, sondern entsprechend ihrer funktionellen Konnotationen. Dass den Griechen von Amasis eine Siedlung zugewiesen wurde, wird mit dem Begriff *pólis* ausgedrückt, um auf den Handel zu verweisen, der Begriff *emporion* verwendet. Herodots Ausführun-

³⁸ Es sei aber angemerkt, dass die Diskussion des Verhältnisses des griechischen Naukratis (*pólis* und/oder *emporion*) zu einer ägyptischen Siedlung allein aufgrund der von Petrie, Gardner und Hogarth untersuchten Grabungsbefunde wohl kaum möglich ist. Vgl. dazu die Situation von Gravisca und andererseits G. Vittmann, Ägypten und die Fremden im ersten vorchristlichen Jahrtausend (Mainz 2003) 218–23.

gen zu Naukratis weisen jedoch einerseits mit der Angabe, dass die an der Gründung des Hellenion beteiligten Poleis die *prostátai tou emporiou* bestimmten, auch darauf, dass *emporion* den auf Handel fokussierten Teil einer Siedlung bezeichnen kann. Andererseits deutet die Charakterisierung von Naukratis als »der einzige Handelsplatz« auf eine Gesamtsiedlung, die durch Handelstätigkeit mit dem Hinterland, dem weiteren Umland geprägt ist. Dies entspricht der von M. H. Hansen aus allen klassischen Stellenbelegen abgeleiteten Differenzierung in »communities which had an *emporion* and communities which were *emporía*«. ³⁹ Die Konzeption des *emporion* als separater Platz für Händler, vor den Toren oder am Hafen der Siedlung, erfasst also das *emporion* als Teil, als räumlich fixierte Institution der *pólis*, jene als Handelsort in fremder, »barbarischer« Umgebung aber das *emporion* als *pólis*.⁴⁰ Nach Hansen gilt darüber hinaus aber auch: »*emporía* were *poleis* which had an *emporion* and that most of the named sites attested both as being *emporía* and as *poleis* are also known to have been dependencies, e. g. of the Pharaoh ...«⁴¹ Naukratis kann also *emporion* und *pólis* sein und ein *emporion* haben. Da der Begriff *emporion* erst ab der zweiten Hälfte des 5. Jhs. v. Chr. zu fassen ist, kann er nach Hansen davor nicht auf »trading posts such as Naukratis« angewendet worden sein. Zur Institution, »denoted by the term«, meint er: »a warning must be issued against the prevailing habit of speaking of *emporía* in the Archaic period as something to be found all over the Greek world from the Pontic region to the Pillars of Hercules.«⁴²

³⁹ Hansen a. O. (Anm. 12) 83, ausführlicher 85; auch 102.

⁴⁰ Dies entspricht bei A. Bresson, Les cités grecques et leur emporia, in: Bresson – Rouillard a. O. (Anm. 12) 163–226, bes. 223–25 in etwa der Differenzierung der »axe de la vie commerciale« des Wortgebrauchs. Unter die »axe de la vie politique« fallen dann einerseits die Gegenüberstellung von Polis und Emporion, andererseits *emporía* als abhängige Orte in einer Art Wirtschaftszone einer Polis. Vgl. auch die Zusammenfassung bei K. Ruffing, Städtische Wirtschaftspolitik im hellenistisch-römischen Kleinasien? Zur Funktion der *Emporia*, in: H.U. Wiemer (Hrsg.), Staatlichkeit und politisches Handeln in der römischen Kaiserzeit, Millennium-Studien 10 (Berlin/New York 2006) 123–150, bes. 125–30. Dieser Beitrag behandelt *emporía* in der Welt des römischen Reichs und damit unter völlig veränderten sozioökonomischen Voraussetzungen.

⁴¹ Hansen a. O. (Anm. 12) 83.

⁴² Hansen a. O. (Anm. 12) 94 bzw. 95.

Diese Aussage bezieht sich wohl auf die vor allem in der Archäologie, aber auch in der Historie vertretenen, abweichenden Konzeptionen des archaischen *empóron*.⁴³ So werden in der Forschung zur ›großen griechischen Kolonisation‹⁴⁴ *empóron* und *apoikía* als zwei unterschiedliche soziale Phänomene verstanden, die *apoikía* als *pólis* mit voller sozialer Hierarchie, auch ›Agrarkolonie‹ mit Hinterland, das *empóron* jedoch als Handelsniederlassung.⁴⁵ Als ein Netz von Handelsniederlassungen gelten etwa die späten phokäischen ›Kolonien‹.⁴⁶ Teils wurden *empóron* und *apoikía* auch verschiedenen chronologischen Phasen zugeordnet: ›praekolonial‹ oder ›kolonial‹ im Sinn der alten Diskussion um einen *trade before the flag*. Paradigmatisch stand für die

43 Die unterschiedlichen in der Forschung vertretenen Konzeptionen von *empóron* lassen sich entsprechend den einzelnen Angaben der Schriftquellen in Bezug auf die räumliche und soziale Charakteristik danach differenzieren, ob mit dem *empóron* eine Einheit (Siedlung bzw. Gruppe) oder der Teil einer Einheit (Heiligtum, Hafen bzw. Händler) verstanden wird.

44 Vgl. R. Osborne, *Early Greek Colonization? The Nature of Greek Settlement in the West*, in: N. Fisher – H. van Wees (Hrsg.), *Archaic Greece. New Approaches and New Evidence* (London 1998) 251–69, mit 269: »A proper understanding of archaic Greek history can only come when chapters on ›Colonization‹ are eradicated from books on early Greece.«

45 M. Austin – P. Vidal-Naquet, *Gesellschaft und Wirtschaft im alten Griechenland* (München 1984) 50–57.

46 Aus der Literatur nur E. Lepore, *Strutture delle colonizzazione focea in Occidente*, PP 25 Nr. 130–33, 1970, 19–54, wieder in: ders., *Colonie greche dell'Occidente antico* (Roma 1989) 111–38. Zu Marseille nur M. Clavel-Lévêque, *Das griechische Marseille. Entwicklungsstufen und Dynamik einer Handelsmacht*, in: E.C. Welskopf (Hrsg.), *Hellenische Poleis 2* (Berlin 1974) 855–969, v. a. 856–66. Und M. Bats, *Les silences d'Hérodote ou Marseille, Alalia et les Phocéens en occident jusqu'à la fondation de Vélia*, in: B. d'Agostino – D. Ridgway (Hrsg.), *ΑΠΟΙΚΙΑ. I più antichi insediamenti greci in occidente. Funzioni e modi dell'organizzazione politica e sociale. Scritti in onore di Giorgio Buchner*, *AnnStAnt N. S. 1*, 1994, 133–48. Von Morel nur der Beitrag zur alten These Vallets: J.-P. Morel, *Eubéens, Phocéens, même combat?*, in: M. Bats – B. d'Agostino (Hrsg.), *Euboica. L'Eubea e la presenza euboica in Calcidica e in Occidente*, *Atti del Convegno Internazionale di Napoli 13–16 novembre 1996*, *Collection du Centre Jean Bérard 16*, *AnnStAnt Quad. 12* (Napoli 1998) 31–44. Und den Beitrag zum tyrrhenischen Meer: ders., *Les Phocéens dans la mer Tyrrhénienne*, in: T. Hackens (Hrsg.), *Navies and Commerce of the Greeks, the Carthaginians and the Etruscans in the Tyrrhenian Sea*, *Proceedings of the European Symposium held at Ravello, January 1987*, *Pact 20*, 1988 (Strasbourg 1993) 429–61.

›praekoloniale‹ Phase lange der Name Al Mina, seit Mitte des 20. Jhs. auch Pithekoussai.

Das von L. Woolley ausgegrabene Al Mina ist zuerst 1941 von M. Rostovtzeff und dann auch von S. Smith als *empóron* bezeichnet worden, wenn auch zunächst nur in Bezug auf das 4. Jh. v. Chr.⁴⁷ Woolley selbst hatte auf der Suche nach dem Hafen von Alalach Al Mina, an dem nur eisenzeitliche Schichten gefunden wurden, im Zusammenhang mit dem rund 5 km entfernten Sabuni mit eisenzeitlichen und bronzezeitlichen Lesefunden gesehen.⁴⁸ Für Woolley war auch Al Mina schon bronzezeitlich zu datieren, nur seien die entsprechenden Schichten vom Orontes weggeschwemmt worden. Auf dieser Argumentation beruht letztendlich die Deutung Al Minas als griechische Siedlung, denn die spätmykenische Keramik von Sabuni war für Woolley Ausgangspunkt der Identifizierung Al Minas mit Posideion, das nach Herodot durch Amphilochos, den Sohn des Amphiaraios, gegründet worden war.⁴⁹

Dass Al Mina aufgrund der mykenischen Keramik von Sabuni als das griechische Posideion identifiziert wurde,⁵⁰ bildet so zusammen mit den Befunden eisenzeitlicher Lagerhäuser die Grundlage der weit verbreiteten Vorstellung Al Minas als griechisches *empóron*. Auszublenen war dafür allerdings sowohl Woolleys bronzezeitliche Datierung Al Minas und auch die Verbindung von Sabuni und Al Mina,⁵¹

47 S. Smith, *The Greek Trade at Al Mina. A Footnote to Oriental History*, *AntJ 22*, 1942, 87–112, bes. 112 nach M. Rostovtzeff, *The Social and Economic History of the Hellenistic World 1* (Oxford 1941) 131: »The most notable example of a revived semi-Greek emporium of the past is the harbour of al Mina.«

48 Vgl. schon: L. Woolley, *The Excavations at Al Mina, Suedia I. The Archaeological Report*, *JHS 58*, 1938, 1–30, bes. 8 f.

49 L. Woolley, *Ein vergessenes Königreich. Die Ausgrabung der zwei Hügel Atschana und al-Mina im türkischen Hatay* (1954, engl. 1953) 164–72, bes. 172 bzw. *JHS 58*, 1938, 28–30 mit Herodot 3,91,1.

50 Posideion wird heute mit Ras-el-Bassit identifiziert. Vgl. P. Courbin, *Bassit-Posidaion in the Early Iron Age*, in: J.-P. Descoeudres (Hrsg.), *Greek Colonists and Native Population*, *Proceedings of the First Australian Congress of Classical Archaeology Held in Honour of A. D. Trendall*, Sydney 9.–14. 7. 1985 (1990) 503–9.

51 Die gesamte Argumentation, aber auch die eisenzeitlichen Funde von Sabuni, die denen aus Al Mina entsprechen sollen, spielen aber in der Diskussion zur Stellung Al Minas (griechische Ansiedlung oder nicht) keine Rolle. Darauf hat jetzt auch J. Boardman, *The Excavated History of Al Mina*, in: G. Tsatskheladze (Hrsg.), *Ancients Greeks West and East*, *Mnemosyne Suppl. 196* (Leiden 1999) 135–62 hingewiesen.

gegen die schon Smith argumentiert hatte, um dennoch die Identifizierung Al Minas mit Posideion zu vertreten.⁵² Die seit den 1950er Jahren im Fundmaterial Al Minas erkannte euböisch-geometrische Keramik machte Al Mina zum Paradigma einer frühen euböischen Handelsniederlassung.⁵³ Al Mina⁵⁴ und sein im Westen auf Ischia liegendes Pendant Pithekoussai⁵⁵ wurden dann die wichtigsten Beispiele einer vor allem durch euböische Unternehmungen geprägten Phase vor oder zu Beginn der ›großen griechischen Kolonisation‹.⁵⁶

52 Insgesamt wird diese Frage von Smith jedoch relativ offen gehalten. Vgl. Smith a. O. (Anm. 47) 95 f.: »The site at al Mina, not attractive to Syrians, may well have been chosen by settlers in the twelfth century, if it was really founded then ... If, when Greek traders first came to the port, early in the eighth century, they found Cypriotes already established there ... So Greeks settled there at the mouth of the river, at a port already in existence.« Ebenda 98 f. wird für Posideion, »a true Greek colony«, mit Gründungsdatum »of the port after 1200 B.C.« die Herkunft der Siedler nach der Keramik des 8. und 7. Jhs. v. Chr. diskutiert.

53 Vgl. J. Boardman, Early Euboean Pottery and History, BSA 52, 1957, 1–29, der ebenda 24 f. Al Mina als griechische Stadt anspricht – »the Greek trading town of Al Mina (Posideion)« –, für deren Gründung, weil früher gegründet als die ›Kolonien‹ im Westen, nur die mythische Gründungslegende überliefert sei. Vgl. ders., Greek Potters at Al-Mina?, AnatSt 9, 1959, 163–69; ders., Euboean Pottery in West and East, in: Incontro di studi sugli inizi della colonizzazione greca in occidente, Napoli – Ischia, 29 febbraio–2 marzo 1968, DialA 3, 1969, 3–234, hier 102–14.

54 Für griechische Siedlung: J. Boardman, Al Mina and History, OxfJA 9, 1990, 169–90; R.A. Kearsley, Greeks Overseas in the 8th Century B. C. Euboeans, Al Mina, and Assyrian Imperialism, in: Tssetskhladze a. O. (Anm. 51) 109–34. Dagegen: A.J. Graham, The Historical Interpretation of Al Mina, DialHistAnc 12, 1986, 51–65; J. Y. Perreault, Les *emporía* grecs du Levant. Mythe ou réalité? in: Bresson – Rouillard a. O. (Anm. 12) 59–83.

55 Vgl. zuletzt: E. Greco, Pithekoussai. *Empóron* o *apoikía*, in: d'Agostino – Ridgway a. O. (Anm. 46) 11–18. B. d'Agostino, Pitecusa. Una *apoikía* di tipo particolare, ebenda 19–27. C. Ampolo, Tra *empória* ed *emporía*. Note sul commercio greco in età arcaica e classica, ebenda 29–36. Vgl. dazu auch G. Boffa, L'insediamento euboico a Pitecusa, PP 52.2 =299, 1998, 144–60, v. a. 145–52. Und J.-P. Wilson, The Nature of Greek Overseas Settlements in the Archaic Period. Emporion or apoikía?, in: L.G. Mitchell – P.J. Rhodes (Hrsg.), The Development of the *Polis* in Archaic Greece (1997) 199–207.

56 Vgl. D. Ridgway, Phoenicians and Greeks in the West. A View from Pithekoussai, in: G.R. Tssetskhladze – F. De Angelis (Hrsg.), The Archaeology of Greek Colonisation. Essays Dedicated to Sir J. Boardman (Oxford 1994) 35–46; A.M. Snodgrass, The Growth and the Standing of the Early

Eine wesentlich umfassendere, makrohistorische Perspektive auf das Phänomen der *empória* vertritt demgegenüber – in einer Melange verschiedener Konzeptionen – M. Gras, der für den Mittelmeerraum der archaischen Zeit, vom Ende der Bronzezeit bis zum Beginn der klassischen Zeit, von einem *modèle emporique* spricht.⁵⁷ Als *empória* bezeichnet er alle Niederlassungen an der Grenze unterschiedlicher kultureller und ethnischer *milieux*, die nicht *apoikiai* oder *phróuria* sind. Darunter fällt Naukratis ebenso wie Massalia, Emporion, Velia und Alalia (in einer »phase emporique« der späteren phokäischen ›Kolonien‹); in Etrurien Gravisca und Pyrgi ebenso wie im Süden Italiens, in der Welt der griechischen ›Kolonien‹, Orte nicht nur am Meer, sondern auch an den Grenzen einer Chora (»complémentaire du sanctuaire de confins«): Maestro an der Mündung des Irminio und das Heraion an der Sele-Mündung. *empória* sieht er auch an den »grandes zones de contact entre le milieu maritime et les terres voisines«: Adria und Spina, Arles, Saint Blaise, Lattes und Bessan, Pontecagnano, Fratte und Pompeji. Gras spricht dann auch von Inseln und Küsten der *emporía*, weist aber besonders darauf hin, dass die Welt der *empória* nicht allein als griechisches Phänomen begriffen werden kann. Grundlegend seien Initiative und Macht der lokalen Bevölkerungen in ihrer jeweiligen sozialen Differenzierung, für die Charakterisierung wichtig sei aber auch die unterschiedliche Herkunft der *émporoi*.⁵⁸

Wesentlich näher kommt man dem *empóron* archaischer Zeit allerdings mit den Funden und Befunden der Heiligtümer von Gravisca, Naukratis und auch Aigina. Es reicht dafür zunächst, *empóri-*

Western Colonies, ebenda 1–10; M. Popham, Precolonisation. Early Greek Contact With the East, ebenda 11–34; J.N. Coldstream, Prospectors and Pioneers. Pithekoussai, Kyme and Central Italy, ebenda 47–59. Zur Konzeption der Herausgeber ebenda IX: »Colonisation is, if not the main, at least one of the most important phenomena of Greek history ... In this colonial world Greek and local cultures met, influenced, and enriched each other, resulting in the foundation of modern European culture.« Und dazu: »An archaeology of what?«, der erste Satz der Rezension von N. Purcell, Antiquity 71, 1997, 500–502. Und ebenda 501: »›Greek colonization‹ is as dead as Bronze Age matriarchy.«

57 M. Gras, Pour une Méditerranée des *emporía*, in: Bresson – Rouillard a. O. (Anm. 12) 103–12. Vgl. auch M. Gras, La Méditerranée archaïque (Paris 1995) 138–43.

58 Gras in: Bresson – Rouillard a. O. (Anm. 12) 105 bzw. 107; die Zitate ebenda 105; 107.

on ganz allgemein als den sozialen Raum der *emporoi* zu definieren. Die archäologischen Quellen zeigen dann Heiligtümer mit üblichen Fundgattungen des späten 7. und 6. Jhs. Vor allem ostgriechische, ionische Keramik, aber auch Ägyptika sind geweiht worden. Spezifische Kulte – v. a. der Hera und der Aphrodite – können Kulträgern derselben Herkunft (Milesier, Aigineten, Samier) zugewiesen werden. Aufgrund der Namen der Weihinschriften kann die Anwesenheit einzelner Personen in mehreren dieser circum-mediterranen Heiligtümer wahrscheinlich gemacht werden. M. Torelli hat, von der Befundlage Gravisca ausgehend,⁵⁹ diesen Kontext der *emporoi* herausgearbeitet, in dem der Kultort als *luogo protetto* eine besondere Rolle spielt.⁶⁰

2.2 port of trade – Handelsniederlassung in generalisierender Perspektive

Auch als *port of trade* im Sinne des Konzepts von K. Polanyi sind Gravisca⁶¹ und Naukratis⁶² sowie Al Mina bezeichnet worden. Für Polanyi war Al Mina neben Ugarit (in der Bronzezeit⁶³) und dann Tyros und Sidon im 1. Jtsd. v. Chr. ein mustergültiges Beispiel des *port of trade* im östlichen Mittelmeerraum,⁶⁴ dessen Eigenschaften folgende – sachlich teils nicht mehr zu haltende – Aussagen zeigen: »Al

Mina lag an der Mündung des Orontes und scheint als selbstständiges Fürstentum auf. Beide Küstenstädte [Al Mina und Ugarit] dienten den Reichen des Hinterlandes als Quelle von Importgütern. Die Babylonier im Osten und die Hethiter im Norden waren vermutlich an der Erhaltung der Neutralität von Al Mina besonders interessiert. ... Sie unterhielten freundliche Beziehungen zu den kleinen Königreichen, von deren Neutralität ihr friedlicher Zugang zu den Häfen abhängig war. Die Geschichte verweist auf eine weitgehend unabhängige Existenz dieser Handelsplätze.« Diese Charakterisierung Al Minas könnte leicht als weiteres Beispiel der Kritik an Polanyis theoretisch geleitetem Zugriff auf spezifische historische Kontexte dienen.⁶⁵ Vernachlässigt man aber die der Vorgabe Woolleys geschuldeten Fehleinschätzungen, so bleibt als Charakterzug des *port of trade* Al Mina zunächst die (auch politische) Geographie, die Lage Al Minas am Meer, aber auch am Orontes, die die Möglichkeit bietet, die über das Meer kommenden Güter ins Landesinnere zu vermitteln.

Wichtig war Polanyi allerdings die Selbstständigkeit, die im Fall Al Minas die Neutralität zwischen den großen Reichen des Orients und den Gesellschaften des Mittelmeers garantieren sollte. Dies erklärt sich daraus, dass der *port of trade* auch ein Baustein sei-

59 M. Torelli, Riflessione a margine dell'emporion di Gravisca, in: Hackens a. O. (Anm. 46) 181–88. Ebenda 182: »di partire da quella realtà e dalle sue caratteristiche socio-economiche e soprattutto culturali [dell'emporion di Gravisca], per affrontare aspetti nella diffusione del modello in aree diverse della penisola.« Und: »di estrarre dal caso di Gravisca le linee generali di un modello, da verificare appunto in situazioni diverse.«

60 M. Torelli, Die Etrusker. Geschichte, Kultur, Gesellschaft (Frankfurt 1988) 160–64; M. Martelli, I luoghi e i prodotti dello scambio, in: M. Cristofani (Hrsg.), Civiltà degli Etruschi, Firenze, Museo Archeologico 16 maggio – 20 ottobre 1985 (Milano 1985) 175–81. Vgl. Bowden a. O. (Anm. 37) 31–36 zu einer ähnlichen Bewertung der Heiligtümer von Naukratis.

61 M. Gras in: Bresson – Rouillard a. O. (Anm. 12) 106.

62 S.C. Humphreys, Anthropology and the Greeks (London u. a. 1978) 117 [Archaeology and the Social and Economic History of Classical Greece, ebenda 109–28; zuerst PP 1967, 374–400]; Austin – Vidal-Naquet a. O. (Anm. 45) 56 f. 211.

63 Polanyi folgt damit dem Ausgräber Woolley. Vgl. oben Anm. 49 und auch K. Polanyi, Comparative Treatment of Economic Institutions in Antiquity with Illustrations from Athens, Mycenae and Alalakh, in: City Invincible (Chicago 1960) 329–50, deutsch in: ders., Ökonomie und Gesellschaft, stw 295 (Frankfurt 1979) 387–413.

64 K. Polanyi, Ports of Trade in Early Societies, Journal of Economic History 23, 1963, 30–45, deutsch in: ders., Ökonomie und Gesellschaft (Frankfurt 1979) 284–99 [danach zitiert]. Die deutsche Übersetzung gibt *port of trade* mit »Handelsplatz« wieder. Zu Al Mina, Ugarit, Sidon und Tyros ebenda 287 f. (dort auch das Zitat).

65 Aus Sicht der Altorientalistik nur z. B.: J. Gledhill – M. Larsen, The Polanyi Paradigm and a Dynamic Analysis of Archaic States, in: C. Renfrew u. a. (Hrsg.), Theory and Explanation in Archaeology (New York u. a. 1982) 197–229; C. Zaccagnani, In margine all'emporion. Modelli di scambio nelle economie del Vicino Oriente antico, in: Bresson – Rouillard a. O. (Anm. 12) 127–43.

Aus Sicht der Ägyptologie z. B. D.A. Warburton, State and Economy in Ancient Egypt. Fiscal Vocabulary of the New Kingdom, OBO 151 (Fribourg 1997) 83–100; ders., Macroeconomics From the Beginning. The *General Theory*, Ancient Markets, and the Rate of Interest, Civilisations du Proche-Orient IV 2 (Neuchâtel 2003) 147–86. Aus Sicht der alten Geschichte: T.J. Figueira, Karl Polanyi and Ancient Greek Trade. The Port of Trade, AncW 10, 1985, 15–30; A. Eich, Die politische Ökonomie des antiken Griechenland (6.–3. Jahrhundert v. Chr.) (Köln u. a. 2006) 30–42. Es macht allerdings keinen Sinn, die sachlichen Mängel der Quellenbehandlung gegen die Konzepte auszuspielen.

ner Konzeption des vorneuzeitlichen Handels als einem verwalteten Handel ohne preisbildenden Markt war.⁶⁶ Der ideologische Hintergrund dieses Aspekts des Werks von Polanyi ist seit dem Artikel von S. Humphreys von 1969⁶⁷ offen gelegt, so dass über seine sozialgeschichtliche Rekonstruktion, die als antikapitalistische Utopie verstanden werden kann, eigentlich nicht mehr viele Worte verloren werden müssen. Dass viele Kritiker Begriffe und Konzepte Polanyis insgesamt ablehnen, weil sie vom theoretischen oder weltanschaulichen Hintergrund nicht zu trennen seien,⁶⁸ scheint allerdings überzogen.⁶⁹ Redistribution und Reziprozität,⁷⁰ Einbettung und auch *port of trade* können als analytische Instrumente der Forschung dienen, ohne dass deshalb zwangsläufig freier Markt oder Preisbildung ausgeschlossen ist.⁷¹ Im Grunde sehen auch die Kritiker

66 Polanyi a. O. 284 zu seinem zentralen Aspekt des *port of trade*: »Das allgemeine Auftreten von preisbildenden Märkten wird man als eine spätere Entwicklung betrachten müssen ... Auf dem Handelsplatz hingegen hatte die Verwaltung den Vorrang.«

67 S.C. Humphreys, *History, Economics and Anthropology. The Work of Karl Polanyi*, *History and Theory* 8, 1969, 165–212; wieder in: dies., *Anthropology and the Greeks* (London u. a. 1978) 31–75. Deutsch in: K. Polanyi, *Ökonomie und Gesellschaft*, stw 295 (Frankfurt 1979) 7–59, danach zitiert.

68 So allgemein A. Bresson, *Économie et institution. Bilan critique des thèses polanyiennes et propositions nouvelles*, in: Ph. Clancier u. a. (Hrsg.), *Autour de Polanyi. Vocabulaires, théories et modalités des échanges*, Nanterre, 12–14 juin 2004, *Colloques da la Maison René-Ginouvé* (Paris 2005) 97–111; Figueira a. O. (Anm. 65) 16: »his paradigm, as it were, have little to offer ancient historians. His thought was organized into categories that correlate poorly with ancient social phenomena“; speziell zum *port of trade*: Warburton a. O. (2003) 169–74; Figueira a. O. 24. Figueiras Kritik am Konzept des *port of trade* leidet ein wenig darunter, dass die besprochenen Beispiele nicht die Polanyis sind. Vgl. ebenda 29 in der Zusammenfassung: »Polanyi’s notion of the port of trade does not fit the Greek phenomenon ... There are no signs that *emporía* had anything to do with embeddedness«.

69 Welche Konzepte könnten dann überhaupt verwendet werden?

70 Die Kritik von Figueira a. O. (Anm. 65) 18 ist absurd: »Reciprocity and redistribution are hardly discrete, since redistribution in a legitimate order ... will have reciprocal nature«.

71 Vgl. schon die Kritik von Humphreys a. O. 26–34 an der Vorstellung eines Handels ohne freie Preisbildung. Nach Humphreys a. O. 29 besteht der »Hauptunterschied zwischen den peripheren Märkten der primitiven Wirtschaft und dem modernen Marktssystem ... darin, daß die Preise

Polanyis die Einbettung der ökonomischen Handlungen in sozialen Beziehungen und Institutionen als historische Fragestellung.⁷² Aufschlussreich ist in dieser Hinsicht, dass sich die Kritik an Polanyi – wie an M.I. Finley – auch dagegen richtet, dass die vor-moderne Wirtschaft zunächst einmal negativ, durch »das Fehlen rational-kapitalistisch agierender Institutionen und überregional integrierter Märkte« definiert wird. A. Eich meint, dass mit den als Negativ dienenden Vorstellungen moderner Wirtschaft keineswegs die moderne kapitalistische Wirklichkeit erfasst wird, sondern nur eine »Ideologie«, »derzufolge ökonomische Institutionen rein ökonomischen Zielen diene, so daß sich« erst daraus »ein scharfer Kontrast zu den antiken Verhältnissen ergibt, in denen ökonomisches Verhalten durchweg politisch oder moralisch ... geleitet gewesen sei.«⁷³ A. Möller schließt aus dem gleichen Sachverhalt allerdings gerade auf die Aktualität der Wirtschaftsanthropologie Karl Polanyis auch für moderne Verhältnisse.⁷⁴

Wichtig ist jedoch, ob Begriffe und Konzeptionen für die Erklärung historischer Phänomene von Nutzen sind. Der Begriff *port of trade* hat nach A. Möller die Vorteile dessen, was sie nach Ch. Meier als »dritten Begriff« bezeichnet, also eines Begriffs, der weder aus den Quellen der untersuchten Gesellschaften abgeleitet ist noch dem modernen Umfeld des Wissenschaftler entstammt.⁷⁵ Und eine Leistung des

auf den peripheren Märkten nur eine geringe oder überhaupt keine Rückkopplung auf die Produktionsentscheidungen haben.«

72 Bresson a. O. 111 sieht immerhin in dem von Polanyi betonten Bezug von Ökonomie und Institutionen einen fruchtbaren Ansatzpunkt von dessen Werk. Vgl. auch Figueira a. O. (Anm. 65) 19: »It may be useful to apply the term »embedded« to pre-modern economic life, for it reminds us to the many institutions bearing on exchange of goods.« Figueira fährt aber fort: »But no one except a thorough modernizer would quarrel with this.« Die Konzeption Polanyis wird also entwertet, weil die Sachlage sowieso jedem klar ist?

73 In Bezug auf Finley: Eich a. O. (Anm. 65) 47–49. Zu Polanyi vgl. schon D. A. Warburton, *State and Economy in Ancient Egypt* (Fribourg 1997) 88.

74 A. Möller, *Zur Aktualität der Wirtschaftsanthropologie Karl Polanyis*, in: R. Rollinger – C. Ulf (Hrsg.), *Commerce and Monetary Systems in the Ancient World. Means of Transmission and Cultural Interaction*, *Proceedings of the Fifth Annual Symposium of the Assyrian and Babylonian Intellectual Heritage Project*, Held in Innsbruck, Austria, October 3rd–8th 2002, *Melammu Symposia* 5, *Oriens and Occidens* 6 (Stuttgart 2004) 218–29.

Begriffs *port of trade* ist schon dadurch gegeben, dass damit die mit dem Begriff *emporion* verbundene, einseitige Betonung des griechischen Horizontes aufgehoben wurde.⁷⁶ Wenn gesagt wird, dass das Konzept des *port of trade* nichts bringt, was nicht auch mit *emporion* ausgesagt werden könne, so kann dies schon deshalb nicht stimmen, weil die Bedeutungsinhalte nicht identisch sind, andererseits manche in Bezug auf *emporía* vertretene Aspekte erst durch die Diskussion um den Begriff *port of trade* in den Blick kamen.⁷⁷

Polanyis Konzept des *port of trade* wird in diesem Sinne in der neueren Forschung in Abwandlung angewendet. Nicht nur die Lage zwischen Kulturen mit verschiedenartigen Wirtschaftsstrukturen wird diskutiert, sondern auch allgemein die Lage zwischen unterschiedlichen soziokulturellen Einheiten. Ist im Konzept Polanyis die Unabhängigkeit und Neutralität des *port of trade* von zentraler Bedeutung, so wird nun auch die Möglichkeit zugestanden, dass dieser von einer der beiden Seiten kontrolliert wird. In diesem Sinn ist der *port of trade* von A. Möller für die Analyse eines vom pharaonischen Ägypten abhängigen Naukratis adaptiert worden. Nach ihr gewährleistet der *port of trade* die Kontrolle der Fremden und schottet das Land gegen auswärtige Einflüsse ab.⁷⁸ Wichtig sind die literarisch (von grie-

chischer Seite) und epigraphisch (von ägyptischer Seite) bezeugten Formen der Verwaltung und die Tatsache, dass der *port of trade* auf einer Übereinkunft bzw. in Folge eines zeremoniellen Gründungsakts besteht, was auch die Heiligtümer nahelegen.⁷⁹ Der *port of trade* erfüllte auch nach Polanyi »die Sicherheitsbedürfnisse des Handels unter frühstaatlichen Bedingungen« unter dem »Schutz des Altars.«⁸⁰

2.3 Das extraurbane Heiligtum

Das »extraurbane Heiligtum« ist ein vor allem im Forschungsfeld zur Magna Graecia entwickeltes Konzept, dessen Ursprünge in der italienischen Forschung des frühen 20. Jhs. liegen.⁸¹ Die zunehmende Ausgrabungstätigkeit (*archeologia militante*) hatte dazu geführt, dass die aus der literarischen Überlieferung bekannten Namen der großen Heiligtümer der Magna Graecia aufgrund der Fundobjekte und auch der topographischen Situation mit völlig neuen Konnotationen versehen wurden. Die außerhalb der Stadtmauern griechischer Siedlungen gelegenen Heiligtümer sind damals – insbeson-

75 A. Möller, Modelle, Idealtypen, Naukratis oder Verstehen durch Vergleichen, in: M. Heinz et al. (Hrsg.), Zwischen Erklären und Verstehen. Beiträge zu den erkenntnistheoretischen Grundlagen archäologischer Interpretation. Tübinger Archäologische Taschenbücher 2 (Münster 2003) 52–65, bes. 58.

76 M. Gras, La Méditerranée archaïque (Paris 1995) 139, der allerdings zugleich den Begriff wieder verwirft: »modèle construit cependant à partir de l'analyse de sociétés primitives et/ou africaines ou orientales et qui ne s'adapte donc pas entièrement aux sociétés méditerranéennes de l'archaïsme«. Vgl. dann ebenda 140: »l'emporion, impossible à traduire facilement.« Vgl. auch Möller a. O. 60 f. mit dem Hinweis auf die englische Sichtweise der 1890er Jahre, wonach die Griechen in Ägypten die gleiche Überlegenheit innehatten wie die Engländer in Kanton. Ähnlich Bowden a. O. (Anm. 37) 18 f. mit einer Aussage von W.M. Flinders Petrie: »Naukratis was the Greek Hong Kong and Birmingham in one.«

77 Dies betrifft so den ganzen im Grunde ablehnenden Beitrag Figueiras (a. O. Anm. 65).

78 Damit soll die ägyptische Sichtweise dessen erfasst werden, was Herodot als Gunst des Amasis beschreibt, nämlich dass Griechen Land zur Besiedlung zugewiesen oder zum Bau von Heiligtümern überlassen wird. Herodot sieht auch als

Hochachtung vor dem *emporion* Naukratis, was im Grunde eine strenge Zugangsreglementierung der griechischen Händler ist. Vgl. dagegen P. W. Haider, Griechen im Vorderen Orient und in Ägypten bis ca. 590 v. Chr., in: Ch. Ulf (Hrsg.), Wege zur Genese griechischer Identität. Die Bedeutung der früharchaischen Zeit (Berlin 1996) 59–115, bes. 95 ff. mit den »Handelskolonien« ebenda 99 Abb. 3 (Griechen in Ägypten um 620 v. Chr.) und Vittmann a. O. (Anm. 38) 198 Abb. 99 (Griechen in Ägypten in der 26. Dynastie).

79 Möller a. O. (Anm. 75) 60–64; dies., Naukratis, or How to Identify a Port of Trade, in: D.W. Tandy (Hrsg.), Prehistory and History. Ethnicity, Class and Political Economy (Montréal u. a. 2001) 145–58.

Diskutabel sind natürlich ihre Einschätzungen der unterschiedlichen wirtschaftlichen Systeme, Redistribution bei den Ägyptern, Reziprozität bei den Griechen a. O. 62 bzw. 150 (dazu ausführlicher: Möller a. O. [Anm. 25]). Problematisch auch der Titel der oben Anm. 37 zitierten Arbeit: »Naukratis – griechisches *emporion* und ägyptischer »port of trade.«

80 K. Polanyi, Ökonomie und Gesellschaft (Frankfurt 1979) 284 bzw. 288.

81 Allgemein zum Konzept B. Schweizer, Griechen und Phöniker am Tyrrhenischen Meer. Repräsentationen kultureller Interaktion im 8. und 7. Jh. v. Chr. in Etrurien, Latium und Kampanien (Münster 2006) 45–126; auch D. Asheri, A propos des sanctuaires extraurbains en Sicile et Grand-Grèce. Théories et témoignages, in: Mélanges P. Lévêque 1. Religion (Paris 1988) 1–15.

dere von italienischen Historikern – auf ›indigenen‹, ›italischen‹ Ursprung zurückgeführt worden, so dass extraurbane Heiligtümer im Diskurs der italienischen Archäologie seit den 1920er Jahren eine wichtige Rolle spielten. Diesen Heiligtümern wurde die Funktion eines Interaktionsortes zwischen den neu siedelnden Griechen und der lokalen Bevölkerung unter religiösem Schutz zugesprochen.

Dass die Gründung dieser Heiligtümer mit der ›indigenen‹ Bevölkerung zu verknüpfen ist, wurde seit den 1960er Jahren – der Befundlage auch entsprechend – zunehmend bestritten. Entscheidend für die Entwicklung des Konzepts des extraurbanen Heiligtums war ein 1967 von G. Vallet vorgestellter Beitrag mit der Differenzierung großgriechischer Heiligtümer in urbane, suburbane und extraurbane Heiligtümer.⁸² Das extraurbane Heiligtum wurde von Vallet jedoch nicht mehr als Interaktionsort, sondern als Zeichen der Territorialisierung im Rahmen der griechischen Besiedlung gesehen. Diese Interpretation beruhte auf der durch den Historiker E. Lepore vermittelten strukturalen Konzeption der griechischen Polis,⁸³ die jedoch der ›Kolonisationssituation‹ der Magna Graecia angepasst wurde, indem das Verhältnis zwischen Stadt und Land analog zu dem zwischen Griechen und ›Indigenen‹ gefasst wurde.⁸⁴ Vallets typologische Differenzierung der Heiligtümer ist später auch in andere Forschungsfelder übernom-

men worden (Etrurien, griechisches Mutterland, Phöniker).⁸⁵ Verschiedene, teils schon im Beitrag Vallets angelegte Aspekte sind in der Folge weiter entwickelt worden: der territoriale in Richtung auf ›santuari di frontiera‹,⁸⁶ der liminale Aspekt in Richtung auf initiatorische Riten,⁸⁷ der Aspekt des Handels in Verbindung mit dem Konzept des *empóron*.

M. Torelli, der Ausgräber Gravisca, folgt den Vorstellungen Lepores und Vallets, indem er die extraurbanen Heiligtümer der griechischen Apokien Süditaliens eher als Orte griechischer Dominanz betrachtet. Das *empóron* zeige demgegenüber den Zusammenhang von kultureller Interaktion und Sakralität. Torelli folgt damit einerseits den Ausführungen von Lepore zur phokäischen *emporía*⁸⁸, wonach das *empóron* eine ›indigene‹ Verwaltung voraussetzt, andererseits aber der von K. Lehmann-Hartleben⁸⁹ entwickelten Vorstellung des Handelsplatzes unter sakralem Schutz. Hatte Torelli im ersten Bericht über die Ausgrabungen von Gravisca – bis

also nicht im Sinne eines konzeptionellen Gegensatzes zwischen Handels- oder Agrarsiedlung verstanden, sondern als zwei Varianten der kulturellen Interaktion.

82 G. Vallet, La cité et son territoire dans les colonies grecques d'occident, in: La città e il suo territorio, Atti del 7° convegno di studi sulla Magna Grecia, Taranto 1967 (Taranto 1970) 67–142, bes. 84. 88 f. 94 zur Typologie. Neuere Zusammenstellung der relevanten Befunde: R. Leone, Luoghi di culto extraurbani d'età arcaica in Magna Grecia (Firenze 1998). Vgl. auch: C. Parisi Presicce, La funzione delle aree sacre nell'organizzazione urbanistica primitiva delle colonie greche alla luce della scoperta di un nuovo santuario periferico di Selinunte, ArchCl 36, 1984 (1987), 19–132.

83 E. Lepore, Per una fenomenologia storica del rapporto città – territorio in Magna Grecia, in: La città e il suo territorio, Atti del 7° convegno di studi sulla Magna Grecia, Taranto 1967 (Taranto 1970) 29–66.

84 Lepore a. O. 48 wendet sich allerdings gegen Vallets Typologie in urbane, suburbane und extraurbane Heiligtümer. Er fordert stattdessen (a. O. 52–55), das extraurbane Heiligtum im Rahmen der religiösen Entwicklung der Städte zu interpretieren, die bei Lepore selbstredend in die politisch-historische bzw. ökonomische Entwicklung eingebunden ist. D. h., das extraurbane Heiligtum ist im Kontext politischer Auseinandersetzungen zwischen ›Indigenen‹ und Griechen zu sehen, als Ausdruck der ἀρχή einer ἀποικία oder im Rahmen der ἐμπορία *apokia* und *empóron* werden hier

85 G. Colonna (Hrsg.), Santuari d'Etruria, Arezzo, Sottocchia di San Francesco, Museo archeologico C. Cilnio Mecenate, 19 maggio – 20 ottobre 1985 (Milano 1985); mit religionswissenschaftlich abweichenden Konzepten verwoben auch bei I.E.M. Edlund, The Gods and the Place. Location and Function of Sanctuaries in the Countryside of Etruria and Magna Graecia, 700–400 B.C. (Göteborg 1987); vgl. auch J.-R. Jannot, Devins, Dieux et Démons. Regards sur la religion de l'Étrurie antique (Paris 1998) 89–110.

A. Schachter, Policy, Cult, and the Placing of Greek Sanctuaries, in: Le sanctuaire grec, Entretiens Fondation Hardt 37, Vandoeuvres – Genève 20–25 Août 1990 (Genève 1992) 1–57; C. Grottanelli, Santuari e divinità delle colonie d'Occidente, in: La religione fenicia. Matrici orientali e sviluppi occidentali, Atti del colloquio in Roma, 6 Marzo 1979, Studi Semitici 53 (Roma 1981) 109–33, bes. 109–17.

86 M. Torelli, Greci e indigeni in Magna Grecia. Ideologia religiosa e rapporti di classe, StudStorici 18.4, 1977, 45–61; P. G. Guzzo, Schema per la categoria interpretativa del ›santuario di frontiera‹, ScAnt 1, 1987, 373–79; Confini e frontiera nella grecità d'Occidente, Atti del 37° convegno di studi sulla Magna Grecia, Taranto 1997 (Taranto 1999).

87 G. Greco, Santuari extraurbani tra periferia cittadina e periferia indigena, in: La colonisation grecque en Méditerranée occidentale, Actes de la rencontre scientifique en hommage à Georges Vallet (Roma 1999) 231–47.

88 Lepore a. O. (Anm. 46).

89 K. Lehmann-Hartleben, Die antiken Hafenanlagen des Mittelmeeres. Beiträge zur Geschichte des Städtebaues im Altertum, Klio Beih. 14 = N. F. 1 (Leipzig 1923).

dahin war nur das Heiligtum mit den die Göttin Hera nennenden Graffiti und dem Sostratos-Anker ergraben – den Schwerpunkt auf den Aspekt des Handels gelegt,⁹⁰ so wurde vom Kult der Hera ausgehend dem *empóron* Gravisca auch schon eine Reihe weiterer Heiligtümer wie z. B. das von Pyrgi, dem Hafentort des etruskischen Caere, und das Heraion an der Sele-Mündung am Rande der Chora von Poseidonia an die Seite gestellt. Der religiöse Aspekt Gravisca rückt in späteren Beiträgen in den Vordergrund,⁹¹ mit der Darstellung der diachronen Entwicklung der Heiligtümer⁹² und einer ausführlichen Erörterung der Kulte der in Gravisca belegten Gottheiten im gesamten Mittelmeerraum.⁹³

Von der Charakterisierung der Kulte des etruskischen Gravisca⁹⁴ und des griechischen Lokroi Epizephyrioi ausgehend hat Torelli versucht, die Kulte der *empória* in einem größeren Rahmen zu erfassen. Die Verbindung der Archäologie etruskischer und großgriechischer Heiligtümer bildet dabei die Grundlage auch der Verknüpfung von extraurbanem Heiligtum und *empóron* unter dem Schutz des Altars. Das nach dem Befund von Naukratis als *empóron* gewertete Gravisca dient ihm dabei als

90 Torelli a. O. (Anm. 3). In der Parola del Passato findet sich kurz zuvor die Diskussion zur phokäischen »Kolonisation« bzw. Emporia: Velia e i Focei in Occidente, PP 108–10 = 21, 1966, 153–220. Nuovi studi su Velia, PP 130–33 = 25, 1970, 5–300 mit Lepore a. O. (Anm. 46). Vgl. danach [Neapel 1981]: I Focei dall'Anatolia all'oceano in: PP 204–207 = 37, 1982, 161–504, mit dem Beitrag zu Gravisca: Torelli a. O. (Anm. 21).

91 M. Torelli, Il santuario greco di Gravisca, PP 32, 1977, 398–458 [innerhalb von: Lazio arcaico e mondo greco, PP 32, 1977, 5–458].

92 Vgl. die Pläne ebenda 399 (1. Phase: 600–480 v. Chr.), 415 (2. Phase: 480–400 v. Chr.), 419 (3. Phase 400–300 v. Chr.).

93 Ebenda 427–35 (Aphrodite), 435–38 (Hera), 438–43 (Demeter), 443–45 (Adonis).

94 Vgl. auch die neueren Beiträge: M. Torelli, Les Adonies de Gravisca. Archeologie d'une fête, in: F. Gaultier – D. Briquel (Hrsg.), Les Étrusques. Les plus religieux des hommes. État de la recherche sur la religion étrusque, Actes du colloque international, Paris, Galeries Nationales du Grand Palais 17–18–19 novembre 1992, Xlles Rencontres de l'École du Louvre (Paris 1997) 233–292; ders., Gli aromi e il sale. Afrodite ed Eraclé nell'emporía arcaica dell'Italia, in: A. Mastrocinque (Hrsg.), Ercole in occidente, Atti del colloquio internazionale, Trento 7 marzo 1990 (Trento 1993) 91–117; ders., Riflessi in Etruria del mondo fenicio e greco d'occidente, in: Magna Grecia – Etruschi – Fenici, Atti del 33° convegno di studi sulla Magna Grecia, Taranto 1994 (Taranto 1997) 295–319.

Modell für andere Heiligtümer der italischen Halbinsel.⁹⁵ Dass Torelli dabei die lokalen Besonderheiten nicht unterschlägt,⁹⁶ zeigen seine Untersuchungen zu Lokroi,⁹⁷ für das er zwei Heiligtümer hervorhebt: einerseits das Aphroditeheiligtum von Centocamere mit der *Stoa ad U*, das von ihm aufgrund der Architekturform, der Weihefunde, der Lage (außerhalb der Mauer am Meer), der Göttin des Heiligtums und der schriftlichen Überlieferung mit sakraler Prostitution⁹⁸ in Zusammenhang gebracht wird, und andererseits das Persephone-Heiligtum, das vor allem auf der Basis der *Lokrischen Tonreliefs* als Ort der Initiation der Frauen, also des Übergangs vom Status des Mädchens zur Frau gedeutet wird. Torelli will damit zwei komplementäre Bereiche der weiblichen Initiation hervorheben, für die aus unterschiedlichen Gründen eine Position des Heiligtums jenseits der Stadtgrenze vorauszusetzen ist.⁹⁹ Sein Interesse gilt aber dem »elemento emporico«.¹⁰⁰ Den Mittelpunkt der »santuari emporici« bildet nach ihm eine weib-

95 M. Torelli, Riflessione a margine dell'emporion di Gravisca, in: Hackens a. O. (Anm. 46) 181–88, bes. 182: »di partire da quella realtà e dalle sue caratteristiche socio-economiche e soprattutto culturali [dell'emporion di Gravisca], per affrontare aspetti nella diffusione del modello in aree diverse della penisola.« Und: »di estrarre dal caso di Gravisca le linee generali di un modello, da verificare appunto in situazioni diverse.«

96 Torelli hat aber immer auch auf die Unterschiede der lokalen Kontexte hingewiesen. Vgl. nur M. Torelli, Atti del 33° convegno di studi sulla Magna Grecia, Taranto 1994 (Taranto 1997) 307–18, bes. 309 zu Gravisca und Pyrgi, 318 f. zu Gravisca und Lokroi.

97 M. Torelli, I culti di Locri, in: Locri Epizefirii, Atti del 16° convegno di studi sulla Magna Grecia, Taranto 1976 (Taranto 1980) 147–84; ders., I culti, in: S. Settis (Hrsg.), Storia della Calabria. La Calabria antica (Roma 1987) 589–612.

98 Kritisch zur sakralen Prostitution in Lokroi: F. Graf, Culti e credenze religiose della Magna Grecia, in: Megale Hellas. Nome e immagine, Atti del 21° convegno di studi sulla Magna Grecia, Taranto 1981 (Taranto 1983) 157–85, bes. 176–79. Vgl. zur *Stoa ad U* und *Sacellum*: M. Barra Bagnasco, Il culto extramurano di Afrodite, in: E. Lattanzi et al. (Hrsg.), I Greci in occidente. Santuari della Magna Grecia in Calabria (Napoli 1996) 27–29.

99 Beide sind nach der Typologie Vallets suburban.

100 Torelli in: Settis a. O. 595. Vgl. auch M. Lombardo, Greci e indigeni in Calabria. Aspetti e problemi dei rapporti economici e sociali, in: S. Settis (Hrsg.), Storia della Calabria antica. Età italica e romana (Roma 1994) 55–137, bes. 80 f.: »santuari »di frontiera« in senso proprio ... santuari emporici ed eroici ... santuari con caratteri di frontiera, extraurbani ed emporici«.

liche Göttin, die wie ihre Pendants im Vorderen Orient nicht nur unter dem erotischen Aspekt verehrt wurden, sondern auch unter einem militärischen der bewaffneten Göttin. Nach Torelli folgt die Verbindung von Handel und Kultort im zentralen Mittelmeerraum phönikischen Vorbildern, nur dass bei dieser ›Mimesis‹ des phönikischen Handels Hera oder Aphrodite die Stelle der phönikischen Astarte einnehmen.¹⁰¹ Auf dieser Basis stellt er großgriechischen Heiligtümern mittels der herausgestellten Elemente des Kultes auch die lateinischen Heiligtümer der Juno Argiva von Falerii, der Juno Sospita von Lanuvio, der Juno Curitis von Tivoli an die Seite,¹⁰² um dann auch weitere, nur teilweise archäologisch nachgewiesene Heiligtümer aufgrund unterschiedlicher Analogien in Kult und Ritus dem durch Gravisca vorgegebenen Modell des archaischen *empóron* zuzuordnen. Kultort als ›luogo protetto‹ des Handels sind nach Torelli – in der Art eines Periplous von Nord nach Süd – die Komplexe der Eileithyia/Uni/Thesau mit dem Lupanar in Pyrgi, das Fortuna-Heiligtum von Rom, das Aphrodision von Lavinium und das von Ardea, das Fortuna-Heiligtum von Antium sowie die Heiligtümer der Circe am Monte Circeo, der Aphrodite-Venus von Terracina, der Marica bei Minturnae, aber auch Lucus Feroniae im Landesinnern.¹⁰³

Torellis Rekonstruktion beinhaltet jenseits der Ausführungen zu Heiligtümern und *empória* hinaus sehr umstrittene Problemstellungen wie die sakrale Prostitution¹⁰⁴ und die Asylie.¹⁰⁵ Nicht nur diese

Aspekte haben jedoch Kritik hervorgerufen, sondern vor allem auch die weitreichende Zusammenführung unterschiedlichster Heiligtümer mit der Übertragung der an manchen Orten belegten Elemente auf die weniger erforschten oder bekannten Orte. Nach Lepore besteht die Gefahr, aufgrund der Modellvorstellung selbst die wenigen Differenzierungen, die die antiken Schriftquellen bieten, einzu-ebnen.¹⁰⁶ Er wendet sich im besonderen dagegen, alle ›luoghi di separazione‹, seien es Befestigungen oder extraurbane Heiligtümer, per se als Zeugnis für die Existenz eines Emporions, d. h. der sozio-ökonomischen Realität eines Emporions zu deuten.¹⁰⁷

3. Zeiten: Handel. Von der *xenia* zur *emporía*

3.1 Handel und Religion, Handelsniederlassung und Heiligtum

Die drei zur Beschreibung sozialer Räume des archaischen Mittelmeerhandels entwickelten Konzepte haben selbstverständlich unterschiedliche interpretatorische Reichweite und Grundausrichtung.¹⁰⁸ Schon von der Wortbedeutung her beziehen sich *empóron* und *port of trade* explizit auf die Sphäre des Handels, das extraurbane Heiligtum aber auf die der Religion. Insbesondere unter letzterem können äußerst vielfältige religiöse Aspekte antiker Lebenswelt erschlossen werden, von spezifischen Gottheiten und Kulturen¹⁰⁹ über initiatorische Riten, Liminalität mit ihrer Aufhebung der Ordnung¹¹⁰ bis zur Konzeption der *pólis* als religiöses System.¹¹¹ Es spricht

101 Vgl. Grottanelli a. O. (Anm. 85): zu »grandi santuari cosmopolitici costieri« von Astarte und Melkart der punischen Zeit: »né santuari urbani, né santuari extraurbani delle campagne punicizzate, ma ... avramposti culturali della più antica espansione commerciale fenicio ... santuari protettori dei mercanti e degli speculatori fenici sia negli scali fenici sia negli antichi porti franchi del traffico internazionale mediterraneo e atlantico.«

102 Torelli in: Settis a. O. 602.

103 Torelli a. O. (Anm. 95). Vgl. zu Pyrgi die Interpretation von G. Colonna, *Novità sui culti di Pyrgi*, *RendPontAcc* 57, 1984/85 (1986), 57–88, v. a. 58–64 zur Architektur der Raumreihe südlich von Tempel B (Untersuchungen von 1978–84) und 64–68 zur sakralen Prostitution und der Herkunft des Kultes.

104 Vgl. die Beiträge von Graf und Barra Bagnasco a. O. (Anm. 99) mit der weiteren Literatur.

105 Zum Problem von Asylie, Hiketie und extraurbanem Heiligtum zuletzt auch R.W.M. Schumacher, *Three Related Sanctuaries of Poseidon. Geraistos, Kalaureia and Tainaron*, in: Marinatos – Hägg a. O. (Anm. 15) 62–87, v. a. 68–72.

U. Sinn, *Greek Sanctuaries as Places of Refuge*, ebenda 88–109, mit Literaturhinweisen. Vgl. U. Sinn, *Eine sakrale Schutzzone in der korinthischen Peraia*, *AM* 105, 1990, 53–116; ders., *Sunion. Das befestigte Heiligtum der Athena und des Poseidon an der ›Heiligen Landspitze Attikas‹*, *AW* 23, 1992, 175–90.

106 Vgl. E. Lepore, *L'emporion. Alcuni problemi storiografici e metodologici*, in: Hackens a. O. (Anm. 46) 47–53 mit der Diskussion zwischen Torelli und Lepore ebenda 53–54.

107 In der Diskussion von Lepore noch einmal besonders deutlich hervorgehoben. Vgl. ebenda 54: »Un emporion ha certamente presenza di santuari ed altri luoghi di culto, come sistemi difensivi e di controllo militare. Ma non si possono identificare queste presenze in un luogo, senz'altre testimonianze, con l'attività di un emporion.«

108 Und oftmals werden empirisch und theoretisch überholte Details mit nach wie vor aktuellen Konzepten weiter tradiert.

109 Vgl. z. B. Schachter a. O. (Anm. 85).

also einiges dafür, die spezifischen Eigenheiten der einzelnen Konzepte zu beachten. Auf der anderen Seite besteht aber auch die Möglichkeit, sie für spezifische Fragestellungen oder Gegenstände zusammenzuführen, schon allein deshalb, weil in die Entwicklung der einzelnen Konzepte – auch in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung um diese – jeweils Züge der anderen eingeflossen sind. So kann der Blick auf die extraurbanen Heiligtümer den wesentlichen Aspekt von *empóron* und *port of trade*, nämlich kulturelle Interaktion und Austausch von Gütern in geregelter Form und im Schutz der Heiligtümer zu gewähren, deutlicher machen. Dass Händler auf extraurbane Heiligtümer beschränkt sind, ihnen der Zugang ins Land, zu den Zentren zum Beispiel Ägyptens und Etruriens verwehrt wird, kann nur durch die Einbeziehung von *empóron* oder *port of trade* gesehen werden. Es ist in Bezug auf letztere auch keineswegs so, dass mit dem aus den Schriftquellen abgeleiteten Konzept eine größere Nähe zur antiken Lebenswelt gewonnen werden kann. Im Gegenteil, *port of trade* scheint neutraler anwendbar als *empóron* mit seinem griechischen Fokus. Denn die Anlage von *empória* wird allgemein griechischer Initiative zugeschrieben. Und so gelten Heiligtümer in den *empória* als griechische Heiligtümer, in Naukratis ebenso wie in Gravisca.¹¹² Zumindest in Gravisca finden sich auf geweihten Gefäßen aber nicht nur die Namen griechischer, sondern auch etruskischer Gottheiten.¹¹³

110 F. Graf a. O. (Anm. 99) 166: »opposizione verso la normalità«, »carattere straordinario del rituale«, a. O. 167: »rovescio dell'ordine«; ders., Umzüge und Prozessionen. Raum und Religion in der griechisch-römischen Antike, in: F. Graf – E. Hornung (Hrsg.), *Wanderungen, Eranos N.F. 3* (München 1995) 85–112.

111 F. De Polignac, *La naissance de la cité grecque. Culte, espace et société* (Paris 1984; 21995). Kritik dazu z. B. bei I. Malkin, *Territorial Domination and the Greek Sanctuary*, in: P. Hellström – B. Alroth (Hrsg.), *Religion and Power in the Ancient Greek World, Proceedings of the Uppsala Symposium 1993* (Uppsala 1996) 75–81. Vgl. zur Diskussion auch S. Alcock – R. Osborne (Hrsg.), *Placing the Gods. Sanctuaries and Sacred Space in Ancient Greece* (London u. a. 1994); R. Hägg (Hrsg.), *The Role of Religion in the Early Greek Polis. Proceedings of the Third International Seminar on Ancient Greek Cult* (Stockholm 1996).

112 Vgl. M. Torelli, *PP 26*, 1971, 44: »un santuario greco dedicato a Hera«; »uno dei centri di culto ufficiale della piccola colonia greca stanziata nello scalo di Tarquinia.«

113 Meist werden die griechischen und etruskischen Schrift-

Der Bezug zwischen Wirtschaft und Religion, die Verflechtung von sakraler und ökonomischer Sphäre ist kein neues wissenschaftliches Thema. Analytisch wurde aber vor allem die ökonomische Basis des Sakralen, wirtschaftliche Aktivitäten – vor allem jene der Produktion – für die oder in Abhängigkeit der Heiligtümer. Oft zielten diese Untersuchungen auf die Finanzierung von Religion, also darauf, wie der Unterhalt der Heiligtümer, die dauernde Durchführung vorgegebener Kulthandlungen zu gewährleisten war.¹¹⁴ Weniger in den Blick kam jedoch die „Bedeutung des Sakralen für das Ökonomische“, also „wie im Rahmen religiöser Praxis ökonomische Interaktion in einer Gesellschaft ermöglicht wird.“ Diese von M. Fitzenreiter formulierte Problemstellung¹¹⁵ richtet sich auf die Verknüpfung bestimmter Wirtschafts- bzw. Gesellschaftsformen mit kulturellen respektive religiösen Rahmenbedingungen, jedoch nicht unbedingt auf die makrohistorische Verbindung von Religion und Wirtschaft im Rahmen einer Kulturtheorie wie zum Beispiel auf die Frage, wie Religion im Sinne Webers ökonomische Verhaltensweisen und Mentalitäten prägt. Die Ausführungen Fitzenreiters zur Sakralisierung führen auf eine mittlere Ebene zwischen Kulturtheorie und einzelnen kulturellen Kontexten. Er fasst als Sakralisierung die den gesellschaftlichen Regeln und Bedingungen zugrunde liegenden begrifflichen Klassifikationen und zugleich symbolischen Aneignungen bzw. Konzeptualisierungen sowohl von Boden, Instrumenten, Menschen, Tieren und Pflanzen, als auch des Besitzes und Austauschs von Gütern sowie des Wertes, insofern diese über das religiöse Feld geschehen.

zeugnisse in diachronem Rahmen interpretiert: Das frühe griechische *empóron* mit griechischen Heiligtümern sei nach der archaischen Zeit quasi etruskisiert worden. Schon eine frühe Inschrift an Turan, dem etruskischen Äquivalent für Aphrodite, spricht dagegen. Vgl. die Auswahl der Inschriften bei M. Martelli in: M. Cristofani (Hrsg.), *Civiltà degli Etruschi. Museo Archeologico Firenze 16 maggio–20 ottobre 1985* (Milano 1985) 181 f. In diesem Sinne auch A.J. Domínguez Monedero, *La religión en el emporion*, *Gerión* 19, 2001, 221–57, bes. 247.

114 Nur als Beispiele: T. Linders – B. Alroth (Hrsg.), *Economics of Cult in the Ancient Greek World, Proceedings of the Uppsala Symposium 1990*, *Boreas* 21 (Uppsala 1992). M. Horster, *Landbesitz griechischer Heiligtümer in archaischer und klassischer Zeit, Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten* 53 (Berlin 2004).

115 M. Fitzenreiter in dem dem Workshop zugrunde liegenden Thesenpapier. Vgl. jetzt hier Einleitung S. 17f.

Dies bezeichnet er als Sakralisierung der Dinge, von Zeit und Raum und des Wertes. Bei den hier vorgestellten Konzepten steht die Sakralisierung bestimmter Räume im Vordergrund, von Räumen, in denen der Austausch zwischen unterschiedlichen politischen, kulturellen oder ökonomischen Einheiten geregelt ist. Dass aus der Anwendung der Konzepte analytischer Gewinn gezogen werden kann, beruht auf der von Fitzenreiter betonten Tatsache, dass, auch wenn die Position Webers, also eine das ökonomische Handeln bestimmende Rolle der kulturellen Traditionen, den räumlich und zeitlich divergenten ökonomischen Erscheinungsformen besser gerecht zu werden verspricht als die das Primat der ökonomischen Basis behauptende Marxens, dennoch auch individuelle kulturelle und religiöse Formationen vergleichbare Formen ökonomischer Produktionen und Interaktionen zeigen können.¹¹⁶

3.2 Ein Horizont der *emporía*

Der gesamtmediterrane Zusammenhang des mittels der Begriffe *emporion*, *port of trade* und *extraurbanes Heiligtum* zu erfassenden Phänomens separierter Handelsplätze unter religiösen Vorzeichen lässt sich chronologisch einordnen, da eine bestimmte Entwicklung der beteiligten Gesellschaften voraussetzen ist. Insgesamt ist man dadurch auf den chronologischen Horizont verwiesen, in dem der Prozess der Stadtwerdung im zentralen Mittelmeerraum abgeschlossen ist. Damit ist in Etrurien und Mittelitalien (Rom) ab Ende des 7. Jhs. v. Chr. zu rechnen.¹¹⁷ Im Bereich der griechischen Kultur liegt diese Zäsur zwar rund 100–150 Jahre früher.¹¹⁸ Aber die Monumentalisierung der griechischen Heiligtümer seit dem späten 7. Jh. v. Chr. zeigt eine neue Dimen-

sion, die der Einbindung in ein überregionales gesamtmediterranes Netzwerk von *emporía*, *ports of trade* und extraurbanen Heiligtümern parallel läuft. Dieses lässt sich anhand typischer Weihegaben nicht nur griechischer, besonders ionischer,¹¹⁹ sondern auch ägyptischer bzw. ägyptisierender¹²⁰ Kleinkunst erkennen. Das heißt dann aber auch, Naukratis ist als *port of trade* unter ägyptischer Kontrolle zwar ein Produkt der Saitenzeit, zugleich aber auch aus mediterraner und griechischer Sicht erst in dieser Zeit denkbar. Diesem archäologischen Befund entspricht die von A. Mele erarbeitete chronologische Differenzierung griechischer Handelsweise nach den frühen Schriftquellen (Homer, Hesiod) in *préxis* und *emporía*.¹²¹

Das Naukratis der Beschreibung Herodots war die Basis für Torelli, Gravisca im Gebiet des etruskischen Tarquinia als den Ort zu begreifen, auf den der Zugang für fremde, also auch für griechische Händler eingeschränkt war.¹²² Im Gegensatz zur davor lie-

116 Ebenda. Vgl. jetzt hier Einleitung S. 4f., 22.

117 Ebenso wird in der 2. Hälfte des 7. Jhs. v. Chr. die Vielzahl etruskisch-italischer Heiligtümer durch die Motivfunde archäologisch erst sichtbar. Zum Fehlen von Favissae in der ›orientalisierenden‹ Phase: F. Prayon, Aspekte zum Thema ›Kunst und Handwerk‹, in: ders. – W. Röllig (Hrsg.), Der Orient und Etrurien. Zum Phänomen des ›Orientalisierens‹ im westlichen Mittelmeerraum (10.–6. Jh. v. Chr.), Tübingen, 12.–13. Juni 1997, Biblioteca di Studi Etruschi 35 (Pisa 2000) 107–12.

118 Dementsprechend kann im östlichen Mittelmeerraum schon zuvor, am Rande der vorderorientalischen Hochkulturen auch schon im 2. Jahrtausend von *emporion* bzw. *port of trade* gesprochen werden. Vgl. Domínguez Monedero a. O. (Anm. 113) 231–38, v. a. 235–37 zu Tell Sukas.

119 Vgl. z. B. Les céramiques de la Grèce de l'Est et leur diffusion en Occident, Colloques internationaux du CNRS 569, Centre Jean Bérard – Institut Français de Naples 6.–9. Juillet 1976 (Paris/Napoli 1978).

120 Ab dem späten 7. bis Ende des 6. Jhs. v. Chr. sind in Griechenland und auf der italienischen Halbinsel (d. h. dem nicht punischen Italien) vor allem in Naukratis hergestellte Ägyptiaka verbreitet. Vgl. z. B. F. De Salvia, La problematica della reazione culturale egea all'influenza della civiltà egizia durante l'età arcaica, *Orientalia*, 52, 1983, 201–14, bes. 201 Anm. 1; G. Hölbl, Testimonianze di cultura egizia nel territorio attorno al golfo di Taranto e nel Bruzio dall'8. al 6. sec., *RendNap* 57, 1982, 3–23, bes. 19 f.; ders., Ägyptisches Kulturgut in der griechischen Welt im frühen ersten Jahrtausend vor Christus (10.–6. Jh. v. Chr.), in: H. Beck – P.C. Bol – M. Bückling (Hrsg.), Ägypten – Griechenland – Rom. Abwehr und Berührung, Städtisches Kunstinstitut Frankfurt und Städtische Galerie, 26. November 2005 – 26. Februar 2006 (Frankfurt/Tübingen 2005) 114–32, bes. 116 f.

121 A. Mele, Il commercio greco arcaico. *Préxis* ed *emporie*, *Cahiers du Centre Jean Bérard* 4 (Napoli 1979). Vgl. dazu P. Cartledge in: P. Garnsey – K. Hopkins – C.R. Whittaker (Hrsg.), *Trade and Ancient Economy* (London 1983) 1–15, bes. 8–12. Und: A. Mele, Il Tirreno tra commercio eroico ed *emporía* classica, in: Hackens a. O. (Anm. 46) 57–68. Danach auch C.M. Reed, *Maritime Traders in the Archaic Greek World. A Typology of Those Engaged in the Long-Distance Transfer of Goods by Sea*, *AncW* 10, 1984, 31–44.

122 Torelli a. O. (Anm. 60) 146 f. bzw. 160–63. Vgl. auch Torelli, *PP* 26, 1971, 61 »nella prima metà del VI sec. a.C. ... la compagine sociale etrusca, ormai nettamente solidificata per grandi *gentes*, respinge e marginalizza i gruppi esterni.« Und ders., Beziehungen zwischen Griechen und Etruskern

genden, durch die Kultur der *principes* geprägten Zeit waren diese auf das *emporion* und den Schutz der Götter in den extraurbanen Heiligtümern verwiesen. Die Marginalisierung der fremden Händler entspricht also einer Regelung, die den Handel im Sinne der *emporía* erst ermöglicht.¹²³ Deutliches Zeugnis für die Verknüpfung von Kult und kultureller Interaktion ist die in den etruskischen bzw. phönizisch-punischen Texten der Goldbleche von Pyrgi dokumentierte Stiftung eines Tempels durch den *zilath*, den Magistrat von Caere. Die Zweisprachigkeit weist auf etruskische und phönizisch-punische Adressaten. Die Texte identifizieren Astarte mit der etruskischen Uni.¹²⁴

Wohl erst in klassischer Zeit kommt es durch die zunehmende Verrechtlichung des Handels zu einer Neudefinition der zuvor allein religiös sanktionierten Räume. Die historischen Quellen des 4. Jhs. v. Chr. zeigen eine andere Welt der *emporía*.¹²⁵

3.3 Handel im Zeichen der *xenia*

Aus archäologischer Sicht ist das Etrurien dieses Horizonts der *emporía* dadurch gekennzeichnet, dass besonders reiche Gräber, sogenannte Fürstengräber, die sich einer aristokratischen Elite zuordnen lassen, nicht mehr belegt sind. In diesen Gräbern waren zuvor, also bis ins 7. Jh. v. Chr. die heute archäologisch zugänglichen Importfunde, im Gegensatz zu denen der späteren Heiligtümer in der Regel eher Prestigegüter, deponiert worden. Dies kann darauf hinweisen, dass aufgrund der noch feh-

im 5. und 4. Jh. v. u. Z., in: Welskopf a. O. (Anm. 46) 823–40, bes. 826 f. Dagegen R. Leighton, *Tarquinius. An Etruscan City* (London 2004) 128: »One might think, by analogy with the Greek emporium at Naucratis in Egypt, that Gravisca was at this time a predominantly Greek colony, almost a dockland ghetto for foreigners. However, Tarquinia was highly receptive to Greek cultural traditions and there is little evidence for a policy of non-absorption or marginalisation of outsiders.« Diese Sichtweise vernachlässigt jedoch jede Differenzierung, die die archäologischen und historischen Quellen nahe legen. Dass Tarquinia „highly receptive to Greek cultural traditions“ war, kann sich in diesem Zeitraum nur auf den Stil der Wandmalerei der Gräber von Tarquinia beziehen.

123 Torelli a. O. (Anm. 60) 62: »una razionalizzazione degli scambi economici e della produttività.«

124 F. Prayon, *Die Etrusker. Geschichte, Religion, Kunst* (München 1996) 41 f.

125 Domínguez Monedero a. O. (Anm. 113) 251 f.

lenden Ausdifferenzierung von Handelsplätzen Fremde, auch am Austausch von Gütern beteiligte Personen Zugang zur Mitte bzw. zu den Spitzen der aufgesuchten Gesellschaften hatten.¹²⁶ Da es den später institutionalisierten Schutz des Altars nicht gab, musste eine Bindung (*xenia*, *Gastfreundschaft*) durch Geschenke geschaffen werden, sei es durch Gaben der Handelsware, sei es durch »Kleinodex (*keimélia*), die als Unterpfand von Beziehungen fungierten.¹²⁷ Aufschlussreich für diese Art des Handels sind zwei Stellen der Ilias, in denen Kontakte des Lemniers Euneos beschrieben werden (Ilias 7,467–75 bzw. 23,740–49):

Schiffe aus Lemnos waren, mit Wein beladen, gelandet,
Viele, von Euneos gesandt, dem Sohne des Jason,
Den Hypsipyle Jason gebar, dem Hirten der Völker;
Für die Atriden allein, Agamemnon und Menelaos,
Sandte er tausend Maße vom süßen Wein zum
Geschenke.

Dorther holten sich Wein die Achäer im Schmucke des
Haupthaars,
Manche tauschten mit Erz und manche mit funkelndem
Eisen,
Andre aber mit Häuten und andre mit lebenden Rindern,
Andre mit Sklaven, und richteten dann die blühende
Mahlzeit.

Und der Pelide setzte gleich aus die Preise im Wettlauf:
Einen Krater, aus Silber gefertigt; er konnte sechs Maße
Fassen; an Schönheit besiegte er alle die andern auf
Erden

Weit, weil kunstgeübte Sidoner sehr schön ihn gebildet.
Und Phöniker brachten ihn dann übers dunstige Meer hin,
Legten im Hafen an und schenkten die Gabe dem Thoas.

126 Torelli ebenda: »nei secoli VIII e VII la struttura gentilizia della società, ancora caratterizzata da notevole fluidità, permetteva forme di integrazione ed assimilazione di elementi stranieri.«

127 Grundlegend F. Fischer, *KEIMHLIA. Bemerkungen zur kulturgeschichtlichen Interpretation des sogenannten Südimports in der späten Hallstatt- und frühen Latène-Kultur des westlichen Mitteleuropa, Germania* 51, 436–59. Vgl. auch A. Rathje, *I keimelia orientali*, in: C. Ampolo – G. Bartoloni – A. Rathje (Hrsg.), *Aspetti delle aristocrazie fra VIII e VII secolo a. C.*, *Tavola rotonda all'Accademia di Danimarca di Roma*, 8 febbraio 1984, *Opus* 3.2, 1984 (1986) 341–54. *keimélia* jedoch lediglich als Wertobjekte zu fassen, verfehlt deren Bedeutung. Domínguez Monedero a. O. (Anm. 113) 223–31 zur Stiftung von Gastfreundschaft unter Fremden durch Gaben in der Odyssee.

Doch für des Priamos Sohn, den Lykaon, gab ihn zum Tausche

An Patroklos darauf der Sohn des Jason, Euneos. Diesen setzte Achilleus aus, dem Gefährten zu Ehren, Dem als Preis, der der Schnellste werde mit hurtigen Füßen.

Beschrieben wird zum einen die Übergabe von Handelsgut an eine zentrale Person, die deren Weiterverteilung übernimmt, zum anderen, in welchem sozialen Raum der Austausch stattfindet und mit welchen Mitteln dieser Sozialraum aufgebaut wird. Beziehungen werden durch besondere Objekte gestiftet, deren ›Biographie‹ erinnert wird.¹²⁸ Berühmtestes Beispiel eines solchen Objekts aus einem Grab Tarquinias ist das Fayence-Gefäß mit der Kartusche des Bocchoris, eines Pharaos der 24. Dynastie, aus der sogenannten Tomba Bocchoris.¹²⁹ Die bedeutendsten Fürstengräber Tarquinias sind leider sämtlich beraubt bzw. in beschädigtem Zustand angetroffen worden. Ein von den Grabräubern übersehenes Keramikfragment des Tumulus Doganaccia I¹³⁰ südlich des Stadtgebiets von Tarquinia ist aber wegen seiner Inschrift von besonderem Interesse. Namentlich ist darauf ein Rutile Hipukrates genannt. Im 7. Jh. v. Chr. repräsentieren zweigliedrige Namen schon Pränomen und Gentile: Rutile Hipukrates wäre dann entweder ein Etrusker mit dem lateinischen Vornamen Rutile und einem etruskisierten griechischen Hippokrates als Gentilnamen,¹³¹ oder ein immigrierter Grieche Hippokra-

128 Erzählt wird in Ilias 23,740–49 also folgende Tausch-›Geschichte‹ eines Gefäßes, eines silbernen Kraters aus Sidon: Phoiniker → Gabe → Thoas → (Erteil über Jason und Hypsipyle) → Euneos → Lösegeld → Patroklos → (verwaltet und dann zum Ruhm des Patroklos eingesetzt von) → Achill → Preis → Odysseus.

129 Nur G. Hölbl, Die Beziehungen der Ägyptischen Kultur zu Altitalien, EPRO 62 (Leiden 1979) 81–94. Das Grab beinhaltete auch 91 Sachmet- und Nefertemfigürchen und zwei Pataken. Zur Interpretation von Ägyptika im Mittelmeerraum vgl. Hölbl a. O. (Anm. 119); Schweizer a. O. (Anm. 81). Vgl. zu den Ägyptika des Bocchorisgrabs zuletzt F. Bubenhaimer-Erhart, Einflüsse Ägyptens in Etrurien, in: Beck – Bol – Bückling a. O. (Anm. 119) 154–62, bes. 156 f. auch 531 Nr. 90 (die Götterfigürchen). Die von Bubenhaimer-Erhart ebenda 157 vorgestellte Interpretation der Bocchorisvase als Kanope dürfte kaum das Richtige treffen. So jedenfalls die Meinung der Ägyptologen unter den Teilnehmern des Workshops, denen ich für Hinweise danke.

130 Die Ausgrabungsergebnisse bei G. Cultrera, NSc 1932, 100 ff.

tes, der sich dem lokalen System dadurch assimiliert hat, dass er die etruskisierte Fassung seines Namens als Gentile verwendet und sich einen Vornamen dazu wählt.¹³² Möglich ist im 7. Jh. v. Chr. allerdings auch noch, dass der zweigliedrige Name Individualnamen und Patronymikon verknüpft: Rutile wäre dann der Sohn eines Hippokrates.¹³³ Wie man die Inschrift im Grab auch erklärt, der an sich wenig spektakuläre Fund bezeugt auf jeden Fall die Eingliederung Fremder in die Gesellschaft Tarquinias,¹³⁴ bevor ganz am Ende des 7. Jhs. v. Chr. der Kontakt mit den oder auch nur manchen Fremden auf die Hafenorte mit ihren neugegründeten, auch den Fremden offenen Heiligtümern eingeschränkt wurde.**

131 C. Ampolo, La nascita della città, in: A. Momigliano – A. Schiavone (Hrsg.), Storia di Roma I. Roma in Italia (Torino 1988) 153–80, bes. 273.

132 So M. Torelli, Dalle aristocrazie gentilizie alla nascita della plebe, in: Momigliano – Schiavone a. O. 241–61, bes. 254.

133 So M. Cristofani, L'arte degli Etruschi. Produzione e consumo ²(Torino 1985) 52.

134 Zur Interpretation des literarisch bezeugten, nach Tarquinia immigrierten, korinthischen Aristokraten Demaratos C. Ampolo, Demarato. Osservazioni sulla mobilità sociale arcaica, DialA 9/10, 1976/77, 333–45; A. Mele, Pirateria, commercio e aristocrazia, DialHistAnc 112, 1986, 67–109, bes. 85–88; D. Ridgway – F.R.S. Ridgway, Demaratos and the Archaeologists, in: R.D. De Puma – J.P. Small (Hrsg.), Murlo and the Etruscans. Art and Society in Ancient Etruria (Madison, Wisc. 1994) 6–15; F. Zevi, Demarato e i re ›corinzi‹ di Roma, in: A. Storchi Marino (Hrsg.), L'incidenza dell'antico. Studi in memoria di Ettore Lepore 1, Atti del Convegno internazionale Anacapri, 24–28 marzo 1991 (Napoli 1995) 291–314; M. Torelli – M. Menichetti, Attorno a Demarato, in: Corinto e l'occidente, Atti del 34° convegno di studi sulla Magna Grecia, Taranto 1994 (Taranto 1995[1997]) 625–54.

** Ich danke Martin Fitzenreiter für die Einladung zum Berliner Workshop, der bemerkenswerte Wissenschaft mit einer ganz außergewöhnlichen Atmosphäre verband.

Saatprobe und Kornosiris

JOACHIM FRIEDRICH QUACK

Wir alle kennen Osiris als wichtigen Gott in Ägypten, und wir wissen, daß seine wichtigsten Feste im Monat Choiak gefeiert wurden. Wer sich etwas auskennt, weiß auch, daß dabei ein sogenannter Kornosiris eine wichtige Rolle spielt. Mir geht es jetzt darum, diese Punkte auf ihre Hintergründe zu überprüfen: Warum gerade der Monat Choiak, und warum ein Kornosiris?

Den Einstieg in dieses Thema möchte ich mit einem scheinbar sehr peripheren Punkt nehmen, nämlich den Prognosen über Pflanzenwachstum im Zusammenhang mit dem Frühaufgang des Sirius.¹ Chronologisch bewegen sich die relevanten Quellen weit jenseits dessen, was ein Ägyptologe üblicherweise für beachtenswert hält. Zunächst zu nennen ist der spätantike lateinische Agrarschriftsteller Palladius (etwa 5. Jhd. n. Chr.).² Er berichtet, die Ägypter würden nach Angaben griechischer Autoren die Sämereien beim Aufgang des Hundsterns prüfen. Was gut keime, dessen würden sie sich enthalten, für das andere eine rituelle *procuratio* abhalten (Palladius, *Agricultura* 7, 9).³ Dabei geht es mutmaßlich darum, welches Getreide für die nächste Aussaat selektiert und nicht als Nahrung verzehrt wird.⁴ Wichtig für die Frage der Herkunft des Komplexes ist die hier gebotene explizite Zuschreibung an die Ägypter.

In ähnlicher Art wird im byzantinischen Sammelwerk *Geoponica* II, 15 ein Prognoseverfahren angegeben, wie man erkennen könne, welche von den Pflanzen im betreffenden Jahr gedeihen würden.⁵

1 Die ausführlichste Diskussion und sehr viel Quellenmaterial findet man bei G. F. Baudy, *Adonisgärten. Studien zur antiken Samensymbolik, Beiträge zur klassischen Philologie* 176 (Frankfurt/Meisenheim 1986), bes. S. 13-32; s. auch M. Detienne, *Les jardins d'Adonis. La mythologie des aromates en Grèce* (Paris 1972; 21985), dessen Fragestellung allerdings in andere Richtungen geht.

2 Zu seiner Person s. die kurzen Angaben RE XVIII, 3, Sp. 209-211.

3 R. H. Rogers, *Palladius. Opus agricultura, De veterinaria medicina, De initione* (Leipzig 1975), S. 168.

4 Baudy, *Adonisgärten*, S. 13f.

Und zwar solle man wenige Tage vor dem Siriusaufgang kleine Proben von allen Pflanzen aussäen. Was keimt und verschont bleibt, solle ausgesät, dagegen das verbrannte unbenutzt gelassen werden.⁶ In diesem Werk wird allerdings Zoroaster als Urheber der Technik genannt, was jedoch mutmaßlich von geringem Wert ist, da die Quellenangaben der *Geoponica* notorisch unzuverlässig sind⁷ und gerade alles, was mit Astronomie zu tun hat, dort gerne pauschal dem Zoroaster in die Schuhe geschoben wird.

Von einer recht ähnlichen Methode berichtet auch der im 11. Jhd. n. Chr. lebende arabische, d.h. eigentlich persische Autor Al-Bīrūnī in seinem Werk über die Chronologie der Nationen.⁸ Allerdings ist die Deutung genau umgekehrt, d.h. was beim Frühaufgang des Sirius gelb erscheint, würde in dem betreffenden Jahr gedeihen, was dagegen grün bleibt, sollte nicht gepflanzt werden.⁹ Beim arabischen Schriftsteller wird dies, wie schon die ähnliche Angabe des Palladius, explizit als Brauch den Ägyptern zugeschrieben.

Diese Angaben sind insbesondere von Cumont kommentiert worden. Er hat zunächst anhand einiger Quellen den Brauch der Adonisgärten jahreszeitlich mit dem heliakischen Aufgang des Sirius in Verbindung bringen können, ferner die Aussaatan-

5 H. Beck, *Geoponica sive Cassiani Bassi Scholastici de re rustica eclogae* (Leipzig 1895; ND. 1994), S. 55; J. Bidez/F. Cumont, *Les mages hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspès d'après la tradition grecque* (Paris 1938), Band II, S. 188.

6 Baudy, *Adonisgärten*, S. 14f.

7 J.-R. Vieillefond, *Jules Africain: Fragments des Cestes provenant de la collection des tacticiens grecs édités avec une introduction et des notes critiques* (Paris 1932), S. XIXf. mit Verweisen; R. Halleux, J. Schamp, *Les lapidaires grecs* (Paris 1985), S. 226.

8 E. Sachau, *The Chronology of Ancient Nations. An English Version of the Arabic Text of the Athâr-ul-Râkiya of Al-Bīrūnī, or „Vestiges of the Past,“ Collected and Reduced to Writing by the Author in A.H. 390-1, A.D. 1000* (London 1879; ND Frankfurt 1969), S. 259-262.

9 Vgl. hierzu Baudy, *Adonisgärten*, S. 15f. mit dem Versuch einer praktischen Erklärung nach der Geschwindigkeit der Reifung.

gaben bei Al-Bīrūnī mit dem Brauch der Adonisgärten zusammengebracht und insgesamt eine traditionelle syrische Sitte vermutet.¹⁰

Unter Beibehaltung und Vertiefung dieses kalendarischen Ansatzes hat Soyez angenommen, daß das ägyptische Geschehen im Umkreis des Sothisaufganges und der Nilflut zum Modell für die Adonisfeiern in Byblos geworden sei.¹¹ Gerade weil das kalendarische Datum für den Sirius-Frühaufgang für Ägypten korrekt, für Syrien dagegen sachlich um einige Tage falsch ist, dürfte in der Tat das kalendarische Geschehen um Adonis nicht ohne ägyptische Einflüsse sein, während die Angaben bei Al-Bīrūnī mit ihrem expliziten Verweis auf Ägypten objektiv genommen für sich selbst sprechen.

Demgegenüber hat Baudy vermutet, daß ein im ganzen Mittelmeerbereich beheimateter Brauch zugrunde liegt, bei dem agrarwirtschaftlich sinnvoll und nötig das beste Saatgut ausgesucht wird.¹² Probleme bereiten dabei aber der in seinem Werk erkennbare Hang zum Omnikomparatismus sowie die Abneigung gegen jede Art von Überlieferungsgeschichtlichen Fragestellungen. Der in den Quellen mehrfach aufzufindende explizite Verweis auf die Heimat der Sitte in Ägypten sollte zu denken geben; ebenso, daß es schwerfällt, in Griechenland oder Rom Vergleichsmaterial deutlich indigener und nicht orientalischer Herkunft zu finden.

10 F. Cumont, *Les syriens en Espagne et les adonies à Seville*, *Syria* 8 (1927), S. 330-341; idem, *Adonis et Sirius*, in: *Melanges Glotz I* (Paris 1932), S. 257-264; idem, *Adonies et Canicule*, *Syria* 16 (1935), S. 46-50. Zur Diskussion um den genauen Termin der Adonisfeiern s. N. Weill, *Adoniazousai ou les femmes sur le toit*, *Bulletin de correspondance Hellénique* 90 (1966), S. 664-698; G. Baudy, *Das Evangelium des Thamus und der Tod des „großen Pan“*. Ein Zeugnis romfeindlicher Apokalyptik aus der Zeit des Kaisers Tiberius?, *Zeitschrift für antikes Christentum* 4 (2000), S. 13-48, dort S. 22-24 und zuletzt M. P. J. Dillon, 'Woe for Adonis' – but in Spring, not in Summer, *Hermes* 131 (2003), S. 1-16, der sich unter Angabe älterer Literatur dafür ausspricht, daß wenigstens in Athen im 5. Jhd. v. Chr. der Termin im Frühling, nicht im Sommer lag.

11 B. Soyez, *Byblos et la fête des adonies*, *EPRO* 60 (Leiden 1977), S. 44-75; dies., *De l'apparition d'une crue à la saison des adonies*, in: M. B. de Boer, T. A. Edridge (Éds.), *Hommages à Maarten J. Vermaseren. Recueil d'études offerts par les auteurs de la Série Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain à Maarten J. Vermaseren à l'occasion de son soixantième anniversaire le 7 avril 1978*, *EPRO* 68 (Leiden 1978), S. 1188-1193.

12 Baudy, *Adonisgärten*, S. 22-32.

Inwieweit gibt es somit ägyptische Vorläufer und welche reale Bedeutung hat das Verfahren? Prinzipiell dürfte Baudy mit dem Ansatz eines agrartechnisch sinnvollen Verfahrens sicher nicht ganz Unrecht haben. Durch das provozierte Keimen einer kleinen Menge Getreide unter Bedingungen, die ein beschleunigtes Pflanzenwachstum ermöglichen, lassen sich Aussagen über Keimfähigkeit und generelle Qualität des Saatgutes machen. Diese sind in der Antike um so wertvoller gewesen, als man anders als heute nicht standardisiertes Saatgut vom Händler bezogen hat, sondern aus der eigenen Ernte auswählen mußte, was man für die Aussaat nutzen wollte.

Die in zwei der drei klaren Quellen explizit gegebene Verbindung zu Ägypten wird prinzipiell dadurch gestützt, daß als Termin der Frühaufgang des Sirius genannt wird. Dieser hellste Fixstern des Himmels ist in Ägypten unter dem Namen Sothis gut bekannt. Aufgrund der speziellen klimatischen Bedingungen Ägyptens liegt der Termin, zu dem er nach längerer Unsichtbarkeit erstmals wieder morgens am Himmel wahrnehmbar ist, etwa dann, wenn der Nil mit seiner Überschwemmung beginnt, die wiederum essentiell für das Überleben des Landes war, hängt doch praktisch die gesamte Landwirtschaft des fast regenlosen Ägyptens an der Wasserversorgung durch den Nil. Die dadurch ganz besondere Rolle des Siriusfrühaufganges führt auch dazu, daß die alten Ägypter hier ihre Jahresgrenze zogen – der Frühaufgang des Sirius markierte für sie auch das neue Jahr. In der Alten Welt stehen sie mit diesem Datum allein da, und schon antike Autoren haben kommentiert, daß ein solcher Termin eben spezifisch für die Ägypter sinnvoll sei, anderswo aber nicht.¹³

Damit gewinnt die Pflanzenwachstumsprobe durch ihren Termin zunächst an Relevanz. Sie findet genau zum Jahreswechsel statt; und der Jahreswechsel ist traditionell – bis hin zum heutigen Brauch des Bleigießens – der Termin, zu dem man divinatorische Auskünfte über die Qualität des kommenden Jahres erhofft.

Gleichzeitig ergibt sich daraus aber ein für Ägypten evidenter Schwachpunkt, der die Sache auch eben stärker in den Bereich der Vorzeichenkunde schiebt und dafür das praktische Element schwächt.

13 Ptolemaios, *Tetrabiblos*, 2, 11, 4.

Das Einsetzen der Nilüberschwemmung im Anschluß an den Siriusfrühaufrgang bedeutet in der Praxis, daß die Äcker dann voraussichtlich auf Monate hin überschwemmt sind und man sinnvollerweise nicht einsähen kann. Eine Saatprobe unter diesen Bedingungen zu diesem Zeitpunkt hat also nur dann praktische Relevanz, wenn man das designierte Saatgut zunächst lediglich lagert (und dabei riskiert, daß seine Qualität abnimmt).

Ganz anders sieht es aber aus, wenn man als Gedankenexperiment den Termin einmal absichtlich verschiebt. Wenn man die schematische Gliederung des ägyptischen Kalenders zugrunde legt, herrschen vier Monate lang Überschwemmung, bevor die Aussaatzeit mit ebenfalls vier Monaten Länge kommt. Tatsächlich wird etwa im Zweibrüdermärchen auch klar thematisiert, wie man mit der Aussaat beginnt, sobald das Wasser von den Feldern abgelaufen ist (pd'Orbiney 2,3).¹⁴

Wenn ich nun den Tatbestand Saatprobe und einen Termin kurz vor Beginn der Aussaatzeit nenne, sollte der Ägyptologe extrem hellhörig werden. Im letzten Monat der Überschwemmungszeit, konkret etwa vom 12.-30. Tag, finden nämlich die sogenannten Choiakrituale um den verstorbenen Gott Osiris statt. Ein wesentlicher Punkt ist dabei die Herstellung einer sogenannten Chontamenti-Figur, die aus in Sand keimendem Getreide hergestellt wird. Die darum kreisenden Feiern und religiösen Rituale dürften der bedeutendste Teil des Osiriskultes sein, und wohl auch eines der wichtigsten Elemente im religiösen Leben der Ägypter überhaupt, zumal viele religiöse Texte, die ursprünglich für den Gott bei den Choiakritualen rezitiert wurden, später auch eine funéraire Adaption als Totentexte für verstorbene Menschen erhielten.¹⁵

Im Lichte meiner bisherigen Ausführungen möchte ich daran nun eine sehr provokative Frage knüpfen: Was wäre, wenn die Basis der Choiakbräuche zunächst tatsächlich einfach die Saatprobe war, bei der man die Keimfähigkeit von Getreide direkt

vor der neuen Aussaat getestet hat? Führt dies zu einer plausiblen Gesamtdeutung und wie sind die Implikationen einer solchen Annahme für die Ursprünge des Osiriskultes überhaupt?

Würde man sich allein auf das Urteil von John Gwyn Griffiths verlassen, wäre der Punkt rasch, und zwar negativ beantwortet. In seiner derzeit dominierenden Studie über Osiris betrachtet er diesen Gott als ursprünglich oberägyptischen Totengott, bei dem die Verbindung mit Fruchtbarkeit und Getreide sekundär sei.¹⁶

Dagegen hat Frazer früher die Theorie vertreten, daß Osiris primär ein Vegetationsgott war, der jeden Herbst bei der Ernte getötet wurde, in Form von Getreide bestattet wurde und im Frühling neu zu Leben erwachte.¹⁷ Problematisch ist allerdings die Annahme, Osiris als Vegetationsgott werde in der Mitte des Sommers, nach Ende der Ernte, beweint.¹⁸ Hierfür ist das singuläre Zeugnis des Pausanias X 32. 18, die Nilüberschwemmung entstehe aus den Tränen der Isis,¹⁹ auf das sich Frazer beruft, angesichts der originär ägyptischen Festdaten zu ganz anderen Terminen kaum ausreichend. Potentiell plausibler ist die Verbindung mit dem Athyr-Fest für Osiris,²⁰ bei dem allerdings das Problem bleibt, ob der alexandrinische oder der bürgerliche ägyptische Kalender gemeint ist,²¹ sowie natürlich Choiak.²² Allerdings finden diese zu einem Zeitpunkt statt, an dem im agrarischen Jahr in Ägypten keinesfalls die Ernte stattfindet; diese liegt nämlich nicht im Herbst, sondern im späten Frühling. Eine Verbindung könnte aber immerhin noch über das Motiv der Bestattung etabliert werden. Hier ist eine Nachuntersuchung

16 J.G. Griffiths, *The Origins of Osiris and his Cult* (Leiden 1980).

17 G. Frazer, *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, Third Edition, Part IV. Adonis, Attis and Osiris (London 1907), S. 269-345. Kritische Bemerkungen dazu in der Rezension durch A.H. Gardiner, *JEA* 2 (1915), S. 121-126. In dieselbe Richtung wie Frazer geht auch A. Moret, *La mise à mort du dieu en Égypte* (Paris 1927).

18 Frazer, S. 286.

19 Vgl. J. G. Griffiths, *Plutarch De Iside et Osiride* (Swansea 1970), S. 423.

20 Frazer, Adonis, Attis and Osiris, S. 318-320.

21 Vgl. Chr. Leitz, *Tagewählerei. Das Buch ḥꜣt nḥḥ pḥ.wy dt und verwandte Texte*, *ÄA* 55 (Wiesbaden 1994), S. 127-129 und bereits M. Malaise, *Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie*, *EPRO* 22 (Leiden 1972), S. 222-227.

22 Frazer, Adonis, Attis and Osiris, S. 320-322.

14 Vgl. den Kommentar bei W. Wettengel, *Die Erzählung von den beiden Brüdern. Der Papyrus d'Orbiney und die Königs-ideologie der Ramessiden*, *OBO* 195 (Freiburg/Göttingen 2003), S. 48-53

15 Eine Übersicht der verschiedenen Kompositionen, die meist explizite Datumsangaben enthalten, bei A. von Lieven, *Eine punktierte Osirisliturgie*, in: K. Ryholt (Ed.), *The Carlsberg Papyri 7. Hieratic Texts from the Collection*, CNI Publications 30 (Kopenhagen 2006), S. 9-38, dort S. 17-19.

nötig, sowohl hinsichtlich der Natur des Osiris in seiner Verbindung zur Vegetation als auch hinsichtlich der Relevanz der Kalenderdaten.

Griffiths' Ablehnung einer primären Identifizierung des Osiris als Fruchtbarkeitsgott, der mit Überschwemmung und/oder Getreide zu tun hat, stützt sich wesentlich auf seine Analyse der Pyramidentexte, in denen er keine derartigen Vorstellungen findet bzw. solche, die frühere Forscher vorgeschlagen haben, widerlegen zu können glaubt. Ungeachtet des negativen Befunds der Pyramidentexte gibt es jedoch etliche, und teilweise durchaus relativ alte Zeugnisse, welche Osiris mit Getreide verbinden bzw. sogar schon konkret Richtung Kornosiris interpretiert werden können.²³

Die Verbindung des Osiris mit dem Getreide findet sich im dramatischen Ramesseumpapyrus, wie auch von Griffiths anerkannt wird.²⁴ Die reale Aktion, daß Esel das Getreide austreten, wird daraufhin ausgedeutet, daß Seth und seine Anhänger Osiris schlagen. Dieser Text ist in einer Handschrift überliefert, die aufgrund des Auftretens des Namens Sesostri's I. üblicherweise in die frühe 12. Dynastie datiert wird.²⁵ Sprachliche Gründe sowie manche Realien, insbesondere ein sonst nur in der 1.-3. Dynastie belegter Priestertitel, deuten jedoch auf eine ausgesprochen frühe Entstehung der Komposition als solcher hin.²⁶

Sehr bemerkenswert ist die Aussage *ir hm Ws'ir iry m 3h.t* „Was nun aber Osiris betrifft, so ist er aus Ackererde gemacht“ (CT VII 451e). Sie stammt aus dem sogenannten Zweibegebuch, das auf dem Boden von Särgen aus Bersche ab der frühen 12. Dynastie konkret belegt ist. Ihrer sprachlichen Form nach ist die Komposition mutmaßlich ins Dritte Jahrtausend v. Chr. zu setzen.²⁷ Die eben zitierte

Passage ist bereits mit einiger Wahrscheinlichkeit auf einen Kornosiris zu beziehen.²⁸ Tatsächlich entspricht sie in ihrer Formulierungsweise sogar ausgesprochen gut der Art, wie es im ersten Buch des Choiaktexes von Dendara ausgedrückt wird. Dort ist die Angabe typischerweise *ir Ws'ir ... iry m k3.t hsb* „Was Osiris ... betrifft, so ist er in der Arbeit des Beckens gemacht“ (bzw. eine andere Herstellungsweise).

Gut bekannt ist eine Passage aus dem Streit zwischen Horus und Seth, in dem es darum geht, inwieweit das Getreide mit Osiris zusammenhängt (pChester Beatty I rt. 14, 12 u. 15, 2f.).²⁹

In den Texten auf dem Sarg der Anchnesneferibre aus der Saitenzeit wird sehr explizit gesagt, daß das Getreide aus den Gliedern des Osiris entstanden ist, als Thot ihn in die Balsamierungswerkstatt (*nfr*) gab.³⁰ Dabei ist anzunehmen, daß die gesamte Passage der Liturgie damit zu tun hat, daß eine Osirisfigurine mit keimendem Getreide produziert wurde und dies sekundär für ein menschliches Begräbnis adaptiert worden ist.³¹ Auch aus Tempelinschriften der griechisch-römischen Zeit sind Belege für Osiris als Herrn und Erschaffer des Getreides vorhanden.³²

Im Zentrum des Interesses muß die Frage nach dem sogenannten Kornosiris stehen, den die Ägypter als

tem Futur *n sčm(.w)=f*, verneintem passivem Futur *n sčmm=f* sowie die fast durchgehend der älteren Reihe angehörigen selbständigen Personalpronomina (*čwt* und *swt*) hingewiesen; s. weiter A. von Lieven, Der Himmel über Esna. Eine Fallstudie zur religiösen Astronomie in Ägypten, ÄA 64 (Wiesbaden 2000), S. 12f. Anm. 20.

28 So bereits B. Backes, Das altägyptische »Zweibegebuch«. Studien zu den Sargtextsprüchen 1029-1130, ÄA 69 (Wiesbaden 2005), S. 411f.

29 A.H. Gardiner, The Chester Beatty Papyri, No. 1. Description of a Hieratic Papyrus with a Mythological Story, Love-Songs, and Other Miscellaneous Fragments (London 1931), S. 25 mit Anm. 1; vgl. D. Müller, Ägypten und die griechische Isis-Aretalogien (Berlin 1961), S. 32f.; kein substantieller Kommentar bei M. Broze, Mythe et roman en Égypte ancienne. Les aventures d'Horus et Seth dans le Papyrus Chester Beatty I, OLA 76 (Leuven 1996), S. 110-113.

30 C.E. Sander-Hansen, Die religiösen Texte auf dem Sarg der Anchnesneferibre (Kopenhagen 1937), S. 99-109 u. 113f.

31 Assmann, MDAIK 40, S. 288 Anm. 58 spricht hier auch von „Kornmumientexte[n] auf dem Sarg der Anchnesneferibre“.

32 A.M. Blackman, Osiris as the Maker of Corn in a text of the Ptolemaic Period, in: Studia Aegyptiaca I, AnOr 17 (Rom 1938), S. 1-3.

23 Kurze Bemerkungen zur Verbindung von Osiris zum Getreide auch in A. Egbert, In Quest of Meaning, A Study of the Ancient Egyptian Rites of Consecrating the Meret-Chests and Driving the Calves, EU 8 (Leiden 1995), S. 366f.

24 Griffiths, Origins, S. 163f. Griffiths' Argumentation wird in den Details dadurch entwertet, daß er Helcks überholter Analyse des dramatischen Ramesseumpapyrus folgt.

25 Zum Text s. zuletzt J.F. Quack, Zur Lesung und Deutung des Dramatischen Ramesseumpapyrus, ZÄS 133 (2006), S. 72-89.

26 K. Sethe, Dramatische Texte zu altägyptischen Mysterienspielen, UGAÄ 10 (Leipzig 1928), bes. S. 98f.

27 Ohne daß dies an dieser Stelle im einzelnen ausgeführt werden kann, sei hier nur auf die häufigen Fälle von vernein-

Chontamentifigur bezeichnet haben.³³ Dabei handelt es um eine vorwiegend aus späten Quellen bekannte Sitte, Getreidekörner in Sand zu begießen und keimen zu lassen, wobei man ihnen die äußere Form einer Osirismumie gab. Der wichtigste Textzeuge, der auch in den technischen Details eine sehr genaue Beschreibung liefert, ist der große Choiak-Text von Dendara.³⁴ Er zerfällt in sieben Bücher sprachlich evident unterschiedlichen Alters, von denen ich vorge schlagen habe, die ersten fünf ins späte Mittlere Reich zu datieren.³⁵

Ebenfalls einschlägig sind Texte im Papyrus Jumilhac. Dort nennt man explizit das Fest des Erdhackens (*hbs-t3*). Dabei wird Getreide in Wasser gelegt und in ein Beet plaziert (*it rci hr mw rci m-hn.w hsb*). Dies wird täglich bewässert, dann eingesalbt, zusammengefügt, umwickelt, und die Rituale korrekt durchgeführt

(pJumilhac, TB III, 1-10). Dazu gibt es die Vignette einer Osirisfigur, aus welcher Getreide sprießt.³⁶

Zu hinterfragen ist unter diesem Gesichtspunkt auch eine umfangreiche Totenliturgie in den Sargtexten, welche anscheinend den Titel *hbs-t3* „Hacken der Erde“ trägt.³⁷ Überlieferungsgeschichtlich ist sie ein Vorläufer von TB 169, dem Spruch zum Aufrichten der Bahre. Bei ihm wiederum kann man schon fragen, ob es sich einfach um eine Bahre für den menschlichen Leichnam als solchen handelt, oder nicht eher um eines der Betten des Neuen Reiches, auf denen Getreide angesetzt wird. Immerhin ist der betreffende Begriff *hnky.t* gerade auch im Festkalender des Neferhotep präsent, wo das Ausbreiten des Bettes mit dem Anfeuchten der Körner verbunden wird (*hrw n iwḥ bs3 sš hnky.t* „Tag des Anfeuchtens der Körner und des Ausbreitens der Bahre“).³⁸

Ab dem späten Neuen Reich sind rituelle Bestatungen von Kornmumien konkret belegt; zunächst als Einzelgräber in eher lockerer Art, zunehmend aber in Form aufwendiger unterirdischer Katakomben.³⁹

Archäologische Vorstufen der Kornmumien sind aus Gräbern seit dem Neuen Reich recht gut bekannt, insbesondere in Form von ausgesättem Getreide auf Betten. Sie sind mit den erwähnten Textquellen insbesondere aus dem Grab des Neferhotep zusammenzubringen.⁴⁰ Im Grab des Tutanchamun gab es auch ein ähnliches Objekt, das in Leinenbinden gewickelt und in einer Holzkiste deponiert wurde.⁴¹ Möglicherweise in die Dritte Zwischenzeit zu datieren sind Ziegel in Hohlform des Osiris.⁴²

Noch einmal deutlich älter ist der Befund einer Schale aus dem Vorhof des Grabes eines der Antef-Könige der 11. Dynastie mit einem Schlammklum-

33 Vgl. dazu M. Raven, *Corn-Mummies*, OMRO 63 (1984), S. 7-38; ders., *Four Corn-Mummies in the Archaeological Museum at Cracow*, *Materiały Archeologiczne* 30 (1997), S. 5-11; ders., *A New Type of Osiris Burials*, in: *Egyptian Religion, The Last Thousand Years. Studies Dedicated to the Memory of Jan Quaegebeur*, Volume 1, OLA 84 (1998), S. 227-239; D. Kurth, *Einige Inschriften auf Särgen des Korn-Osiris*, GM 166 (1998), S. 43-52; J.F. Quack, *Die rituelle Erneuerung der Osirisfigurinen*, WdO 31 (2000/01), S. 5-18; ders., *Il Rituale di Khoiak*, in: *Storia della Scienza*, volume 1. *La scienza antica* (Rom 2001), S. 105; A. von Lieven, *Ein neuer Kornosiris im Abenteuermuseum Saarbrücken*, BSEG 24 (2000-2001), S. 59-70; dies., *Ein Gott aus Getreide – Der Saarbrücker Kornosiris im Kontext*, *ZeitRisse* 6/2 (2002), S. 9-11; M.C. Centre, *Behind the Corn-Mummies*, in: K. Piquette (Ed.), *Current Research in Egyptology 2003* (Oxford 2005), S. 11-28; dies., *Corn-Mummies, Amulets of Life*, in: K. Szpakowska (Ed.), *Through a Glass Darkly: Magic, Dreams, and Prophecy in Ancient Egypt* (Swansea 2006), S. 33-45, deren Versuch, zwischen dem Choiaktext und den erhaltenen Kornmumien zu trennen, mich wenig überzeugt; U. Fritz, *Kornmumien aus dem Fayum? – Ein Kornosiris in falkenförmigem Holzsarkophag* (Tübingen Inv. 1853a, b, c), SAK 35 (2006), S. 103-124.

34 Spezialstudie É. Chassinat, *Le mystère d'Osiris au mois de Khoiak* (Kairo 1966-68), Neuedition als Dendara X 26,5-50,9.

35 J.F. Quack, *Sprach- und redaktionsgeschichtliche Bemerkungen zum Choiaktext von Dendara*, in: C.J. Eyre (Ed.), *Proceedings of the Seventh International Congress of Egyptologists*, Cambridge 3-9 September 1995, OLA 82 (Leuven 1998), S. 921-930.

36 J. Vandier, *Le Papyrus Jumilhac* (Paris 1962), S. 135 u. 224f. Ich bereite eine Spezialstudie zur Redaktionsgeschichte dieser Handschrift vor; die Niederschrift an sich kann anhand der demotischen Paläographie spätestens in die frühe Ptolemäerzeit gesetzt werden.

37 J. Assmann, *Altägyptische Totenliturgien*, Band 1. *Totenliturgien in den Sargtexten des Mittleren Reiches*, Supplement zu den Schriften der Heidelberger Akademie der Wissenschaften 14 (Heidelberg 2002), S. 44f. u. 69-168.

38 R. Hari, *La tombe thébaine du père divin Neferhotep* (TT 50) (Genf 1985), S. 46, Taf. XXXIII.

39 Vgl. hierzu zuletzt die Beiträge in L. Coulon (Éd.), *Les cultes d'Osiris au premier millénaire*, iDr.

40 J. Assmann, *Das Grab mit gewundenem Abstieg. Zum Typenwandel des Privat-Felsgrabes im Neuen Reich*, MDAIK 40 (1984), S. 277-290, bes. S. 284-290.

41 H. Carter, *The Tomb of Tut-ankh-Amun*, volume 3 (London 1933), S. 61 u. Taf. 64a.

42 A. M. J. Tooley, *Osiris Bricks*, JEA 82 (1996), S. 167-179.

pen, in dem junges Getreide aufgekeimt war.⁴³ Ähnliche Befunde mit Erdballen konnten auch an der Pyramide Sesostri's II. in Illahun beobachtet werden.⁴⁴

Umstritten ist dagegen, inwieweit ein Befund der frühdynastischen Zeit einschlägig ist. Konkret gibt es in einem Grab der 2. Dynastie in Saqqara (Nr. 2498) eine längliche Bahre aus einem Geflecht zwischen vier Pfosten, auf dem Getreide mit Spelz ausgebreitet war, ursprünglich anscheinend als 30 cm hohe Lage.⁴⁵ Scharff will dies als Frühform des Kornosiris deuten.⁴⁶ Griffiths hält dem entgegen, das es aus der 2. Dynastie noch keinen Beleg für Osiris gäbe, folglich sei der Saqqara-Fund nicht mit Osiris zusammenzubringen, dieser ursprünglich also kein Fruchtbarkeitsgott.⁴⁷

Nun tangiert mich die Frage nach dem Namen der involvierten Gottheit im Zweifelsfall weniger. Im Neuen Reich werden, wie im Folgenden gezeigt wird, die Feierlichkeiten namentlich mit Sokar verbunden, nicht explizit dagegen mit Osiris. Selbst das erhebliche spätzeitliche Material bietet ja oft die Form Sokar-Osiris.

Relevanter ist dagegen die Frage, seit wann die Hauptfeste des Osiris im Monat Choiak gefeiert werden, wie man es aus den späten Quellen so gut kennt. Nun gibt es im Mittleren und Neuen Reich tatsächlich in den Illahun-Papyri, Resten von Festlisten Thutmosis' III., dem Festkalender Ramses' III. in Medinet Habu sowie dem Festkalender im Grab des Neferhotep (TT 50) im Choiak eine Reihe von Festen, die

z.T. in der Bezeichnung sehr eng dem entsprechen, was man aus der Spätzeit für Osiris kennt.⁴⁸ Allerdings sind sie typischerweise noch mit dem Namen des Sokar verbunden. Immerhin zeigt gerade die Inschrift des Neferhotep deutlich, daß das Anfeuchten von Getreidekörnern – die also zum Keimen gebracht wurden – tatsächlich ein wesentliches Element des Rituals war.

Von besonderem Interesse ist auch das „Erdhacken“, das im Festkalender Thutmosis' III. in Karnak am Achmenu sowie in Medinet Habu für den 22. Choiak bezeugt ist.⁴⁹ Dieser Brauch ist etwa im pJumilhac mit der Kornmumie und ihrer Bestattung verbunden. In einem Festkalender Ramses' II. aus Abydos sind für den 4. Achet mehrere Feste des Osiris belegt – die exakten Tagesdaten sind leider verloren.⁵⁰ Daß sie vom 18.-30. gingen, ist lediglich eine Hypothese, welche Übereinstimmung mit der späteren Tradition erzielen würde.⁵¹

Im insgesamt sehr spröden Material des Alten Reiches sehe ich bislang keine Chancen, Daten für Feste des Osiris exakt fixieren zu können. Ungefähre Schlüsse sind allerdings möglich, wenn man sich an die oben erwähnte Assoziierung der betreffenden Bräuche mit Sokar hält, die ja in den Quellen des Neuen Reiches durchgängig ist und auch in der Spätzeit noch klar präsent bleibt. In den Festlisten des Alten Reiches gibt es üblicherweise einen Eintrag zum Sokarfest, der sich zwischen dem *wjg²*-Fest und dem „großen Fest“ (*h³b wr*) befindet.⁵² Die Situation dieser Festlisten entspricht letztlich so gut dem Festkalender Ramses' III. in Medinet Habu, daß es keinerlei Grund gibt, eine tiefgreifend andere kalendarische Struktur anzunehmen.⁵³ Demnach gab es wohl durchgängig in der historischen Epoche Ägyptens wichtige landesweite Feiern gegen Ende des 4. Monats der Überschwemmungszeit. Wo immer wir über ihren Inhalt etwas Genaueres erfahren, haben sie mit dem Anfeuchten von Getreide sowie dem Aufhacken von Erde zu tun.

Kalendarisch von gewisser Relevanz ist auch, was Plutarch, *De Iside*, Kap. 65 (377B) überliefert, daß

43 D. Arnold, M. Hopf, Eine Tonschüssel als ›Osiris-Bett‹ in der 11. Dynastie, in: D. Arnold (Hrsg.), Studien zur altägyptischen Keramik (Mainz 1981), S. 85-87.

44 W.M.F. Petrie, G. Brunton, Lahun II (London 1923), Taf. 15 unten rechts, bemerkt von Arnold/Hopf, in: Arnold (Hrsg.), Studien zur altägyptischen Keramik, S. 86.

45 J.E. Quibell, Excavations at Saqqara (1912-1914). Archaic Mastabas (Kairo 1923), S. 45, Taf. 25, 2.

46 A. Scharff, Frühe Vorstufen zum sogenannten Kornosiris, Forschungen und Fortschritte 21-23, Nr. 4/6 (1947), S. 38-39.

47 Griffiths, Origins of Osiris, S. 169f. Das Zirkuläre dieser Argumentation sollte offensichtlich sein.

48 Vgl. S. Schott, Altägyptische Festdaten, AAWLM 1950/10 (Wiesbaden 1950), S. 89-92. S. auch C. Graindorge-Hereil, Le dieu Sokar à Thèbes au Nouvel Empire, GOF IV/28 (Wiesbaden 1994), deren Darstellung allerdings schwer benutzbar ist, da sie nicht rein die zeitgenössische Dokumentation des Neuen Reiches verwendet, sondern diese mit der aus spätzeitlichen Papyri verquickt, für die von den Editoren mit mehr oder weniger guten Argumenten eine Entstehung im Neuen Reich postuliert worden ist.

49 Sh. El-Sabban, Temple Festival Calendars of Ancient Egypt (Liverpool 2000), S. 29 u. 105.

50 El-Sabban, Calendars, S. 41-48, Taf. 15-23.

51 El-Sabban, Calendars, S. 58.

52 A. Spalinger, The Private Feast Lists of Ancient Egypt, ÄA 57 (Wiesbaden 1996), S. 110.

53 Spalinger, Feast Lists, S. 162.

nämlich Osiris nach Meinung mancher Leute begraben werde, wenn das Getreide ausgesät werde, und wiederauflebe, wenn es keime.⁵⁴ Dies stimmt zumindest real mit der Bestattung der Choiakfigurinen am Ende des Monats, direkt vor Beginn der Aussaatzeit, überein.

Auf dieser Basis kann man resümierend nochmals auf die Frage der Saatprobe zurückkommen. Es ist agrarisch sinnvoll, vor der Aussaat die Qualität des Saatgutes zu überprüfen, und eine evidente Option dafür besteht darin, daß man unter Spezialbedingungen einige Körner möglichst rasch zum Keimen bringt, etwa gut begossen in einer geringen Sand- oder Erdmenge. Sie würden so rasch zu grünen Keimlingen werden, aber in dem dünnen Boden auch rasch wieder vergilben und sich nicht lange halten. Die Frage wird nun wesentlich sein, was man mit diesen Testobjekten nach Abschluß des Verfahrens macht. Wirft man sie einfach auf den Müllhaufen, oder werden sie in dem Maße, wie der Prozeß eine rituelle Überhöhung erfährt, so mit Göttlichkeit umgeben, daß ein spezifischer ritueller Umgang mit ihnen im Sinne einer Bestattung – dann natürlich mit dazugehöriger Totenklage – als angemessen empfunden wurde?

Dabei wird die Datierungsfrage allerdings noch etwas genauer angegangen werden müssen. Die große Mehrzahl der Belege für die mit Kornmumien verbundenen Rituale für auf Daten gegen Ende Choiak, also kurz vor dem idealen Aussaattermin. Daneben gibt es aber auch einzelne Zeugnisse dafür, daß solche Rituale auch zu ganz anderen Daten stattfanden. Der wichtigste Beleg hierfür ist der Kalender im Grab des Neferhotep. Dort wird auch für den 23. Tag des 3. Monats der Erntezeit ein Befeuchten der Körner (*ḥwḥ bšš*) erwähnt.⁵⁵ Es findet im Verein mit einem Darbringen von Opfergaben sowie einem Ausbreiten des Diwans (*ḥnky.t*) statt und geht bis zum letzten Tag des 4. Monats. Hier haben wir also eine ganz ähnliche Handlungsweise, aber zu einem völlig anderen Zeitpunkt. Dieser kann aber ebenfalls plausibel erklärt werden, nämlich als Punkt nach Abschluß der Ernte, zu dem man eine erste Selektion in der Richtung macht, was als potentielles Saatgut extra gelagert und was unmittelbar für den Ver-

zehr freigegeben wird. Eine solche Selektion zu einer Zeit, wo man noch die gesamte Ernte beisammen hat, kann als agrarisch sinnvoll angesehen werden; ebenso wie dann der Test direkt vor der Aussaat.

Für Ägypten haben wir zum einen die spät- und nachantiken Zeugnisse dafür, daß Keimtests am Getreide realiter durchgeführt wurden. Wir haben auch Belege dafür, daß Methoden praktiziert wurden, bei denen eine schnelle, aber flüchtige Keimung erreicht wurde – am elaboriertesten in Form der Kornmumien. Eben diese wurden aber Objekt zunehmend aufwendiger Trauerrituale und Bestattungsbräuche. Die Festdaten deuten in einem schematisierten Kalender auf einen Termin direkt vor der Aussaat, daneben weit weniger breit bezeugt auch auf einen nach Abschluß der Ernte. Vor diesem Hintergrund scheint es mir nicht unplausibel, daß markante Teilbereiche des Osiriskultes eben mit einem zunächst praktischen agrarischen Brauch zusammenhängen. Sicher wird man Osiris nicht damit allein erklären können;⁵⁶ und über die Frage der Ursprünge habe ich hier noch nichts gesagt. Dafür müßte auch die Verbindung von Sokar und Osiris im Detail überprüft werden, zumal die älteren Belege oft mehr an Sokar als an Osiris hängen. Aber vielleicht kann eine Zurückführung der Trauer und Bestattung der Kornmumie auf Alltagssitten zumindest dazu beitragen, den Mythos und vor allem das Ritual etwas weniger arbiträr phantasiert zu sehen.

54 Vgl. hier Moret, *Mise à mort*, S. 32-35 zur Verbindung von Aussaat und Trauer um Osiris.

55 Hari, Neferhotep, S. 54, Taf. XXXIX Kol. 211f.

56 Hier wäre unbedingt auch noch der Hirtenaspekt des Anedjti einzubeziehen, auf den O. Perdu, *Un dieu venu de la campagne*, RdÉ 56 (2005), S. 129-166 im Detail hingewiesen hat.

Autorenverzeichnis

Katrin Adler

Geboren und aufgewachsen im Landkreis Altötting (12 km von Markt am Inn entfernt!), Studium der Völkerkunde, der Deutschen und Vergleichenden Volkskunde und der Romanistik in München und in Paris, anschließend tätig für das Ethnologische Museum Berlin, für das Institut für Auslandsbeziehungen in Sathmar / Satu Mare (Rumänien) und für den Wissen Media Verlag in München. Mit Mann und bald zwei Kindern in Pau (Frankreich) lebend. Derzeit EDV-gestützte Katalogisierung alter Drucke, Postkarten, Manuskripte für die Stadtbücherei Pau sowie ehrenamtliche Mitarbeit bei der Organisation und Durchführung eines Jazz- und Literaturfestivals.

Jörn Ahrens

1999 Promotion in Soziologie, Freie Universität Berlin; 2006 Habilitation für die Fächer Kulturwissenschaft & Kultursoziologie, Humboldt-Universität zu Berlin; Visiting Scholar am Center for Comparative Media Studies, MIT/USA. Arbeitsschwerpunkte: Kulturtheorie, Historische Anthropologie, Fragen der Gewalt, des Films, des Mythos, der Biowissenschaften und der Arbeit; Jüngste Publikationen: Abwesenheitsgesten. Neue Probleme einer ‚Bestimmung des Menschen‘, in: Michael Cuntz/Barbara Nitsche/Isabell Otto/Marc Spaniol (Hg.): *Die Listen der Evidenz*, Dumont Verlag, Köln 2006; *Ödipus. Politik des Schicksals*, Bielefeld 2004, transcript Verlag.

Petra Andrásy

Studium an der Humboldt-Universität zu Berlin Ägyptologie, Vorderasiatische Altertumskunde und Sudanarchäologie; Promotion 1988 mit einer Arbeit zum Thema "Untersuchungen zum Ägyptischen Staat des alten Reiches und seinen Institutionen". Es folgten eine Anstellung als wissenschaftliche Assistentin an der Humboldt-Universität, ein Postdoktorandenstipendium an der Universität Göttingen, die Rückkehr an der Humboldt-Universität als Kuratorin der Sudanarchäologischen Studiensammlung und Redaktorin der Reihe Meroitica. Zur Zeit ist die Autorin noch als Lehrbeauftragte mit dem Seminar für Archäologie und Kulturgeschichte Nord-

ostafrikas der Humboldt-Universität verbunden. Forschungsschwerpunkte: Kulturgeschichte des Alten Ägypten, Wirtschafts- und Verwaltungsstruktur.

Heinrich Balz

geb. 1938 in Berlin, Studium der Romanistik und evangelischen Theologie in Freiburg, Basel, Tübingen und Paris; Promotion in beiden Fächern, Habilitation für Religionsgeschichte und Missionswissenschaft; 1973-1983 Dozent am Theological College Nyasoso der Presbyterian Church in Cameroon; 1983-1985 Pfarrer in Heilbronn-Böckingen; 1985-2003 Professor für Religionswissenschaft, Missionswissenschaft und Ökumenik an der Kirchlichen Hochschule Berlin und an der Humboldt-Universität Berlin; weitere Lehraufenthalte in Zaire und Tanzania.

Kathlyn M. Cooney

PhD from Johns Hopkins University 2002. Currently at the Getty Research Institute, J.P. Getty Center, Los Angeles.

Katja Eichner

studierte Germanistik an der Wolfgang Goethe Universität Frankfurt/Main, Südasienswissenschaften an der Humboldt Universität Berlin und Sanskrit an der Freien Universität Berlin, mehrere Veröffentlichungen in Lexikas und Zeitschriften sowie Mitherausgeberin der im Trafo-Verlag erscheinenden Asienreihe, thematische Schwerpunkte sind Philosophie- und Religionsgeschichte Südasiens. Zur Zeit ist sie freie Mitarbeiterin im AsiaNet und schreibt einen kulturhistorischen Reiseführer zum indischen Unionsstaat Chhattisgarh.

Martin Fitzenreiter

Studium der Ägyptologie, Sudanarchäologie und Islamkunde an der Humboldt-Universität zu Berlin; M.A. 1993, Dr. 2001; seitdem Arbeit als Kunstgiesser in Berlin. Zusammen mit Steffen Kirchner und Olaf Kriseleit Herausgeber der "Internet-Beiträge zur Ägyptologie und Sudanarchäologie"; Veranstaltung mehrerer Workshops zu kulturhistorischen Themen. www.m-fitzenreiter.de

Amir Gilan

geb. bei Tell Aviv / Israel; Studium der Geschichte und Altorientalistik an der Tell Aviv University und der Freien Universität Berlin; 2001 Magister ("Sargon in Anatolia"), Arbeit an der Promotion über althethitische Historiographie; z.Z. am Hethitischen Wörterbuchprojekt der Universität München.

Stefan Grunert

Lehre als Facharbeiter für Maschinenbauzeichnen; 1966 - 1970 Studium der Klassischen Archäologie und der Ägyptologie an der Universität in Leipzig; 1970 - 1971 Forschungsstudent am Zentralinstitut für Alte Geschichte und Archäologie der Berliner Akademie; 1971 Studienabschluß als Diplom-Ägyptologe; seit 1971 Wiss. Mitarbeiter an der Berliner Akademie; 1974 Abschluß der Dissertation (Thema: Untersuchungen zum Haus- und Grundeigentum im ptolemäischen Ägypten anhand der demotischen Kaufverträge aus Theben); archäologische Feldarbeit in Kooperation mit der Universität Zagazig/Ägypten in Tell Basta; Aufarbeitung demotischer Ostraka und Papyri aus Berlin, Prag, Uppsala, Helsinki; im Rahmen des Vorhabens Altägyptisches Wörterbuch: Vorbereitung einer rechnergestützten Aufnahme altägyptischen Textmaterials; seit 1992 Textaufnahme: Abusir-Archiv (AR), Grab-inschriften (AR: Gizeh, Saqqara).

Ben J.J. Haring

PhD Leiden 1997; since then lecturer and postdoc-researcher at the Department of Egyptology of Leiden University.

Panagiotis Kousoulis

Lecturer in Egyptology at the Department of Mediterranean Studies of the University of the Aegean (Rhodes, Greece). He gained his doctorate in Egyptology from the School of Archaeology, Classics and Egyptology of the University of Liverpool in 2000 and then he received a Post-doctoral fellowship from the State Scholarship's Foundation of Greece to study and publish part of the Egyptian collection of the National Archaeological Museum of Athens (in press). His research interests include Egyptian magic and demonology, Egyptian language (hieroglyphics, hieratic, Ptolemaic inscriptions) and aspects of cross cultural interaction between Egypt and Greece in antiquity. He is the director of the Helwan Archaeo-

logical Survey and Mapping project in collaboration with the SCA, and member of the Nakhmet-min epigraphic and paleographic mission. His most recent publications include the books *Moving Across Borders: Foreign Relations, Religion and Cultural Interactions in the Ancient Mediterranean*, Leuven, 2007 (co-editor with K. Magliveras), *Ancient Egyptian Demonology: Studies on the Boundaries between the Divine and the Demonic in Egyptian Magic* (Leuven, 2007), and the articles "Some remarks on the ritual of 'striking the ball' in the liturgical environment of the Ptolemaic Temples, in: B. Haring and A. Klug (eds.), *6. Ägyptologische Tempeltagung. Funktion und Gebrauch altägyptischer Tempelräume* (Wiesbaden, 2007), 153-66, and "Rhodes before the Saite Kings: some thoughts on the Egyptian relations with Rhodes and the Dodecanese during the Ramsside Period" (in a festschrift).

Marc Loth

Geboren 1976 in Wriezen/Oder; 1997-2003 Studium der Ägyptologie, Sudanarchäologie und Ur- und Frühgeschichte an der Humboldt-Universität zu Berlin. Epigraphische und archäologische Arbeit in der Dachla-Oase und in Tell Basta/Zagazig. 2004-2005 Lehrauftrag am Seminar für Archäologie und Kulturgeschichte Nordostafrikas an der Humboldt-Universität; Mitarbeit an der Ausstellung "Ägypten. Ein Tempel der Tiere" im Zoologischen Garten Berlin 2006; Promotionsstudent am Seminar für Archäologie und Kulturgeschichte Nordostafrikas; Promotionsthema: "Die thebanischen Totenstelen der Dritten Zwischenzeit".

Ludwig D. Morenz

Privatdozent für Ägyptologie an der Universität Leipzig. Forschungsschwerpunkte: ägyptische Literatur, Entstehung der Schrift, visuelle Poesie, kulturelle Kontakte zwischen Altägypten und dem Vorderen Orient; europäische Konzepte des alten Ägypten; Monographien: *Beiträge zur Schriftlichkeitskultur im Mittleren Reich und in der Zweiten Zwischenzeit, Ägypten und Altes Testament 29*, Wiesbaden 1996; *Herrscherpräsentation und Kulturkontakte: Ägypten - Levante - Mesopotamien. Acht Fallstudien*, zs. mit E. Bosshard-Nepustil, *Alter Orient und Altes Testament 148*, Münster 2003; *Bild-Buchstaben und symbolische Zeichen. Die Herausbildung der Schrift in der hohen Kultur Altägyptens*; *Orbus Biblicus et Ori-*

entalis (Freiburg und Göttingen) 2004 ; *Bild, Schrift und Spiel. Visuelle Poesie im Alten Ägypten*, im Druck, series Pictura et Poiesis (Böhlau Verlag Köln, Weimar, Wien); *Geschichte(n) der Zeit der Regionen (Erste Zwischenzeit) im Spiegel der Gebelein-Region, Eine fragmentarische dichte Beschreibung*, in Vorb., Reihe Probleme der Ägyptologie (Brill).

Renate Müller-Wollermann

Promotion in Ägyptologie 1985 an der Universität Tübingen, seit dem in Forschung und Lehre am dortigen Ägyptologischen Institut tätig; Publikationen u.a. zu den Themen Wirtschaft, Recht und Topographie.

Diamantis Panagiotopoulos

Studierte in Athen, Heidelberg, Oxford und Salzburg und ist seit 2003 Professor für Klassische Archäologie an der Ruprechts-Karl-Universität Heidelberg. Seine Forschungsschwerpunkte umfassen die sozialen und ökonomischen Strukturen der minoischen und mykenischen Kultur, den interkulturellen Austausch im östlichen Mittelmeer des 2. Jt. v. Chr. und die Grabungsarchäologie. Er hat an zahlreichen Grabungen in Griechenland teilgenommen und ein Buch und über 30 Aufsätze zu verschiedenen Aspekten der Kulturen der Ägäis, Vorderasiens und Ägyptens veröffentlicht. Seit 2004 ist er Kodirektor des interdisziplinären Forschungsprojektes "Das minoische Zominthos. Rekonstruktion einer archäologischen Landschaft".

Joachim Friedrich Quack

Studium von Ägyptologie, Semitistik, Biblischer Archäologie, Altorientalistik und Vor- und Frühgeschichte in Tübingen und Paris; 1993: Promotion "Die Lehren des Ani"; 1995-1996: Aufenthalt in Kopenhagen mit Ausbildungsstipendium der DFG; 1997: Forschungsstipendium der DFG für die Rekonstruktion des Buches vom Tempel; 1997-2002: Wissenschaftlicher Angestellter am Ägyptologischen Seminar der FU Berlin; 2003: Habilitation "Beiträge zu den ägyptischen Dekanen und ihrer Rezeption in der griechisch-römischen Welt"; 2003-2005: Heisenbergstipendium der DFG; ab April 2005: Professor für Ägyptologie an der Universität Heidelberg.

Kai Ruffing

1994 Staatsexamen in den Fächern Geschichte, Latein und Erziehungswissenschaften; 1997 Promotion in den Fächern Alte Geschichte, Lateinische Philologie und Neue Geschichte; Thema der Dissertation bei Professor H.-J. Drexhage: Der Weinbau im römischen Ägypten, 2005 Habilitation im Fach Alte Geschichte an der Philipps-Universität Marburg; 1995-2006 wiss. Tätigkeiten an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster; der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg und der Philipps-Universität Marburg; 2001 Feodor-Lynen-Stipendiat in Venedig, seit 2006 Akademischer Rat am Seminar für Alte Geschichte der Philipps-Universität Marburg. Mitherausgeber der Zeitschrift "Münsterschen Beiträge zur Antiken Handelsgeschichte (MBAH)", der Reihe "Philippika. Marburger Altertumskundliche Abhandlungen", der Zeitschrift "Laverna. Beiträge zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte der alten Welt"; Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft Geschichte und EDV (AGE).

Zainab Sayed

Zainab Sayed, Dr. Phil., geboren in Kairo. Studium der Ägyptologie und Altorientalistik an den Universitäten Kairo und Tübingen. Dozentin für Ägyptologie an der Universität Helwan / Kairo/ Ägypten.

Beat Schweizer

Jahrgang 1963, verheiratet, zwei Kinder. Studium der Klassischen Archäologie, Vor- und Frühgeschichte und Kunstgeschichte in Tübingen und Freiburg; Magisterarbeit zur historischen Interpretation von Grabfunden, Doktorarbeit zu Aspekten kultureller Interaktion im frühgeschichtlichen Italien. 2001-2004 Forschungsstipendium des Deutschen Archäologischen Instituts für ein Projekt im Rahmen der Deutschen Olympia-Grabung; seit 2006 wissenschaftlicher Mitarbeiter im DFG-Schwerpunktprogramm 1171: *Frühe Zentralisierungs- und Urbanisierungsprozesse. Zur Genese und Entwicklung »frühkeltischer Fürstensitze« und ihres territorialen Umlandes.*

Souad Abourrousse Slim

Born in Beirut 1952; Associate Professor at the University of Balamand (1988-2007); Director of the centre of Antiochean Studies at Balamand (1998-2007); Lecturer in the Department of History of St. Joseph University of Beirut (1981-1996).

1984: PHD-3eme Cycle from Sobonne Paris IV in history under the supervision of Professor Dominique Chevallier : "Le Métayage et l'impôt au Mont Liban aux XVIII° et XIX° siècles" ; 2001: PHD from Birmingham University in history Center of Islam and Christian muslim relation, Supervisor Prof. Jorgen Nielsen: "The Greek-orthodox waqf in Lebanon during the Ottoman period". Books: *Le Metayage et l'impôt au Mont Liban aux XVIII° et XIX° siècles*, Dar al Mashreq 1987 - 1993 Beirut ; *Balamand Histoire et Patrimoine*, Dar al Nahar et Balamand , Beirut 1995; Articles: about 40 in different Arabic and European periodicals.

Martin Stowasser

Ao. Univ.-Prof. Dr. Martin Stowasser ist Dozent am Institut für Neutestamentliche Bibelwissenschaft an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Wien.

David A. Warburton

taught Egyptology and Near Eastern Archaeology at universities in China, Denmark and Switzerland; he is currently Guest Professor of Egyptology at the University of Lyon Lumière 2 in France. A former director of the American Institute for Yemeni Studies in Sana'a, he has B.A. and M.A. degrees from the American University of Beirut and a PhD from the University of Bern. He has participated in archaeological fieldwork in France, Switzerland, Syria, Iraq, Yemen and Egypt. His publications include monographs, articles, book reviews and translations on economics, warfare, religion, history, colour terminology, architecture, stratigraphy and chronology, aside from excavation and survey reports; among these, *Macroeconomics from the Beginning* is an attempt at tracing the main lines of economic development since the dawn of history.

Michael H. Zach

geb. 1960 in Wien; Studium der Geschichte und Afrikanistik an der Universität Wien, Habilitation für das Fach afrikanische Geschichte, ao. Univ. Prof. am Institut für Afrikawissenschaften in Wien, Wissenschaftliche Schwerpunkte: Geschichte Nord- und Nordostafrikas, Archäologie Afrikas, Meroitistik und Nubiologie, Vizestudienprogrammleiter Orientalistik, Afrikanistik, Indologie und Tibetologie, Mitglied zahlreicher wissenschaftlicher Vereinigungen, darunter Board Member der Société International d'Études Nubiennes, Herausgeber des Fachperiodikums "Beiträge zur Sudanforschung", Mitarbeiter des Projekts "Polizei und AfrikanerInnen".

Kontakt: michael.zach@univie.ac.at