

Maria Michela Luiselli

Die Suche nach Gottesnähe

Untersuchungen zur
Persönlichen Frömmigkeit in Ägypten
von der Ersten Zwischenzeit
bis zum Ende des Neuen Reiches

2011

HARRASSOWITZ VERLAG · WIESBADEN

ISSN 0720-9061
ISBN 978-3-447-05890-2

Inhalt

Abbildungsverzeichnis und –nachweis.....	XIII
Abkürzungen.....	XIV
Vorwort	XVII
Teil A. Fragestellung und Auswertung	
1. Einleitung: Persönliche Frömmigkeit und Gottesnähe im Alten Ägypten	
1.1 Forschungsgeschichte	1
1.2 Religion und Individualität	6
1.3 Begriffe und Definitionen	9
1.4 Forschungsansatz und Ziele	11
2. Die Persönliche Frömmigkeit als Forschungsgegenstand in der Religionswissenschaft und in der Ägyptologie: Methodologische Voraussetzungen	
2.1 Religion und Religiosität	14
2.2 Funktionalistische und substanzielle Religionsauffassungen	16
2.3 Grundelemente der Religionsphänomenologie	17
2.4 Die Wechselbeziehung zwischen Kultur und Religion	18
2.5 Kultur und Religion in Ägypten: das Konzept der Maat	20
2.6 Sakral und profan in Ägypten	21
2.7 Die Religionssoziologie.....	23
2.8 Die Religionspsychologie	26
2.9 Hymnus und Gebet: Versuch einer Definition	28
3. Wege und Formen der Suche nach Gottesnähe in Ägypten	35
3.1 Die persönliche Suche nach Gottesnähe	36
3.1.1 Darstellungen von Abläufen persönlicher Rituale im Bild	36
3.1.2 Rituale von Privatpersonen im Text	44
3.1.3 Teilnahme an Festen und Prozessionen	51
3.1.4 Persönliche Religionserfahrung und offizielle Religion: die Orte für den persönlichen Kontakt zu Gott	58
3.1.5 Die Mittler persönlicher Gebete	68
a) Der König	68
b) Nicht-königliche Mittler	72
3.1.6 Abschliessende Betrachtung	76
3.1.7 Religiöse Erziehung?	79
4. Soziale Gruppierungen und ihre Religionspraxis	
4.1 Wer suchte die Gottesnähe in Ägypten?	82
4.1.1 Religionssoziologische Behandlung der Fragestellung	84
Exkurs I: Religion im Alltag.....	89
I. Inschriften mit persönlichen Gebeten	90
a) Erste Zwischenzeit und Mittleres Reich	90
b) Zweite Zwischenzeit und Neues Reich	93
II. Autobiographien	101
a) Erste Zwischenzeit und Mittleres Reich	101
b) Zweite Zwischenzeit und Neues Reich	104
III. Briefe	108
a) Erste Zwischenzeit und Mittleres Reich	108
b) Zweite Zwischenzeit und Neues Reich	109
IV. Schriftzeugnisse aus dem Siedlungsbereich	117
a) Erste Zwischenzeit und Mittleres Reich	117
b) Zweite Zwischenzeit und Neues Reich	118
4.1.2 Auswertung	121
4.2 Die Suche nach Gottesnähe von Frauen	122

4.2.1	Die Stellung von Frauen in der altägyptischen Gesellschaft des Mittleren und Neuen Reiches: ein Überblick	124
4.2.2	Belege für das religiöse Leben von Frauen im Mittleren und im Neuen Reich	125
4.2.3	Religionspraxis bei Frauen aus der Elite	126
	a) Alphabetisierung von Frauen	126
	b) Frauen im Götterkult	127
4.2.4	Populäre Religionspraxis bei Frauen	130
	a) Tempelbesuch	130
	b) Votiv- und Gebetsstelen	132
	c) Zeugnisse der persönlichen Religionspraxis von Frauen aus dem Siedlungs- und Alltagsbereich	137
4.2.5	Auswertung	140
5.	Die persönliche Suche nach Gottesnähe: Untersuchung der Schriftzeugnisse	144
5.1	Religiöse Textzeugnisse	144
5.1.1	Die frühen Gebete (Erste Zwischenzeit – 18. Dynastie)	144
	a) Das Mittlere Reich und die Zweite Zwischenzeit	144
	b) Die 18. Dynastie	149
	Die Voramarnazeit	149
	Die Amarnazeit	156
	Die Nachamarnazeit	158
	Exkurs II: „Die Finsternis am Tag sehen“	162
5.1.2	Die Gebete der Ramessidenzeit	168
5.2	Kult und Persönliche Frömmigkeit	175
5.3	Textzeugnisse aus dem Alltagsleben	179
5.3.1	Gebete bzw. göttliche Anrufungen aus dem Siedlungskontext	180
5.3.2	Briefe	188
5.3.3	Gebete aus dem Schulkontext	193
	a) P.Bologna 1094, 2.3-7	193
	b) P.Anastasi II, 8.5-9.1	195
	c) P.Anastasi II, 9.2-10.1	196
	d) P.Anastasi II, 10.1-11.2	198
	e) P.Anastasi III, 4.12-5.5	201
	f) P.Anastasi IV, 4.11-5.5	202
	g) P.Anastasi IV, 10.1-5	206
	h) P.Anastasi IV, 10.5-8	207
	i) P.Anastasi V, 9.2-10.2	208
	j) P.Sallier I, 8.2-7	210
	k) O.Kairo 25206	211
	l) O.Gardiner 45	214
	m) O.Petrie 39	214
	Auswertung	215
5.3.4	Personennamen	218
5.4	„Sepulkrale Selbstthematization“ und persönliche Religionserfahrung: Die Autobiographien	220
6.	Die persönliche Suche nach Gottesnähe: Schlussbetrachtungen	
6.1	Zeugnisse im Kontext: Die intellektuelle und die praktische Suche nach Gottesnähe	228
6.2	Selbstbezug und Religion: Rahmenbedingungen für die persönliche Suche nach Gottesnähe	229
6.2.1	Die Wahl eines persönlichen (Schutz-)Gottes	231
6.2.2	Die historische Entwicklung der intellektuellen und der praktischen Suche nach Gottesnähe	236
6.3	Normierte und spontane Suche nach Gottesnähe	238

Inhalt

Teil B. Katalog	
Erläuterungen zum Katalog	244
1. Auszüge aus Autobiographien	245
1.1 Auszüge aus Autobiographien der Ersten Zwischenzeit und des Mittleren Reiches	245
A.9/10. [?] 1: Grabinschrift des Anchtifi	245
A.10.2: Grabinschrift des Jtj-jbj	246
A.1Zw. [?] 3: Stele Metropolitan Museum 25.2.3	246
A.11.1: Stele BM (96) 159	247
A.11.2: Stele Kairo JE 36346	248
A.11.3: Inschrift Hammamat M 110	249
A.11.4: Stele Louvre C.15	249
A.12.1: Grabinschrift des Djefaihapj	250
A.12.2: Grabinschrift von Sarenput I.	251
A.12.3: Stele Berlin 1204	252
A.13.1: Stele Metropolitan Museum 35.7.55	253
1.2 Auszüge aus Autobiographien der Zweiten Zwischenzeit und des Neuen Reiches	254
A.18.1: Statue des Amenophis	254
A.18.2: Grabinschrift des Ineni	255
A.18.3: Grabinschrift des Maja	256
A.18.4: Grabinschrift des Merire	257
A.18.5: Grabinschrift des Ramose	258
A.19.1: Grabinschrift des Samut-Kiki	259
A.19.2: Grabinschrift des Thotemhab	263
A.19.3: Statue Kairo CG 42155	265
A.19.4: Statue München Glyptothek W.A.F.38	266
2. Auszüge aus Briefen	270
2.1 Auszüge aus Briefen des Mittleren Reiches	270
B.12.1: P.Kahun VI.6	270
B.12.2: P.Kahun II.2	271
B.12.3: P.Kahun III.4	271
2.2 Auszüge aus Briefen des Neuen Reiches	272
2.2.1 Die 18. Dynastie	272
B.18.1: P.Deir el-Bahri 2	272
B.18.2: P.BM 10102	273
B.18.3: P.Louvre 3230a	274
B.18.4: P.Robert Mond 1	275
B.18.5: P.Robert Mond 2	276
2.2.2 Die 19. und 20. Dynastie	277
B.19.1: P.Northumberland I	277
B.19.2: P.Leningrad 1117 (St. Petersburg I)	278
B.19.3: P.St. Petersburg 1119	279
B.19.4: O.Berlin 11247	280
B.19.5: P.Berlin 10184 vso. (P.Sallier IV vso.)	281
B.20.1: P.Berlin 10494	283
B.20.2: P.Leiden I 369	285
B.20.3: P.Leiden I 370	286
B.20.4: P.Griffith	288
B.20.5: P.BM 10417	289
B.20.6: P.BM 10300	291
B.20.7: P.Turin 1973.....	293
B.20.8: P.BM 10284	294
B.20.9: P.Genf D192	296
B.20.10: P.Bibliothèque Nationale 196 II	296
B.20.11: P.Turin 1971	297
B.20.12: P.Phillipps	299

B.20.13: P.Nevill	301
B.20.14: P.BM 10326	303
B.20.15: P.Genf D 407	304
B.20.16: P.Bibliothèque Nationale 197, IV	305
B.20.17: P.Bibliothèque Nationale 199,5-9+196,V+198, IV	306
B.20.18: P.Genf D191	307
B.20.19: P.Turin 1975	309
B.20.20: P.Bologna 1094, 10.9-11.4	309
3. Auszüge aus Gebeten	311
3.1 Auszüge aus Gebeten des Mittleren Reiches	311
G.12.1: TT 60	311
G.12.2: Stele Glasgow Hunterian Museum and Art Gallery D1922.13	312
G.12.3: Stele Turin 1547	314
G.12/13 [?] .4: Stele Bologna EG 1911	314
G.13.5: Stele BM (447) 893	316
3.2 Auszüge aus Gebeten der 18. Dynastie	318
G.18.1: TT 11 (Harfnerlied)	318
G.18.2: O.Kairo 12202 rto.	320
G.18.3: O.Kairo 12202 vso.	321
G.18.4: O.Kairo 12212	323
G.18.5: O.Kairo 12225 rto.	324
G.18.6: O.Kairo 12217 rto.	325
G.18.7: O.Kairo 12189 rto.	326
G.18.8: Kapelle Nr. 11 in Gebel el-Silsileh	327
G.18.9: Statue Berlin 2293	328
G.18.10: Reliefplatte Wien 5815	331
G.18.11: Statue BM 22557	333
G.18.12: Grab des Ahmose	334
G.18.13: Grab des Merire	335
G.18.14: Grab des Mahu	336
G.18.15: Grab des Pentu	337
G.18.16: Stele BM 551	339
G.18.17: Graffito TT 139	340
G.18.18: Holztafel BM 5646	343
G.18.19: Statue Kairo CG 921	345
G.18.20: Stele BM 834	346
G.18.21: Stele Kairo JE 37463	347
G.18.22: Stele Louvre C21	348
G.18.23: Statue BM 1459	350
G.18.24: Stele Turin 50050	352
3.3 Auszüge aus Gebeten der Ramessidenzeit	353
G.19.1: Stele Cambridge E.GA.3002.1943	353
G.19.2: Statue Berlin 6910	354
G.19.3: Stele Cambridge E.191.1932	356
G.19.4: Stele Bankes 8	357
G.19.5: Stele Turin 50058	358
G.19.6: Stele BM 589	361
G.19.7: Stele BM 1466	363
G.19.8: Stele BM 8497	365
G.19.9: Stele Turin 50044	366
G.19.10: Stele Turin 50045	368
G.19.11: Stele Bankes 6	369
G.19.12: Stele Turin 50051	371
G.19.13: Stele Glasgow (Culture and Sport Glasgow Museums)	372
G.19.14: Stele Turin 50042	374

Inhalt

G.19.15: Stele Turin 50052	375
G.19.16: Stele Bordeaux 8635	377
G.19.17: Stele Berlin 20377	378
G.19.18: Stele BM 266	381
G.19.19: Stele Chicago 10494	383
G.19.20: Stele BM 276	384
G.19.21: Stele München [Glyptothek] 287	385
G.19.22: Stele Michailides	386
G.19.23: Hockerstatue des Ray	388
G.19.24: Stele Turin 50060	389
G.19.25: Stele Turin 50055	390
G.19.26: Stele Turin 50046	391
G.19.27: Stele Hannover 2937	393
G.19.28: Stele Ashmolean 1894/106	394
G.19.29: Stele Kairo CM171	396
G.19/20 [?] .1: Stele Louvre AF 6949	398
G.20.1: Stele Hannover 2938	399
G.20.2: Stele BM 278	400
G.20.3: Stele Berlin 2081	402
G.20.4: Stele von Bay und Amunnacht	403
4. Auszüge aus Texten auf Architekturfragmenten	406
Ar.18.1: Türpfosten aus Aniba	406
Ar.18.2: Türpfosten Berlin 20376	406
Ar.18.3: Türpfosten	407
Ar.18.4: Türpfosten	408
Ar.18.5: Türsturz	409
Ar.18.6: Türsturz	410
Ar.18.7: Doppelnische des Ramose	411
Ar.18.8: Grab des Panehsy: Rechter Türsturz	412
Ar.19.1: Türgewände aus dem Sama'na-Kanal	413
Ar.19.2: Türsturz Hannover Kestner Museum 1925.186	414
Ar.20.1: Türsturz und Fragmente des rechten Türpfosten Kairo TR 30/1/35/1a-e (S50/56)	415
Ar.20.2: Türsturz aus dem Amunbezirk von Karnak	417
Ar.19/20 [?] .1: Relief und Graffito auf dem Block C148 aus dem Chnumtempel von Elephantine	418
Teil C. Anhang	
Bibliographie	422
Index	446
Tafeln	467

Vorwort

Bei der vorliegenden Arbeit handelt es sich um die Überarbeitung meiner im August 2006 an der Universität Basel (Schweiz) unter der Leitung von Prof. Dr. Antonio Loprieno abgeschlossenen Doktorarbeit. Die altägyptische Kultur ist eine von Religion durchwirkte Kultur. Ägyptologen haben immer wieder betont, dass die ägyptische Gesellschaft von religiösen Vorstellungen erfasst war und mussten sich gleichzeitig der Frage stellen, ob Religion nicht eine der Elite vorbehaltene Lebensform darstellt. Die insbesondere seit den 60-er Jahren des vergangenen Jahrhunderts durchgeführten Siedlungsgrabungen scheinen diesen skeptischen Ansatz zu bestätigen: Auffallend geringe Spuren persönlicher Religiosität kamen in den profanen Lebensbereichen zutage und geben der Frage Raum, wie Religion in nicht-elitären Gesellschaftsschichten praktiziert und nachweisbar ist. Die vorliegende Studie möchte zur Beantwortung dieser Frage einen Beitrag leisten und untersuchen, wie und in welchem Umfang persönlich gesuchte Gottesnähe gesellschaftlich relevant und verortet war, wer sie ausübte und wo sich dazu der notwendige heilige Raum erschloss. Der Ansatz der Arbeit ist ein kulturwissenschaftlich-soziologischer Zugang, der die handelnde Person und nicht den Handlungsempfänger in den Vordergrund einer Religionsausübung stellt.

Zahlreiche Personen und Institutionen haben mich bei der Durchführung dieses Projektes begleitet und tatkräftig unterstützt. Hier ist an erster Stelle mein Doktorvater Prof. Dr. Antonio Loprieno zu nennen, der meiner Arbeit stets mit Offenheit begegnete und durch zahlreiche Gespräche bereichert hat. Prof. Dr. Thomas Schneider, Vancouver, der meine Arbeit auch aus der Ferne mit Interesse verfolgte, hatte sich bereit erklärt, die Rolle des zweiten Gutachters zu übernehmen. Von seinem weiten ägyptologischen Horizont habe ich sehr profitieren können. Dr. Deborah Sweeney, Tel Aviv, war meine dritte Gutachterin und hat durch zahlreiche sachliche Hinweise, auch auf unveröffentlichtes Material, meinen Forschungsansatz zu erweitern geholfen. Ihnen drei gilt mein herzlichster Dank!

Darüber hinaus haben mir viele Freunde am Basler Ägyptologischen Seminar durch ihren kompetenten Rat und ihre fachliche wie menschliche Anteilnahme ein wissenschaftliches Umfeld erleben lassen, das ich als Nährboden meiner Arbeit verstand: mein grosser Dank geht diesbezüglich an Prof. Dr. Susanne Bickel, Dr. Martin Bommas (jetzt Birmingham), Dr. Carsten Knigge Salis und Dr. Barbara Lüscher.

Während der Überarbeitung meiner Doktorarbeit in das vorliegende Buch haben mir zahlreiche Freunde und Kollegen ermutigt und mit vielen wichtigen Anmerkungen, Gesprächen und Hinweisen ihr ehrliches Interesse gezeigt. Zudem haben sie mich mit der Bereitstellung von noch unveröffentlichten Studien und mit der Vermittlung zu Museen grosszügig unterstützt. Aus diesen Gründen möchte ich gerne an dieser Stelle die Gelegenheit nutzen, Ihnen meine Dankbarkeit auszudrücken und sie namentlich (in alphabetischer Reihenfolge) zu erwähnen. Mein Dank geht an Dr. Burkhard Backes (Tübingen), Prof. Dr. John Baines (Oxford), Prof. Dr. Susanne Bickel (Basel), Prof. Dr. Elke Blumenthal (Leipzig), Dr. Martin Bommas (Birmingham), Dr. Franco D'Agostino (Rom), Terence DuQuesne (London), lic. phil. Barbara Hufft (Basel), Susanne Martinsen-von Falck M.A. (Hamburg), Dr. Martin von Falck (Hamburg), Dr. Elizabeth Froom (Oxford), Dr. Carla Gallorini (Birmingham), Stephanie Gripenrog M.A. (Basel), Dr.

Carsten Knigge Salis (Basel), Prof. Dr. Bernd Janowski (Tübingen), PD Dr. Hanna Jen-
ni (Basel), Dr. Rita Lucarelli (Bonn), Dr. Barbara Lüscher (Basel), Dr. Dr. Maya Müller
(Basel), Dr. Barbara Russo (Turin), Abd el-Rahman Abd el-Samie M. Phil.A (Kairo),
PD Dr. Alexandra Verbovsek (München), Lara Weiss M.A. (Leiden/Göttingen).

Wichtige Ratschläge und praktische Hilfe mit Computer und Software verdanke ich
Guido Mondaini Baroncelli (Rom) und Dr. Paolo Vaciago (Rom). Graham Norrie (Bir-
mingham) hat trotz seiner immensen Arbeitsbelastung gerne und freundlich die Arbeit
auf sich genommen, die Bilder für die in diesem Band vorkommenden Tafeln publika-
tionsreif zu bearbeiten. Ihm gilt mein herzlicher Dank!

Dr. Susanne Martinssen-von Falck (Hamburg) und Rachel Fey M.A. (München) ha-
ben sich bereit erklärt, das Deutsche dieser Studie durchzusehen. Sie haben ihre Arbeit
mit grosser Aufmerksamkeit und Akribie geleistet und dabei auch den Inhalt mit vielen
Hinweisen bereichert. Dafür möchte ich ihnen von Herzen danken! Selbstverständlich
gehen alle verbliebenen Fehler ganz zu meinen Lasten.

Gerne möchte ich in meinen Dank auch Denise Bobb Black (Birmingham) und Prof.
Giovanni Garbini (Rom) einschliessen. Denise verdanke ich die grosse Hilfsberei-
tschaft, mir insbesondere in den letzten Wochen vor der Einreichung des Manuskripts
mit der Betreuung meines kleinen Sohnes aus zu helfen. Prof. Garbini danke ich dafür,
mir die Augen dafür geöffnet zu haben, hinter scheinbar Altbekanntem, Neues zu ent-
decken. Desweiteren bedanke ich mich bei den *postgraduate* Studenten *Institute of Ar-
chaeology and Antiquity (University of Birmingham)* des Wintersemesters 2009-2010
für ihre vielen hilfreichen Anregungen und ihr Interesse im Rahmen meines Kurses über
„Personal Religion in Ancient Egypt“.

Die Bereitstellung von Bildern mit den entsprechenden Publikationsrechten verdanke
ich verschiedenen Museen, die hier (in alphabetischer Reihenfolge) erwähnt seien: das
Ägyptische Museum und Papyrus Sammlung Berlin (Bildarchiv), *The British Museum*,
The Culture & Sport Glasgow Museums (Photolibary: Jane Whannel), *The Egyptian
Museum Cairo* (Dr. Zahi Hawass und Dr. Wafaa el-Seddik), *Il Museo Egizio di Torino*
(archivio fotografico), *Il Museo Civico Archeologico di Bologna* (Dr. Daniela Picchi)
und das *Staatliche Museum Ägyptischer Kunst München* (Dr. Sylvia Schoske).

Ferner konnte diese Arbeit dank der wissenschaftlichen Unterstützung des *Ägyptolo-
gischen Seminars der Universität Basel* (Schweiz) und des *Institute of Archaeology and
Antiquity* an der *University of Birmingham* (Gross Britannien) zu Stande kommen. Für
die Bereitstellung der unveröffentlichten Qualifikationsarbeit von Frau Charlotte Strau-
be M.A. gilt mein Dank Frau Straube selbst sowie dem *Institut für Ägyptologie und
Koptologie der Universität München* (Deutschland). Für die Möglichkeit, Einsicht in J.
Černýs „Notebook“ hinsichtlich eines noch unveröffentlichten Briefes zu erlangen geht
mein Dank dem *Griffith Institute* (Oxford) in der Person von Dr. Jaromir Málek.

Ohne eine solide finanzielle Unterstützung wäre es mir kaum gelungen, die Publika-
tion dieses Buches erfolgreich abzuschliessen. Mein herzlicher Dank geht an die *Frei-
willige Akademische Gesellschaft* (Basel) für die Übernahme eines erheblichen Teiles
der Druckkostenzuschüsse. Einen weiteren Beitrag für die Druckkosten verdanke ich
der *Max Geldner-Stiftung* (Basel).

Prof. Dr. Manfred Görg möchte ich für die Aufnahme meiner Studie in die Reihe
Ägypten und Altes Testament sowie für die Geduld und das Verständnis für die Verzö-
gerung meiner Abgabe von Herzen danken! An den Harrassowitz Verlag, insbesondere

Vorwort

in der Person von Herrn Reinhard Friedrich geht schliesslich mein Dank für die reibungslose Zusammenarbeit, Geduld und grosse Effizienz.

Meine letzten Dankesworte gelten meiner Familie. Meinen Eltern verdanke ich eine stete Unterstützung, den Impuls, ins Ausland zu gehen, um mich dort weiter zu qualifizieren und den Mut, meinen Vorstellungen und Träumen immer zu folgen. Dies alles war mir in vielen schwierigen Momenten eine unbeschreibliche Hilfe. Ohne meinen Mann Martin und seinen menschlichen wie wissenschaftlichen Rat, seine Unterstützung und Aufmunterung hätte diese Arbeit niemals entstehen können. Die Tiefe meiner Dankbarkeit dafür kann kaum in Worte gefasst werden.

Ich widme dieses Buch meinem kleinen Sohn Luca, der täglich den Sonnenschein in mein Leben bringt.

Maria Michela Luiselli
Birmingham, im Mai 2011

Teil A

Fragestellung und Auswertung

1 Einleitung: Persönliche Frömmigkeit und Gottesnähe im alten Ägypten

1.1 Forschungsgeschichte

Im Jahre 1911 glaubte Adolf ERMAN (1911: 1086), in den ramessidischen Privatstelen aus Deir el-Medina den Ausdruck einer neuen religiösen Haltung erkannt zu haben, die durch die persönliche und unmittelbare Hinwendung eines Individuums zu einer Gottheit charakterisiert war und die er als „persönliche Frömmigkeit“ bezeichnete. Ein Jahr später übernahm James Henry BREASTED ERMANS Begriff¹ und definierte die Ramessidenzeit als Erster im Sinne dieser religiösen Haltung als “the age of personal piety” (BREASTED 1912: 349). In die Untersuchung der altägyptischen Religion wurde somit ein neuer Begriff eingeführt, der ausschliesslich auf Textquellen basierte und der sich somit vor dem Hintergrund der archäologischen Beleglage sowie theoretischer religionswissenschaftlicher Ansätze als problematisch erweisen sollte. Die Schwierigkeiten, die sich aus der Übernahme dieser Terminologie ergaben, betreffen verschiedene Bereiche: Zum einen wird eine sehr persönliche – ja sogar hochgradig individuelle – Haltung des Einzelnen gegenüber der altägyptischen Religion postuliert, die auf einem direkten Verhältnis zwischen Gott und Mensch basierte (OTTO 1964; ASSMANN 1996a: 259; DERS. 1997: 17–43, BRUNNER 1982, QUIRKE 1992: 135–138, BICKEL 2002). Zum anderen erachtete man diese religiöse Haltung als eine Innovation der Ramessidenzeit. Darüber hinaus spielte die hohe Anzahl an Belegen aus Deir el-Medina eine entscheidende Rolle, da man ihrer Aussagekraft eine Gültigkeit für ganz Ägypten beimass.² Schliesslich wurde die Persönliche Frömmigkeit als Konsequenz daraus, dass die Stelen, die als Belege herangezogen wurden, aus der Arbeitersiedlung von Deir el-Medina stammen, einer niedrigeren Gesellschaftsschicht zugeschrieben (GUNN 1916). Dadurch bereicherte sich die Forschung um einen soziologisch orientierten Schwerpunkt, der vor allem, aber nicht ausschliesslich, in der britischen Ägyptologie einen besonderen Platz einnimmt (BAINES 1987, SADEK 1987, KEMP 1995, STEVENS 2003, DIES. 2006, DUQUESNE 2005, EXELL 2009).³ Diese aus dem anglo-amerikanischen Bereich der „cultural studies“ entwickelte Perspektive, die konsequent die Wechselbeziehung zwischen „high“ und „low culture“ untersucht,⁴ beleuchtete zum einen altägyptische Zeugnisse persönlicher Religionspraxis vor dem Hintergrund soziologischer und anthropologischer Theorien (insbes. BAINES 1987, KEMP 1995, STEVENS 2003, DIES. 2006). Dies führte zu einer

¹ Enka Elvira MORGAN (2004: 67) spricht diesbezüglich vom „Verdienst“ Adolf Ermans. Es ist jedoch nicht auszuschliessen, dass dieser Begriff durch den Austausch beider Forscher zu diesem Thema zustande kam.

² Diese Problematik wird teilweise auch in modernen Arbeiten nicht berücksichtigt (MORGAN 2004 und teilweise auch in EXELL 2009). Vgl. dazu das 3. Kapitel der vorliegenden Arbeit.

³ Generell zur Forschungsgeschichte des hier behandelten Themas s. MORGAN 2006, BAINES / FROOD 2008: 1–7 sowie LUISELLI 2008.

⁴ Vgl. dazu LUISELLI 2011a.

wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit der Frage nach der sozialen Schicht⁵, der die einzelnen Zeugnisse zuzuschreiben sind, sowie zu Fragestellungen, die beispielsweise Gender-Aspekte betreffen (PINCH 1983, ROBINS 1990, DIES. 1993, TEETER 1993, SWEENEY 1994, ONSTINE 2001, DUQUESNE 2005, WARAKSA 2009), die über die Betrachtung der sozialen Schichtung und der präziseren Differenzierung religiöser Ausdrucksformen hinaus einen weiteren Aspekt hinzufügen. Zum anderen räumen neuere Studien kulturwissenschaftlichen Themen wie agency, Status und Identität einen besonderen Platz ein (FROOD 2008, EXELL 2009). Zuletzt wird das Verhältnis zwischen den untersuchten Zeugnissen, bei denen es sich selbst in neueren Studien vor allem um die Votivstelen aus Deir el-Medina handelt (MORGAN 2004, EXELL 2009), und dem politisch-historischen Hintergrund thematisiert. Diesem Ansatz zufolge wären solche Stelen weniger der Spiegel eines religiösen Phänomens als der politischen Situation des Landes (EXELL 2009: 8–11, 133–134).

Der Versuch, die altägyptische Persönliche Frömmigkeit in einer systematischen Gesamtübersicht darzustellen, ist in erster Linie Hellmut BRUNNER (1977a) und Jan ASSMANN (1984: 258 – 282, DERS. 1996a: 259, DERS. 1997: 18) zu verdanken, wobei insbesondere Hellmut BRUNNERS Idee, die Persönliche Frömmigkeit sei eine Reaktion auf die Amarnazeit gewesen, eine wichtige Rolle zukommt.⁶ So definiert Jan ASSMANN die Persönliche Frömmigkeit im Sinne eines bipolaren Verhältnisses zum offiziellen Kultgeschehen, weshalb sich die gesamtägyptische Staatsreligion von den lokalen Religionsformen, die priesterliche Tempelreligion von der häuslichen bzw. individuellen Religion, die komplexe Hochtheologie von der einfachen Volksreligion und schliesslich die traditionellen Formen der Religiosität von den innovativen abgrenzen lassen. Jan ASSMANNs Darstellung basiert hauptsächlich auf der Deutung der ramesseidischen Votivstelen und Schülerhandschriften als Ausdrucksformen eines Phänomens, das er als eine zusätzliche Dimension der Gottesnähe⁷ definiert (ASSMANN 1984: 16–18, 260–267) und das nach traditioneller Auffassung zum ersten Mal einen Einblick in die religiöse Denkstruktur des Einzelnen in Ägypten ermöglicht (ČERNÝ 1952: 68; BRUNNER 1963: 104f., DAUMAS 1980).

Die Entdeckung einer ursprünglich aus Scheich Abd el-Gurna stammenden Gruppe von Ostraka (heute im Kairener Museum), die deren „Entdecker“ Georges POSENER (1975) paläographisch in die Regierungszeit Amenophis' II. datierte, erwies sich als zentral für die Forschungsgeschichte der Persönlichen Frömmigkeit. Die Ostraka weisen auf die Teilnahme der Verfasser an einem Prozessionsfest hin und belegen eine direkte Anrede an Amun mit dem möglichen Zweck, persönliche Anliegen vorzubringen. Dies führte sowohl Georges POSENER als auch Jan ASSMANN dazu, dem Ursprung der

⁵ Die anglo-amerikanische Ägyptologie spricht diesbezüglich von „social class“, ein Begriff der ausserhalb von Grossbritannien und Amerika weniger geläufig ist. So sind beispielsweise nach Geraldine PINCH (1993: 344) die Votivgaben an Hathor einer „middle class“ zuzuschreiben.

⁶ Diese Ansicht, die anhand von neuen insbes. archäologischen Untersuchungen überzeugend und grundlegend revidiert worden ist (STEVENS 2003, DIES. 2006, DIES. 2009), findet in der Forschung teilweise noch Konsens. Dies ist der Fall z. B. bei der stark auf JAN ASSMANNs Ausführungen basierenden neuen Studie Hartwig ALTENMÜLLERS (2009: 44), in welcher die in Tell el-Amarna durchgeführten siedlungsarchäologischen Untersuchungen von Anna STEVENS nicht erwähnt und somit nicht in Betracht gezogen werden.

⁷ S. hier bei 1.3.

Persönlichen Frömmigkeit eine kultisch-zeremonielle Verortung im „Schönen Fest vom Wüstental“ zuzuschreiben (ASSMANN 1991b: 105–122, DERS. 1996a: 260–264, DERS. 1997: 21–25). Dies ist eine Rekonstruktion, die sich in der Forschung grundsätzlich durchgesetzt hat (ALTENMÜLLER 2009: 35–37). Erste Zweifel daran sind in der gemeinsamen Studie von John BAINES und Elizabeth FROOD (2008: 5–6) formuliert. Die beiden Autoren betonen hierbei insbesondere die offensichtliche Ähnlichkeit mit Texten der spätramessidischen sog. Schülerhandschriften⁸ und hebenden Unterschied zu den Texten privater Votivstelen hervor. Dies führt BAINES und FROOD dazu, die Ostraka als Übungen fortgeschrittener Schüler parallel zu anderen literarischen Texten aus der 18. Dynastie zu betrachten und nicht als Vorlagen für die Orakelbefragung.⁹ Abgesehen von der Fragestellung nach dem Kontext, in dem diese Ostraka Verwendung fanden, konnte anhand ihrer Datierung die Persönliche Frömmigkeit bereits in einer Epoche vor der Ramessidenzeit nachgewiesen werden. Damit konnte die anfänglich angenommene Entstehungszeit erstmals in Frage gestellt werden. In der Folge wurden ägyptische Schriftzeugnisse aus älteren Zeiten im Hinblick auf mögliche frühe Formen Persönlicher Frömmigkeit untersucht.¹⁰ So konnte Jan ASSMANN (1979) durch eine vergleichende Studie der Phraseologie der Gebete und deren Vorläufer in der Literatur sowie in den Autobiographien des Mittleren Reiches den Beweis erbringen, dass die Konzepte und Ausdrucksformen persönlicher Frömmigkeitsausübung im Neuen Reich die Tradition der Weisheitsliteratur des Mittleren Reiches weiterführten.¹¹ Diesem Muster folgend, stellten Jan ASSMANN (1996a: 264–267, DERS. 1997: 25–29) und Antonio LOPRIENO (1996b) das Entstehen eines individuellen Bezugs zum Göttlichen aufgrund einer Verschiebung des Loyalitätsverhaltens des Individuums tendenziell weg vom König hin zur Gottheit, die nun zu einem Patron des Menschen wird, fest.¹² Diesen Untersuchungen zufolge definierte sich die (persönliche) Frömmigkeit als Loyalität gegenüber einer göttlichen Instanz in Analogie zur Loyalität zum König im Mittleren Reich, wobei Anklänge einer direkten Gott-Mensch-Beziehung durchaus schon vorhanden waren. Die erste gezielte Auseinandersetzung mit den Elementen der Persönlichen Frömmigkeit in der sog. „schönen Literatur“ und in den Autobiographien der Ersten Zwischenzeit und des Mittleren Reiches ist jedoch Elke BLUMENTHAL (1998) zu verdanken.

Dass Gottesnähe schon vor dem Neuen Reich persönlich erfahrbar war, wenn sie auch kulturell anders eingestuft und somit anders als von den ramessidischen Zeugnissen reflektiert zum Ausdruck gebracht wurde, ist insbesondere den Studien von John BAINES zu entnehmen (1987, DERS. 1991). Ausgehend von anthropologischen sowie sozio-kulturellen Erkenntnissen, die das Phänomen der Persönlichen Frömmigkeit in Ägypten als eine rein elitäre Erscheinung definierten, zielte BAINES' Untersuchung darauf ab, Formen persönlicher Hinwendung zu einer wie auch immer gearteten übergeordneten Instanz bereits vor dem Neuen Reich zu erkennen. Vor diesem Hintergrund

⁸ Zu diesem Punkt s. auch Kapitel 3.1.3.

⁹ Dieser neue Interpretationsvorschlag ist bislang noch nicht aufgenommen und weitergeführt worden. S. dazu die Untersuchung in Kap. 3.1.3 und 5.1.1 b) der vorliegenden Arbeit, wo weitere Argumente für diese Deutung erbracht werden.

¹⁰ Eine erste philologische Studie der Gebetstexte, die durch die sog. Schülerhandschriften überliefert sind, ist Gerhard FECHT (1965) zu verdanken. S. dazu Kapitel 5.3.3.

¹¹ Vgl. LUISELLI 2007b.

¹² S. dazu auch OCKINGA 1983.

konnte er die Bedeutung der archäologischen Funde für diese Untersuchung hervorheben und dadurch eine innovative Erkenntnis erlangen: Belege persönlicher Religionspraxis waren vor dem Neuen Reich unter Berücksichtigung der Richtlinien des ägyptischen kulturimmanenten Dekorums (BAINES 1990a) erkennbar. Es muss also nicht nach der tatsächlichen Existenz einer Erfahrung von Gottesnähe vor dem Neuen Reich gefragt werden, sondern nach der Art ihrer Zurschaustellung. Mit anderen Worten, BAINES stellte nicht in Frage, ob Formen persönlicher Religiosität bereits vor dem Neuen Reich vorhanden waren, sondern vielmehr, *wodurch* sie zum Ausdruck gebracht wurden (BAINES 1987). Die hohe Anzahl an Zeugnissen der Persönlichen Frömmigkeit aus dem Neuen Reich ist somit vor dem Hintergrund eines Bruchs im kulturellen Dekorament zu verstehen, das dem Einzelnen neue Ausdruckformen für die eigene Individualität und Suche nach Gottesnähe ermöglichte. Dies definierte er als *Religionspraxis (practical religion)*, um die christliche Konnotation des Terminus Persönliche Frömmigkeit zu vermeiden. Diesem Weg folgend beschäftigten sich diverse Forscher mit dem chronologischen Aspekt der Persönlichen Frömmigkeit (BACKES 2001, BICKEL 2003a, BLUMENTHAL 1998, KEMP 1995, KESSLER 1998, LUISELLI 2007b, BAINES/FROOD 2008, BAINES 2009). Hierbei wurden sowohl neue Zeugnisse vorgestellt (BACKES 2001), als auch Neuinterpretationen von bekannten Texten vorgeschlagen (KESSLER 1998) und andere Quellen zu Rate gezogen mit dem Ziel, die Bedeutung der Persönlichen Frömmigkeit für die Kultur Ägyptens zu erfassen (MORENZ 1994, BLUMENTHAL 1998, LUISELLI 2005a, DIES. 2007b). Insbesondere bei der Vorstellung und Deutung neuer Quellen sind Opfertafeln aus dem Komplex der Pyramide von Pepi I. in Sakkara zu erwähnen,¹³ die an das Ende des Alten Reiches und den Anfang der Ersten Zwischenzeit datieren und die in der Erforschung der Persönlichen Frömmigkeit meistens nicht in Betracht gezogen werden. Es handelt sich dabei um eine sehr hohe Anzahl an Opfertafeln, die möglicherweise mit persönlicher nicht-königlicher Religionspraxis in Verbindung zu setzen ist (LECLANT 1993, DOBREV/LECLANT 1998, MALEK 2000, BERGER-EL-NAGGAR 2005). In der Forschung besteht allgemeiner Konsens darüber, dass im Neuen Reich etwas weiter entwickelt und geführt wurde, das schon in älteren Zeiten vorhanden war. Nach Barry KEMP (1995: 29ff.) hingegen waren Formen nicht-staatlicher Religionspraxis vor dem Neuen Reich nur sehr selten. KEMPs (1995) Studie basierte auf archäologischen Befunden aus Siedlungen. Er konnte feststellen, dass die Zeugnisse, die auf die Erfahrung von Gottesnähe hinweisen, einzig und allein in Arbeitersiedlungen (Deir el-Medina, Tell el-Amarna, Kahun) und in der Nähe von Heiligtümern auftreten. Daraus schlussfolgerte er, dass religiöse Zeugnisse aus der Masse des breiten Volkes das Produkt eines von den offiziellen Institutionen erzwungenen Systems waren (KEMP 1995: 29–32).¹⁴ Darüber hinaus wurden weitere primär auf archäologischen Funden basierenden Untersuchungen zur Fassbarkeit von Gottesnähe angestellt. Darunter sind vor allem die Arbeiten von Geraldine PINCH (1983, 1993), Salima IKRAM (1989), Ann BOMANN (1991), Ashraf Iskander SADEK (1987), John BAINES (1991), Anna STEVENS (2003, 2006, 2009), Lara WEISS (2009) und Elizabeth WARAкса (2009) zu erwähnen. Durch die Anwendung der Methodik der sog. „archaeology of religion“ trug vor allem Anna STEVENS (2006: 17–23) erheblich dazu bei, der Religionspraxis im häuslichen Bereich – wenn auch auf Tell el-

¹³ Ich verdanke diesen Hinweis einer freundlichen Mitteilung von Barbara Russo (Turin).

¹⁴ S. dazu Kapitel 4.1 und 4.1.1.

Amarna bezogen – eine bislang in der Forschung noch nicht erkannte Gewichtung zu geben. Diese archäologisch orientierte Forschung widmet sich darüber hinaus auch der Verortung von Loci für die Ausübung persönlicher Religionspraktiken. So wurden Staatstempel (NIMS 1954, DERS. 1971, STRAUBE 1989, PINCH 1993, GUGLIELMI 1994, CABROL 2001, JACQUET-GORDON 2003), nicht offizielle Heiligtümer und zu Heiligtümern umfunktionierte Gräber (DUQUESNE 2009a: 15–24), auch private Kultkapellen (BOMANN 1991), mobile und immobile Kulteinrichtungen im Haus (STEVENS 2003, DIES. 2006) sowie die Erwähnung von Gebetsorten in Briefen und sonstigen Textquellen (NIMS 1955) zur Rekonstruktion einer religiösen Landschaft für die persönliche Religionspraxis herangezogen.¹⁵

Über diesen archäologischen Schwerpunkt hinaus wurde in der Forschung auch Textzeugen Aufmerksamkeit geschenkt, die nur indirekt mit der Persönlichen Frömmigkeit verbunden sind. So wurden einerseits Briefe auf Hinweise persönlicher Religionspraxis analysiert (SWEENEY 1985, BAINES 2001, BICKEL 2003a),¹⁶ andererseits wurde bei der Untersuchung des altägyptischen Traumbuches (P. Chester Beatty III rto.) dem Verhältnis zwischen der göttlichen und der menschlichen Dimension anhand der im Text enthaltenen Aussagen, ein besonderer Platz eingeräumt (SZPAKOWSKA 2003: 123ff.). Zu diesen Untersuchungen zählen neben der Analyse von Graffiti (SADEK 1984a, DERS. 1984b) auch die Erwähnungen und Beschreibungen von Festen, die im privaten Bereich in Verbindung mit der persönlichen Religionspraxis gefeiert wurden (SADEK 1989, SPALINGER 1996).

Weiterhin werden primär die Votivstelen aus Theben generell und insbesondere aus Deir el-Medina als Quellen für die Rekonstruktion verschiedener Aspekte der Persönlichen Frömmigkeit herangezogen und sind daher das Objekt zahlreicher Studien zu diesem Thema (GUGLIELMI 1991a, GUGLIELMI/DITTMAR 1992, MORGAN 2004, ADROM 2005, LUISELLI 2007c, EXELL 2009¹⁷). Dennoch ist die Bedeutung von Stelen aus anderen ägyptischen Orten wie Piramesse (HABACHI 1952), Memphis (DEVAUCHELLE 1994), Giza (HASSAN 1953),¹⁸ Assiut (BRUNNER 1958) – um nur eine Auswahl zu nennen – längst bekannt, sodass heute gerade solche Stelen immer mehr an Bedeutung gewinnen. (DUQUESNE 2000–2009b, EXELL 2009: 99–130). Darunter sind insbesondere die von Terence DUQUESNE ausführlich untersuchten sog. Salakhana-Stelen aus dem Grab Djefaihapis III. in Assiut zu erwähnen,¹⁹ die den Korpus der Stelen aus Deir el-Medina hervorragend ergänzen, obwohl sie in der Forschung zur Persönlichen Frömmigkeit bisher wenig Beachtung fanden.²⁰ Votivstelen setzen sich aus einem Darstellungs- und einem Textteil zusammen, die gleichermassen zur Funktion der Stele beitragen,²¹ und nicht getrennt voneinander betrachtet werden dürfen. Dennoch wurden Stelen bisher im Zu-

¹⁵ Dazu gehört auch die Verehrung von Götterbildern (WILDUNG 1977) sowie die Darstellung solcher Verehrungen im Bild (BETRÖ 2008).

¹⁶ S. dazu Kapitel 5.3.2 sowie den Katalog (2.1. und 2.2).

¹⁷ Man beachte jedoch, dass beispielsweise Karen EXELL (2009) nicht ausschliesslich Stelen aus Deir el-Medina in ihrem Buch behandelt.

¹⁸ Zum Sphinxbezirk von Giza als sog. Wallfahrtsort s. u. a. FALCK 1990: 86-92.

¹⁹ S. dazu auch BRUNNER 1958, MUNRO 1968, DURISCH GAUTHIER 1993, EISSA 1997 und BECKER 2007.

²⁰ So sind die Salakhana-Stelen beispielsweise nicht Teil der ausführlichen Studie von Karen EXELL, die jedoch auch Stelen die nicht aus Deir el-Medina stammen analysiert (EXELL 2009: 99–130).

²¹ S. dazu die Ausführungen in Kap. 3.1.1 und 3.1.2.

sammenhang mit der Rekonstruktion Persönlicher Frömmigkeit weitgehend als reine Textquellen betrachtet. Abgesehen von wenigen Ausnahmen (z. B. SCHULMAN 1980, DERS. 1988, GUGLIELMI 1991, DEVAUCHELLE 1994) wurden die Bilddarstellungen nur knapp beschrieben: Ihr Verhältnis zu den zugehörigen Texten wurde als das einer reinen Illustration des Textes verstanden. Diese Tendenz scheint nun langsam abgelöst zu werden: Das Bildmotiv der Votivstelen wird immer mehr zum eigentlichen Thema der Untersuchungen (MORGAN 2004, DUQUESNE 2004, LUISELLI 2007c, EXELL 2009), wenn auch gelegentlich durch die Anwendung nicht sauberer Methoden sehr fragwürdige Ergebnisse erzielt werden (LUISELLI 2007a). Eine systematische Analyse der ikonographischen Motive hingegen kann sogar zu hochinteressanten Ergebnissen für die historische und soziale Einbettung solcher Denkmäler werden, wie insbesondere die Studie von Karen EXELL (2009) zeigt.

Schliesslich ist ein weiterer Forschungsstrang zu erwähnen, der die funktionale Einbindung der Zeugnisse in ein grösseres System von Gesellschaft und Kultur, Ritual und Religion, dessen Träger die Stifter der Denkmäler waren, untersucht (GUGLIELMI 1994, KESSLER 1998, DERS. 1999, DERS. 2001, BAINES 2002, MORGAN 2004, ADROM 2005, Exell 2009). Die Existenz einer Persönlichen Frömmigkeit als Phänomen der Glaubenswelt des altägyptischen Menschen wird insbesondere in den Studien von Dieter KESSLER (1998), Enka Elvira MORGAN (2004) und Faried ADROM (2005) in Frage gestellt. Ihrer Ansicht nach spiegeln die Zeugnisse, die bislang als Ausdrucksformen Persönlicher Frömmigkeit gedeutet wurden, vielmehr eine Ritualpraxis wider, die vor dem Hintergrund ritualtheoretischer Erkenntnisse erörtert werden kann, und welche die Erfahrung des Göttlichen durch den Menschen auf einer individuellen Ebene völlig negiert.²² Diese Studien wirken jedoch sehr einseitig, da sie ausschliesslich auf den Votivstelen – und hier v.a. auf jenen aus Deir el-Medina – basieren, wodurch die Komplexität der Persönlichen Frömmigkeit als „panägyptisches“ religiöses und kulturelles Phänomen nicht ausreichend rekonstruiert werden konnte.

1.2 Religion und Individualität

Dem Konzept der individuellen Religiosität soll hier weiter nachgegangen werden. Individualität ist dem griechischen Philosophen Aristoteles nach ein konstitutives und wesentliches Element eines jeden Menschen. Um das Wesentliche bzw. Individuelle einer Person zu bezeichnen, benutzte Aristoteles das Wort οὐσία, was mit dem Lateinischen *essentia* oder *substantia* gleichgesetzt wurde. Der modernen Auslegung der aristotelischen Philosophie zufolge gesteht die οὐσία jeder Person Unverwechselbarkeit und Zeitlosigkeit zu (BOEHM/RUDOLPH 1994: VII f.). So bedeutet das lateinische Wort *individuus* „unteilbar/unzertrennlich“ und weist auf eine Einheit hin, die nicht zerteilt werden kann; der davon abgeleitete Begriff „Individualität“ bedeutet demnach die Einzigartigkeit eines Individuums. Die Individualität eines Menschen ist nach soziologischer Auffassung das Produkt seiner sozialen Umwelt und wird durch Beziehungen und Rollenerwartungen geformt. Die Individualität ist dasjenige Element, das die Identifizierbarkeit eines Menschen ermöglicht (JUNGE 2002: 29–30). Die Problemstellung der In-

²² S. dazu Kapitel 3.1.3.