

# ÜBERLebensmittel

Die Darstellung von Opfergaben auf den Opfertischen in Theben-West unter besonderer Berücksichtigung ihrer symbolischen Bedeutung und der Opfertischszene.

Zur Erlangung des akademischen Grades

Doktor der Philosophie

(Dr. phil.)

am Fachbereich Geschichts- und Kulturwissenschaften

der Freien Universität Berlin

2020

vorgelegt von Anke Weber.

1. Gutachterin: Prof. (apl.) Dr. Alexandra von Lieven

2. Gutachter: Prof. (apl.) Dr. Karl Jansen-Winkeln

---

## TEIL I

### ÜBERlebensmittel

Die Darstellung von Opfertagen auf den Opfertischen des Neuen Reiches in Theben-West unter besonderer Berücksichtigung ihrer symbolischen Bedeutung und der Opfertischszene.

(Anke Weber)



Textband

Berlin, 2020.

Faksimile einer Darstellung aus dem Grab des Menna (TT 69), Passage, Nordwand, Westseite.

©Anke Weber, 2012.

**Inhaltsverzeichnis**

I. Vorwort .....	iii
II. Abkürzungsverzeichnis.....	vi
III. Abbildungsverzeichnis .....	x
1. Das Opfer in den Grabdarstellungen des Neuen Reiches. Zum Prinzip von Gabe und Gegengabe im Alten Ägypten .....	1
1.1 Opfer von Lebenden an Verstorbene.....	3
1.2 Opfer von Privatpersonen an Götter.....	4
1.2.1 Opfer vom Pharao an Götter.....	4
2. Fragestellungen und Schwerpunkte der Arbeit .....	5
Fragestellungen .....	5
Fragen, die nicht gestellt werden konnten.....	5
Hypothesen.....	6
3. Vorgehensweise und Methode .....	6
Forschungsaufenthalte der Autorin (2009, 2011, 2014 und 2015).....	7
Teil I - Textband.....	7
Teil II - Typologie .....	8
Teil III – Klassifikationstabellen, Tabellen und Statistiken .....	8
(Teil IV – DVD).....	8
Teil IV - Katalog .....	8
Methoden zur Beantwortung der Fragestellungen.....	9
Methoden zur Beantwortung der Hypothesen.....	10
4. Problemstellung.....	11
5. Publikations- und Forschungsstand.....	16
5.1 Publikationsstand zu den Grabanlagen in Theben-West .....	16
5.2 Publikation von Speisen und Getränken als Opfergaben (Symbolik und Typologie).....	19
6. Forschungsgegenstand: Die Nekropolen von Theben-West .....	25
7. Tell el-Amarna .....	28
8. Begriffserklärungen.....	34
8.1 Opfer.....	34
8.2 Opfertisch .....	36
8.3 Opfertischszene .....	39
9. Opfergaben .....	44
9.1 Darstellungsträger .....	44
Grabwand .....	44
Opfertafel.....	44
Opferstele .....	45
Scheintür.....	45
Grabbeigaben und Grabinventar.....	45
9.2 Darstellungskontexte in Privatgräbern .....	45
Opfertische ohne sichtbare Bezugsperson.....	46
Opfertischszene .....	46
Festdarstellungen.....	48
Gastmahl (mit Harfenspiel) .....	49
Fisch- und Vogelfang .....	50
Ernteopfer / Ernteszenen .....	50
Opfer an bestimmte Gottheiten .....	51
Mundöffnungsritual.....	52
Anzünden der Fackeln.....	52
Weihe des fertigen Kanopenkastens.....	53
Abydosfahrt.....	53
Totenbuchvignetten .....	53
1) Torwächter aus dem Totenbuch.....	54
2) TB 1 – Begräbniszug und Riten vor dem Grab.....	54
3) TB 17 - Senetbrettspiel.....	56

4) TB 23 – Mundöffnung .....	56
5) TB 26 – Zurückgeben des Herzens im Totenreich.....	56
6) TB 59 - Baumgöttinnenszene.....	57
7) TB 74 – Beschleunigen der Füße und Herausgehen aus der Erde .....	57
8) TB 78 – Verwandlung in einen göttlichen Falken .....	57
9) TB 83 – Verwandlung in einen <i>Bnw</i> .....	58
10) TB 87 – Verwandlung in die Schlange <i>S3-B</i> .....	58
11) TB 105 – Zufriedenstellen des <i>Ka</i> im Jenseits .....	58
12) TB 109 – Vom Kennen der östlichen <i>B3.w</i> .....	59
13) TB 110 – Pflügen der Gefilde von <i>Brw</i> .....	59
14) TB 125 - Totengericht.....	60
15) TB 148 – Speisen des Verstorbenen im Jenseits.....	60
16) TB 186 - Hathor anbeten, die Herrin des Westens, >Erdküssen< der <i>Mh.t-wr.t</i> .....	60
9.3 Darstellungskontexte in Königsgräbern .....	61
Opfermatte ohne sichtbare Bezugsperson .....	62
Opfertisch/-matte gerichtet an Götter.....	62
Gastmahl mit Harfnerszene .....	62
Mundöffnungsritual.....	63
9.4 Speisen .....	64
Brot.....	64
Gemüse.....	75
Obst .....	81
Fleisch .....	93
Geflügel.....	97
Fisch .....	100
9.5 Sonstiges.....	114
Weihrauch ( <i>Boswellia spec.</i> ).....	114
Natron (Trisodium-Hydrogendikarbonat) .....	115
Eier .....	116
Getreide .....	117
Kornpüppchen .....	117
Kräuter.....	120
Honig.....	121
Käse (?).....	125
Opfertafel.....	126
Fackel / Kerze.....	127
Duftaufsatz („Salbkegel“) .....	127
9.6 Getränke .....	129
Wasser .....	129
Bier .....	130
Wein .....	133
Milch .....	142
9.7 Nicht-Lebensmittelgruppen.....	145
Pflanzen.....	146
Gefäße .....	154
Stoff.....	160
9.8 Unidentifizierbare Darstellungen .....	160
U13 ( <i>šꜥ.t?</i> ).....	160
U25 (Datteln?).....	163
10. EXKURS .....	164
Experimentelle Archäologie mit Lebensmitteln.....	164
Definition der Experimentellen Archäologie .....	164
Ziele der Experimentellen Archäologie.....	164
Salbenproduktion (02.06.2015).....	165
Bier brauen (31.05.-06.06.2015) .....	167

Backen von Fladenbrot aus Emmermehl (25.09.2015) .....	173
š <sup>c</sup> .t-Brot backen (31.05.2015).....	176
11. Typologie der Opfergaben (Teil II) und Klassifikationstabellen (Teil III) .....	177
Entwicklung der Typologie .....	177
Benutzung der Typologie .....	177
Klassifikationstabellen .....	178
Benutzung der Klassifikationstabellen .....	179
12. Die Entwicklung der Opfertischszene in den thebanischen Gräbern des Neuen Reiches .....	180
13. Überlegungen zu Ablageplätzen von Opfergaben im Grab: Das Fallbeispiel der „Sitzstatuen“ ..	190
14. Zur Bedeutung des täglichen Opferrituals und der Opfertischszene .....	201
Das Opferritual in den Pyramidentexten .....	201
Teilergebnisse zu den Pyramidentexten .....	213
Die Texte und Szenen des Neuen Reiches in Theben-West.....	215
Zusammenfassung der Bedeutungsebenen des täglichen Opferrituals.....	219
15. Das Verhältnis zwischen Opferliste (Schrift) und Opfertisch (Bild).....	221
Abschließende Bewertung des Verhältnisses von Opferliste und Opfertisch .....	230
16. Zur Abwesenheit von Fisch und Schwein in den Darstellungen des täglichen Opferrituals.....	232
Zur Abwesenheit von Schwein.....	233
Zur Abwesenheit von Fisch.....	235
Abschließende Bewertung.....	237
17. Der archaisierende Opfertisch und das sog. Schnittgrün als Datierungskriterien .....	238
Die homogenen Opfertische des Neuen Reiches: Der archaisierende Typus.....	238
Schnittgrün als Datierungskriterium.....	241
18. Auswertung der Ergebnisse .....	243
Teil I.....	243
Teil II.....	246
Teil III .....	246
Auswertung .....	246
19. Ausblick .....	246
20. Schlussbetrachtung.....	247
IV. Benutzung der Quellenangaben aus dem TLA.....	xiv
V. Literaturverzeichnis .....	xli
VI. English Summary .....	lxxxiii
VII. Selbständigkeitserklärung .....	lxxxv

## I. Vorwort

Die vorliegende Arbeit ist die Publikation meiner am 10. Februar 2017 verteidigten Dissertation. In die Überarbeitung flossen vor allem die Anmerkungen meiner Gutachter ein und fehlende Literatur wurde ergänzt. Leider lassen es die Statuten der Freien Universität nicht zu, dass größere Änderungen an der Publikation vorgenommen werden, weshalb ich mich zunächst für die Veröffentlichung in dieser Form entschied, um dann später eine neu überarbeitete Version als Buch publizieren zu können. Zudem soll gleich vorweggenommen werden, dass alle Bilder, die in Ägypten während der Feldarbeit aufgenommen wurden umgezeichnet bzw. ersetzt wurden. Es wird angestrebt, die Bilder in die Buchpublikation einzubinden.

Im Zuge der Bearbeitung von Opfertischdarstellungen des Neuen Reiches wurde mir bewusst, dass auch diesem Thema Grenzen gesetzt sein müssen, weshalb ich die Arbeit zeitlich auf das Neue Reich und geografisch auf Theben-West beschränkte. Auch finanziell war ein Rahmen vorgegeben, der es nicht immer ermöglichte alle enthusiastisch vorbereiteten Vorhaben in die Tat umzusetzen. Für das Projekt wurden drei Stipendien des DAAD, dem ich zu großem Dank verpflichtet bin, bereitgestellt. Zusätzliche finanzielle Unterstützung kam von meiner Familie.

Zwei Jahre lang hatte ich die Möglichkeit am Ägyptischen Museum Berlin zu arbeiten und die Ausstellung „Im Licht von Amarna. 100 Jahre Funde der Nofretete“ (2011-2013) mit zu gestalten. Am Museum erhielt ich immer die Gelegenheit an meiner eigenen Arbeit zu forschen und Gelder für das Projekt zu sparen. Die Arbeit in den Gräbern vor Ort ermöglichte mir Einblicke in Gräberbilder, die mir meine eigene Sicht auf die Dinge beschieden. Neben Neuinterpretationen, Überarbeitung früher Zeichnungen und noch unpubliziertem Bildmaterial wurde mir dadurch ein Raumeindruck der Anlagen verschafft, der im Gesamtkonzept der Interpretation dieser Szenen einen maßgeblichen Punkt ausmachte. Zudem erhielt ich die Gelegenheit, neue Freunde kennenzulernen und die Geschichte des Landes direkt an der Basis zu erforschen. So buk ich Brot mit einheimischen Frauen, produzierte Bier mit den streng alkoholfrei lebenden Muslimen und besuchte Klöster, Kirchen, Moscheen sowie Mausoleen. All jene Erfahrungen sind in diese Arbeit mit eingeflossen und bilden den Grundbaustein für weitere Projekte, die sich mit ikonografischen Analysen von Gräberbildern des Neuen Reiches befassen.

Die in dieser Untersuchung entstandene Typologie soll den Archäologen bei Grabpublikationen helfen Opferanhäufungen zu beschreiben und deren Symbolgehalt zu entschlüsseln. Dabei ist noch lange nicht das Maximum der Vielfalt dieser Gaben erreicht. Theben-West ist zwar ein prädestinierter Ort um mit einer solchen Arbeit zu beginnen, jedoch nicht die einzige Zentrumsnekropole im Neuen Reich. Auch die übrigen Zeiten bieten eine große Diversität an Opfergaben, welche es auf Datierungskriterien und Symbolgehalt zu untersuchen gilt. In den Jahren 2009 bis 2015 wurden 45 der 103 in dieser Arbeit aufgenommenen Gräber persönlich untersucht, wobei es sich um 44% der Gesamtmenge handelt. Daraus wird ersichtlich, dass die persönliche Untersuchung aller Gräber einen zu hohen Zeitaufwand benötigt hätte, um die Arbeit in einem adäquaten Rahmen abschließen zu können. Ich entschied mich, meinen Fokus auf die für meine Fragestellungen auswertbaren thebanischen Gräber zu legen. Wie Jan Assmann einmal richtig formulierte:

*„Angesichts der Überfülle unpublizierten Materials und der Knappheit finanzieller und personeller Ressourcen wird das Fach immer nur selektiv vorgehen können und Prioritäten setzen müssen, die, wo es sich nicht um eindeutige Rettungsaktionen handelt, immer von Interesse geleitet sind. Das Interesse, mit anderen Worten, hat den Vorrang.“* (Assmann 1987, Priorität und Interesse, S. 39)

Für diese Arbeit erschöpfte ich alle mir zugänglichen Ressourcen und bemerkte schnell, dass ein Anspruch auf Vollständigkeit nicht erhoben werden kann. Es wird sich immer um eine Arbeit handeln, die im steten Wandel zu begreifen ist und daher nur als Basis für weitere Forschungen dienen kann.

*„Wir können nicht alles tun, aber wir müssen tun, was wir können“* (Bill Clinton)

Für die Unterstützung dieses Projektes möchte ich noch all den Menschen danken, durch die es überhaupt möglich werden konnte. Allen voran stehen dabei meine Promotionsbetreuer, die sich des Themas ohne zu zögern angenommen haben und es jahrelang unterstützten.

Prof.-apl. Dr. Alexandra von Lieven betreute bereits von Anfang an meine Magisterarbeit und war glücklicherweise für die Opfertagen und deren Bedeutung zu begeistern. Vor allem danke ich ihr für die stete Hilfe, ihr Vertrauen in mich und meine Arbeit, sowie nützliche Informationen, die das Werk deutlich verbesserten. Ihrem dauerhaften Engagement, diese Arbeit überhaupt noch einreichen zu dürfen, ist es zudem zu verdanken, dass die Abgabe möglich wurde.

Prof.-apl. Dr. Karl Jansen-Winkeln zählte ebenfalls zu den Betreuern meiner Magisterarbeit. Ich danke ihm sehr für die Übernahme der Betreuung dieses Folgeprojektes, denn seine hilfreichen Kommentare zu einigen Punkten der Untersuchung sowie zahlreiche Literaturhinweise waren von unschätzbarem Wert. Nur durch ihn sind die Fragestellungen zur Abwesenheit von Fisch und Schwein auf den Opfertischen sowie zur Entstehung des archaisierenden Opfertisches entstanden.

Hon.-Prof. Dr. Friederike Seyfried danke ich für ihre Unterstützung bei der Auswahl der in Theben zu begutachtenden Gräber sowie ihren unermüdlichen Einsatz, meine Arbeit voranzutreiben. Trotz der vielen Dinge, die sie als Direktorin des Ägyptischen Museums Berlin täglich zu erledigen hatte, hatte sie immer ein offenes Ohr für mich und war mir freundlich gesonnen. Von ihr konnte ich nicht nur lernen Ausstellungen zu koordinieren, sondern vor allem auch kritisch mit dem vorhandenen Material umzugehen. Für ihre Unterstützung bin ich ihr damals wie heute mehr als dankbar.

Alle drei haben meinen wissenschaftlichen Weg stark geprägt und ihre Arbeiten sowie Ideen flossen in das vorliegende Werk mit ein.

Dem Deutschen Akademischen Austauschdienst (DAAD) danke ich für das in mich gesetzte Vertrauen und die daran anschließenden Stipendien in den Jahren 2011, 2014 und 2015.

Ich möchte an dieser Stelle auch die Gelegenheit nutzen mich vor allem bei PD Dr. Benoît Lurson für seinen interessanten Unterricht sowie die Fürsprache während meines Studiums zu bedanken. Durch ihn öffnete sich mein Blick für die Details, welche in der Ikonografie ausschlaggebend für das Große und Ganze sein können. Er verschaffte mir zudem ein Praktikum bei Dr. Christian E. Loeben, dem ich herzlich für seine Unterstützung meiner Person sowie die Anregung zu dem Thema der vorliegenden Arbeit danke.

Sandro Schwarz danke ich aufs Herzlichste für die Konfiguration meiner Datenbank und deren Ausgabe in Katalogform. Ohne sein Engagement und technisches Fachwissen wäre dieser Teil der Arbeit nicht zustande gekommen.

Prof. Dr. Friedhelm Hoffmann sei für die bereitwillige Überlassung eines Teiles seiner Habilitationsschrift sowie nützliche Anmerkungen zur Opferablage auf Statuen gedankt. Für wichtige Hinweise und fruchtbare Gespräche, Teile meiner Dissertation betreffend, danke ich Dr. Renate Germer, Dr. Anne Seiler, Dr. Jana Helmbold-Doyé, Dr. Anna Hodgkinson, Dr. Caris-Beatrice Arnst und Dr. Robert Kuhn. Anna Monte und Dr. Irene Calà danke ich für die Hilfe bei der Findung eines Kyphi-Rezeptes sowie die Unterstützung bei Übersetzungen aus dem Italienischen. Anna Monte sei zusätzlich für eine jahrelange freundschaftliche Unterstützung gedankt. Weiterhin möchte ich den Kollegen PD Dr. Jan Moje, Dr. Henning Franzmeier und Jannik Korte für Korrekturen, Anmerkungen und wichtige Literaturhinweise zu meiner Arbeit danken. Alle drei sind nicht nur Kollegen, sondern auch wertvolle Freunde, die mir im kritischen Diskurs oft neue Perspektiven für Forschungsansätze aufzeigen konnten.

Den Restauratoren des Ägyptischen Museums Berlin (Iris Hertel, Nina Loschwitz, Kathleene Kerth und Myriam Krutzsch) sowie dem Depotverwalter (Frank Marohn) danke ich für überlassene Fotos, die Unterstützung in den Depots, die Hilfe beim Druck der Arbeit sowie viele schöne Stunden, die mir das Arbeiten am Museum sehr angenehm machten. In diesem Zuge sei auch Christina Hanus und Mariana Jung herzlich für ihre Freundschaft sowie das rege Interesse an meiner Arbeit und die vielseitige Unterstützung am ÄMP gedankt. Sandra Steiß danke ich für Fotos sowie die Hilfe bei der Drucklegung der Arbeit.

Dr. Kerstin Wackwitz sowie ihren Studenten des Beruflichen Schulzentrums Radebeul danke ich für die Analyse des experimentell hergestellten Bieres. Dr. Wolf-Dietmar Wackwitz sei herzlich für Auskünfte zu den Themen Obst und Gemüse gedankt.

Für die Erlaubnis vor Ort forschen und arbeiten zu dürfen, danke ich dem Minister, seiner Exzellenz, dem *Permanent Committee* des *Ministry of Antiquities* sowie Dr. Mohamed Ismail Khaled (*Director of Foreign Mission Affairs*) und Dr. Hany Abu el-Azm (*Director of Foreign Mission Affairs, stellvertretend*).



Prof. Dr. Stephan Johannes Seidlmayer und PD Dr. Daniel Polz danke ich für die Stellungnahmen von Seiten des DAI zur aktuellen Lage in Ägypten, ohne welche ich die Stipendien des DAAD nicht hätte wahrnehmen können. Zudem danke ich Herrn Polz und Dr. Daniela Rosenow für die freundliche Genehmigung der Reproduktion von Bildmaterialien des DAI und Ihre damit verbundenen Mühen.

Für die Koordination und Arbeitsgenehmigungen am *taftish* in Luxor sei herzlichst Dr. Abdul Hakim Karah, Dr. Mohamed Abd el-Asis und Talaat Abd el-Asis gedankt. Für die Unterstützung im Tal der Könige danke ich Ayman Mohamed Ibrahim † und Mahmoud Hassan.

Des Weiteren geht ein großer Dank an meine ägyptischen Mitarbeiter, die mir in den Gräbern halfen, wo sie nur konnten - allen voran meinem geschätzten Rais, tollen Mitarbeiter und liebevollen Freund Ahmed Hussein Youssef Mohamed. Ohne ihn wären mir viele Arbeiten verwehrt gewesen, die maßgeblich zu dieser Publikation beigetragen haben. Ich danke zudem meinen Inspektoren, Mustafa el-Esni (2011), Abd el-Ghany Ahmed Mohamed (2014) und Sayed el-Qurni (2014-2015).

Hanan Hussein danke ich für die arabischen Übersetzungen, die Hilfe beim Bierbrauen und ihre Freundschaft, die mir so manche Stunde erhellt hat. Ihrer Mutter Sabah bin ich für die Unterstützung beim Brotbacken und die vielen freundlichen Stunden sowie ihre wunderbare Bewirtung dankbar.

Meinen studentischen Hilfskräften, Till Bolender und Elisabeth Wegner, die mir halfen Opferszenen in den Gräbern aufzunehmen und zu bearbeiten, sei ebenfalls herzlich gedankt. Ohne ihre Hilfe hätte die Arbeit erheblich länger gedauert und nicht die angestrebte Qualität erreicht. Till Bolender danke ich vor allem für die jahrelange private Unterstützung und das Interesse sowie den Glauben an mich und meine Arbeit.

Den Mitarbeitern des *Chicago House* in Luxor, allen voran Dr. Raymond Johnson und Dr. Brett McClain, sei herzlich für die Genehmigung der Nutzung ihrer wunderbaren Bibliothek gedankt. Auch den Mitarbeitern des *IFAO* Kairo (vor allem: Dr. Delphine Driaux und Aida Kolta) und der Direktorin, Dr. Beatrix Midant-Reynes, möchte ich für die wissenschaftliche Betreuung sowie die Möglichkeit, ihre Bibliothek und das Deil el-Medine-Archiv nutzen zu dürfen, danken. Zudem bedanke ich mich für die Genehmigung der Reproduktion einiger Bilder aus den Archiven des IFAO. Der Gipsformerei und dem 3D-Labor der Technischen Universität Berlin danke ich für die kostenfreie Anfertigung einer Kopie des Amarna-Brotstempels aus dem Museumsdepot des Ägyptischen Museums Berlin.

Zu tiefstem Dank bin ich allen Personen und Institutionen verpflichtet, die mir die Genehmigung von Reproduktionsrechten für Ihr Bildmaterial erteilten. Stellvertretend für alle seien hier (sofern nicht bereits an anderer Stelle) genannt: Dr. Niv Allon, Dr. Nadine Cherpion, Dr. Eva Hofmann, Dr. Heike Heye, Prof. Dr. Erika Feucht, Prof. Dr. Jan Assmann, Dr. Nigel und Dr. Helen Strudwick, Dr. Karl-Joachim und Hon.-Prof. Dr. Friederike Seyfried, Thierry Benderitter, Dr. Bruno Sandkühler, Prof. Dr. Kent Weeks, Prof. Dr. Melinda Hartwig, Dr. José Galán und Prof. Dr. Lise Manniche.

Meinen Freunden, Gesine Kräuterer, Anne-Katrin Reene, Saskia Nehls und Uta Schröder danke ich für die mentale und liebevolle Unterstützung, besonders im letzten, für mich persönlich sehr schweren, Jahr. Viele wunderbare Zeichnungen der Opfertische stammen zudem von Saskia. Ich bin ihr überaus dankbar für die Zeit und Mühen, welche sie in die Umzeichnungen gesteckt hat. Gesine Kräuterer, Lea Rees (geb. Röfer) und Jade Mauduit sei zudem sehr für ihre hilfreiche Unterstützung beim Druck der Arbeit sowie den Registerschnitten des Abgabeexemplars gedankt. Vor allem möchte ich auch Mustafa Burcu für den Glauben an meine Arbeit sowie die finanzielle Unterstützung meinen Dank aussprechen. Er hat damit maßgeblich zu ihrem Gelingen beigetragen. Ohne all meine Freunde hätte ich das Werk, welches 1065 Opfertische in über 600 Szenen umfasst, niemals vollenden können.

Meinem Bruder, Carsten, danke ich für sein Vertrauen in mich und den nötigen familiären Rückhalt sowie dafür, dass er immer an mich geglaubt hat. Meinen beiden Onkeln, Ralf und Wolfgang Starke sowie ihren Frauen, Regina und Kerstin, danke ich für ihr Engagement und die mentale Unterstützung bei all meinen Projekten. Meiner Tante Regina möchte ich zudem sehr für die Durchsicht und das Lektorat der Arbeit im Rekordtempo danken. Zu guter Letzt danke ich meinen Großeltern, Elsa und Gert Starke, die mich seit meinem Studium begleitet haben und mir nicht nur finanziell, sondern auch persönlich den Weg ermöglichten, den ich eingeschlagen habe sowie meinem „B’chen“, der Abschluss, Museumsausbildung und Dissertation mit mir erlebte. Ohne all diese Personen hätte das vorliegende Werk nicht zustande kommen können. Nur durch gute private und wissenschaftliche Zusammenarbeit von ägyptischer und deutscher Seite konnte ein solches Projekt verwirklicht werden. Ich danke somit allen Kollegen, der Familie und Freunden für ihre Unterstützung!

## II. Abkürzungsverzeichnis

**Allgemeine Abkürzungen**

A.II.	Amenophis II.
A.III.	Amenophis III.
ARCE	American Research Center in Egypt
Bsp.	Beispiel
bspw.	beispielsweise
CNRS	Centre National de la Recherche Scientifique
CT	Coffin Text(s)
DAAD	Deutscher Akademischer Austauschdienst
DAI	Deutsches Archäologisches Institut
Dyn.	Dynastie
FN	Fußnote
GH	Grabinhaber
GK	Grabkammer
Har.	Haremhab
<i>Hochst.</i>	<i>Hochstetter</i> (botanisches Autorenkürzel des Christian Ferdinand Friedrich Hochstetter)
HDN	<i>hṯp-dj-nsw</i> (-Opfer)
Kap.	Kapitel
Kat. Nr.	Katalognummer
<i>L.</i>	<i>Linné</i> (botanisches Autorenkürzel des Carl von Linné)
m. E.	meines Erachtens
<i>Mill.</i>	<i>Miller</i> (botanisches Autorenkürzel des Philip Miller)
NW	Nordwand
NW-W	Nordwestwand
o. Ä.	oder Ähnliches
o. O.	ohne (Verlags)ort
OEB	Online Egyptological Bibliography: <a href="http://oeb.griffith.ox.ac.uk/">http://oeb.griffith.ox.ac.uk/</a> (Zuletzt eingesehen am 05.05.2016)
OT	Opfertisch(e)
OTr	Opferträger
OW	Ostwand
PT	Pyramidentextspruch
R.II.	Ramses II.
R.III.	Ramses III.
R.IV.	Ramses IV.
ram.	ramessidisch
<i>Rox.</i>	<i>Roxbourgh</i> (botanisches Autorenkürzel des William Roxbourgh)
RTI	Reflectance Transformation Imaging: <a href="http://culturalheritageimaging.org/Technologies/RTI/">http://culturalheritageimaging.org/Technologies/RTI/</a> (Zuletzt eingesehen am: 19.04.2015)
S.	Seite
S.I.	Sethos I.
S.II.	Sethos II.
SCA/MSA	Supreme Council of Antiquities / Ministry of State for Antiquities
sog.	sogenannte(n)
SO-W	Südostwand
Sp.	Spalte
SW	Südwestwand
SW-W	Südwestwand
T.III.	Thutmosis III.

T.IV.	Thutmosis IV.
TB	Totenbuch(spruch), nach: Erik Hornung, Das Totenbuch der Ägypter, Zürich und München 1993 <sup>2</sup> .
TLA	Thesaurus Linguae Aegyptiae ( <a href="http://aaew.bbaw.de/tla">http://aaew.bbaw.de/tla</a> )
TMP	Theban Mapping Project
TT	Theban Tomb, nach: Bertha Porter und Rosalind L. B. Moss, Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs, and Paintings, I. The Theban Necropolis, Part 1. Private Tombs, Oxford 1960 <sup>2</sup> . (Porter/Moss)
Tut.	Tutanchamun
v. a.	vor allem
Var.	Variante (vor allem bei Opfertischen und Opferträgern im Katalogteil)
var.	<i>varietas</i> (Die Varietät gibt in der Biologie die sekundäre Rangstufe zwischen Unterart und Form von Populationen an.)
WB	Wörterbuch
WW	Westwand
z. B.	zum Beispiel

### Museen

---

AMD	Agricultural Museum in Doqqi, Kairo
ÄM/ÄMP	Ägyptisches Museum/und Papyrussammlung, Berlin
BM	The British Museum, London
KHM	Kunsthistorisches Museum, Wien
Louvre	Musée du Louvre, Paris
MET	The Metropolitan Museum of Art, New York
Petrie	The Petrie Museum, London
Turin	Museo Egizio di Torino, Turin

### Nachschlagewerke

---

Brockhaus	F. A. Brockhaus, Der Neue Brockhaus, 5 Bde., Wiesbaden 1973 <sup>5</sup> .
LÄ	Wolfgang Helck und Eberhard Otto (Hrsg.), Lexikon der Ägyptologie, 7 Bde., Wiesbaden 1975-1992.
Nicholson/Shaw	Paul T. Nicholson und Ian Shaw, Ancient Egyptian Materials and Technology, Cambridge 2000.
OE	Donald B. Redford, The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt, 3 Bde., Oxford 2001.
Porter/Moss	Bertha Porter und Rosalind L. B. Moss, Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs, and Paintings, I. The Theban Necropolis, Part 1. Private Tombs, Oxford 1960 <sup>2</sup> .
RE	Konrat Ziegler (Hrsg.), Paulys Realenzyklopädie der classischen Altertumswissenschaft, Neue Bearbeitung, begonnen von Georg Wissowa, fortgeführt von Wilhelm Kroll und Karl Mittelhaus, Stuttgart und Waldsee 1949.

### Reihen

---

ÄA	Ägyptologische Abhandlungen
Ägyptologie	Ägyptologie
Aeg Hel	Aegyptiaca Helvetica
ADAIK	Abhandlungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo, Ägyptologische Reihe
AEL	Aegyptiaca Leodiensia
AF	Archäologische Forschungen
AfR	Archiv für Religionsgeschichte
AHAW	Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften
ANTIQUITATES	Schriftenreihe: ANTIQUITATES – Archäologische Forschungsergebnisse

AOAT	Alter Orient und Altes Testament, Veröffentlichungen zur Kultur und Geschichte des Alten Orients und des Alten Testaments, Herausgeber: Manfred Dietrich und Oswald Loretz
ARCE CS	American Research Center in Egypt Conservation Series 5
ASAE	Annales du Service des Antiquités de l'Égypte
ASE	Archaeological Survey of Egypt
AV	Archäologische Veröffentlichungen des Deutschen Archäologischen Institutes, Abteilung Kairo
BAE	Bibliotheca Aegyptiaca
BAR	British Archaeological Reports, International Series
BdE	Bibliothèque d'Étude, Institut Français d'Archéologie Orientale
BSAE	British School of Archaeology in Egypt and Egyptian Research Account
CEA	Connaissance de l'Égypte Ancienne
CNIP	Carsten Niebuhr Institute Publications, The Carsten Niebuhr Institute of Near Eastern Studies (University of Copenhagen)
EES ASE	Egypt Exploration Society Archaeological Survey of Egypt
EES EM	Egypt Exploration Society Excavation Memoir
EES OP	Egypt Exploration Society Occasional Publications
EU	Egyptologische Uitgaven, Leiden
FIFAO	Fouilles de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire
GHP	Golden House Publications
GIM	Griffith Institute Monographs
GOF	Göttinger Orientforschungen (IV. Reihe: Ägypten)
HÄB	Hildesheimer Ägyptologische Beiträge
IBAES	Internet-Beiträge zur Ägyptologie und Sudanarchäologie: <a href="http://www2.rz.hu-berlin.de/nilus/net-publications">http://www2.rz.hu-berlin.de/nilus/net-publications</a> (Zuletzt eingesehen am: 19.04.2015)
IR	Interpretation in Religion
KAW	Kulturgeschichte der Antiken Welt
LÄS	Leipziger Ägyptologische Studien
LAPO	Literatures Anciennes du Proche-Orient
MÄS	Münchener Ägyptologische Studien
MEEF	Memoir of the Egypt Exploration Fund
MET	Mond Excavations at Thebes
MIFAO	Mémoires publiés par les Membres de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire
MMAF	Mémoires publiés par les Membres de la Mission Archéologique Française au Caire
MonAeg	Monumenta Aegyptiaca
MRE	Monographies Reine Élisabeth
NHE	The Natural History of Egypt
OBO	Orbis Biblicus et Orientalis
ÖAW	Österreichische Akademie der Wissenschaften, Denkschriften der Gesamtakademie
OIP	Oriental Institute Publications, The Oriental Institute of the University of Chicago
OLA	Orientalia Lovaniensia Analecta
PHILIPPIKA	Joachim Hengstl, Torsten Mattern, Kai Ruffing und Orell Witthuhn (Hrsg.), PHILIPPIKA, Marburger altertumskundliche Abhandlungen, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden
PMMA	Publications of the Metropolitan Museum of Art Egyptian Expedition
PMMA RPTMS	Publications of the Metropolitan Museum of Art Egyptian Expedition, Robb de Peyster Tytus Memorial Series
PTT	Private Tombs at Thebes
QUAD	Quaderno del Museo Egizio di Torino
RAPH	Recherches d'Archéologie, de Philologie et d'Histoire

RdÉ	Revue d'Égyptologie
RIT EG	Rites Égyptiens
SÄK	Studien zur Ägyptischen Kultur
SAGA	Studien zur Archäologie und Geschichte Altägyptens
SAS	Schriften aus der Ägyptischen Sammlung
SAT	Studien zum Altägyptischen Totenbuch
SBAW	Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-philologische und historische Klasse
SDAIK	Sonderschrift des Deutschen Archäologischen Institutes, Abteilung Kairo
SHIRE	Shire Egyptology
SHR	Studies in the History of Religions (Supplements to <i>NUMEN</i> )
SJESN	The Scandinavian Joint Expedition to Sudanese Nubia
SSR	Studien zur spätägyptischen Religion
THEBEN	Theben
WVDOG	Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orientgesellschaft

### Zeitschriften

---

AW	Antike Welt, Zeitschrift für Archäologie und Kulturgeschichte
BES	Bulletin of the Egyptological Seminar
BIFAO	Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale
CdE	Chronique d'Égypte
DE	Discussions in Egyptology
EH	Ethnohistory
GM	Göttinger Miszellen
JAC	Journal of Ancient Civilizations
JANER	Journal of Ancient Near Eastern Religions
KEMET	Kemet, Die Zeitschrift für Ägyptenfreunde
KMT	KMT, A Modern Journal of Ancient Egypt
MDAIK	Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Institutes, Abteilung Kairo
OLZ	Orientalistische Literaturzeitung
PAM	Polish Archaeology in the Mediterranean
PdÄ	Probleme der Ägyptologie
PSBA	Proceedings of the Society of biblical Archaeology
RAIN	Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland News
SAK	Studien zur Altägyptischen Kultur
WA	World Archaeology
WAW	Writings of the Ancient World
ZÄS	Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde

### Museumskataloge

---

CG	Catalogue Général des Antiquités Égyptiennes du Musée du Caire
----	--

## III. Abbildungsverzeichnis

Abbildung	Referenz / Bildquelle
<b>Abb. 1</b>	©Eva Hofmann, Ägyptologisches Institut Heidelberg. Heidelberger Ramessidenarchiv Dia A 363.
<b>Abb. 2</b>	(links) Abb. nach: Vandier D'Abbadie 1939, Khâ, PL. XIII. ©IFAO. (rechts) Foto: J.-Fr. Gout © IFAO; photo DI_2007_00270 <a href="http://www.ifao.egnet.net/bases/archives/ttdem/docs/vues/DI_2007_00270.jpg">http://www.ifao.egnet.net/bases/archives/ttdem/docs/vues/DI_2007_00270.jpg</a> . (Zuletzt eingesehen am: 19.04.2014).
<b>Abb. 3</b>	(links) Abb. nach: el-Saady 1996, Amenemhab, Plate 57. (rechts) ©Eva Hofmann, Ägyptologisches Institut Heidelberg. Heidelberger Ramessidenarchiv Dia A 3174.
<b>Abb. 4</b>	Währen 1961, Typologie, S. 2, 5, 8, 10, 12 und 14.
<b>Abb. 5</b>	Umzeichnung: A. Weber, 2020.
<b>Abb. 6</b>	(links) Abb. nach: Faltings 1998, Keramik der Lebensmittelproduktion, S. 84, Abb. 4. (rechts) Foto: ©A. Weber, 2015.
<b>Abb. 7</b>	(links) Faksimile: ©A. Weber, 2011. (rechts) Foto: ©A. Weber, 2014.
<b>Abb. 8</b>	(links) Abb. nach: de Garis Davies 1930, Ken-Amun, Pl. XXVII. (rechts) Umzeichnung: A. Weber, 2020.
<b>Abb. 9</b>	(1) Foto: A. Weber, 2012. © ÄMP Berlin. (2) Foto: ©A. Weber, 2011. (3) Foto: ©A. Weber, 2014. (4) Quelle: <a href="http://www.hsi-schlauchtechnik.de/Produkte/Bilder/S_Auge.gif">http://www.hsi-schlauchtechnik.de/Produkte/Bilder/S_Auge.gif</a> . (Zuletzt eingesehen am: 15.04.2014) Änderungen vorgenommen.
<b>Abb. 10</b>	(links) Foto: ©A. Weber, 2011. Kat. Nr. 050, Szene 306 (Mitte) ©Heidelberger Ramessidenarchiv Ausschnitt aus Dia A 69. (rechts) Foto: ©A. Weber, 2011. Kat. Nr. 051, Szene 326
<b>Abb. 11</b>	Umzeichnung: A. Weber, 2019.
<b>Abb. 12</b>	Zeichnung: ©A. Weber, 2017.
<b>Abb. 13</b>	(links) Foto: ©A. Weber, 2014. (Mitte) Foto: ©A. Weber, 2015. (rechts) Foto: ©A. Weber, 2014.
<b>Abb. 14</b>	Abb. nach: Tallet 2003, La cuisine, S. 81.
<b>Abb. 15</b>	Foto: ©A. Weber, 2014.
<b>Abb. 16</b>	Foto: ©A. Weber, 2015.
<b>Abb. 17</b>	(links) Foto: ©A. Weber, 2014. (rechts) Foto: ©A. Weber, 2014.
<b>Abb. 18</b>	(links und Mitte) Foto: ©A. Weber, 2014. (rechts) Foto: ©A. Weber, 2014.
<b>Abb. 19</b>	Foto: ©A. Weber, 2014.
<b>Abb. 20</b>	(links) Quelle: <a href="https://collezioni.museoegizio.it/eMP/eMuseumPlus?service=direct/1/ResultDetailView/result.t1.collection_detail.\$TspImage.link&amp;sp=10&amp;sp=Scollection&amp;sp=SfieldValue&amp;sp=0&amp;sp=0&amp;sp=3&amp;sp=SdetailView&amp;sp=0&amp;sp=Sdetail&amp;sp=0&amp;sp=F">https://collezioni.museoegizio.it/eMP/eMuseumPlus?service=direct/1/ResultDetailView/result.t1.collection_detail.\$TspImage.link&amp;sp=10&amp;sp=Scollection&amp;sp=SfieldValue&amp;sp=0&amp;sp=0&amp;sp=3&amp;sp=SdetailView&amp;sp=0&amp;sp=Sdetail&amp;sp=0&amp;sp=F</a> . (Zuletzt eingesehen am: 24.04.2015) Permalink: <a href="https://collezioni.museoegizio.it:443/eMP/eMuseumPlus?service=ExternalInterface&amp;module=collection&amp;objectId=103056&amp;viewType=detailView">https://collezioni.museoegizio.it:443/eMP/eMuseumPlus?service=ExternalInterface&amp;module=collection&amp;objectId=103056&amp;viewType=detailView</a> . (Zuletzt eingesehen am: 05.04.2015) ©Museo Egizio, Turin. Änderungen vorgenommen. (rechts) Quelle: <a href="http://www.metmuseum.org/Collections/search-the-collections/590955?rpp=20&amp;pg=1&amp;ao=on&amp;ft=pomegranate+egypt&amp;pos=1">http://www.metmuseum.org/Collections/search-the-collections/590955?rpp=20&amp;pg=1&amp;ao=on&amp;ft=pomegranate+egypt&amp;pos=1</a> . (Zuletzt eingesehen am: 05.04.2015) ©Purchase, Edward S. Harkness Gift, 1926 (26.7.1180); ©Rogers Fund, 1944 (44.4.52). Änderungen vorgenommen.

- Abb. 21** Davies 1936, Ancient Egyptian Paintings I., Pl. VII. ©The University of Chicago.
- Abb. 22** (links und Mitte) Foto: ©A. Weber, 2014.  
(rechts) Foto: ©A. Weber, 2014.
- Abb. 23** Umzeichnung: A. Weber, 2020.
- Abb. 24** Abb. nach: Abitz 1984, König und Gott, S. 76, Abb. 31.
- Abb. 25** (links) Foto: ©A. Weber, 2014.  
(rechts) Foto: ©A. Weber, 2014.
- Abb. 26** Foto: ©A. Weber, 2014.
- Abb. 27** Abb. nach: de Garis Davies 1943, Rekh-Mi-Re II, Pl. LXX.
- Abb. 28** Abb. nach: Rosellini 1834, Monumenti II, Pl. LXXXVI.
- Abb. 29** Umzeichnung: A. Weber, 2020..
- Abb. 30** Quelle: <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/548578>. (Zuletzt eingesehen am 01.03.2019) © Rogers Fund, 1915. Änderungen vorgenommen. (Siehe auch vgl. Davies 1936, Ancient Egyptian Paintings I., Pl. XLVIII.)
- Abb. 31** Foto: ©A. Weber, 2014.
- Abb. 32** Foto: ©Jan Wegener, <https://naturfotografen-forum.de/data/media/4/pinnwi.jpg>. (Zuletzt eingesehen am: 28.12.2014)
- Abb. 33** (links) Hartwig 2013, Menna, S. 26, Figure 2.3a.  
(rechts) Foto: ©A. Weber, 2014.
- Abb. 34** (links) Quelle: <http://www.uni-dia-verlag.de/katalog/tal-der-koeniginnen/grab-der-nefertari.html>. (Zuletzt eingesehen am: 28.05.2020) ©Uni Dia Verlag, Grosshesselohe bei München, Uni-Dia-Nr.: 36854.  
(rechts) Abb. nach: Bruyère 1929, Khabekhnet, S. 42, Fig. 1.
- Abb. 35** Quelle: <http://www.uni-dia-verlag.de/katalog/aegypten/privatgraeber-des-neuen-reiches-und-der-spaetzeit-bei-theben.html>. (Zuletzt eingesehen am: 28.05.2020) ©Uni Dia Verlag, Grosshesselohe bei München, Uni-Dia-Nr.: 37051.
- Abb. 36** (1) Abb. nach: Shedid und Seidel 1991, Nacht, S. 65.  
(2) Abb. nach Hartwig 2013, Menna, S. 26, Figure 2.3a.  
(3) Umzeichnung: S. Nehls, 2019.  
(4) Umzeichnung: A. Weber, 2020.  
(5) Nims 1980, Kheruef, Pl. 30.
- Abb. 37** Hartwig 2013, Menna, S. 26-27, Figure 2.3a.
- Abb. 38** Hartwig 2013, Menna, S. 78-79, Figure 2.15a.
- Abb. 39** Quelle: <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/548578>. (Zuletzt eingesehen am 01.03.2019) © Rogers Fund, 1915. Änderungen vorgenommen. (Siehe auch vgl. Shedid und Seidel 1991, Nacht, S. 56-57.)
- Abb. 40** Abb. nach: Davies 1936, Ancient Egyptian Paintings I, Pl. XLI. ©The University of Chicago.
- Abb. 41** Umzeichnungen und Foto: A. Weber, 2014 und 2020.
- Abb. 42** Abb. nach: de Garis Davies und Gardiner 1933, Tomb No. 226, Pl. XLV.
- Abb. 43** Ausschnitt aus: Hartwig 2014, Menna, S. 26, Figure 2.3a.
- Abb. 44** Umzeichnung: A. Weber, 2020..
- Abb. 45** Quelle: <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/548438>. (Zuletzt eingesehen am 01.03.2019) © Rogers Fund, 1915. Änderungen vorgenommen. (Siehe auch vgl. de Garis Davies 1917, Nakht, Pl. XX.)
- Abb. 46** (links) Foto: ©A. Weber, 2013.  
(Mitte und rechts) Abb. nach: Ägypten – Augenblicke der Ewigkeit 1997, Abbildungen zu Kat. Nr. 74.
- Abb. 47** (links) Abb. nach: de Garis Davies 1943, Rekh-Mi-Re, Pl. XLVIII und XLIX.  
(rechts) Abb. nach: Feierabend 2009, Biene und Honig, Tafel 3b.
- Abb. 48** Foto: ©A. Weber, 2013.

- Abb. 49** (links) Abb. nach: Feierabend 2009, Biene und Honig, Tafel 3a.  
(rechts) Foto: ©A. Weber, 2013.
- Abb. 50** Foto: ©A. Weber, 2015.
- Abb. 51** (links) Abb. nach: de Garis Davies und Gardiner 1933, Amenhotpe-Si-Se, Pl. VIII.  
(rechts) Foto: ©A. Weber, 2014.
- Abb. 52** Abb. nach: de Garis Davies 1925, Two Sculptors, Pl. XVII.
- Abb. 53** Abb. nach: de Garis Davies 1930, Ken-Amun, Pl. LVIII.
- Abb. 54** Abb. nach: de Garis Davies 1930, Ken-Amun, Pl. LVIII.
- Abb. 55** Foto: ©A. Weber, 2014.
- Abb. 56** Umzeichnung: A. Weber, 2020.
- Abb. 57** Abb. nach: Abitz 1984, König und Gott, S. 11, Abb. 5.
- Abb. 58** Umzeichnung: ©A. Weber, 2014.
- Abb. 59** Abb. nach: Abitz 1984, König und Gott, S. 9, Abb. 3.
- Abb. 60** Quelle: <http://www.uni-dia-verlag.de/katalog/tal-der-koeniginnen/grab-der-nefertari.html>. (Zuletzt eingesehen am: 28.05.2020) ©Uni Dia Verlag, Grosshesselohe bei München, Uni-Dia-Nr.: 36858. Änderungen vorgenommen.
- Abb. 61** Abb. nach: Davies 1902, Deir el Gebrâwi II, Pl. V.
- Abb. 62** Foto: A. Weber, 2012; ©ÄMP Berlin.
- Abb. 63** (links) Foto: A. Weber, 2014.  
(rechts) Abb. nach: Abitz 1984, König und Gott, S. 21, Abb. 10.
- Abb. 64** (Krugverschluss) Quelle: <http://petriecat.museums.ucl.ac.uk/detail.aspx>. (Zuletzt eingesehen am: 26.04.2015) ©Petrie Museum. Änderungen vorgenommen.  
(Gefäß) Foto: A. Weber, 2012; ©ÄMP Berlin.  
(Gefäßständer) Quelle: [http://collezioni.museoegizio.it/eMuseumPlus?service=direct/1/ResultLightboxView/result.t1.collection\\_lightbox.\\$TspTitleImageLink.link&sp=10&sp=Scollection&sp=SfieldValue&sp=0&sp=0&sp=3&sp=Slightbox\\_3x4&sp=0&sp=Sdetail&sp=0&sp=F&sp=T&sp=0](http://collezioni.museoegizio.it/eMuseumPlus?service=direct/1/ResultLightboxView/result.t1.collection_lightbox.$TspTitleImageLink.link&sp=10&sp=Scollection&sp=SfieldValue&sp=0&sp=0&sp=3&sp=Slightbox_3x4&sp=0&sp=Sdetail&sp=0&sp=F&sp=T&sp=0). (Zuletzt eingesehen am: 26.04.2015) ©Museo Egizio, Turin. Änderungen vorgenommen.  
(Zeichnung) ©A. Weber.
- Abb. 65** (links) Umzeichnung: S. Nehls, 2019.  
(rechts) Abb. nach: Vandier D'Abbadie 1939, Khâ , Pl. XIV.
- Abb. 66** Umzeichnung: A. Weber, 2020.
- Abb. 67** Abb. nach: de Garis Davies 1943, Rekh-Mi-Re, Pl. L.
- Abb. 68** (links) Foto: ©A. Weber, 2014.  
(Mitte und rechts) ©A. Weber, 2015.
- Abb. 69** Abb. mit freundlicher Genehmigung von ©Melinda Hartwig, ARCE.
- Abb. 70** (links) Foto: ©A. Weber, 2015.  
(rechts) Foto: ©A. Weber, 2015.
- Abb. 71** Foto: ©A. Weber, 2015.
- Abb. 72** (links) Foto: A. Weber, 2015.  
(rechts) Abb. nach: de Garis Davies 1930, Ken-Amun, Pl. LVIII.
- Abb. 73** Fotos: ©A. Weber, 2014 und 2015.
- Abb. 74** Foto: ©A. Weber, 2015.
- Abb. 75** Foto: ©A. Weber, 2015.
- Abb. 76** Foto: ©Kerstin Wackwitz, 2015.
- Abb. 77** Foto: ©A. Weber, 2014.
- Abb. 78** Foto: ©A. Weber, 2015.
- Abb. 79** Foto: ©A. Weber, 2015.



- Abb. 80** Quelle: [https://www.osirisnet.net/popupImage.php?img=/tombes/nobles/amenemope148/photo/amenemope148\\_bo\\_14a.jpg&lang=en&sw=1920&sh=1080](https://www.osirisnet.net/popupImage.php?img=/tombes/nobles/amenemope148/photo/amenemope148_bo_14a.jpg&lang=en&sw=1920&sh=1080). (Zuletzt eingesehen am: 01.04.2020) Änderungen vorgenommen.
- Abb. 81** Abb. nach: de Garis Davies 1943, Rekh-Mi-Re, Pl. CXIV.
- Abb. 82** Foto mit freundl. Genehmigung von ©Farouk Gomaa, 2015.
- Abb. 83** Abb. nach: Dziobek 1992, Ineni, Tafel 33, Szene 22. ©Deutsches Archäologisches Institut Kairo, Fotograf D. Johannes.
- Abb. 84** ©Eva Hofmann, Ägyptologisches Institut Heidelberg. Heidelberger Ramessidenarchiv Dia A 3035.
- Abb. 85** Umzeichnungen: A. Weber, 2020.
- Abb. 86** Abb. nach: Hornung 1990, Zwei ramessidische Königsgräber, Tafel 128.
- Abb. 87** Abb. nach: Foucart 1932, Tombes Thébaines, S. 25, Fig. 16.
- Abb. 88** (links und Mitte) Abb. nach: de Garis Davies 1930, Ken-Amun, Pl. LVI. (rechts) Umzeichnung: S. Nehls, 2019.
- Abb. 89** Umzeichnung: A. Weber, 2020.
- Abb. 90** Foto: ©A. Weber, 2015.
- Abb. 91** Abb. nach: de Garis Davies 1925, Two Sculptors, Pl. V.
- Abb. 92** Quelle: [https://www.osirisnet.net/popupImage.php?img=/tombes/amarna/meryra/photo/meryra\\_44.jpg&lang=en&sw=1920&sh=1080](https://www.osirisnet.net/popupImage.php?img=/tombes/amarna/meryra/photo/meryra_44.jpg&lang=en&sw=1920&sh=1080). (Zuletzt eingesehen am: 01.02.2020) Änderungen vorgenommen.
- Tafel I** Umzeichnung: A. Weber, 2016.
- Tafel II** Quelle: [https://www.osirisnet.net/popupImage.php?img=/tombes/nobles/anonyme175/photo/anonyme175\\_bs\\_fusion\\_38898-400.jpg&lang=en&sw=1920&sh=1080](https://www.osirisnet.net/popupImage.php?img=/tombes/nobles/anonyme175/photo/anonyme175_bs_fusion_38898-400.jpg&lang=en&sw=1920&sh=1080). (Zuletzt eingesehen am: 01.02.2020) Änderungen vorgenommen.

# 1. Das Opfer in den Grabdarstellungen des Neuen Reiches. Zum Prinzip von Gabe und Gegengabe im Alten Ägypten

„Cultic communication is based on the principle that there is no direct confrontation between god and man. Everything in such communication must be symbolic.“  
(Assmann 1992, *Semiosis and Interpretation*, S. 92.)

Opfergaben dienten im Alten Ägypten nicht nur als Nahrungsmittel, um das Leben im Jenseits zu sichern, sondern ihr Symbolgehalt<sup>1</sup> deutet weit darüber hinaus an, für welchen Zweck sie an die Grabwände gebracht wurden. Wurde bisher lediglich angenommen, dass es sich um Speisen und Getränke handelt, die der Grabinhaber gern zu sich nahm, gern zu sich nehmen würde oder die ihn im Nachleben ewiglich absichern sollten<sup>2</sup>, so zeigt sich bei eingehender Betrachtung, dass diese Sichtweise den Gesamtzusammenhang nicht abbildet. Das Opfer und die damit im Zusammenhang stehende Sakralisierung der bis dahin einfachen Gaben machten jene zu einem Transponder für Jenseitswünsche und Versorgung.

Das Opfer<sup>3</sup> für den Verstorbenen in dessen Grab war durch alle Zeiten der ägyptischen Geschichte hinweg ein zentraler Bestandteil des Totenkultes<sup>4</sup> und ist für einen Großteil der noch erhaltenen Grabanlagen in ideeller oder materieller Form belegt<sup>5</sup>. Die Rolle, welche der einzelnen Opfergabe dabei im Glaubenskonzept der Totenverehrung zukam und ihre Bedeutung für Datierungsmöglichkeiten sowie ihre Prestigetragfähigkeit, sollen in dieser Arbeit untersucht werden. Der Fokus liegt dabei auf den Thebanischen Nekropolen, welche zu einem auswertbaren Teil<sup>6</sup> bearbeitet sind und damit eine Grundlage für die vorliegenden Forschungen bilden. Es soll ausschließlich Bezug auf die Nekropolen von Theben-West<sup>7</sup> genommen werden, wobei diese nicht exemplarisch für das gesamte Ägyptische Neue Reich stehen dürfen. Somit können lediglich geografisch bedingte Trends als richtungsweisend interpretiert werden. Die vorliegende Arbeit erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit in der Betrachtung des gesamten Neuen Reiches. Es wird ausschließlich versucht, die lokalen Gegebenheiten der Region von Theben im funerären Kontext besser zu erfassen und für dieses geografisch abgegrenzte Areal ein Verständnis von Opfergaben und deren Bedeutung zu rekonstruieren.

---

<sup>1</sup> Dass Opfergaben einen spezifischen Symbolgehalt hatten, wird u. A. durch Funde belegt. So stellte bspw. Salima Ikram fest, dass in den memphitischen Nekropolen häufig die Hufpartien und Häupter von Rindern gefunden wurden, die aufgrund ihres geringen Fleischgehaltes nicht dem Verspeisen dienen konnten. Ikram 2011, *Food and Funerals*, S. 365. Assmann 1992, *Semiosis and Interpretation*, S. 92 (siehe Zitat oben) gibt sogar an, dass Kommunikation im Kult ausschließlich über Symbole erfolgen konnte. Auch Cooney und McClain 2005, *Daily Offering Meal*, S. 66 schreiben den Opfergaben (hier im täglichen Opferritual für Amenophis I.) eine tiefergehende Bedeutung zu. Gerade wenn es um Wanddarstellungen in Gräbern geht, die nach Auffassung des Grabinhabers für die Ewigkeit gedacht waren, spielt der Symbolgehalt der abgebildeten Opfergaben in einem Ritual (wie bspw. dem täglichen Opferritual) eine wichtige Rolle.

<sup>2</sup> So bspw. Verhoeven 1986, *Totenmahl*, LÄ VI, Sp. 678, FN 1 und Ikram 2011, *Food and Funerals*, S. 361.

<sup>3</sup> Zur Definition des Wortes „Opfer“ siehe Kap. 8.1 „Opfer“.

<sup>4</sup> Bereits frühe Hockerbestattungen in prädynastischer Zeit weisen Speisen als Grabbeigaben für den Verstorbenen auf. Siehe dazu bspw. Dębowska-Ludwin 2013, *Early Burial Customs*. Dort vor allem: S. 44-46, 62-63 und 69-72.

<sup>5</sup> Damit sind Darstellungen von Nahrungsmitteln in den Wanddarstellungen, Scheinopfergaben sowie tatsächliche Nahrungsmittelfunde, die eindeutig als Opfergaben auszuweisen sind, in den Gräbern gemeint. Grabbeigaben werden nicht zu den Opfergaben gezählt. Siehe dazu Kap. 8.1 „Opfer“.

<sup>6</sup> Damit soll darauf hingewiesen werden, dass die Menge der bereits publizierten Grabanlagen, im Gegensatz zur Gesamtheit aller dekorierten Gräber, ausreichend ist, um Aussagen zu zeitlichen Trends treffen zu können.

<sup>7</sup> Deir el-Medine, Sheikh Abd el-Qurna, El-Khokha, Qurnet Murai, El-Asasif, Dra Abu el-Naga und das Tal der Könige. Das Tal der Königinnen wurde bewusst nicht in die Analyse mit einbezogen, da sich aufgrund des gesonderten Status der Königinnen und Königssöhne neue Fragestellungen ergeben hätten, die aus Gründen des Umfangs in dieser Arbeit nicht behandelt werden können. Lediglich QV 66 (Nefertari) wurde beispielhaft und wegen seines hervorragenden Erhaltungszustandes mit aufgenommen.

Dazu werden im privaten und königlichen Kontext ausnahmslos Opfergaben bearbeitet, die sich in den Darstellungen auf Opfertischen oder anderen Opferträgern befinden. Hierbei muss unterschieden werden zwischen menschlichen und gegenständlichen Opferträgern.<sup>8</sup> Der an den Grabinhaber gerichtete Opfertisch sowie Opfertische an Gottheiten stehen im Mittelpunkt der Analyse.<sup>9</sup> Die Wandmalereien der einzelnen Gräber bilden den Ausgangspunkt der Untersuchung. Freistehende Opfertische, ohne eine abgebildete Bezugsperson, werden dabei als „an den Grabinhaber gerichtete Opfergaben“ gedeutet.<sup>10</sup>

Zu den vorkommenden Szenentypen im Neuen Reich, in denen Opfergaben auf einem Opfertisch oder einer Opfermatte dargestellt sind, zählen im Kontext des Privatgrabes:

- 1) Opfertischszene
- 2) freistehender Opfertisch ohne (sichtbare) Bezugsperson
- 3) Abydosfahrt
- 4) Vignetten des Totenbuches:
  - 4.1) Totenopferritual und Begräbniszug vor der Mumie des Verstorbenen (TB 1)
  - 4.2) Senetbrettspiel kombiniert mit Opfertischszene (TB 17)
  - 4.3) Spruch, um den Mund des NN zu öffnen in der Nekropole (TB 23)
  - 4.4) Spruch, um dem NN das Herz (zurück)zugeben im Totenreich (TB 26)
  - 4.5) Baumgöttinnenszene (TB 59)
  - 4.6) Baumgöttinnenszene (TB 59) in Kombination mit Opfertischszene
  - 4.7) Spruch, vom Beschleunigen der Füße und Herausgehen aus der Erde (TB 74)
  - 4.8) Spruch, sich in einen göttlichen Falken zu verwandeln (TB 78)
  - 4.9) Spruch, sich in einen Bnw zu verwandeln (TB 83)
  - 4.10) Spruch, sich in (die Schlange) *S3-t3* zu verwandeln (TB 87)
  - 4.11) Zufriedenstellen des *K3* im Jenseits (TB 105)
  - 4.12) Spruch vom Kennen der östlichen *B3.w* (TB 109)
  - 4.13) Pflügen der Gefilde von *Brw* (TB 110)
  - 4.14) Totengericht, „Psychostasie“ (TB 125)
  - 4.15) Speisen des Verstorbenen im Jenseits (TB 148)
  - 4.16) Hathor anbeten, die Herrin des Westens, >Erdküssen< der *Mh.t-wr.t* (TB 186)
- 5) Mundöffnungsritual
- 6) Ernteszenen, „Aufsicht des Grabherrn über die Feldarbeiten“
  - 7) Festdarstellungen
    - 7.1) Anzünden der Fackeln
    - 7.2) Talfest
    - 7.3) Sokarfest
    - 7.4) Gastmahl (mit Harfenspiel)
  - 8) Fisch- und Vogelfang
  - 9) Weihe des fertigen Sarges
  - 10) Opfer an Gottheiten
  - 11) Pfortenbuch

Im königlichen Kontext sind Opfertische und Opfergaben in deutlich weniger Szenentypen zu finden:

- 1) Opfermatte ohne (sichtbare) Bezugsperson
- 2) Opfertisch/-matte gerichtet an Götter
- 3) Gastmahl mit Harfnerszene (Ausnahme in KV 11)
- 4) Mundöffnungsritual

<sup>8</sup> Diese Bemerkung ist wichtig, da bspw. menschliche Opferträger nicht in die Analyse mit einbezogen wurden. Eine Arbeit zu diesem Thema erschien bereits 2005. Siehe dazu Wohlfahrt 2005, Grabbeigaben.

<sup>9</sup> Da sich auf den Tischen und Matten zumeist eine Vielzahl diverser Opfergaben befindet, wurde diese Kategorie dem einfachen, mit der Hand gereichten Opfer für die vorliegende Analyse vorgezogen. Der Fokus liegt damit auf dem Speiseopfer, welches tatsächlich der Nahrungsaufnahme des Verstorbenen oder Gottes dienen sollte. Zur Unterscheidung von bereits niedergelegtem und in der Übergabe begriffenem Opfer siehe Kap. 8.1, S. 33-34.

<sup>10</sup> Siehe dazu Kap. 9 „Lebensmittelgruppen, Darstellungsträger, Darstellungskontexte“, S. 45.

Ein Vergleich königlicher und privater Darstellungen kann und soll an dieser Stelle nicht erfolgen, da die damit verbundenen gesellschaftspolitischen und religiösen Umstände zu umfangreich für die vorliegende Arbeit wären und der Fokus vor allem auf den Opfergaben allgemein lag, deren symbolischer Gehalt nicht zwischen royal und privat zu unterscheiden ist. Es spielte wohl lediglich eine Rolle welche Gabe an wen gerichtet war und manche Opfergaben waren lediglich dem Herrscher vorbehalten. Dennoch wurden die Szenen aus königlichem Kontext mit aufgenommen, um ein kompletteres Bild der Opferdarstellungen in Theben-West zu zeichnen.

Die Definition der beiden Termini „Opfertisch“ und „Opfertischszene“ erfolgt in Kapitel 8 und bildet die Basis für den analytischen Teil der Auswertung dieser Arbeit. Um den Sinn eines Opfers von Lebenden an Verstorbene und Tote an Götter auszumachen, wird an dieser Stelle kurz auf das Prinzip von Gabe und Gegengabe eingegangen, welches vor allem beim Opfer an Gottheiten eine wichtige Rolle spielte. Dazu werden die zwei bereits genannten Möglichkeiten der Opferübergabe einzeln abgehandelt. Die Bedeutung des Opfers lässt sich am besten durch die zugehörigen In- und Beschriften interpretieren.

### 1.1 Opfer von Lebenden an Verstorbene

Sofern noch Inschriften über den Opfertischszenen des Neuen Reiches vorhanden sind, findet man zunächst häufig nur das Empfangen der Opfergaben (*smꜣ r iḥ.t nb.t...*)<sup>11</sup> durch den Grabinhaber thematisiert. Er bleibt dabei „passiv“ und gibt dem Lebenden dafür scheinbar auch nichts zurück. Allerdings darf davon ausgegangen werden, dass sich der Opfernde, wobei es sich zumeist um den Sohn des Grabinhabers handelt, mit seiner Handlung in einen jahrtausendealten Traditionskreislauf einreihen wollte, der es ihm erlaubte bei seinem eigenen Ableben wiederum Opfergaben durch seine Nachkommen zu erhalten. Dies macht sich erst im Zyklus der Gesamtbetrachtung immer wiederkehrender Darstellungen und Inschriften gleicher Norm bemerkbar. So heißt es bspw. in der Lehre für den König Merikare:

„Der eine tut dem anderen Gutes, indem ein Mann für seinen Vorgänger handelt in dem Wunsche, daß das, was er getan hat, durch einen Nachfolger restauriert wird.“<sup>12</sup>

„Das, was er selbst gemacht hat“ kann dabei eben nicht nur das Errichten von Gebäuden oder Ausführen von Ämtern bedeuten, sondern referiert vielmehr auf Handlungsweisen, die z.B. nach dem Tod des Vaters ausgeführt werden sollten. Somit ist die Fortführung des Totenkultes für den Vater durch seinen Sohn auch der Garant für einen ewig fortlaufenden Zyklus der Opferversorgung, in dessen Mitte sich der jeweils lebendige Nachkomme durch sein korrektes Handeln einreihet.<sup>13</sup> Den Alten Ägyptern muss jedoch seit ältester Zeit bewusst gewesen sein, dass der Opferkult endlich war und die Idealform der ewigen Ritualdurchführung durch die Nachkommen nie eintrat.<sup>14</sup> Daher wurden fortlaufende Vorkehrungen getroffen, welche einen Einfluss auf das religiöse Konzept des Jenseitsglaubens sowie den Dekor der Gräber hatten. Der *K3* des Verstorbenen, welcher die Opfer in Form seiner Statue empfing, war handlungsunfähig.<sup>15</sup> Hingegen galt der *ꜣḥ* als der wirkmächtige<sup>16</sup> Seelenpart, welcher in der Lage war den Lebenden Gutes (aber auch Schlechtes) zu tun und eine Kommunikationsbrücke zwischen den Menschen und Göttern aufzubauen.<sup>17</sup> Er war bspw. erreichbar

<sup>11</sup> So z. B. bei Benja (TT 343), Kat. 013, Szene 68.

<sup>12</sup> Quack 1992, Merikare, Vgl. TLA: Merikare: „Ein Mann möge/sollte handeln für den (?; oder: entsprechend dem), der vor ihm war, in dem Wunsch nach Restaurierung (wörtl.: Verbesserung) dessen, was er (selbst) gemacht hat, durch einen anderen, der nach ihm kommt.“ (pCarlsberg VI, Kol. [x+4,2], Zeile 117-118 nach pPetersburg 1116A, verso nach Golénischeff)

<sup>13</sup> So auch Djefai-Hapi: Kahl 2007, Ancient Assyt, S. 9.

<sup>14</sup> So bspw. Baines und Lacovara 2002, Burial and the Dead. Siehe ebenfalls Kap. 12 „Entwicklung der Opfertischszene“.

<sup>15</sup> Siehe dazu Kap. 13 „Überlegungen zu Ablageplätzen von Opfergaben“.

<sup>16</sup> Jansen-Winkeln 1996, Zur Bedeutung der Wurzel *ꜣḥ*.

<sup>17</sup> Harrington 2013, Living with the Dead, S. 47. Dort werden die Verstorbenen als Mittler zwischen Mensch und Gott bezeichnet.

über die sog. *3ḥ ikr n R<sup>c</sup>.w*-Stelen<sup>18</sup> und konnte so, nach dem Überbringen eines Opfers, im Sinne des Lebenden agieren.<sup>19</sup> Durch das Prinzip des *do ut des* war die Versorgung der Verstorbenen im privaten Bereich zumindest für eine gewisse Zeit gesichert. Im offiziellen Milieu der Grabkapelle scheiterte die tägliche Abhängigkeit des Grabinhabers von seinen Nachkommen daran, dass das Ritual nur noch zyklisch, indem es in Feste eingebunden wurde, vollzogen werden konnte. Daher wurde die Totenversorgung zunehmend von den Göttern (und deren Festen) abhängig, die dafür jedoch ein rechtschaffenes Leben nach den Grundsätzen der *M3<sup>c</sup>.t* forderten.<sup>20</sup>

## 1.2 Opfer von Privatpersonen an Götter

Das Opfer, welches von Verstorbenen für die Götter dargebracht wurde, funktionierte zu allen Zeiten nach dem Prinzip *do ut des*. Brachte man dem Gott eine Opfergabe dar oder versorgte ihn mit Nahrung, so erhoffte man sich auch immer eine Gegengabe, welche einen selbst bereicherte<sup>21</sup> bzw. die vorhandene Macht festigte<sup>22</sup>.

### 1.2.1 Opfer vom Pharao an Götter

Als eines von zahlreichen Beispielen aus dem Neuen Reich soll ein Relief aus dem Grab Sethos' II. (Gang B, Südwand) dienen. Es zeigt den König vor Nefertem stehend mit zwei nw-Töpfchen in der Hand, welche sicherlich Wein enthalten<sup>23</sup>. Der Pharao übergibt die kostbare Flüssigkeit als Opfer für den Gott, sodass er von diesem wiederum „jede schöne und reine Sache“ erhält:

*dj.n(=i) n=k iḥ.t nb(.t) nfr(.t) w<sup>c</sup>b(.t) (n) nb ḥ<sup>c</sup>.w Sty-mr-n-Pth*

„Ich habe dir jede schöne und reine Sache gegeben für den Herrn der Kronen, Sethos II.“

Das Opfer ist daher nicht als „uneigennützig“ zu bezeichnen. Es wird vom Opfernden durchgeführt, um dessen Herrschaft zu festigen und vom Gott etwas Gutes zu erhalten.

Hier stellt sich nun die Frage nach dem täglichen Opferritual im Privatkontext und dessen Bedeutung. Konnte für das Opfer an die Götter bereits nachgewiesen werden, dass dieses nicht nur zur Verehrung, sondern auch aus einem Grund stattfand, der dem Grabinhaber zugutekam, so ist es fraglich, ob das tägliche Opferritual neben der dauerhaften Versorgung des Verstorbenen nicht auch noch einen anderen Zweck erfüllte. Wozu musste das Ritual in Stein an den Grabwänden festgehalten werden, wenn doch ein einmaliges Einbringen von zum Inventar gehörigen Opfergaben oder Scheinbeigaben bereits ausgereicht zu haben vermochte, um den Verstorbenen zu ernähren?<sup>24</sup> Um diese Frage beantworten zu können, muss auch die Symbolik der einzelnen, auf den Tischen dargestellten Opfergaben untersucht werden. So wie diese im Falle der Gabe an spezifische Gottheiten eine Rolle spielte<sup>25</sup>, darf dies auch im Kontext des täglichen Opferrituals an den Privatmann angenommen werden.

<sup>18</sup> Demarée 1983, *3ḥ ikr n R<sup>c</sup>*-Stelae. Auch wenn es sich dabei um einen bisher als kleinen bekannten Personenkreis handelt, so darf doch angenommen werden, dass der *3ḥ* in allen sozialen Schichten für den Lebenden erreichbar war.

<sup>19</sup> Harrington 2013, *Living with the Dead*, S. 59.

<sup>20</sup> Siehe dazu Kap. 12 „Entwicklung der Opfertischszene“ und Kap. 14 „Bedeutung des täglichen Opferrituals“.

<sup>21</sup> Im Falle des Privatmannes: Gnade und Versorgung im Jenseits.

<sup>22</sup> So bspw. der König, der sich Stärke und dauerhaftes Königtum vom Gott wünscht.

<sup>23</sup> Siehe dazu Kap. „Getränke, Wein“.

<sup>24</sup> Hier wird zwischen dem einmaligen (Inventaropfer) und täglichen Opfer (Opferritual) unterschieden. Siehe dazu Kap. „Opfertischszene“ und cf. Weber 2015, Opferliste versus Opfertisch, S. 205-207.

<sup>25</sup> Dies wird bei einer Untersuchung des Zusammenhangs von Gottheit und Gabe ersichtlich, wie sie bspw. Alexa Rickert für das Soubassement des Opettempels in Karnak vorgenommen hat. Rickert 2011, Gottheit und Gabe.

## 2. Fragestellungen und Schwerpunkte der Arbeit

„Solche Beobachtungen fungieren als "Ausgangsrätsel", die Forschung in Gang setzen und am Ende zu Publikationen führen.“  
(Assmann 1987, Priorität und Interesse, S. 33.)

Das Thema wird bereits eingegrenzt durch den vorhandenen Befund, mit dem gearbeitet werden konnte. Weil ausschließlich Bezug auf Darstellungen in Grabanlagen genommen wird, ergibt sich eine Studie von Opferdarstellungen im funeren Kontext. Demnach kann eine Übertragung der ermittelten Ergebnisse auf das alltägliche Leben oder den Tempelbereich nicht erfolgen. Somit ergeben sich ausschließlich Fragestellungen und zu untersuchende Hypothesen, die sich auf einen ganz bestimmten Abschnitt „des Lebens“ beziehen – das Fortdauern nach dem Eintreten des Todes. Dieses war auf einen Grundstock von Lebensmitteln angewiesen, der in ewiger Präsenz zum Weiterleben beitrug. Für die Analyse von Darstellungen sollen basierend auf der im April 2010 vorgelegten Magisterarbeit „Dinner for One – Die Speisen der Toten in den Opfertischdarstellungen des Neuen Reiches am Beispiel von Deir el-Medine“<sup>26</sup> folgende Fragestellungen und Hypothesen als Ausgangspunkt dienen:

### Fragestellungen

F1) Welche Opfergaben finden sich auf den Opfertischen des Neuen Reiches?

F2) Welche Symbolik wohnt den einzelnen Opfergaben inne?

F3) Wie ist das Verhältnis der dargestellten Lebensmittel zu den schriftlich fixierten Gaben in den Opferlisten?

F4) Ist der bereits für Deir el-Medine gefundene terminus post quem für archaisierende Opfertische<sup>27</sup> als Datierungskriterium für das gesamte Neue Reich haltbar? Dieselbe Frage ergibt sich für das sog. „Schnittgrün“, welches in Deir el-Medine erstmalig für die Regierungszeit Sethos‘ I. fassbar ist.

F6) Warum wurden Fisch und Schwein, die in großen Mengen archäologisch nachweisbar sind<sup>28</sup>, nur selten bzw. nie auf den Opfertischen dargestellt?

### Fragen, die nicht gestellt werden konnten<sup>29</sup>

a) Für den Bereich der Grabanlagen von Deir el-Medine wurde bereits festgestellt, dass eine zeitbezogene Änderung des Anbringungsortes der Opfertischdarstellungen stattfand.<sup>30</sup> Vom Beginn der 18. bis zum Ende der 20. Dynastie verlagerten sich die Szenen innerhalb der Gräber. Waren sie in der 18. und 19. Dynastie noch in den Grabkapellen zu finden, so verschwanden sie nach und nach aus diesem oberen Kultbereich und „wanderten“ am Übergang zur 20. Dynastie in den Vorraum zur Grabkammer sowie in die Grabkammer selbst.<sup>31</sup> Begründet wurde dieser Umstand zunächst mit der Umverteilung wichtiger Darstellungen, die im Laufe der Zeit immer näher an den Grabinhaber heranrückten, womit schließlich der Sarg, nach der Theorie von Andrzej Niwinski, ab der 21. Dynastie die Funktion des Grabes als Träger der Grabdekoration übernahm.<sup>32</sup> Zu überprüfen wäre nun, ob sich diese Begründung für das gesamte Neue Reich halten lässt oder ein ganz anderer Aspekt ausschließlich in Deir el-Medine zu der Umverteilung von Opfertischdarstellungen führte. Es stellt sich die Frage, ob eine Standortveränderung für Opfergabendarstellungen im Neuen Reich innerhalb der Gräber fassbar ist und aus welchem Grund eine derartige Szenenverlagerung stattgefunden hat? Leider kann diese Frage bereits von vornherein nicht beantwortet werden, da die Publikationslage von Grabkapellen und unterirdischen Grabanlagen für Theben-West sehr unterschiedlich ist.

<sup>26</sup> Weber 2010, Dinner for One.

<sup>27</sup> Weber 2010, Dinner for One, Teil I, S. 76-78.

<sup>28</sup> Boessneck und von den Driesch 1982, Studien an subfossilen Tierknochen, S. 21-22 und 32-44. Die Autoren sprechen sogar von einem regelmäßigen Vorkommen an Schweineknochen und weisen eine gegen das Tier gerichtete Abneigung zurück. (S. 21)

<sup>29</sup> Aufgrund des Umfangs der vorliegenden Arbeit wurden einige Fragestellungen, welche bei diesem Thema in Hinblick auf die vorangegangenen Erkenntnisse jedoch wünschenswert wären, nicht ausgeführt.

<sup>30</sup> Weber 2010, Dinner for One, Teil I, S. 66-67.

<sup>31</sup> Siehe dazu die statistische Erhebung bei Weber 2010, Dinner for One, Teil II, S. 40-41.

<sup>32</sup> Niwinski 1988, 21<sup>st</sup> Dynasty Coffins, S. 15.

Teilweise sind ausschließlich die Bestattungsanlagen oder oberirdischen Kultanlagen publiziert. Vollständige Grabpublikationen, die beide Bereiche beinhalten, finden sich selten, was auch daran liegt, dass häufig nur ein Teil des Grabes erhalten bzw. zugänglich ist.

b) Wie verteilen sich die verschiedenen Opfergaben statistisch im zeitlichen Bezug und gibt es einen kausalen Zusammenhang der Darstellungshäufigkeiten zu geschichtlichen Ereignissen in Ägypten? Diese Frage ergibt sich aus der Beobachtung heraus, dass die Darstellungen von Fleisch in Deir el-Medine zu einer bestimmten Zeit abnehmen. Für genau diesen Zeitraum ist der berühmte Arbeiterstreik unter Ramses III. belegt, weshalb die Vermutung eines Zusammenhanges im Raum stand.<sup>33</sup> Eine statistische Auswertung der Wanddarstellungen in den Nekropolen ergibt für den Bereich von Theben-West wenig Sinn. Für die 18. Dynastie sind 109 Privatgräber eindeutig in die Regierungszeit eines bestimmten Pharaos einzuordnen. Hinzu kommen zehn Königsgräber. Für die 19. Dynastie sind es nur noch 44 Privatgräber, die aufgrund einer absoluten Datierung für die Arbeit verwendet werden konnten. Im königlichen Bereich sind es lediglich acht. In der 20. Dynastie können nur zwei Gräber eindeutig der Herrschaft eines Regenten zugeordnet werden. Weitere 44 sind allgemein in diese Dynastie datierbar. Es existieren zudem weitere sieben Königsgräber aus dieser Zeit. Ergänzend dazu sind viele der Gräber nicht publiziert bzw. schlecht oder gar nicht erhalten. All diese Gründe tragen dazu bei, dass eine statistische Analyse unmöglich wird.

### Hypothesen

Aufgrund der jahrelangen Arbeit in den thebanischen Gräbern (2009-2016) und der eingehenden Beschäftigung mit der Materie konnten bestimmte Beobachtungen gemacht werden, durch welche wiederum Hypothesen aufgestellt wurden. Ihr Wahrheitsgehalt soll in dieser Arbeit überprüft werden:

H1) Die Opfertischszene verliert im Laufe des Neuen Reiches an Bedeutung und verschwindet während der 20. Dynastie vollständig.

H2) Die Opfergaben konnten, neben den üblichen Ablageplätzen im Grab, direkt auf dem Schoß der Sitzstatue des Grabinhabers abgelegt werden.

## 3. Vorgehensweise und Methode

Die Arbeit untergliederte sich ursprünglich in fünf separate Teile, die in der publizierten Variante allerdings nur noch vier Teile umfassen, da der ausgelassene Teil IV (DVD) nie für eine Publikation bestimmt war und lediglich zusätzliches Material zur Verfügung stellte, welches nun durch neue Fußnotenverweise ausgetauscht wird. Die Aufteilung in vier Bände ermöglicht dem Leser eine bessere Übersicht über die jeweiligen Abschnitte, um somit den roten Faden der Arbeit leichter nachzuvollziehen. Die Besonderheit ist dabei, dass alle Bände unabhängig voneinander genutzt werden können, was einen großen Vorteil bei der Verwendung während archäologischer Grabungen mit sich bringt. Zudem wird auch eine Nutzung bei der wissenschaftlichen Arbeit am Schreibtisch vereinfacht. Der Benutzer ist nicht gezwungen, ein ganzes Werk durchzublättern, sondern kann im Gegensatz dazu ausschließlich mit dem deskriptiven Auswertungsteil, der Typologie, den Tabellen oder dem Katalog arbeiten. Die Basis der Arbeit bilden die Publikationen der Grabanlagen von Theben-West sowie eigene Feldforschungsergebnisse aus den geöffneten und geschlossenen Gräbern jener Nekropolen.

---

<sup>33</sup> Diese Vermutung äußerte Prof. (apl.) Dr. Alexandra von Lieven im persönlichen Gespräch. Siehe dazu auch: Weber 2010, Dinner for One, Teil I., S. 72-73.

### Forschungsaufenthalte der Autorin (2009, 2011, 2014 und 2015)<sup>34</sup>

Im Rahmen des Master- und Dissertationsprojektes, wurde ein Zugang zu diversen Grabanlagen durch das Ägyptische Antikenministerium in Kairo ermöglicht.<sup>35</sup> Im Jahr 2009 konnten somit drei<sup>36</sup> geöffnete Grabanlagen in Deir el-Medine, im Rahmen der Masterarbeit, eigenständig begutachtet werden. Ein Erkenntnisgewinn erfolgte dabei durch Kollationierung der Wanddarstellungen und die Neuaufnahme eines Opfertisches, der bisher nur in einem Schwarz-Weiß-Foto publiziert war, womit die Speisen zunächst nicht eindeutig identifiziert werden konnten.<sup>37</sup> Zwei Jahre später, 2011<sup>38</sup>, konnten für die Dissertation weitere wichtige Aufnahmen in den Gräbern der übrigen Nekropolen von Theben-West<sup>39</sup> dank der Unterstützung des Deutschen Akademischen Austauschdienstes (DAAD) gemacht werden.<sup>40</sup> Es war möglich, die Opfertische fotografisch und zeichnerisch aufzunehmen, sodass im Anschluss an den Forschungsaufenthalt digitale Faksimiles einiger Wanddarstellungen angefertigt werden konnten. Im Jahr 2014 kam es zu zwei weiteren Forschungsreisen nach Luxor. Dank einer Erlaubnis des Ägyptischen Antikenministeriums war es möglich, während des ersten Aufenthaltes die unpublizierten Darstellungen der Königsgräber fotografisch und zeichnerisch aufzunehmen.<sup>41</sup> In der zweiten Kampagne, welche aus eigenen Mitteln finanziert wurde, konnten die Gräber KV 11, TT 261 und TT 175 untersucht werden. TT 269 war leider verschüttet und daher unzugänglich. Neben dem Abgleich bereits veröffentlichter Darstellungen konnten auch die übrigen Wandbildnisse aufgenommen werden, um sie für den Katalog und die vorliegende Arbeit nutzbar zu machen. Im Jahr 2015 fand schließlich eine letzte Kampagne zur Aufnahme von Opfergaben statt. Dabei konnten neue Erkenntnisse aus den geschlossenen Gräbern in Theben-West<sup>42</sup> sowie dem Tal der Könige<sup>43</sup> und dem Tal der Königinnen<sup>44</sup> gewonnen werden. Somit wurden 45 der 103 in dieser Arbeit aufgenommenen Gräber persönlich untersucht, wobei es sich um 44% der Gesamtmenge handelt.

### Teil I - Textband

Beim ersten Teil dieser Arbeit handelt es sich um den erklärenden Textband und somit das Herzstück des Werkes. Um die gestellten Fragen beantworten und die bereits vorgegebenen Hypothesen verifizieren zu können, werden dort zunächst die Probleme bei einem derartigen Versuch der Beantwortung aufgezeigt. Damit wird der Wert der darauffolgenden Analyse bestimmt. Daran wird sich ein Überblick zum Publikations- und Forschungsstand anschließen. Mit der geographischen Einordnung der behandelten Nekropolen schließt dann der erste einleitende Teil der Arbeit.

Methodisch folgen die Definitionen der verwendeten Begriffe sowie eine Aufschlüsselung der Lebensmittelgruppen in Zusammenhang mit ihren Darstellungsträgern und –kontexten. An dieser Stelle werden für jede Opfergabe die Produktion sowie Darstellung und Bedeutung (Symbolik) beschrieben. Am Ende des ersten Bandes werden, aufbauend auf Teil II und III der Arbeit, die am Anfang gestellten Fragen und Hypothesen untersucht. Die Ergebnisse werden anschließend ausgewertet. Den Abschluss bilden ein Ausblick auf weitere Arbeiten, welche auf Grundlage dieses

---

<sup>34</sup> Dem DAAD sei aufs Herzlichste für die finanzielle Unterstützung der Forschungsaufenthalte, ohne die das vorliegende Werk nie zustande gekommen wäre, gedankt. Auch meinen Betreuern, die mir mehrfach Gutachten und Empfehlungsschreiben verfassten, danke ich für die Unterstützung und Verwirklichung des Projektes.

<sup>35</sup> Die Autorin dankt dem damaligen *Director of Foreign Mission Affairs*, Dr. Mohamed Ismail Khaled, sowie seinem Stellvertreter, Dr. Hany Abu el-Azm, und dem *Permanent Committee* des Ägyptischen Antikenministeriums für die Arbeitsgenehmigungen in den Gräbern sowie fortdauernde Unterstützung des Projektes.

<sup>36</sup> Dabei handelt es sich um TT 1, 3 und 359.

<sup>37</sup> Siehe dazu Weber 2010, *Dinner for One*, Teil III, S. 131.

<sup>38</sup> An dieser Stelle sei den Staatlichen Museen zu Berlin und vor allem Prof. Dr. Friederike Seyfried dafür gedankt, dass der Antritt meiner Stelle als Wissenschaftliche Museumsassistentin i. F. auf Oktober 2011 verlegt, und somit das Stipendium wahrgenommen werden konnte.

<sup>39</sup> Sheikh Abd el-Qurna, El-Kokha, Dra Abu el-Naga, Asasif.

<sup>40</sup> Dabei handelt es sich um die Anlagen TT 13, 31, 51, 52, 55, 56, 57, 69, 96, 100, 178, 192, 255, 295, 296 und 343 sowie KV 11.

<sup>41</sup> KV 1, 2, 6, 8, 9, 11, 14, 15 sowie WV 23.

<sup>42</sup> TT 38, 55, 57, 85, 88, 89, 92, 96, 100, 123, 165, 181, 251, 260, 367. TT 145, 162 und 354 waren verschüttet und damit unzugänglich.

<sup>43</sup> KV 4, 10, 11, 16, 19 und 57.

<sup>44</sup> QV 66.



Themas noch ausgeführt werden können, und eine Zusammenfassung der wichtigsten Forschungsergebnisse.

## Teil II - Typologie

Bei diesem Teil handelt es sich um die Typologie der Opfertgaben des Neuen Reiches, die mit Hilfe der Darstellungen in den Grabanlagen von Theben-West erstellt wurde. Die Opfertgaben sind darin nach ihren Bestandteilen<sup>45</sup> in Typenklassen geordnet und mit Klassifikationsschlüsseln versehen, welche für die Klassifikationstabellen in Teil III genutzt werden können.

## Teil III – Klassifikationstabellen, Tabellen und Statistiken

Im dritten Teil der Arbeit werden alle empirischen Daten ausgewertet. Er untergliedert sich in zwei Bereiche. Dabei handelt es sich zum einen um einen Klassifikationskatalog, der eine Kurzbeschreibung des jeweiligen Typus‘ aus Teil II beinhaltet und diesen archäologischen Funden gegenüberstellt. Zum anderen wird eine Analyse der Darstellungen mit Hilfe statistischer Mittel die zuvor geplante Statistik ersetzen.<sup>46</sup> Die untersuchten Darstellungen finden sich in Teil IV der Arbeit (Katalog).

## (Teil IV – DVD)

Der eigentlich vierte Teil der Arbeit bestand aus einer Daten-DVD, welche hochauflösendes Bildmaterial, unpublizierte Fotos sowie Bilder aus für Ägyptologen schwer zugänglicher Literatur enthielt. Dabei handelte es sich um Abbildungen, die aus Platzgründen nicht in den Haupttext übernommen werden konnten, jedoch dem Leser zur Verfügung stehen sollten, um Gedankengänge der Autorin nachvollziehen zu können. In einigen Fällen handelte es sich dabei um noch unpubliziertes Bildmaterial aus Gräbern<sup>47</sup> und Tempeln bzw. Fotomaterial aus Museen<sup>48</sup>. Da sich der Publikationsstand zum hier bearbeiteten Thema seither deutlich verbessert hat, werden Fußnoten mit Referenzen und Bildverweisen den Teil IV komplett ersetzen.

## Teil IV - Katalog

Der letzte Teil der Arbeit beinhaltet den Katalog mit der Sammlung der aufgenommenen Opfertische und Szenen in den Grabanlagen der Nekropolen. Dieser Abschnitt soll dem Leser die Nachvollziehbarkeit ermöglichen. Der Katalog dient zudem als Grundlage für die Auswertung mit Hilfe statistischer Mittel. Um das Gesamtbild nicht zu verfälschen wurden daher nicht alle Gräberbilder mit aufgenommen.<sup>49</sup> Die Voraussetzungen für die Aufnahme im Katalog dieser Arbeit seien im Folgenden genannt.

- a) umfangreiche bis vollständige Publikation der in dieser Arbeit benötigten Bildszenen des Grabes<sup>50</sup>

---

<sup>45</sup> Dabei sind die Materialien innerhalb der Oberkategorien gemeint. So wurde unterschieden zwischen Brot, Fleisch, Fisch, Obst, Gemüse, Stoff, Gefäßen und Pflanzen. Unter der Kategorie „Sonstiges“ wurden alle Speisen zusammengetragen, die nicht in die jeweiligen Oberkategorien einzuordnen waren. Zudem wurden Opferhandlungen als eigene Kategorie mit aufgenommen. Bei den undefinierten Objekten handelt es sich um Opfertgaben, die nicht genau bestimmt werden konnten.

<sup>46</sup> Siehe dazu Kap. 4 „Problemstellung“.

<sup>47</sup> Es wird darauf hingewiesen, dass alle in Grabanlagen aufgenommenen Fotos den Richtlinien des Ägyptischen Antikenministeriums unterstehen und nur mit deren Erlaubnis nach Genehmigung publiziert werden dürfen. Die übrigen Bilder sind von der Autorin freigegeben und können nach Absprache weiterverwendet werden.

<sup>48</sup> Die Copyrights liegen bei den jeweiligen Museen. Eine Auflistung der Bildrechte mit Provenienz befindet sich im Abbildungsverzeichnis. Die Autorin dankt den Museen für ihre Kooperation und die freundliche Überlassung von Fotomaterial.

<sup>49</sup> Siehe dazu Kap. 4 „Problemstellung“. In diesem Abschnitt wird erörtert, weshalb es nicht sinnvoll ist, alle Darstellungen in den Gräbern in den Katalog mit aufzunehmen, da viele Gräber undekoriert, zerstört oder schlecht erhalten sind. Ein weiterer Punkt ist die ungleiche Verteilung gut erhaltener Gräber in den verschiedenen Zeitperioden. So sind deutlich mehr Anlagen aus der Zeit von Hatschepsut/Thutmosis III. in einem bearbeitbaren Zustand aufzufinden, als bspw. aus der Zeit Amenophis‘ I.

<sup>50</sup> Dieser Punkt ist sehr wichtig, da eine große Anzahl von Gräbern nur auszugsweise in einzelnen Artikeln publiziert ist. Damit fehlen jedoch die übrigen Darstellungen der Anlage sowie der Kontext.

b) guter Erhaltungszustand der arbeitsrelevanten Wanddarstellungen im Grab (mindestens 50 – 70 %) <sup>51</sup>

c) eindeutige Datierung des Grabes durch Kampff <sup>52</sup> in die Regierungszeit eines einzigen Herrschers <sup>53</sup>; Ausnahme: eindeutig belegte Doppelregentschaften <sup>54</sup>

d) das Grab darf nicht usurpiert bzw. wiederverwendet sein; Ausnahme: TT 54 <sup>55</sup> und TT 81 <sup>56</sup>

Es wurden zunächst aus allen Regierungszeiten der Herrscher des Neuen Reiches diejenigen Privatgräber herausgesucht, welche die voranstehenden Bedingungen erfüllen. Zu einer Übersicht über die untersuchten Grabanlagen siehe Tabelle 1 in Teil III dieser Arbeit. Zu einer Übersicht über die bearbeiteten königlichen Grabanlagen siehe Tabelle 2 in Teil III dieser Arbeit. Zur Methodik der Beantwortung aller gestellten Fragen bzw. Verifizierung der vorgestellten Hypothesen wird es im Folgenden einen kurzen Überblick geben.

## Methoden zur Beantwortung der Fragestellungen

F1) Welche Opfertischen finden sich auf den Opfertischen des Neuen Reiches?

Zur Beantwortung dieser Frage wurde ein Typenkatalog (Teil II) auf Grundlage des Abbildungskataloges (Teil IV) der Opfertischen des Neuen Reiches angelegt. Er ist mit einem Register versehen, welches es dem Benutzer erleichtert, sofort die Unterteilung in Oberkategorien anhand der Farbgebung zu verstehen. Das Formenregister hilft dabei, die Gaben innerhalb der Typologie zu finden. Mit Hilfe dieses Typenkataloges können nicht nur die Opfertischen bestimmt, sondern auch ihre Entwicklung in der Darstellung durch das Neue Reich hinweg nachvollzogen werden. Dieser Prozess wurde ausschließlich bei sich verändernden Darstellungen von Opfertischen aufgezeigt bzw. bei bestimmten Abbildungen, bei denen deutlich gemacht werden sollte, dass sich die Form nicht verändert. Einige zeitliche Entwicklungsphasen wurden zudem aufgenommen, um zu verdeutlichen, dass eine bestimmte Opfergabe erst ab einer gewissen Zeit in den Darstellungen auftaucht. Sind in der Spalte ganz links keinerlei Angaben zur zeitlichen Einordnung der Abbildung gemacht, so liegt keine Veränderung durch das Neue Reich hinweg vor. Die Klassifikationstabellen (Teil III) sind eine Ergänzung zur Typologie und können als Nachschlagewerk genutzt werden. Die Frage nach der Art der Opfertischen in diesem Zeitabschnitt beantwortet sich zudem in den Kapiteln 9 und 10 in dieser Arbeit.

F2) Welche Symbolik tragen die einzelnen Darstellungen in Bezug zum Opfer?

Für die Kapitel 9 und 10, welche sich mit den einzelnen Lebensmittel- und Nichtlebensmittelgruppen beschäftigen, wurde ein umfangreiches Literatur- und Quellenstudium durchgeführt. Auf dieser Basis konnten Aussagen zur Symbolik der einzelnen Opfertischen getroffen werden.

F3) Welche Bedeutung hat die sog. Opfertischszene?

Kapitel 14 beschäftigt sich mit der Bedeutung von Opfertischen in der sogenannten „Opfertischszene“. Dabei wird Bezug genommen auf das bisher früheste beschriebene Opferritual, welches sich in der Pyramide des Unas <sup>57</sup> befindet. Dort wird aus emischer Sicht die Funktion des

---

<sup>51</sup> Ein geringerer Erhaltungszustand als 70 % würde das Bild der Statistik hinsichtlich der Häufigkeit von Opfertischen stark beeinträchtigen. Ein nur zu 50% erhaltener Opfertisch ist nicht rekonstruierbar und somit können die darauf abgebildeten Gaben nicht ausgezählt und statistisch erhoben werden. Bei einem fast zu Dreivierteln erhaltenen Tisch können jedoch Rekonstruktionsversuche angestrebt werden und somit wird eine statistische Auswertung in der Gesamtheit aller Gräber möglich.

<sup>52</sup> Einzige Ausnahme: TT 15 – Datierung durch Eaton-Krauss. Siehe dazu Teil IV, Kat. Nr. 001.

<sup>53</sup> Die absolute Datierung in die Regierungszeit eines Pharaos ist wichtig, um später auswertbare Daten in der Statistik zu erhalten. Somit können Datierungskriterien fest definiert werden und der Abgleich mit Darstellungen in den Königsgräbern wird eindeutig.

<sup>54</sup> So z. B. Hatschepsut/Thutmosis III.

<sup>55</sup> Diese Ausnahme wurde gemacht, da das Grab gut publiziert ist (Polz 1997, Hui und Kel) und die Darstellungen den beiden Besitzern jeweils zugeordnet werden können. Zudem befinden sich ein archaisierender Opfertisch und ein Tisch mit Schnittgrün unter den Abbildungen dieses Grabes. Sie wurden für die Auswertung mit herangezogen.

<sup>56</sup> Dieses Grab wurde im Mittleren Reich angelegt, jedoch im Neuen Reich dekoriert (Dziobek 1992, Ineni, S. 17).

<sup>57</sup> Die Pyramide speziell dieses Pharaos wurde ausgewählt, weil sie die älteste Textsammlung mit der größten Anzahl von Sprüchen enthält, welche aufgrund späterer Textredaktionen in anderen Pyramiden abgeändert oder vermindert wurden. So Altenmüller 1984, Pyramidentexte, Sp. 15.

täglichen Opfers wiedergegeben, wobei davon ausgegangen wird, dass es sich dabei um den ersten textlich fassbaren Erklärungsansatz für alle folgenden Opfertischszenen (auch im Privatkontext<sup>58</sup>) handelt.

F4) In welchem Verhältnis stehen die dargestellten Lebensmittel zu den schriftlich fixierten Gaben in der Opferliste?

Ein Abgleich von Opfergaben mit der dazugehörigen Opferliste wurde bereits in dem Artikel „Opferliste versus Opfertisch“<sup>59</sup> versucht und dabei herausgestellt, dass beide Elemente nicht übereinstimmen. Die vorliegende Arbeit verlangt an dieser Stelle eine Untersuchung, weshalb beide Objekte nicht deckungsgleich sind.

F5) Ist der bereits für Deir el-Medine gefundene terminus post quem für archaisierende Opfertische als Datierungskriterium für das gesamte Neue Reich noch haltbar? Dieselbe Frage ergibt sich für das sog. „Schnittgrün“, welches in Deir el-Medine erstmalig für die Regierungszeit Sethos' I. fassbar ist. Zur Beantwortung dieser Fragen wurde eine Auszählung der Darstellungen für archaisierende Opfertische und Schnittgrün vorgenommen. Auf Grundlage dieser Auszählung konnten die frühesten belegten Darstellungen in Theben-West gefunden und somit ein terminus post quem festgelegt werden.

F6) Warum wurden Nahrungsmittel wie Fisch und Schwein nur selten bzw. nie auf den Opfertischen dargestellt?

In Kapitel 16 werden ausführlich die vermuteten Gründe für die Abwesenheit der beiden Nahrungsmittel besprochen, welche aufgrund ihrer großen archäologischen Fundmasse auf den Tischen des täglichen Speisungsrituals vermutet werden. Das Kapitel fußt auf dem Unterkapitel 9, welches sich mit den einzelnen Speisen genauer beschäftigt und dort Fisch in seiner Bedeutung eingehender beleuchtet. Während Schwein nie unter den Opfergaben vorkommt und daher auch kein eigenes Kapitel erhielt, ist Fisch selten zu finden. Dabei wurde eine Aufnahme der einzelnen Szenen vorgenommen, in denen Fische dargestellt sind, und mit den übrigen Opfertischen verglichen. Zur Begründung der Abwesenheit von Schweinen auf Opfertischen wird die Rolle dieses Tieres allgemein in der altägyptischen Geschichte untersucht, da sie in allen Opfertischszenen fehlen und daher keine empirischen Daten zugrunde liegen.

### Methoden zur Beantwortung der Hypothesen

H1) Die Opfertischszene verliert im Laufe des Neuen Reiches an Bedeutung und verschwindet während der 20. Dynastie vollständig.

In Kapitel 12 wird die Entwicklung der Opfertischszene anhand der aufgenommenen Darstellungen chronologisch erörtert.

H2) Die Opfergaben konnten zu bestimmten Gelegenheiten direkt auf dem Schoß der Sitzstatue des Grabinhabers abgelegt werden.

Eine Untersuchung der Darstellungen und der Sitzstatuen selbst sowie deren Aufschriften auf dem Schoß<sup>60</sup> trugen dazu bei, diese Hypothese aufzustellen. In Kapitel 13 wurden Vergleichsbeispiele aus anderen Epochen herangezogen, um zu versuchen, die Aussage zu verifizieren.

<sup>58</sup> Die Opfertischszene ist bildlich bereits aus der 1. Dynastie im Privatkontext bekannt. Siehe dazu von Bissing 1952, Der Tote vor dem Opfertisch, S. 3-4.

<sup>59</sup> Weber 2015, Opferliste versus Opfertisch.

<sup>60</sup> Sicherlich existieren auch Standstatuen mit derselben Aufschrift. Bei diesen dürfte allerdings klar sein, dass die Opfergaben direkt davor abgelegt wurden. Dazu weiterführend Kap. 13.

## 4. Problemstellung

Das wohl größte Problem bei der vorliegenden Arbeit stellt die Methode der statistischen Auswertung an sich dar. Nach dem Studium der Literatur und jahrelanger Forschungsarbeit in den Thebanischen Grabanlagen, konnte ein recht ambivalenter Gesamteindruck gewonnen werden. Demnach scheint es nicht zielführend, eine tatsächliche statistische Analyse, wie es der Anspruch in der Magisterarbeit war, zu erheben. Es kann ausschließlich eine Untersuchung mit Hilfe statistischer Mittel vorgenommen werden.<sup>61</sup> Die Problemstellung wurde erkannt und daher differenziert behandelt. Die folgenden Probleme, welche zu dieser Erkenntnis beitrugen, sollen hier stichpunktartig genannt und kurz beschrieben werden.

### P1) schlechter Erhaltungszustand einer Vielzahl der Gräber

Ein Großteil der Gräber ist bedingt durch den dauernden Zerfall, Grabräuberaktivitäten der letzten Jahrtausende sowie den touristischen Ansturm stark in Mitleidenschaft gezogen worden. Die selbsttätige Observierung in den Jahren 2009, 2011, 2014 und 2015<sup>62</sup> sowie der Abgleich mit den Darstellungen aus älterer Literatur belegen dies. Aufgrund umfangreicher Zerstörungen in den diversen Gräbern ist ein Großteil der Opfertische nur noch partiell erhalten und somit sind viele der Darstellungen für immer verloren. Hinzu kommt, dass einige Gräber bis in moderne Zeiten bewohnt waren.<sup>63</sup> Wie am Beispiel des Grabes von Panehsy (Abb. 1) zu sehen ist, führen Rußablagerungen, die durch menschliches Wirken entstanden sind<sup>64</sup>, zu einer starken Verschmutzung der Darstellungen, welche erst durch restauratorischen Einsatz wieder kenntlich gemacht werden können. Da es in den meisten Fällen an der finanziellen Unterstützung dafür fehlt, müssen einige Gräber bis heute leider undokumentiert bleiben und können somit keinen Beitrag zu einer wissenschaftlichen Aufarbeitung leisten.



Abb. 1: Grab des Panehsy (TT 16), Kapelle, Nordwand.<sup>65</sup>

### P2) Aufgrund des schlechten Erhaltungszustandes sowie der Publikationslage wenige Gräber aufgenommen

Soweit noch Opfergaben auf den Tischen erkennbar waren, wurden diese in den Katalog mit aufgenommen. In einigen Fällen waren Gräber jedoch nur teilweise publiziert oder zum Großteil zerstört. Trugen die erhaltenen Darstellungen dennoch zu einem Erkenntnisgewinn bei, so wurden sie auch mit aufgenommen und im Katalog erfasst.<sup>66</sup> Allerdings können diese Einzelaufnahmen nicht als „ganzes Grab“ in der statistischen Erhebung angesehen werden. Aus diesem Grund wurde auf eine Verteilungsanalyse von Speise- und Getränkedarstellungen im zeitlichen Vergleich verzichtet, da es zu Fehlinterpretationen durch die Statistik gekommen wäre. Ein Trugschluss wäre somit vorprogrammiert und würde die Interpretation in eine falsche Richtung lenken.

<sup>61</sup> Für den Hinweis danke ich Prof. Dr. Friederike Seyfried.

<sup>62</sup> Siehe dazu Kap. 5 „Publikations- und Forschungsstand, Forschungsaufenthalte der Autorin (2009, 2011, 2014 und 2015)“.

<sup>63</sup> Die Umsiedlung der „Grabbewohner“ erfolgte bereits in den letzten Jahren in den Ort Neu-Qurna, jedoch gibt es immer noch vereinzelt Fälle von Siedlern, die ihre Behausungen nicht verlassen wollen, so in Qurnet Murai.

<sup>64</sup> Hier vermutlich durch einen Brand entstanden.

<sup>65</sup> Siehe cf. zum Grab des Panehsy Teil IV, Kat. Nr. 059.

<sup>66</sup> So z.B. das Grab des Tay (TT 349). Kat. Nr. 004, Szene 028. Das Grab zählt zu den wenigen publizierten Anlagen aus der sehr frühen 18. Dynastie und wurde aus diesem Grund mit aufgenommen.

P3) fast alle Grabanlagen sind unvollendet<sup>67</sup>

Viele der zum Studium herangezogenen Grabanlagen sind seit der Zeit ihrer Entstehung unvollendet geblieben. Dieser Umstand scheint zunächst nicht tiefgreifend, wenn es lediglich um die fehlende Bemalung bereits vorhandener Reliefs und Vorzeichnungen geht. Eben jene Bereiche können selbsttätig rekonstruiert werden<sup>68</sup> und bieten somit weiterhin eine Grundlage für die statistische Erhebung. Anders gestaltet es sich bei völlig unbearbeiteten Grabwänden, die jedoch sicherlich für eine Dekoration vorgesehen waren. Derartig unfertige Grabanlagen wurden nicht oder nur teilweise<sup>69</sup> in die statistische Erhebung mit einbezogen, da eine Rekonstruktion der Darstellungen nicht möglich ist.

P4) Nichtzugänglichkeit eines Großteils der Grabanlagen, die somit nicht in die Auswertung mit einfließen konnten

Von den 1012<sup>70</sup> Privatgrabanlagen in den Thebanischen Nekropolen wurden 28<sup>71</sup> für die vorliegende Untersuchung zugänglich gemacht. Des Weiteren wurden durch das Ägyptische Antikenministerium 13<sup>72</sup> der 67 Gräber im Tal der Könige sowie dem West-Valley für eine eigenständige Bearbeitung bereitgestellt. Im Tal der Königinnen wurde QV 66 (Nefertari) besucht. Bei den übrigen unzugänglichen Grabanlagen wurde auf die Publikationen zurückgegriffen oder sie wurden nicht in den Katalog mit aufgenommen.

P5) ein Teil der Gräber ist undekoriert

Viele der 1012 Gräber sind im Status der Entstehung nur zu ihrem Bau gekommen. Sie sind seither undekoriert und damit für eine Bildanalyse unbrauchbar. Dabei handelt es sich geschätzt um mehr als die Hälfte der Anlagen, die somit aus der Untersuchung herausfallen.

P6) verschollene Gräber

In Theben-West existieren sogenannte „verschollene Gräber“, die zwar bereits von vorangegangenen Forschern entdeckt und untersucht wurden, heute jedoch nicht mehr auffindbar sind.<sup>73</sup> Aus diesem Grund sind sie entweder unpubliziert oder ihr Zustand konnte von der Autorin nicht untersucht werden.

---

<sup>67</sup> Der Begriff der Nicht-Vollendung ist hier aus heutiger Sicht geprägt worden, „...denn es ist wahrscheinlich, dass auch 'dekorationslose' Architektur eine Existenz und Kult sichernde, magische Wirkung hatte.“ (Stockfisch 1994, Totenkult des ägyptischen Königs im Alten Reich I, S. 398) Somit waren wohl auch aus heutigem Verständnis „unfertige“ Gräber funktionstüchtig und konnten ihren Zweck erfüllen. So bereits Kampp 1996, Thebanische Nekropole, S. 7 und FN 26+27. Sie bezieht sich v. a. auf Arnold 1962, Wandrelief und Raumfunktion, S. 3, der Heiligtümer auch ohne Wanddarstellungen funktionsfähig sah und ihnen lediglich eine unterstützende Wirkung zuschrieb.

<sup>68</sup> Diese Art der Rekonstruktion basiert auf Erfahrungswerten der Autorin sowie der Rücksprache mit Fachkollegen. Oft lassen sich durch markante Umrisse die Opfergaben leicht bestimmen, sodass sie der Klassifikation dienlich sind.

<sup>69</sup> So z.B. das Grab des Chaemwaset (TT 261). Die Kapelle ist nur auf der Nordseite der Westwand dekoriert. Diese vollständig erhaltenen Szenen wurden jedoch aufgenommen, um die Darstellungen der Zeit von Thutmosis III./Amenophis II.) genauer zu beleuchten. Die Rekonstruktion der übrigen Abbildungen ist allerdings unmöglich, da keinerlei Vorzeichnungen existieren.

<sup>70</sup> Diese Zahl setzt sich zusammen aus 414 TT-Gräbern, 52 A-bis-E-Gräbern und 551 sog. „tombs without official numbers“, welche Kampp in ihrem Katalog (Kampp 1996, Thebanische Nekropole 2, S. 615-775.) gesondert aufzählt. Dabei ist jedoch zu beachten, dass die Zahl 7 von der Gesamtsumme abgezogen werden muss, da einige Gräber wahrscheinlich doppelt gezählt wurden, was z. T. an der lokalen Differenz zwischen Grabkapelle und unterirdischer Anlage liegen kann. Ein markantes Beispiel hierfür bietet TT 265, das eigentlich die Kapelle zu TT 215 darstellt, jedoch von Porter/Moss, TT, S. 311-312 als alleinstehende Anlage gezählt wurde. Es ist ebenfalls wahrscheinlich, dass einige Gräber der Thebanischen Nekropole bislang noch gar nicht gefunden wurden und somit weiterhin unter dem Wüstensand auf ihre Entdeckung warten.

<sup>71</sup> Bei den 16 durch eine *Permission* des Ägyptischen Antikenministeriums zugänglich gemachten Gräbern handelt es sich um TT 1, 3, 31, 38, 51, 52, 55, 56, 57, 69, 85, 88, 89, 92, 93, 96, 100, 123, 165, 175, 181, 192, 251, 255, 260, 261, 295, 367.

<sup>72</sup> Dabei handelt es sich um KV 1, 2, 4, 8, 9, 10, 11, 14, 15, 16, 19, 57 sowie WV 23.

<sup>73</sup> Zu den verschollenen Gräbern der 18. Dynastie siehe Manniche 1988, *Lost Tombs*. Zu den verschollenen Gräbern der Ramessidenzeit siehe Manniche 2011, *Lost Ramessid and Post-Ramessid Tombs*.

### P7) schlechte bzw. keine Publikation von Grabanlagen

Die schlechte Publikationslage der einzelnen Gräber auf der Thebanischen Westseite ist hauptsächlich dadurch bedingt, dass noch zu wenig Zeit zur Aufarbeitung seit der Entdeckung der meisten Anlagen vergangen ist. Sofern Veröffentlichungen existieren, stammen diese zu großen Teilen aus der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts und entsprechen demnach nicht mehr den aktuellen Ansprüchen. Faksimiles ohne Angaben von Farbigkeit bzw. qualitativ minderwertig abgedruckte Schwarz-Weiß-Fotografien, geben wenig Aufschluss über bestimmte Darstellungen und deren Sinn.<sup>74</sup> Dieser Umstand führt dazu, dass zwar nützliche Darstellungen von Opfergaben in den Katalog der vorliegenden Arbeit mit aufgenommen werden konnten, und diese natürlich auch für eine Auswertung zur Verfügung stehen, jedoch sind sie häufig nicht dienlich, da die fehlende Farbigkeit oft keinen Aufschluss über die Art<sup>75</sup> der Opfergabe bzw. deren Zustand<sup>76</sup> geben kann. Ein Großteil gerade der Opfergaben, auf die auch bei Grabpublikationen nicht das Hauptaugenmerk gelegt wird, muss im Original angesehen werden, da jede publizierte Zeichnung und sogar Fotos bereits Interpretationen des Verfassers sein können. So passierte es z.B., dass eine Darstellung im Grab des Cha (TT 8)<sup>77</sup> in der Magisterarbeit noch als „undefiniert“ angesprochen werden musste<sup>78</sup>, da aufgrund der Zeichnung in der Publikation<sup>79</sup> nicht viel darüber gesagt werden konnte. Die Spekulation verlief dahingehend, dass angenommen wurde, es handle sich bei der Opfergabe um ein Netz mit Dumpalmennüssen. Dank der Internetveröffentlichung vieler Fotos aus den Gräbern von Deir el-Medine<sup>80</sup> konnte nun aber durch einen Abgleich mit der Zeichnung Klarheit geschaffen werden. (Abb. 2)



Abb. 2: (links) Zeichnung des Opfertisches aus TT 8 (Kapelle, Südwand, Westseite) durch Vandier D'Abbadie und (rechts) Fotografie desselben Tisches.

Es ist eindeutig zu erkennen, dass die Verfasserin der Publikation einen großen zusammenhängenden Farbverlauf, der hier blau wiedergegeben ist, gesehen hat, während das Foto des IFAO offenbart, dass es sich um einen Lattich über dem Brot in Rinderform und eine ägyptische Gurke darunter handelt. Aber auch die Aufnahme eines Fotos aus bestimmten Blickwinkeln oder mit speziell gesetztem Licht kann, vor allem bei Wandmalereien, die partiell zerstört sind, als Interpretation einer Darstellung gelten. Somit ist die beste Möglichkeit, neutral an eine Darstellung heranzugehen, immer noch die Einsicht des Originals, welche jedoch unter erschwerten Bedingungen steht, wie bereits in Punkt P4) erläutert wurde. Ein Beispiel aus dem Grab TT 44 (Abb. 3) zeigt zudem, dass schlecht ausgeführte Faksimiles ebenfalls keinen Beitrag zur Identifikation von Opfergaben leisten können, da sie irreführend sind.

<sup>74</sup> Dies ist leider der Fall bei den Rappports sur les Fouilles de Deir el Médineh, deren Drucke weit hinter der Qualität der Originalfotografien stehen, welche heutzutage im Archiv des IFAO Kairo einsehbar sind.

<sup>75</sup> Bspw. sind an einigen Stellen gefüllte Körbe zu erkennen, wobei jedoch häufig nicht ausgemacht werden kann, ob es sich um Datteln, Wein, Korn oder andere Lebensmittel handelt.

<sup>76</sup> Damit ist gemeint, dass bspw. nicht entschieden werden kann, ob Geflügel in rohem oder gebratenem Zustand dargestellt ist, wenn die Farbgebung fehlt.

<sup>77</sup> Kat. Nr. 033, Szene 200, Tisch 001.

<sup>78</sup> Weber 2010, Dinner for One, Teil II, S. 21, U5.

<sup>79</sup> Vandier D'Abbadie 1939, Khâ, Pl. XIII.

<sup>80</sup> IFAO EGNET: [http://www.ifao.egnet.net/bases/archives/ttdem/docs/vues/DI\\_2007\\_02\\_70.jpg](http://www.ifao.egnet.net/bases/archives/ttdem/docs/vues/DI_2007_02_70.jpg), (Zuletzt eingesehen am: 18.03.2015).

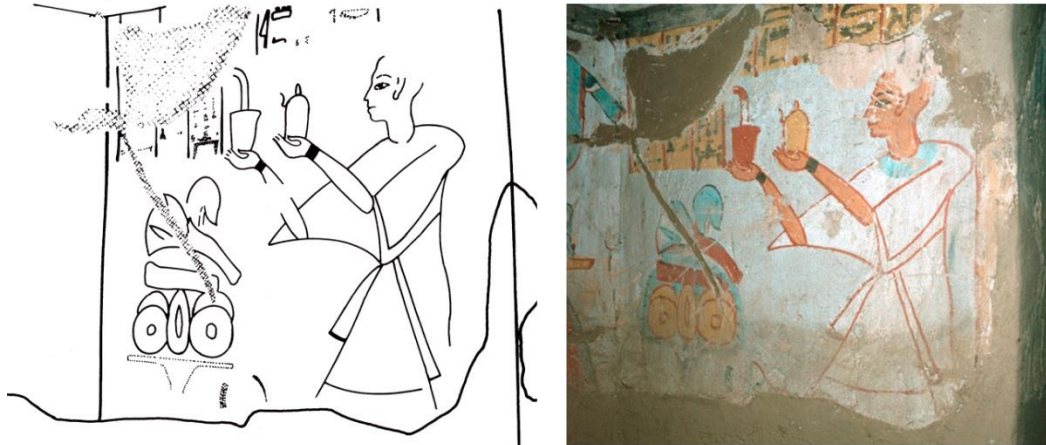


Abb. 3: (links) Faksimile aus TT 44 (Nische, Nordwand) und (rechts) Foto derselben Szene.

Das vorliegende Beispiel zeigt die Durchzeichnung eines Fotos, was an der falschen Perspektive zu erkennen ist. Eigentlich handelt es sich dabei um die Seitenwand einer Nische, die mit Folie hätte durchgezeichnet werden müssen. Dadurch wirkt das Bild seltsam verzogen und kann in keinem Fall als verhältnisgetreues Faksimile bezeichnet werden. Des Weiteren fehlt bspw. das Schnittgrün, welches im Foto deutlich zu erkennen ist.

#### P8) Doppelbelegung von Gräbern

Als doppelt belegte Gräber werden im Folgenden solche Anlagen verstanden, die bereits ursprünglich dazu gedacht waren, mehrere Personen aufzunehmen. Ein Beispiel dafür bietet die Anlage TT 6, welche von *Nfr-ḥtp* und dessen Sohn *Nb-Nfr* genutzt wurde. Das Dekorationsprogramm dieser Grabanlage teilt sich auf zwei Personen auf, sodass eigentlich von einer einzigen, zweigeteilten Anlage gesprochen werden müsste, was jedoch statistisch nicht fassbar ist. Sofern sie für die Darstellung der zeitlichen Entwicklung der Opfergaben relevant waren, wurden die Gräber dennoch erfasst und in die Auswertung mit einbezogen.

#### P9) Sekundärbelegung von Grabanlagen

Die sekundäre Belegung von Gräbern stellt ein weiteres Problem dar, welches sich darin äußert, dass Dekorationsprinzipien nicht mehr als endgültige Aussage angesehen werden können, da es zu Umarbeitungen oder Usurpation gekommen sein kann. Daher wurden diese Gräber nicht in die Auswertung mit einbezogen.<sup>81</sup>

#### P10) sozialer Status der Grabinhaber

Um Aussagen zur Prestigeträchtigkeit von Opfergaben machen zu können, muss der soziale Status von Grabinhabern miteinander verglichen werden. Problematisch ist dabei, dass in Theben-West nur Angehörige der Königsfamilie, hochrangige Beamte und königliche Handwerker bestattet sind. Es besteht hier keinerlei Vergleichsmöglichkeit zu Darstellungen aus Gräbern von Angehörigen der Unterschicht, wobei nicht einmal klar ist, ob sich diese überhaupt ein Grabmal leisten konnten. Aus diesem Grund ist der scheinbar gute Abgleich von sozialen Status der Grabbesitzer nur ein Auszug der Prestigeträchtigkeit von Opfergaben aus der ägyptischen Oberschicht und darf nicht für alle gesellschaftlichen Klassen gelten.

<sup>81</sup> Einzige Ausnahme bildet TT 54, das gut publiziert ist und dessen Darstellungen mit Bezug zu den jeweiligen Grabinhabern eindeutig zugeordnet werden können. Zudem beinhaltet das Grab Abbildungen von Schnittgrün und einen archaisierenden Opfertisch, was für die Auswertung dienlich schien. TT 45 wurde nicht in die Betrachtungen mit einbezogen, was daraus resultierte, dass die Darstellungen im Grab keinen Mehrwert für die Typologie beitragen. Das Grab stammt aus der 18. Dynastie und wurde in der 20. Dynastie usurpiert. Siehe weiterführend de Garis Davies und Gardiner 1948, *Seven private tombs at Kurnah*, S. 1-9 und Pl. I-IX.

#### P11) Theben ist als Zentrumsnekropole ein Sonderfall

Da sich die vorliegende Arbeit ausschließlich mit dem Bereich von Theben-West beschäftigt, muss davon ausgegangen werden, dass es sich bei den Ergebnissen der Untersuchung um lokale Trends handelt, welche zudem einer Hauptstadtnekropole zuzuordnen sind. Der Vergleich mit Abbildungen aus Peripheriesiedlungen fehlt völlig und muss in einer anderen Untersuchung erfolgen. Zudem war Theben nur bis zur Zeit Ramses' II. Hauptstadt von Ägypten, bis der Herrscher seine Residenz nach Pi-Ramesse verlegte. Auch der zunehmende Einfluss von Memphis als religiöses Zentrum des Gottes Ptah spielte eine wichtige Rolle bereits seit dem Beginn des Neuen Reiches. So versuchten die Könige immer wieder der Stadt eine Führungsposition zu verschaffen, was jedoch an der starken Priesterschaft des Amun in Theben scheiterte. Trotz dessen, dass Thebens Übermacht bis zum Ende der Regierungszeit von Sethos I. bestehen blieb, war Memphis immerhin der Sitz der Zentralverwaltung und militärische Kommandobasis für das gesamte Reich.<sup>82</sup>

#### P12) Genderproblematik

Die Dissertation konnte sich aufgrund des enormen Themenumfangs nicht mit der Genderproblematik in den Grabdarstellungen befassen. Somit fehlen Vergleiche von Darstellungen aus Gräbern mit männlichen und weiblichen Besitzern. Bis auf das Grab der Nefertari (QV 66), welches zudem noch königlich ist, wurden keine Anlagen mit weiblichen Inhabern aufgenommen. Zudem existieren im Bereich der Beamten- und Handwerkernekropolen ausschließlich Gräber, deren Besitzer männlich waren. Ein Abgleich wäre an dieser Stelle schwer durchzuführen.

#### P13) nur TT-Gräber untersucht

Für die vorliegende Arbeit wurden ausschließlich die nach Porter/Moss, TT vergebenen TT-Gräber untersucht, um die Thematik einzugrenzen. Bei diesen Gräbern handelt es sich zudem um die im Vergleich am besten publizierten Anlagen. Die übrigen Grabanlagen, welche bei Kampp im Anschluss an die TT-Gräber folgen, wurden nicht mit aufgenommen.

#### P14) ständig neu entdeckte Gräber

Mit den laufenden archäologischen Ausgrabungen vor Ort werden ständig neue Grabanlagen freigelegt, deren Existenz bisher unbekannt war bzw. die als „verschollen“ galten. Ein aktuelles Beispiel dafür sind die im März 2015 öffentlich gemachten Gräber von Samut und Rebiu, welche von Mitarbeitern des ARCE nahe TT 110 entdeckt wurden.<sup>83</sup> Auch das Grab des Bierbrauers Chonsuemhab, welches Anfang 2014 vom Archäologenteam um die japanische Mission (Prof. Dr. Jiro Kondo) entdeckt wurde, zählt zu den Sensationsfunden neuer Anlagen, die bisher keiner vermutet hatte.<sup>84</sup> Daher kann die vorliegende Arbeit auch keinen Anspruch auf Vollständigkeit erheben und muss ein Auszug der Typologie und Bedeutung der Opfergabedarstellungen in den Grabanlagen des Neuen Reiches von Theben-West bleiben.

#### P15) noch ausstehende Aufnahme der Darstellungen in den königlichen Totentempeln

Obwohl die königlichen Totentempel der Thebanischen Westseite, die Millionenjahrhäuser, zumindest bis zu einem gewissen Teil als Kapellen zu den unterirdischen Grabanlagen im Tal der Könige angesehen werden können, wurden sie nicht in dieser Arbeit untersucht. Dies ist zum einen dem Umfang der vorliegenden Arbeit geschuldet, welcher mit dem Hinzufügen der Tempelanlagen den Rahmen für ein Dissertationsprojekt gesprengt hätte. Zum anderen bieten diese „Grabkapellen“ nicht das „übliche“ Dekorationsprogramm einer Grabkultstätte, da sie nicht nur königlich, sondern gleichzeitig auch den Göttern geweiht waren. Hier würde demnach eine Analyse des Tempelkultes vorausgehen müssen, die vom Kontext der privaten Gräberbilder abweicht. Eine zukünftige Untersuchung ist jedoch sehr empfehlenswert, da sie neben dem Tempelgeschehen auch die Entwicklung des Totenkultes des ägyptischen Königs im Verlaufe des Neuen Reiches beleuchten und in Einklang mit der „Sakralisierung des Grabgedankens“<sup>85</sup> im Privatkult bringen würde.

<sup>82</sup> Höber-Kamel 2002, Memphis, S. 8-9. Franke 2003, Theben und Memphis, insbes. S. 6-8.

<sup>83</sup> Quelle: <http://www.arce.org/main/gallery> (Zuletzt eingesehen am: 23.11.2015).

<sup>84</sup> Quelle: <http://www.n24.de/n24/Wissen/History/d/4073600/3000-jahre-altes-bierbrauer-grab-entdeckt.html>. (Zuletzt eingesehen am 17.03.2014)

<sup>85</sup> Siehe dazu: Kap. 9 „Lebensmittelgruppen, Darstellungskontexte, Opfer an bestimmte Gottheiten“.



## 5. Publikations- und Forschungsstand

Im Folgenden sollen der Publikations- und Forschungsstand zu den Grabanlagen von Theben-West sowie die Typologie und Bedeutung der Opfergaben skizziert werden. Dabei liegt der Fokus auf Letzterem, da die Arbeit sich zwar der Abbildungen in den Thebanischen Gräbern bedient, jedoch auf die Bedeutung der Opfergaben (vor allem im täglichen Opferritual) abzielt. Zudem sollen hier nicht alle Grabpublikationen einzeln aufgezählt werden, da diese zum einen im Katalog der Arbeit zu den jeweiligen Gräbern zugeordnet zu finden und zum anderen über die OEB<sup>86</sup> einsehbar sind.

### 5.1 Publikationsstand zu den Grabanlagen in Theben-West

Die Aufarbeitung der Gräber in der Thebanischen Nekropole ist in den letzten Jahrzehnten vorangeschritten, bleibt jedoch unvollständig. Neben Gesamtgrabpublikationen existieren vereinzelt Artikel zu ausgesuchten Aspekten der Gräber, die jedoch häufig kontextfern für sich allein stehen. Einzelne Wanddarstellungen, Inschriften oder Grabfunde werden zu ausgewählten Themengebieten herangezogen und somit gesondert vom Rest des Grabes betrachtet. Viele der Publikationen sind zudem vor 1990 entstanden, Ergebnisse damit teilweise veraltet. Weiterhin machte es die fehlende Technik vor 1950 unmöglich, einer heutigen Publikation nahe zu kommen. Später wurden zumindest Fotos zum Standard in Grabpublikationen und neue Methoden (UV-Licht-Fotografie<sup>87</sup>, RTI<sup>88</sup> etc.) hielten Einzug. Dahingegen werden Aquarellzeichnungen heutzutage leider nicht mehr angefertigt<sup>89</sup> und durch Fotoaufnahmen ersetzt. Der zeitliche, personelle und finanzielle Vorteil stehen dabei klar im Vordergrund. Allerdings geht dadurch die so wichtige Interpretation von Szenenmaterial durch den vor Ort arbeitenden Archäologen verloren.<sup>90</sup>

Zu den Standardwerken, welche Auskunft über die einzelnen Gräber der Thebanischen Nekropole geben, zählen heute Porter&Moss sowie Kampp 1996, Thebanische Nekropole. Beide Werke geben Auskunft über den Zustand der Gräber, deren Lage, Grabinhaber, Datierung und Dekoration. Letztere wird durch Porter&Moss etwas ausführlicher behandelt, wohingegen das Kartenmaterial bei Kampp auf dem aktuellen Stand ist. Beide Arbeiten ergänzen sich für die Privatgräber der Thebanischen Nekropole hervorragend. Porter&Moss geben weiterführende Auskunft über die Grabanlagen im Tal der Könige, Tal der Königinnen und Deir el-Medine.

#### *Deir el-Medine*

Die Grabanlagen der Arbeiternekropole und der dazugehörigen Siedlung werden seit Jahrzehnten von Mitarbeitern des IFAO bearbeitet und publiziert. Bernard Bruyère war Vorreiter des französischen Interesses an diesem Ort. Er veröffentlichte erste Berichte zur Ausgrabung der Gräber und fügte zahlreiche Umzeichnungen sowie Schwarz-Weiß-Fotografien in den IFAO-Publikationen hinzu. Das Ergebnis waren die „Rapports sur les fouilles de Deir el Médineh“, welche für einige Grabanlagen teilweise immer noch die einzigen Veröffentlichungen sind. Später schlossen sich einzelne französische Wissenschaftler dem Interesse an Deir el-Medine an. Zu nennen sind hier Henri Wild<sup>91</sup>, Geneviève Jourdain<sup>92</sup>, Jeanne Vandier D'Abbadie<sup>93</sup>, Charles Maystre<sup>94</sup>, Dominique Valbelle<sup>95</sup>, Nadine

<sup>86</sup> Online Egyptological Bibliography: <http://oeb.griffith.ox.ac.uk/>. (Zuletzt eingesehen am: 29.03.2016)

<sup>87</sup> So z. B. angewendet bei der Aufnahme des Grabes TT 69 und publiziert bei: Hartwig 2013, Menna.

<sup>88</sup> Reflectance Transformation Imaging: [http://culturalheritageimaging.org/About\\_Us/](http://culturalheritageimaging.org/About_Us/). (Zuletzt eingesehen am: 29.03.2015)

<sup>89</sup> Denkt man z. B. an die herrlichen Zeichnungen von Amice Calverley zum Tempel Sethos' I. in Abydos, so fehlen diese detailliert aufgenommenen Bildinterpretationen in den heutigen Publikationen. Calverley und Gardiner 1933, Sethos I at Abydos.

<sup>90</sup> Bei der eigenen Arbeit in den Grabanlagen wurde festgestellt, dass ein Foto aufgrund von unterschiedlichen Lichtverhältnissen oft nicht zu einer Szeneninterpretation beitragen kann, wenn sich der Wissenschaftler wieder an seinem Schreibtisch befindet. Eigene Skizzen und Zeichnungen waren durch ihren Interpretationsgehalt meist aufschlussreicher und dienten dem Erkenntnisgewinn weitaus mehr.

<sup>91</sup> Wild 1979, Néfer-Hotep et Neb-Néfer.

<sup>92</sup> Jourdain 1939, Amenemopet.

<sup>93</sup> Vandier D'Abbadie 1939, Deux Tombes de Deir el-Médineh. In der Bibliografie zu finden unter: Vandier D'Abbadie 1939, Khâ.

<sup>94</sup> Maystre 1936, Nebenmat.

<sup>95</sup> Valbelle 1975, Deir el-Medineh.

Cherpion<sup>96</sup>, Jean-Pierre Corteggiani<sup>97</sup>, Alain-Pierre Zivie<sup>98</sup> und Guillemette Andreu<sup>99</sup>. Der italienische Archäologe Ernesto Schiaparelli publizierte 1927 das unberaubte Grab des Architekten Cha<sup>100</sup>, dessen Ausstattung sich heute im Ägyptischen Museum Turin befindet. Eine Sammlung alter und neuer Fotografien von den Grabanlagen der Nekropole befindet sich auf der Seite des Institut Français d'Archéologie Orientale – Le Caire (IFAO).<sup>101</sup> Dort sind zudem Grundrisse aus Porter/Moss, TT sowie aktuelle Publikationen zu den Grabanlagen und die Professionen der Grabinhaber erfasst.

*Sheikh Abd el-Qurna, Dra Abu el-Naga, el-Khokha, Qurnet Murai und el-Assasif*

Die Gräber der Beamten werden bereits seit Ende des 19./ Anfang des 20. Jahrhunderts von Wissenschaftlern untersucht. Dabei sind vor allem die herausragenden Grabpublikationen von Nina und Norman de Garis Davies, Alan H. Gardiner und Torgny Säve-Söderbergh zu nennen. Die Arbeit an den Grabanlagen und deren Publikation hat seit den 80er Jahren weiter stark zugenommen. So gestalten sich die aktuellen (Stand: 2016) Grabungskonzessionen wie folgt<sup>102</sup>:

*Sheikh Abd el-Qurna*

- TT 23: Galina A. Belova, Russisches Institut für Archäologie und Ägyptologie, Russland
- TT 29: Eugene Warmenbol und Roland Tefnin, Freie Universität Brüssel, Belgien
- TT 65: Tamas A. Bacs, Eötvös-Loránd Universität Budapest, Ungarn
- TT 69: Melinda Hartwig, ARCE, Georgia State University, U.S.A.
- TT 72: Peter A. Piccione, University of Charleston, U.S.A.
- TT 89: Lyla P. Brock und Robert L. Shaw, Royal Ontario Museum, Kanada
- TT 96: Eugene Warmenbol und Roland Tefnin, Freie Universität Brüssel, Belgien
- TT 120: Lyla P. Brock und Robert L. Shaw, Royal Ontario Museum, Kanada
- TT 121: Peter A. Piccione, University of Charleston, U.S.A.
- TT 263: Teodor Lekov, Bulgarisches Institut für Ägyptologie, New Bulgarian University Sofia, Bulgarien

*Qurnet Murai*

- TT 221: Jose F. Alonso Garcia, Universidad de Deusto (Bilbao), Spanien

*el-Khokha*

- TT 32: Gabor Schreiber, Eötvös-Loránd Universität Budapest, Ungarn
- TT 39: Gabriela Arrache and Jorge Canseco, Mexican Archaeological Society, Elwadi University, Mexiko
- TT 49: Maria V. Pereyra, Faculty of Fine Arts, Tuchman National University, Argentinien
- TT 61: Tamas A. Bacs und Phil H. Ermo Gaal, Eötvös-Loránd Universität Budapest, Ungarn
- TT 184: Zaltan I. Fabian, Ungarische Akademie der Feinen Künste, Ungarn

*el-Assasif*

- TT 27: Alessandro Roccati, La Sapienza Universität Rom, Italien
- TT 188: Susan Redford, Pennsylvania State University, U.S.A.
- TT 37 und TT 404: Francesco Tiradritti, Italian Archaeological Mission, Italien
- TT 34 und TT 197: Farouk el-Gomaa, Universität Tübingen, Deutschland
- TT 312: Elena Pischikova, The Metropolitan Museum of Art, U.S.A

<sup>96</sup> Cherpion 1999, Deux tombes.

<sup>97</sup> Cherpion und Corteggiani 2010, Inherkhâouy.

<sup>98</sup> Zivie 1979, Pached.

<sup>99</sup> Andreu 2002, Les Artistes de Pharaon.

<sup>100</sup> Schiaparelli 1927, Cha.

<sup>101</sup> Quelle: <http://www.ifao.egnet.net/bases/archives/ttdem/>. (Zuletzt eingesehen am: 05.04.2015)

<sup>102</sup> Quellen: [http://www.sca-egypt.org/eng/fmr\\_current\\_missions\\_mp.htm](http://www.sca-egypt.org/eng/fmr_current_missions_mp.htm) und [https://www.academia.edu/21328808/Updated\\_list\\_of\\_current\\_working\\_missions\\_in\\_Egypt\\_and\\_Sudan](https://www.academia.edu/21328808/Updated_list_of_current_working_missions_in_Egypt_and_Sudan). (Zuletzt eingesehen am: 30.03.2015)

- TT 33: Claude Traunecker, Französisches Institut für Orientalische Archäologie, Universität Strasbourg, Frankreich
- TT 33: Bernard H. Matthieu, Französisches Institut für Orientalische Archäologie, Setra Borg Universität, Frankreich
- TT 414: Manfred Bietak, Österreichisches Institut für Archäologie, Österreich

#### *Dra Abu el-Naga*

- TT 11 und TT 12: José M. Galán, Spanish Supreme Council for Scientific Research, Spanien
- TT 14: Marilina Betro, Universität von Pisa, Italien
- TT 147, TT 148 und TT 233: Boyo G. Ockinga, Australian Institute of Egyptology Studies, Macquarie University, Australien
- Grab des Nub-Kheper-Re: Daniel C. Polz, DAI, Deutschland

#### *Deir el-Bahari*

- TT320: Erhart Graefe, Universität Münster, Deutschland
- TT353: Francesco J. Martin, Institute of Egyptian Studies, Spanien

Die aktuellsten Publikationen zu Gräbern der Thebanischen Nekropole sind erschienen in den Reihen Archäologische Veröffentlichungen (AV), Mémoires publiés par les Membres de l'Institut Français d'Archéologie orientale du Caire (MIFAO) und THEBEN.

#### *Tal der Königinnen*

- Neville Agnew, Paul Getty Institute of Conservation, U.S.A.

#### *Tal der Könige*

- KV 5: Kent R. Weeks, American University in Cairo, U.S.A.
- KV 7: Christian Leblanc, CNRS, Louvre Museum, Frankreich
- KV 8: Christian Leblanc, National Center for Scientific Research/Friends of Ramesseum, Louvre Museum, MSA, Frankreich
- KV 10, KV 10-Hütten und KV 63: Otto J. Schaden (†23.11.2015), Amenmesse Project
- KV 16 und KV 17: Robert K. Vincent, American Research Center in Egypt, U.S.A.
- KV 18, KV 32 und KV 47: Elina P. Grothe, University of Basel, Switzerland, Schweiz
- KV 21: Donald P. Ryan, Pacific Lutheran University, U.S.A.
- KV 22: Sakuji Yoshimura, Institute of Egyptology, Waseda University, Japan, [www.waseda.jp/prj-egypt/index-E.html](http://www.waseda.jp/prj-egypt/index-E.html) (Zuletzt eingesehen am: 30.03.2015)
- KV 27, KV 28, KV 44, KV 45 und KV 60: Donald P. Ryan, Pacific Lutheran University, U.S.A.
- KV 57: Geoffrey T. Martin, University of Cambridge, Großbritannien
- Gräber im Tal der Könige: Eugene Cruz-Uribe, Northern Arizona University, U.S.A.

Das Projekt „Ramessidische Beamtengräber in der Thebanischen Nekropole“ (Universität Heidelberg)

Das Heidelberger Projekt, welches seit 1978 unter der Leitung von Jan Assmann und Hans-Werner Fischer-Elfert (2005-2010) läuft, beschäftigte sich bisher mit der Aufarbeitung und Dokumentation der Grabanlagen TT 41, 68, 106, 138, 157, 178, 183, 194, 257, 259, 296, 373 und -162-. Die jahrelange und intensive Arbeit der Projektmitarbeiter ermöglichte dabei zahlreiche umfangreiche Publikationen zu den Thebanischen Gräbern, die seither in der Reihe „THEBEN“ publiziert werden. Diese Grabpublikationen, welche nach einheitlichen Richtlinien erstellt werden, bilden die Grundlage zum Studium der ramessidischen Beamtengräber in Theben-West und beschäftigen sich neben der Architektur und den Dekorationen im Grab auch mit deren Interpretation.

## 5. 2 Publikation von Speisen und Getränken als Opfergaben (Symbolik und Typologie)

Mit den Darstellungen von Opfergaben beschäftigte sich in den letzten Jahrzehnten nur eine Handvoll Wissenschaftler, da die Abbildungen zumeist den Eindruck von Fiktion und Ausdruck eines Wunschenkens vermittelten und daher weniger interessant schienen als die dazugehörigen Inschriften. Tatsächlich erwähnen fast alle Grabpublikationen bei den Beschreibungen der Opfertische, was sich auf diesen befindet. Da jedoch eine Klassifikation der Speisen und Getränke speziell für diesen Bereich ausstand, kam es häufig zu Fehlinterpretationen oder die Opfergaben wurden aus Unkenntnis gar nicht beschrieben. Allgemeine Publikationen und Artikel zu Speisen und Getränken im Alten Ägypten sind dagegen zahlreich.

Darby, Ghalioungui und Grivetti veröffentlichten in den späten 1970er Jahren ein erstes Werk, das sich in einzelnen Kapiteln umfassend mit Nahrungsmitteln beschäftigte.<sup>103</sup> Dabei wurde auch darauf Rücksicht genommen, dass fast alle erhaltenen Darstellungen, die uns heute Aufschluss über die Essgewohnheiten der Alten Ägypter geben, dem funerären Kontext zuzurechnen sind. Selbst die archäologischen Zeugnisse stammen überwiegend aus Gräbern und nicht aus dem Siedlungsbereich. Das Werk bietet mit seinen zahlreichen Schwarz-Weiß-Aufnahmen einen ersten Einblick in einzelne Nahrungsmitteldarstellungen, jedoch setzt es sich nicht kritisch mit ihnen auseinander und bietet somit keine Vergleiche zwischen den einzelnen Opferkategorien. Die Opfergaben werden nicht klassifiziert, weswegen dem Leser an vielen Stellen unklar bleiben muss, welche Teile von Tieren beispielsweise auf den Opfertischen abgebildet sind. Seit der Publikation sind zudem neue archäologische Funde und wissenschaftliche Erkenntnisse hinzugekommen, welche die Publikation an einigen Stellen überholt haben. Dennoch handelt es sich um eines der wichtigsten Werke, wenn es um Speisen und Getränke im Alten Ägypten geht.

Im Jahr 1982 wurde Barta's Werk zu den Opferlisten veröffentlicht, das bis heute als Grundlagenarbeit bei der Forschung am täglichen Opferritual gilt.<sup>104</sup> Der Autor beschäftigte sich dabei erstmalig eingehend mit den Opfergaben und den Listentypen, welche im Laufe der Zeiten variieren. Barta ging chronologisch vor, indem er die Listen mit jeweiligen Beispielen zeitlich verortete und ihren Inhalt analysierte. Die Publikation war dem Forschungsstand der damaligen Zeit angepasst, ist jedoch fast 35 Jahre später nicht mehr aktuell. Neue archäologische Erkenntnisse geben Aufschluss über Grabanlagen und deren Dekoration<sup>105</sup> und auch die Termini<sup>106</sup>, mit denen bisher operiert wurde, bedürfen aufgrund zunehmender Kenntnis von Ritualen und deren Bedeutung einer Anpassung.

Hilary Wilson veröffentlichte 1988 ein Heft<sup>107</sup>, das knappe Auskunft über Produktionsmethoden und Darstellungen von Lebensmitteln im Alten Ägypten gibt. Es bietet einen Einblick über die verschiedenen Alltagspeisen und Getränke, geht jedoch unkritisch mit Lebensmitteln als Opfergaben um. Herstellungsmethoden von Nahrungsmitteln des täglichen Bedarfs werden anhand von Darstellungen aus dem funerären Bereich erklärt, wobei die Autorin nicht hinterfragt, ob dabei spezielle Opfergaben für den Totenkult oder Alltagspeisen zubereitet werden. Auch zur Symbolik der Lebensmittel äußert sie sich nicht.

1989 publizierte Nadine Cherpion ihr Werk "Mastabas et Hypogées d'Ancien Empire"<sup>108</sup>. Dabei beschäftigte sie sich vornehmlich mit den Opfertischdarstellungen des Alten Reiches und gliederte die einzelnen Bildelemente in den von ihr ausgewählten Gräbern ab. Sie erstellte anhand der Ergebnisse Kriterien zur Datierung von Grabanlagen. Auch die Darstellungen des archaischen Opfertisches wurden von ihr analysiert.<sup>109</sup> Zu den heterogenen Opfertischvarianten äußert sie sich nur in geringem Umfang und wenig detailliert.<sup>110</sup> Dabei geht sie nicht auf die einzelnen Gaben und deren Bedeutung

<sup>103</sup> Darby, Ghalioungui und Grivetti 1977, Food.

<sup>104</sup> Barta 1982, Opferliste.

<sup>105</sup> So schrieb Barta 1982, Opferliste, S. 107 noch, dass die Saitengräber keine Oberbauten besitzen. Diese Aussage ist jedoch überholt. Siehe dazu bspw. das Grab des Udjahorresnet in Abusir: <http://egyptologie.ff.cuni.cz/?req=doc:vedzahor&lang=en&PHPSESSID=b5dc2c76ff630b82c333c46fc737dae3>. (Zuletzt eingesehen am: 17.04.2016) Bareš 1999, Udjahorresnet, S. 46.

<sup>106</sup> So die „Inventar- und Ritualopferliste“. Siehe dazu Weber 2015, Opferliste versus Opfertisch, S. 205-207.

<sup>107</sup> Wilson 1988, Food and Drink.

<sup>108</sup> Cherpion 1989, Mastabas et Hypogées.

<sup>109</sup> Cherpion 1989, Mastabas et Hypogées, S. 42-49.

<sup>110</sup> Cherpion 1989, Mastabas et Hypogées, S. 49-50.

ein, da der Fokus ihrer Arbeit auf Bildelementen, die Datierungskriterien sind, liegt. Eine Typologie fehlt völlig. Die Methodik ihres Werkes<sup>111</sup> wurde bereits stark kritisiert<sup>112</sup>, weshalb es nicht als Grundlage für die vorliegende Arbeit diene.

Max Währen<sup>113</sup> ist als Vorreiter der Brottypologie speziell für die Ägyptologie zu nennen. In seinem Artikel „Typologie der altägyptischen Brote und Gebäcke“<sup>114</sup> gibt er einen ersten Überblick über diverse Brotformen sowie deren Vorkommen in den Zeiten des Alten, Mittleren und Neuen Reiches. Diese Grundlagenarbeit bietet dem Rezipienten eine Vorstellung von diversen Formen und kann Brote überhaupt identifizierbar machen, da diese in vielen Fällen aufgrund der zweidimensionalen und teilweise stark zerstörten Darstellungen nicht eindeutig benennbar sind. In Fällen, in denen Wandbilder ohne Bei- und Inschriften zu verstehen sind, ist eine derartige Basisarbeit unabdingbar. Allerdings bietet sie nur einen groben Einblick und geht lediglich von der äußeren Form aus. Symbolische Bedeutung und Interpretation werden außen vor gelassen. Währen war sich dessen bewusst, dass die Typologie nur einen kleinen Auszug der Brotformen darstellt und schrieb daher: „Der Verfasser ist sich vollauf bewußt, daß früher oder später ein weiterer Ausbau unumgänglich sein wird.“<sup>115</sup> Besonders nützlich ist die Übersicht der verschiedenen Formen für diverse Zeitperioden. So werden vom Alten Reich bis zur Spätzeit die wichtigsten Typen abgebildet. Allerdings unterscheidet der Autor nicht zwischen runden und ovalen Fladen und stellt auch keine schematische Entwicklung der einzelnen Dekorprinzipien dar (Abb. 4). So sind A21-24 sowie A44-49, A52-62 und A70-71 eindeutig als Kegelbrote zu identifizieren, was an der zugespitzten oberen Hälfte sowie der Angabe der Standfläche durch einen nach unten geöffneten Halbkreis am unteren Ende des Brotes sichtbar wird. Bei A20 handelt es sich zudem mehr um ein konkav geformtes Handbrot als einen Fladen. Die Entwicklung der Fladen mit Fingerabdrücken (A2) sowie der Brote A10 und A34-41 hätte außerdem durch Gegenüberstellung deutlicher gemacht werden können. Der Typus A2 existiert noch bis in die 18. Dynastie hinein<sup>116</sup>, jedoch gibt Währen keine Beispiele dafür an. Die Typen A34-41 sind Weiterentwicklungen der Grundform A10, was jedoch anhand der Typologie nicht deutlich wird. A42-43 sind zudem geschnittene, runde Fladen und bilden kein eigenes Dekorationsmuster.<sup>117</sup> In Typologie B sind konische Kegelbrote und Spitzbrote gleichermaßen aufgenommen, jedoch ist unklar, weshalb Währen beide Brottypen in derselben Tabelle zeigt. Auch ein Kegelbrot (D35) sowie ein abgeschnittenes Weißbrot B40 (AR) treten unverständlicherweise hinzu. In Typologie C werden viereckige Fladen (C1-3, C5, C7-19, C29-32, C41-42) mit Handbroten (C20-27, C33, C43-47) vermengt und stehen ovalen Fladen (C28, C36-40) gegenüber, die eigentlich zu Typologie A gehören. Bei Typus C4 handelt es sich zudem wahrscheinlich um ein Vorratsgefäß<sup>118</sup> und C6 stellt ein Krautbüschel<sup>119</sup> dar. C34-35 zeigen vermutlich zwei Fladen in Seitenansicht<sup>120</sup>. Typologie D soll wohl für die nicht genau definierbaren Formen stehen, jedoch sind auch dort Details zu korrigieren. D4-6 und D14 könnten tatsächlich jeweils aus D1 weiterentwickelte Formen sein, jedoch bilden D15-19 einen eigenen Typus, der D24-27 gegenüberstehen sollte. Es handelt sich dabei um Brote in Form von Geschlechtsteilen (Phallus und Vulva).<sup>121</sup> D21 ist hingegen ein Kegelbrot.<sup>122</sup> D22-23 sind vermutlich Weiß- oder s<sup>c</sup>.t-Brote.<sup>123</sup>

<sup>111</sup> Cherpion verwendet Königsnamen im Grabkontext als absolute Datierungskriterien und ordnet danach die Darstellungen ein, welche sie im Anschluss in genau jene Zeit datiert, die sie als Ausgangspunkt genommen hatte. Sie verwendet damit das, was sie eigentlich nachweisen will, zugleich als Beweis. (So auch: Martin-Pardey 1991, Besprechung Mastabas et Hypogées, S. 375.)

<sup>112</sup> Martin-Pardey 1991, Besprechung Mastabas et Hypogées.

<sup>113</sup> Max Währen war kein Ägyptologe. Er verstarb am 11.12.2008. Quelle: <http://www.blick.ch/news/todesfall-brotforscher-max-waehren-89-jaehrig-gestorben-id1483437.html> (Zuletzt eingesehen am: 30.03.2015).

<sup>114</sup> Währen 1961, Typologie.

<sup>115</sup> Währen 1961, Typologie, S. 1.

<sup>116</sup> Siehe dazu vergleichend: Teil II, Typologie, S. 2, BFr5.

<sup>117</sup> Siehe dazu vergleichend: Kap. 10 „Exkurs. Experimentelle Archäologie“, Abb. 54.

<sup>118</sup> Siehe dazu vergleichend: Teil II, Typologie, S. 62, GefV1.

<sup>119</sup> Siehe dazu vergleichend: Teil II, Typologie, S. 107, PG1.

<sup>120</sup> Siehe dazu vergleichend: Teil II, Typologie, S. 1, BF.

<sup>121</sup> Siehe dazu vergleichend: Teil II, Typologie, S. 6, BFf6 und BFf7.

<sup>122</sup> Siehe dazu vergleichend: Teil II, Typologie, S. 10, BK1<sub>13</sub>.

<sup>123</sup> Siehe dazu vergleichend: Teil II, Typologie, S. 6, BFf4 und S. 12, BS2.

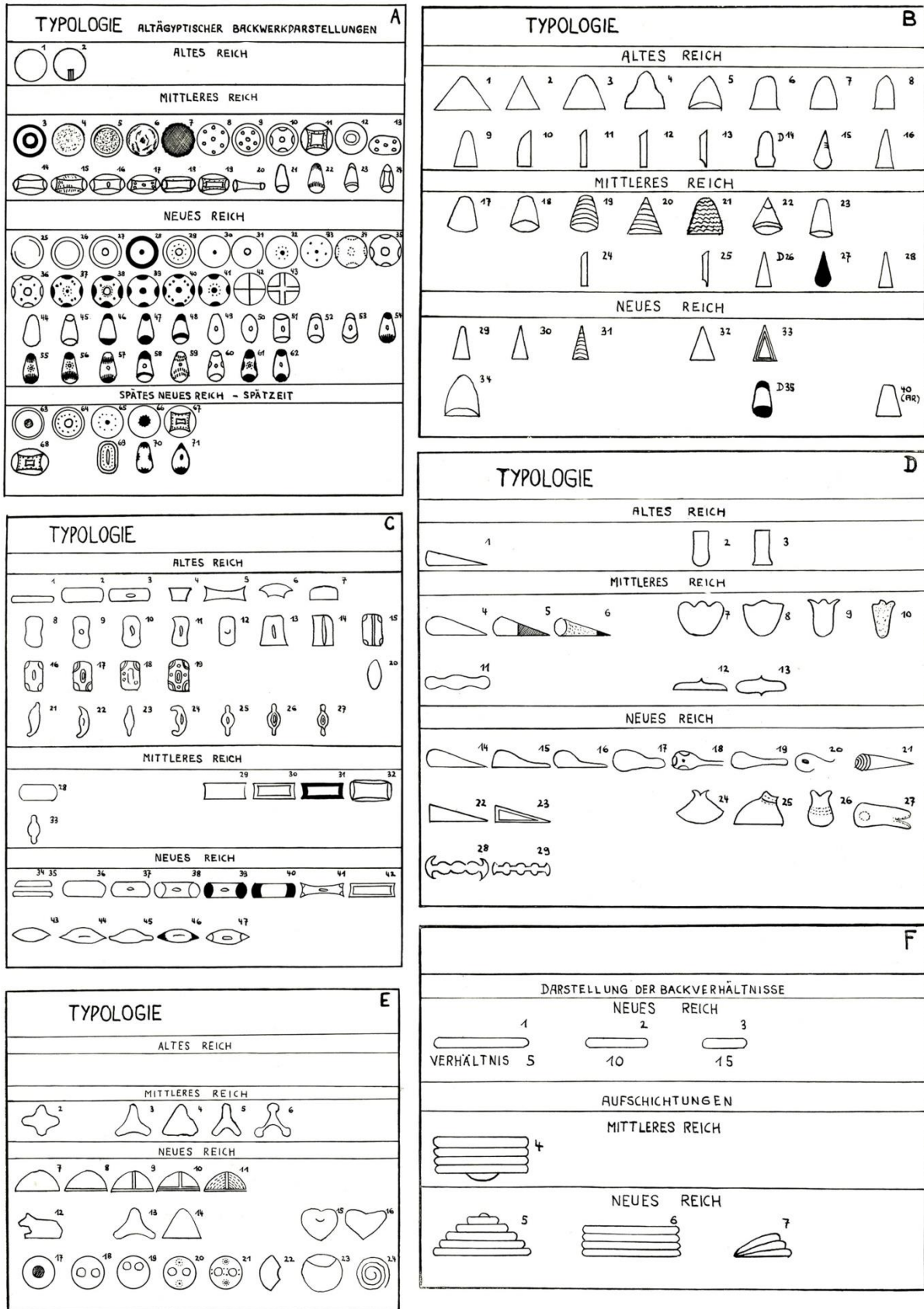


Abb. 4: Typologie der altägyptischen Brote nach Währen.

Bei D7-10 könnte es sich um ein Brot in Form einer Lotosblüte in Seitenansicht handeln.<sup>124</sup> D2-3 und D20 sind ebenso wenig, wie D12-13 deutbar. D28-29 sind eventuell Weiterentwicklungen von D11 und entsprechen dem Typus Bff1 in dieser Arbeit.<sup>125</sup> Die Typologie E gibt vor allem dreieckige, rinderförmige und runde Fladen mit Auflage wieder. Warum gerade diese Formen in einer Typologie zusammengefasst sind, ist unverständlich. E3-6<sup>126</sup> entwickelt sich tatsächlich zur Form E13 im Neuen Reich, jedoch handelt es sich bei E14 m. E. eher um ein Kegelbrot der Währen'schen B-Typologie. Typus E7-11 identifiziert Währen als Brote in Form der altägyptischen Hieroglyphe *t*. Das Tablett unter dem Halbkreis sowie die vertikal angebrachte Bindung aus Pflanzenfasern weisen bei E8-11 jedoch eindeutig darauf hin, dass es sich um Fruchtabletts bzw. *š<sup>c</sup>.t* (U13)<sup>127</sup> handelt. Gerade Letzteres ist durch die Angabe von Strichelungen, die entlang des Halbkreisinneren verlaufen, für E11 am wahrscheinlichsten. Weshalb E17-21 nicht mit in Typologie A (runde Fladenbrote) aufgenommen wurden, ist unklar. Die Brote sind dort eindeutig zu verorten, da es sich um runde Fladen mit Dekoration (Eindruck und Auflagen) handelt. Auch E23 dürfte in diese Kategorie fallen. In Typologie F gibt Währen übereinandergelegte Brote in Seitenansicht wieder. F5 scheint m. E. jedoch vielmehr ein Gefäß darzustellen, was durch Vergleichsobjekte und ähnliche Darstellungen begründet werden kann.<sup>128</sup> Die Interpretation von F4 ist auch Währen unklar. Die gesamte Typologie ist als Basisarbeit sehr nützlich für das vorliegende Werk gewesen, jedoch sind viele Dinge, die bereits erwähnt wurden, zu verbessern und dem aktuellen Wissensstand anzupassen. Als Überblick kann die Veränderung einiger Brotsortendarstellungen im Verlaufe der Zeiten gut abgelesen werden, allerdings sind die jeweiligen Typenklassen nicht systematisch aufgebaut und erklären nicht aus der Darstellung heraus, um was genau es sich beim symbolischen Gehalt handeln sollte und wie sich bestimmte Dekorationselemente entwickelten. Eine neue Typologie ist daher erforderlich.

Dagmar Winzer schrieb 1992 eine Magisterarbeit über die Opfertafeln des Neuen Reiches an der Universität in Heidelberg.<sup>129</sup> Ihr Werk blieb bisher unpubliziert. Die Arbeit ist in den Grundzügen sehr gut und interpretiert erstmalig die verschiedenen Darstellungen von Opfertafeln. Eine kleine Typologie gibt dabei Auskunft, um was es sich der Autorin nach handeln könnte. Da das Werk nur den üblichen Umfang einer Magisterarbeit besitzt, geht es nicht weiter auf die Bedeutung der einzelnen Opfertafeln im Bildfeld der Opfertafeln ein. Die Arbeit ist dennoch unentbehrlich, wenn man sich mit einer Typologie von Opfertafeln beschäftigt.

Salima Ikram's 1995 erschienene Dissertation „Choice Cuts“<sup>130</sup> zählt mittlerweile zu den Standardwerken der Lebensmittelproduktion im Alten Ägypten. Die Autorin setzt den Fokus dabei auf die Fleischgewinnung, -verarbeitung und -lagerung. Sie beschäftigt sich umfassend mit Rindern, Schafen, Wild, Vögeln, Schweinen und Fischen. Die Bedeutung der Tiere als Opfertafeln wird dabei zusätzlich in den jeweiligen Kapiteln besprochen, jedoch nicht abschließend beleuchtet. Die Publikation dient als Grundlage für jegliche Forschung im Bereich der Fleischproduktion und war eine wertvolle Quelle für die vorliegende Arbeit.

Paul Nicholson und Ian Shaw publizierten im Jahr 2000 das Standard-Nachschlagewerk „Ancient Egyptian Materials and Technology“.<sup>131</sup> Darin werden unter Part III: „Food technology“ im Besonderen die Herstellungstechniken von Speisen und Getränken erläutert.<sup>132</sup> Die Bedeutung der Nahrungsmittel als Opfertafeln wird allerdings nicht angesprochen, da der rein analytische Aspekt im Vordergrund steht.

Eine umfassende und wegweisende Analyse von Grabbeigaben erfolgte 2005 durch Susanne Wohlfarth.<sup>133</sup> Sie beschäftigte sich in ihrer Dissertation ausschließlich mit den von ihr sogenannten

<sup>124</sup> Siehe dazu vergleichend: Teil II, Typologie, S. 8, Bff12.

<sup>125</sup> Siehe dazu vergleichend: Teil II, Typologie, S. 5, Bff1.

<sup>126</sup> Die Form E6 findet sich heute noch genauso in Oberägypten wieder, wie sie zur Zeit des Mittleren Reiches dargestellt war. So mehrfach gesehen auf kleinen Märkten in Luxor, wo die Brote von Einheimischen verkauft wurden.

<sup>127</sup> Siehe dazu: Kap. 9.4 „Unidentifizierbare Darstellungen, U13 – *š<sup>c</sup>.t*“.

<sup>128</sup> Siehe dazu: Teil II, Typologie, S. 63, GefHo1 und S. 116, SHo sowie Teil III, Klassifikationstabellen, Gefäße, GefHo1.

<sup>129</sup> Winzer 1992, Opfertafeln.

<sup>130</sup> Ikram 1995, Choice Cuts.

<sup>131</sup> Nicholson/Shaw 2000.

<sup>132</sup> Nicholson/Shaw 2000, S. 505-671.

<sup>133</sup> Wohlfarth 2005, Grabbeigaben.

„Grabbeigabenzügen“<sup>134</sup>. Dabei legte sie den Fokus auf eine Klassifikation der einzelnen Beigaben und versuchte Datierungskriterien zu finden sowie Gruppenbildungen herauszuarbeiten. Speisen und Getränke wurden nur in geringem Maß behandelt.<sup>135</sup>

Martin Fitzenreiter beschäftigte sich 2009 mit der Konzeptualisierung von Speisen, die auf tierischen Produkten beruhen.<sup>136</sup> In einem Abschnitt „Animals as offerings and metaphors“<sup>137</sup> geht der Autor intensiv auf die Bedeutung von Nahrungsmitteldarstellungen in Gräbern ein. Sie dienten demnach als Kontaktmedium zwischen den Lebenden und Verstorbenen<sup>138</sup>, was auch heute noch in Traditionen, wie dem gemeinsamen Speisen nach einer Beerdigung, zu finden ist. Auch der Transformationsgedanke, welcher hinter der Herstellung von Speisen steht, wird angesprochen.<sup>139</sup> In einem späteren Abschnitt diskutiert Fitzenreiter die Vermeidung von Fisch- und Schweinedarstellungen auf den Opfertischen.<sup>140</sup> Seine Erklärung, beide Tiere seien „classificatory uncertain“<sup>141</sup> ist m. E. jedoch nicht haltbar<sup>142</sup>. Ein Umdenken mit Hilfe einer Analyse zur Bedeutung jener Tiere im Vergleich zum täglichen Opferritual ist vonnöten und soll in dieser Arbeit angeregt werden.

Cathy Spieser veröffentlichte 2010 eine Untersuchung zu den Opfergaben und dem Reinigungsritual der Amarnazeit im Tempel und Grab.<sup>143</sup> Dabei beschäftigte sie sich eingehender mit *hs*-Vasen, Broten, Gemüse, Früchten, Fleisch und Fisch sowie Salben, Pflanzen, Weihrauch, Libationsgefäßen und dem Opferbecken in T-Form. Die Gaben werden zudem in ihrer Bedeutung erklärt, jedoch fehlen andere Opfergaben, wie z.B. Maat auf dem *nb*-Korb. Gemüse und Früchte werden jeweils gemeinsam abgehandelt, wobei die einzelnen Opfergaben nur teilweise angesprochen werden. Zudem wäre eine Typologie wünschenswert gewesen, um die Gaben mit den übrigen Darstellungen des Neuen Reiches in anderen Nekropolen vergleichbar zu machen. Gerade die Amarnazeit sticht schließlich aufgrund ihrer tiefgreifenden politischen und religiösen Veränderungen aus dem ägyptischen Gesamtbild heraus und auch ein Wandel in der Darstellungsweise sowie den Szenenkonzepten ist bekannt.

In ihrem 2011 erschienenen Artikel „Food and Funerals sustaining the Dead for Eternity“<sup>144</sup> diskutiert Salima Ikram vor allem archäologische Funde von Speiseopfergaben des Alten Reiches mit einem Fokus auf Sakkara-West. Sie unterscheidet dabei drei Fundgattungen: 1) Funde aus der Grabkammer oder in ihrer näheren Umgebung, 2) Schachtopfergaben und 3) Funde an Opferstellen (z.B. Scheintür). Immer wieder geht sie in Abschnitten auf die archäologisch nachweisbaren Fisch- und Schweineopfergaben ein und versucht Antworten für deren Abwesenheit in den Darstellungen zu finden. Der Artikel bietet einen guten Überblick zu archäologisch nachweisbaren Opfergaben im memphitischen Raum des Alten Reiches.

Sylvie Cauville publizierte 2011 das Nachschlagewerk „L'Offrande aux dieux dans le temple égyptien“, das sich vornehmlich mit Handopfergaben beschäftigt, die vom Neuen Reich bis in griechisch-römische Zeit vom Pharao an die Götter übergeben wurden. Das Werk bildet einen nützlichen Überblick über die Opfergaben und macht sie für den Leser identifizierbar. Es gibt jedoch keine Typologie wieder und unterscheidet zudem nicht zwischen Götter- und Totentempeln<sup>145</sup>. Die einzelnen Kapitel können hervorragend zu einer ersten Identifikation unbekannter Opfergaben dienen, gehen jedoch beim Symbolgehalt nicht in die Tiefe und lassen so die Frage der Bedeutung des Handopfers offen.

<sup>134</sup> Wohlfarth 2005, Grabbeigaben, S. XVII.

<sup>135</sup> Aufgrund der Publikationslage konnte sie nur 47 Thebanische Gräber von ca. 1012 in ihre Analyse mit einbeziehen. Wohlfarth 2005, Grabbeigaben, S. XVIII.

<sup>136</sup> Fitzenreiter 2009, On the yonder side.

<sup>137</sup> Fitzenreiter 2009, On the yonder side, S. 326-327.

<sup>138</sup> Fitzenreiter 2009, On the yonder side, S. 327.

<sup>139</sup> Fitzenreiter 2009, On the yonder side, S. 327. Siehe dazu auch Kap. 14 „Bedeutung der Opfergaben in der Opfertischszene“.

<sup>140</sup> Fitzenreiter 2009, On the yonder side, S. 330-334.

<sup>141</sup> Fitzenreiter 2009, On the yonder side, S. 330-331.

<sup>142</sup> Siehe dazu Kap. 16 „Zur Abwesenheit von Fisch und Schwein in den Darstellungen des täglichen Opferrituals“.

<sup>143</sup> Spieser 2010, Offrandes et purification.

<sup>144</sup> Ikram 2011, Food and Funerals.

<sup>145</sup> So werden Darstellungen aus dem Tempel von Sethos I. in Abydos (Neues Reich) beschrieben, genau wie Reliefs aus den Tempeln von Edfu und Dendera (griechisch-römische Zeit).



Ebenfalls 2011 erschien ein Werk, das sich mit dem Soubassement des Opettempels von Karnak beschäftigte.<sup>146</sup> Im Zuge eines Abgleichs mit den Reliefs in Kôm Ombo, geht Alexa Rickert dabei auf die dargestellten Opfergaben ein, welche von den Göttern herbeigebracht werden. Sie kann überzeugend aufzeigen, dass die jeweiligen Opfergaben in Verbindung zum Opferbringer stehen.<sup>147</sup> Ihre Analyse beschäftigt sich mit einem kleinen Teil ptolemäerzeitlicher Opfergabarstellungen und kann daher keine zeitlich umfassende Bearbeitung darstellen. Aufgrund einer fehlenden Typologie für Opfergaben werden zudem in manchen Szenen die Opfer falsch gedeutet. So beschreibt sie bspw. die weibliche Personifikation der *pr.t*-Jahreszeit in einer Darstellung mit zwei Ähren in der Hand<sup>148</sup>, obwohl es sich dabei eindeutig um Lattiche handelt.<sup>149</sup> Brote in Form von Opferrindern erkennt sie nicht.<sup>150</sup> Eindeutig als *šꜥ.t*-Brote zu identifizierende Gaben werden fälschlicherweise als Pflanzenbündel bezeichnet.<sup>151</sup>

Im Jahr 2016 publizierten Ellen Rehm und Christian Eder Band 1 einer Reihe, die sich Bankett und Grab nennt. Darin diskutieren Sie die Speisetischszenen nicht nur im Alten Ägypten sondern auch im Orient.<sup>152</sup> Christian Eder gibt einen Überblick über die Entwicklung der Speisetischdarstellungen vom Alten Reich bis in die Spätzeit, wobei sein Fokus auf der 25. und 26. Dynastie liegt. Die Speisetischszene wird in einem Überblick analysiert. Eine Untersuchung zu den einzelnen Speisen auf Opfertischen bleibt jedoch aus.

Die Publikationen zu einzelnen Opfergaben und deren gesonderter Bearbeitung werden im Folgenden in den jeweiligen Kapiteln benannt. Eine umfassende Analyse und Typologie sowie Identifikation der Opfergaben in ihrer Gesamtheit stand bisher aus. Dieser Grundlagenarbeit nahm sich die Verfasserin seit Beginn ihrer Magisterarbeit 2009 an. Seitdem wurden fünf Kampagnen in den Thebanischen Gräbern durchgeführt, die der Neuaufnahme und Kollationierung von Opfergaben dienten.<sup>153</sup>

---

<sup>146</sup> Rickert 2011, Gottheit und Gabe.

<sup>147</sup> Rickert 2011, Gottheit und Gabe, v. a. S. 274 und 279-280.

<sup>148</sup> Rickert 2011, Gottheit und Gabe, S. 66, Abb. 7. Siehe cf. zu den Darstellungen der Getreideernte und der Verwendung von Lattich: S. 167, Abb. 49.

<sup>149</sup> Für die Darstellung von Lattichen an Stelle von Ähren spricht neben der Ikonografie auch der Umstand, dass es sich bei *pr.t* um die Personifikation der Aussaat-Jahreszeit handelt. Somit wird Fruchtbarkeit erbeten, während Ähren noch nicht vorhanden sein können.

<sup>150</sup> Rickert 2011, Gottheit und Gabe, S. 85 und 90-91. Die kleineren Rinder bezeichnet sie als „Kälber“ (S. 91). Tatsächlich spielen die Größenunterschiede jedoch eine gewichtige Rolle, sodass von Brot in Rinderform auszugehen ist.

<sup>151</sup> Rickert 2011, Gottheit und Gabe, S. 263 (Taf. 50a). Die Autorin wundert sich an dieser Stelle, dass Chenemet, die Göttin, welche für Brot zuständig ist, hier Pflanzenbündel darbringt und verweist auf andere Zuständigkeiten. Dies ist jedoch zurückzuweisen, da die Opfergaben eindeutig als nebeneinanderliegende *šꜥ.t*-Brote zu identifizieren sind.

<sup>152</sup> Rehm und Eder 2016, Speisetischszenen.

<sup>153</sup> Siehe dazu: Kap. 3 „Vorgehensweise und Methode, Forschungsaufenthalte der Autorin“, S. 6.

## 6. Forschungsgegenstand: Die Nekropolen von Theben-West

Es ist wichtig innerhalb dieser Arbeit zwischen Zentrums- und Provinznekropolen zu unterscheiden, da davon ausgegangen werden muss, dass es durch das verschiedenartige Wachsen der Siedlungen sowie deren unterschiedliche Bedeutung im Gesamtgefüge der ägyptischen Geschichte, genau wie heutzutage, zu differenzierten lokalen Traditionen gekommen ist, die sich auch in der Grablandschaft widerspiegeln. Das Zentrum der ersten Hälfte<sup>154</sup> des ägyptischen Neuen Reiches als Hauptstadt, Sitz der Verwaltung, der Residenz des Königs und primärer Kultort für den Reichsgott Amun, war die Stadt Theben (ägypt. *W3s.t*). Auf den Nekropolen dieses Machtzentrums liegt der Fokus dieser Arbeit. Die verhältnismäßig gute Aufarbeitung des Gebietes sowie der geografisch abgesteckte Rahmen bieten sich für eine Analyse an. Die zeitliche Eingrenzung auf die Dynastien des ägyptischen Neuen Reiches ist ebenfalls notwendig, um die folgenden umfangreichen Auseinandersetzungen mit dem Thema zu beschränken und diese Epoche so genau wie möglich zu untersuchen. Die Thebanischen Nekropolen von Deir el-Medine, Sheikh Abd el-Gurna, Dra Abu el-Naga, El-Khokha, Qurnet Murai und el-Asasif sind zusätzlich hervorragend dazu geeignet, um Studien über Grabdarstellungen in Zusammenhang mit dem sozialen Status des Grabinhabers anzustellen. Die Gräber können nämlich mit den Darstellungen im royalen Bereich, dem Tal der Könige und dem Tal der Königinnen, verglichen werden. Die breite Bevölkerungsschicht, welche dort mit ihren Grabanlagen vertreten ist, kann Aufschluss über den Erhalt von Prestigegütern für hochrangige Beamte im Gegensatz zu königlichen Arbeitern geben.

Nun ist es in der Ägyptologie jedoch hinlänglich bekannt, dass Theben eben keine typisch ägyptische Stadt mit charakteristischer Nekropolenlandschaft darstellt. Das Gegenteil ist der Fall. Mit dem Aufstieg der vormals kleinen Stadt zu einer der großen Metropolen des Landes siedelte sich ebenfalls vornehmlich die Elite Ägyptens dort an. Theben gelangte zu enormem Reichtum und war Kult- und Bestattungsort mehrerer Beamtengenerationen im gesamten Neuen Reich, mit Ausnahme der Amarnazeit. Auf der thebanischen Westseite befanden sich somit Elitenekropolen, die keinen Spiegel der gesamten ägyptischen Bevölkerung dieser Zeit abbilden. Daher wurde ein weiteres Ballungszentrum in die Betrachtungen mit einbezogen. Es handelt sich dabei um Tell el-Amarna. Die Nekropole ist ausreichend publiziert, um eine Aussage darüber treffen zu können, ob die Darstellungen aus Theben-West für das gesamte Neue Reich relevant sind oder lediglich lokale Traditionen einer Elite widerspiegeln. Da ein zu großer Umfang dieser Arbeit zugunsten einer aussagekräftigen Analyse der Opfergabedarstellungen nicht angestrebt wird, sollen keine weiteren Nekropolen als Gegenüberstellung zu den thebanischen Äquivalenten beleuchtet werden. Dabei ist der Autorin bewusst, dass auch Tell el-Amarna einen Sonderfall in der ägyptischen Geschichte darstellt, da - neben der Tatsache, dass es sich um die erste angelegte Planstadt handelt - ebenfalls eine Revolution im künstlerischen, handwerklichen und religiösen Bereich zu beobachten ist, die in dieser Ausprägung vorher und nachher nicht wieder zu finden war.<sup>155</sup> Aus diesem Grund kann gerade an dieser Stelle nur ein kleiner Einblick in die Auswirkungen auf die Opfergabedarstellungen in den Grabmalereien gegeben werden. Dass sich diese schon allein aufgrund der religiösen Zuwendung zum Sonnengott Aton zu den thebanischen Darstellungen unterscheiden, wird vorausgesetzt.

### *Theben-West*

Das Gebiet, welches mit „Theben-West“ umschrieben wird, befindet sich auf der westlichen Seite des Nil im heutigen Luxor und gliederte sich zu pharaonischer Zeit in mehrere administrative Bereiche.<sup>156</sup> Neben den riesigen Totentempeln der Herrscher des Neuen Reiches befanden sich dort auch die Arbeitersiedlung Deir el-Medine, die Beamtenekropolen, die Grabanlagen der Mitglieder der Königsfamilie und das *h̄tm n p3 hr*<sup>157</sup>. Theben-West besteht somit aus mehreren Nekropolenbereichen,

<sup>154</sup> Ab Ramses II. wurde die Hauptstadt nach Pi-Ramesse verlegt. Bietak 1984, Ramsesstadt, Sp. 130.

<sup>155</sup> Hinzu kommt, dass die Eliten in Amarna einen noch höheren Status hatten als in Theben, was darauf zurückzuführen ist, dass es sich um den obersten Hofstaat aus der unmittelbaren Umgebung des Königs handelte, der in relativ kurzer Zeit in die neue Hauptstadt umzog und sich aufgrund der kurzen Zeitspanne noch keine Mittelschicht ansiedeln konnte.

<sup>156</sup> Zur Geschichte der Belegung der Nekropolen siehe Helck 1962, Soziale Stellung und Grablage.

<sup>157</sup> Zur Funktion dieses Ortes siehe Burkard 2006, *h̄tm n p3 hr*, S. 32-38 sowie Ventura 1986, Living in a City of the Dead, S. 83-106.

die im Folgenden gesondert beschrieben werden sollen. Insgesamt sind ca. 1012 Privatgräber<sup>158</sup> mit einer TT-Nummer und 24 namentlich gesicherte Königsgräber verzeichnet. Weitere 47 Gräber befinden sich zwar im Tal der Könige oder im *West-Valley*, sie können jedoch lediglich entweder einem Mitglied der Königsfamilie, einer Privatperson oder keinem bestimmten Inhaber zugeordnet werden. Zusätzlich existieren noch die Gräber A.1-A.26, B.1-B.4, C.1-C.15, D.1-D.3 und E.1-E.4. Kampp konnte außerdem noch weitere 551 Gräber ausfindig machen, die sie mit „-Grabnummer-“ kennzeichnete.

#### *Deir el-Medine*

Bei dem Ort Deir el-Medine handelt es sich um eine Arbeitersiedlung aus dem ägyptischen Neuen Reich, deren Nekropole fast unmittelbar an die Wohnbereiche angrenzt. Der Ort befindet sich in einem Talkessel auf der thebanischen Westseite zwischen dem Tal der Königinnen, dem Tal der Könige und den Beamtennekropolen. Die Siedlung selbst wurde laut Valbelle zur Regierungszeit Thutmosis' I. gegründet, um die Gräber im Tal der Könige zu erbauen und auszuschnitten.<sup>159</sup> Eine komplette Bearbeitung der publizierten Opfertischszenen in den erhaltenen Wanddarstellungen erfolgte bereits 2010 durch die Verfasserin.<sup>160</sup> In diese Arbeit wurden alle Szenen, die aufgrund des Publikations- und Forschungsstandes sowie der Zugänglichkeit bearbeitet werden konnten, aufgenommen und mit Hilfe statistischer Mittel ausgewertet. In der Nekropole existieren 54<sup>161</sup> Gräber, wovon 87 % in die 19. und 20. Dynastie datieren.

#### *Sheikh Abd el-Gurna*

Das Gebiet von Sheikh Abd el-Gurna erstreckt sich auf der thebanischen Westseite vom sog. Qurn, der auch als „natürliche Pyramide“ bezeichnet wird, bis zum südlich gelegenen Bereich, der beim Ramesseum endet. Die Nord- und Ostgrenzen befinden sich jeweils am Fuß des Berges und westlich endet der Bereich bei el-Khokha. Im Grabbezirk befinden sich 343 Gräber (Teil III, Tabelle 1). Unter den thebanischen Nekropolen beinhaltet der Grabbezirk die meisten Anlagen aus der 18. Dynastie. Es handelt sich dabei um sieben Gräber aus der Übergangszeit von der 17. zur 18. Dynastie, insgesamt 36 Gräber, die eindeutig in die 18. Dynastie datiert werden können, und weitere zwölf Anlagen, die eventuell in diese Zeit einzuordnen sind.<sup>162</sup> Dabei ist bei einigen Gräbern ersichtlich, dass sie in der Ramessidenzeit bzw. der Spätzeit wiederbenutzt wurden. Drei weitere Gräber aus dem Mittleren Reich wurden im Neuen Reich umgearbeitet.

#### *el-Asasif*

Das Asasif ist eine Talsenke, die seit der 11. Dynastie *in.t Nb-ḥp.t-R<sup>c</sup>* genannt wurde.<sup>163</sup> Der Name bezog sich auf den Pharaon Mentuhotep *Nb-ḥp.t-R<sup>c</sup>*, der dort seinen Totentempel erbauen ließ. Nach Kampp<sup>164</sup> befinden sich 76 bisher entdeckte Gräber in diesem Bereich. Es gibt eine weitere Nekropole, welche südlich an Sheikh Abd el-Qurna angrenzt und als Süd-Asasif bezeichnet wird. Dort sind weitere fünf Gräber zu finden. Das Asasif war vom Ende der 18. Dynastie bis zum Ende des Neuen Reiches belegt, wurde jedoch vor allem in der Spätzeit als Nekropole genutzt. Die Tempel des Mentuhotep und der Hatschepsut dominieren in dem angrenzenden Gebiet von Deir el-Bahari. Bei allen Nekropolen und vor allem für das Asasif wurde vielfach beschrieben, dass sich die Gräber auf große Kultbauten und deren Aufwege ausrichteten, um damit im Jenseits an Prozessionen teilzuhaben.

<sup>158</sup> Ausgangspunkt für diese Zählung bildet Kampp 1996, Thebanische Nekropole. Das „ca.“, welches vor die absolute Zahl gesetzt wurde, ist Ausdruck dafür, dass sich Kampp bei einigen Gräbern nicht sicher war, ob sie nicht doppelt aufgenommen wurden. So z. B. TT 352 (entspricht wahrscheinlich TT 325), B.4. (identisch mit TT 41), -87- (entspricht wahrscheinlich TT 397), -88- (entspricht eventuell TT 350) und -127- (entspricht Grab W4). TT 288 und 289 bilden zudem eine gemeinsame Bestattungsanlage. TT 215 und TT 265 wurden als eine einzige Bestattungsanlage gezählt.

<sup>159</sup> Valbelle 1975, Deir el-Medineh, Sp. 1029.

<sup>160</sup> Siehe dazu Weber 2010, Dinner for One.

<sup>161</sup> Bei TT 215 und TT 265 handelt es sich um eine einzige Grabanlage, die aus einer entfernt errichteten Kapelle und einem Grabunterbau besteht.

<sup>162</sup> Zur Verteilung der Gräber in der ersten Hälfte der 18. Dynastie siehe Engelmann von Carnap 1999, Struktur des Thebanischen Beamtenfriedhofs, S. 67-70.

<sup>163</sup> Arnold 1975, Deir el-Bahari I., Sp. 1006.

<sup>164</sup> Kampp 1996, Thebanische Nekropole.

Wie Kampp allerdings bereits richtig bemerkte, unterlag die Ausrichtung der Grabanlagen den natürlich beschaffenen Gegebenheiten des Bergmassivs<sup>165</sup>, weshalb die Entwicklung der Kultstraßen sich wohl vielmehr daran angepasst hat als umgekehrt.

#### *Dra Abu el-Naga*

Das Gebiet von Dra Abu el-Naga erstreckt sich entlang eines kleinen Ausläufers des Bergmassivs el-Qurn, welches nördlich vom Eingang des Wadis zum Tal der Könige und südlich vom Asasif sowie dem Aufweg des Hatschepsuttempels eingegrenzt wird. 302 Grabanlagen können in diesem Gebiet verzeichnet werden. Durch das gesamte Neue Reich hinweg sind dort Gräber angelegt worden, jedoch ist eine Bevorzugung des Platzes gemeinsam mit dem Gebiet von el-Khokha am Übergang von der 18. zur 19. Dynastie ersichtlich.<sup>166</sup>

#### *el-Khokha*

Die kleine Nekropole von el-Khokha befindet sich zwischen Sheikh Abd el-Qurna und el-Asasif. Sie liegt in der Nähe der Aufwege der Totentempel von Deir el-Bahari und wurde im Neuen Reich vornehmlich von Beamten mittleren Ranges genutzt.<sup>167</sup> Hier befinden sich zudem die frühesten Felsgräber Thebens, welche aus dem Alten Reich und der Ersten Zwischenzeit stammen. Die meisten Gräber dieses Areals datieren jedoch in das Neue Reich, vornehmlich die 18. Dynastie und die Ramessidenzeit.

#### *Qurnet Murai*

Qurnet Murai ist der Bereich, welcher innerhalb der Thebanischen Nekropole am südlichsten gelegen ist.<sup>168</sup> Das Areal wird begrenzt durch den Tempelkomplex des Amenophis III. (Kom el-Hetan), das Süd-Asasif und Deir el-Medine. Heutzutage ist Qurnet Murai der einzige noch bewohnte Platz in der Thebanischen Nekropole, an dem noch Einheimische in den Gräbern und um sie herum leben. Hauptsächlich sind hier Anlagen aus der Zeit von Amenophis III. bis Amenophis IV. und der Nachamarnazeit zu finden<sup>169</sup>, was mit der Nähe des Totentempels und Palastes (Malqatta) von Amenophis III. zu begründen sein dürfte.

---

<sup>165</sup> Kampp 1996, Thebanische Nekropole I., S. 121-122.

<sup>166</sup> Kampp 1996, Thebanische Nekropole I., S. 121.

<sup>167</sup> Kampp-Seyfried 1999, el-Khokha, S. 806.

<sup>168</sup> Kampp-Seyfried 1999, Qurnet Murai, S. 811.

<sup>169</sup> Kampp 1996, Thebanische Nekropole I., S. 121. Zur Belegungsgeschichte siehe Gabolde 1995, Autour de la tombe 276, S. 155-160.

## 7. Tell el-Amarna

Der heutige Begriff Tell el-Amarna bezeichnet die antike Planstadt *ꜣḫ.t-jtn* (Achet-Aton), welche zur Regierungszeit des Königs Echnaton (Amenophis IV., 1351-1334 v. Chr.) für kurze Zeit zur Hauptstadt des Neuen Reiches wurde. Die Stadt befindet sich in Mittelägypten, auf halber Strecke zwischen Kairo und Luxor.<sup>170</sup> Sie wurde im fünften Regierungsjahr des Königs gegründet<sup>171</sup> und auf der Ostseite des Nil angelegt. Nach dem Umzug aus Theben (*W3s.t*) entstand dort ein Kultzentrum für den Gott Aton, der somit den vormaligen Reichsgott Amun von seiner Primärposition zunehmend verdrängte.

Die Verehrung des Sonnengottes Aton war auch Grund dafür, dass sich die Gräber der hohen Beamten<sup>172</sup> sowie die Bestattungsanlage des Königs auf der östlichen Seite des Nil – der Himmelsrichtung des Sonnenaufgangs – befanden. Die Beamtengräber sind mit den Nummern AT 1 bis 25 versehen und im Relief sowie mit Malereien auf Putz dekoriert.<sup>173</sup> Die Szenen beschäftigen sich inhaltlich überwiegend mit der Darstellung des Königs und seiner Familie sowie dazugehörigen Festen und der Verehrung des Gottes Aton. Hierin ist bereits ein deutlicher Bruch zur vorherigen Grabdekoration zu sehen. Das traditionelle Schema spielt nur noch eine untergeordnete Rolle und so kommen Szenen des Fisch- und Vogelfangs sowie das Ernteopfer gar nicht mehr vor. Dafür tritt beispielsweise die Ehrengoldverleihung durch den König in den Vordergrund.<sup>174</sup> Weltliche Gottesverehrung und Königsgefolgschaft weichen den Jenseitsvorstellungen und dem Wunsch nach einem Zusammensein mit dem Verstorbenen innerhalb der transzendenten Sphäre des Grabes beim Fest.

Ein Vergleich mit den zeitgleichen Grabanlagen in Theben-West bietet sich an dieser Stelle an. Dieser kann jedoch nur in geringem Umfang erfolgen und eine Richtung visualisieren anstatt analytische Aussagen zu präsentieren.<sup>175</sup> Der Fokus soll dabei auf dem täglichen Opferritual sowie der Darstellung und Art der Opfergaben liegen. Amarnazeitlich datiert sind acht Gräber. (Tabelle a)

Grab	Amarnazeitlich	Nachamarnazeitlich
TT 40		Tutanchamun
TT 41		Haremhab/Sethos I.
TT 46	2. Besitzer: Amenophis III./Amenophis IV.	
TT 49		Tutanchamun/Eje/Haremhab
TT 50		Haremhab
TT 55	(2. Hälfte) Amenophis III./Amenophis IV.	
TT 156		(Haremhab bis) Ramses II. (1. Hälfte)
TT 166		Haremhab bis Sethos I.
TT 181	Amenophis III./Amenophis IV.	
TT 188 <sup>176</sup>	Amenophis IV.	
TT 192	(2. Hälfte) Amenophis III./Amenophis IV.	
TT 254		nach Amarna (Eje/Haremhab)
TT 255		Haremhab/(Sethos I.)
TT 271		Eje
TT 275		nach Amarna (Tutanchamun/

<sup>170</sup> 312 km südlich von Kairo und 402 km nördlich von Luxor. So Kemp 1986, Tell el-Amarna, Sp. 309.

<sup>171</sup> Kemp 1986, Tell el-Amarna, Sp. 310.

<sup>172</sup> *North Tombs* und *South Tombs*. Kemp 1986, Tell el-Amarna, Karte Sp. 311-312.

<sup>173</sup> Zu den Privatgräbern allgemein siehe Hesse 2013, Privatgräber von Amarna.

<sup>174</sup> Siehe dazu vertiefend Arp 2012, Die Nekropole als Figuration.

<sup>175</sup> Dies ist dem Umfang sowie Fokus der Arbeit geschuldet, welcher primär auf den thebanischen Gräbern liegt. Ein Vergleich mit den Darstellungen in Amarna würde sich für eine gesonderte Abhandlung anbieten. Weiterführend zu den Opfergaben und dem Reinigungsritual der Amarnazeit siehe Spieser 2010, *Offering and purification*.

<sup>176</sup> Dieses Grab wird derzeit von Susan Redford (Pennsylvania State University, U.S.A.) und ihrem Team ausgegraben. Der größte Aufschluss mit einem Abgleich der Wanddarstellungen ergibt sich m. E. wohl mit Hilfe dieses Grabes, da es exakt in die Zeit Amenophis' IV. datiert und Parennefer auch in Amarna (AT 7) eine Grabanlage besitzt.

		Haremhab)
TT 291		unmittelbar nach Amarna (bis Haremhab)
TT 324		Eje/Sethos I.
TT 333		nach Amarna/(Eje)
TT 338		nach Amarna (Tutanchamun/Haremhab)
TT 402		späte 18. Dyn. bis Tutanchamun
-162-		Tutanchamun/Haremhab
-277-	(Ende) Amenophis III./Amenophis IV. bis Eje, Tutanchamun (?), wahrscheinlich ramessidisch wiederbenutzt	
-281-	(Ende) Amenophis III./Amenophis IV. bis Eje, Tutanchamun (?)	
-396-	(2. Hälfte) Amenophis III./Amenophis IV. (bei richtiger Identifizierung)	
A.8		Eje/Haremhab

Tabelle a: Verteilung der amarnazeitlich und nachamarnazeitlich datierten Grabanlagen in Theben-West.

Für die vorliegende Untersuchung sind nur die TT-Gräber verwendbar, da ausschließlich diese in den Katalog mit aufgenommen wurden. Da TT 46 erst den zweiten Besitzer amarnazeitlich nachweisen kann und TT 188 unpubliziert ist, können nur TT 55, 181 und 192 für einen Vergleich mit den Gräbern aus Amarna herangezogen werden. Um diesen Vergleich anzustellen, müssen Grabinhaber mit gleichgestellten Rangtiteln gegenübergestellt werden (Tabelle b).

	<b>TT 55</b>	<b>TT 181</b>	<b>TT 192 (Cheruef)</b>
<b>AT 12</b>	Wesir und Bürgermeister		
---		Bildhauer des Herrn der beiden Länder	
<b>AT 1 (Huya)</b>			Diener der großen Königsgemahlin Teje

Tabelle b: Verteilung der amarnazeitlichen Gräber in Theben und Tell el-Amarna mit der Profession ihrer Inhaber.

Es können nur AT 12 mit TT 55 und AT 1 mit TT 192 verglichen werden, da die Berufe der Grabinhaber übereinstimmen. AT 12 scheint jedoch so stark zerstört zu sein<sup>177</sup>, dass sich ein Vergleich der beiden Gräber nicht lohnen würde. Aus diesem Grund wird ein Abgleich der Darstellungen von AT 1 und TT 192 angestrebt.

Zunächst einmal unterscheiden sich die Grundrisse. Während sich bei Huya in Amarna (AT 1) eine Zweisäulenhalle vor der Querhalle befindet, welche dann zum Nord-Süd ausgerichteten Schrein führt<sup>178</sup>, kommt man im thebanischen Grab des Cheruef (TT 192) durch ein Vestibül, welches in einen offenen Hof mündet. Daran schließen sich ein Portikus sowie eine erste und zweite Pfeilerhalle an.<sup>179</sup> Für dieses Grab ist zudem nur der vordere Bereich zugänglich und publiziert<sup>180</sup>, weshalb ausschließlich ein Abgleich der dort befindlichen Darstellungen mit dem Amarna-Grab stattfinden kann. Nach einer Nebeneinanderstellung der Abbildungen wird ersichtlich, dass nur zwei Themengebiete grob übereinstimmen (Tabelle c).

<sup>177</sup> Porter/Moss IV, S. 224.

<sup>178</sup> de Garis Davies 1905, Amarna III, Plate I.

<sup>179</sup> Porter/Moss, TT, S. 296.

<sup>180</sup> Nims 1980, Kheruef.

Es handelt sich dabei um die Anbetung des Sonnengottes<sup>181</sup> sowie die Auszeichnung des Grabherrn für besondere Taten.

	TT 192	AT 1
Anbetung der Sonne durch den Verstorbenen (Sonnenhymnus)		X
Opfer durch Amenophis IV. an Re-Harachte	X	
Königsfamilie beim Speisen unter dem Strahlenaton		X
Pflügen der Felder		X
Harfner und Gastmahlbereitung		X
Besuch des Tempels		X
Opfertische an Aton (im Tempel)		X
König und Königin in Sänfte		X
Tributbringer (für Aton)		X
Auszeichnung des Grabherrn	X	X
Königsfamilie unter Strahlenaton		X
Darstellung des Oberbildhauers bei der Arbeit		X
Bestattungszug mit Opferhaufen vor Mumie des Verstorbenen (TB 1)		X
Inventaropfergaben		X
Opfertisch an Vater des Grabherrn	X	
Opfertisch an Grabherrn	X	
Aufrichten des Djed-Pfeilers mit Opferträger an Djed-Pfeiler	X	
Amenophis IV. opfert an seine Eltern	X	
Opfer durch Amenophis III. an Osiris-Chentj-hut-Sokar	X	

Tabelle c: Abgleich der Darstellungen in den Gräbern TT 192 (Theben) und AT 1 (Amarna).

Im Grab des Huya (Amarna) wird der Verstorbene selbst bei der Anbetung des Aton mit erhobenen Händen dargestellt. Neben ihm befindet sich der Sonnenhymnus.<sup>182</sup> Der König wird nur beim Betreten des Tempels zusammen mit seiner Mutter Teje dargestellt.<sup>183</sup> In anderen Amarna-Gräbern ist er jedoch auch häufig direkt beim Opfer an den Sonnengott abgebildet.<sup>184</sup> Bei Cheruef ist hingegen Amenophis IV. dargestellt, wie er dem Sonnengott Re-Harachte<sup>185</sup> auf mehreren Matten diverse Opfergaben als *ʿ3b.t*-Opfer darbringt.<sup>186</sup> Die beiden Darstellungen des Gottesopfers befinden sich in den jeweiligen Gräbern an derselben Stelle, im Eingangsbereich auf den Durchgangswänden, welche zum Kapelleninneren führen.<sup>187</sup> Ähnlich verhält es sich mit der Ehrung des Verstorbenen durch den König, die bei Huya zweimal dargestellt<sup>188</sup> ist und bei Cheruef einmal vorkommt<sup>189</sup>. Im thebanischen Grab ist Amenophis III. noch der ehrende Pharao, welcher in seinem Schrein sitzt, vor dem sich das Ehrengold in Form von Halskrägen und Fischen<sup>190</sup> befindet. In Amarna überreicht König Echnaton das Ehrengold zusammen mit seiner Gemahlin Nofretete.<sup>191</sup>

Nun sollte der Fokus dieser kleinen Untersuchung auf der Darstellung des täglichen Opferrituals sowie der Darstellung und Art der Opfergaben liegen. Dabei käme demnach nur das Opfer an den Sonnengott in Frage, welches abgeglichen werden könnte. Darstellungen des Verstorbenen vor dem

<sup>181</sup> In Theben: Re-Harachte und in Amarna: Aton.

<sup>182</sup> de Garis Davies 1905, Amarna III, Plate II-III.

<sup>183</sup> de Garis Davies 1905, Amarna III, Plate VIII-IX.

<sup>184</sup> So z.B. im Grab des Meryre. de Garis Davies 1905, Amarna I, Plate XXII.

<sup>185</sup> Hieraus wird ersichtlich, dass dieses Grab in die frühe Amarnazeit zu datieren ist, da noch Re-Harachte anstelle von Aton dargestellt ist.

<sup>186</sup> Kat. Nr. 039, Szene 233.

<sup>187</sup> Bei TT 192: Südwand und bei AT 1: Ost- und Westwand.

<sup>188</sup> Zweipfeilerhalle, Nordwand, Ost- und Westseite. Porter/Moss IV, S. 210 und 212, (7)-(8). de Garis Davies 1905, Amarna III, Plate XVI-XVII.

<sup>189</sup> Portikus, Westwand, Südseite. Porter/Moss, TT, S. 296 und 299, (6). Nims 1980, Kheruef, Plate 24.

<sup>190</sup> Siehe dazu Kapitel 9.1.4., „Fisch“ in dieser Arbeit.

<sup>191</sup> de Garis Davies 1905, Amarna III, Plate XVI-XVII.

Opfertisch finden sich in Amarna recht selten. Nur AT 16 (Any)<sup>192</sup> sowie die Stelen des Pakha<sup>193</sup>, Any-Men<sup>194</sup>, Ptah-May<sup>195</sup> und Ay<sup>196</sup> weisen ein derartiges Dekor auf. Zunächst soll jedoch das Opfer für den Sonnengott abgehandelt werden. Da der Pharao in AT 1 nicht selbst beim Opfer an Aton dargestellt wird, muss auf ein anderes Grab zurückgegriffen werden. Das Grab des Meryre (AT 2)<sup>197</sup> soll dazu zur Verfügung stehen. Auf der Ostseite der Südwand der Säulenhalle befindet sich eine Darstellung des Opfers durch die Königsfamilie an Aton.<sup>198</sup> Diese wird mit der Abbildung im Grab des Cheruef (TT 192) abgeglichen (Tabelle d).

	TT 192	AT 2
Opfergaben auf Brandopferständen		X
Opfergaben auf Matten und Opfertischen	X	
BFr3	X	
BFf4	X	
BFf10		X
BK1	X	
FR1		X
FR4	X	X
FR5	X	
FR8		X
FR9	X	
FR11	X	
FG1		X
FG5	X	
OW1	X	
OW3	X	
OFK	X	
GemC1	X	
GemZ1	X	
GefHand2	X	
GefBk	X	
GefMk1	X	
GefBr		X
PL3	X	
PSAmun	X	
PSMin	X	X
PG3		X
U13	X	

Tabelle d: Abgleich der Opfergaben an Aton im Grab des Cheruef (TT 192) mit den Darstellungen im Grab des Meryre (AT 2).

Es wird ersichtlich, dass dem Aton fast dieselben Dinge geopfert wurden, wie Re-Harachte in Theben. Allerdings liegt der Fokus in Amarna deutlicher auf dem Brandopfer, was sich durch die Anordnung der Opfergaben auf einem Brandopferstand sowie die beiden Brandopferschalen auf dem Opferhaufen zeigt. Zudem fehlen bei Meryre Obst und Gemüse unter den Gaben. Ob dies darauf zurückzuführen sein könnte, dass jene Nahrungsmittel einen hohen Wasseranteil aufweisen, und somit

<sup>192</sup> de Garis Davies 1908, Amarna V, Plate IX.

<sup>193</sup> de Garis Davies 1908, Amarna V, Plate XXI.

<sup>194</sup> de Garis Davies 1908, Amarna V, Plate XXII.

<sup>195</sup> de Garis Davies 1908, Amarna V, Plate XXIII.

<sup>196</sup> de Garis Davies 1908, Amarna V, Plate XXIII.

<sup>197</sup> Meryre war königlicher Schreiber, Aufseher der beiden Schatzhäuser und Haremsaufseher. Porter/Moss IV, S. 212.

<sup>198</sup> de Garis Davies 1903, Amarna I, Plate XXII.



schwer zu verbrennen sind, ist unklar. Dass in Amarna das Brandopfer für den Sonnengott eine bedeutendere Rolle spielte, ist allerdings gesichert, da die Vorstellung von den Strahlen der Sonne, welche in Hände auslaufen, dies begünstigte. Die Sonne erhitzte die Speisen sehr stark und konnte sich nach dem Verbrennen der Opfer selbst daran bedienen, um diese in Empfang zu nehmen.

Ein Abgleich der Opfertischszenen zwischen Amarna und Theben kann nur in geringem Maße erfolgen. Die wenigen Darstellungen des Rituals an Grabwänden sind nicht aussagekräftig. Die Darstellung im Grab des Any ist stark zerstört, jedoch können noch ein Lotosgebilde und diverse Brote erkannt werden.<sup>199</sup> Bei einer zweiten Szene ist zudem nicht klar, ob sie das tägliche Opferritual wiedergibt, da ein Großteil so stark zerstört ist, dass nicht gesagt werden kann, ob sich überhaupt ein Opfertisch zwischen dem Grabherrn und dem Opferpriester mit Krug in der Hand befunden hat.<sup>200</sup>

Die Darstellung im Grab des Panehsy ist besser erhalten und so können Lattich, Geflügel sowie Brote auf dem Opfertisch ausgemacht werden.<sup>201</sup> Zusätzlich spielen Blumen eine große Rolle, da der Opfernde nicht nur einen Lotosstrauß an den Grabherrn überreicht, sondern auch vor einem riesigen Stabstrauß, bestehend aus Lotos, Papyrus, Mandragora und anderen nicht identifizierbaren Blüten, steht.

Es ist auffällig, dass nur wenige Beispiele für das tägliche Opferritual an den Grabwänden der Gräber von Amarna existieren. Etwas häufiger ist die Opfertischszene auf Stelen zu finden. Die Stelen von Any-Men<sup>202</sup>, Ptah-May<sup>203</sup> und Ay<sup>204</sup> weisen keine Besonderheiten unter den Opfergaben auf. Die Darstellungskomposition ist dieselbe, wie in den thebanischen Gräbern des Neuen Reiches. Der Verstorbene sitzt vor einem Opfertisch und ein Priester tritt ihm mit Blumen, einem Gefäß oder dem Gestus des Ausrufens der Opferspeisen entgegen.<sup>205</sup> Jenseits von Gräbern wurden zudem kleine Stelen gefunden, die eine sitzende Person vor einem Opfertisch zeigen.<sup>206</sup> Besonders interessant ist ein stark in Mitleidenschaft gezogenes Stelenrund, da es den Opferempfänger vor einem archaischen Opfertisch zeigt.<sup>207</sup> Der homogene Opfertisch ist im Kanon der sog. *3ḥ ikr r R<sup>c</sup>w*-Stelen, mit denen Stevens die Objekte vergleicht<sup>208</sup>, nur selten anzutreffen.<sup>209</sup> Nachweislich dienten die Stelen dem Kontakt von Lebenden und Verstorbenen in der privaten Sphäre des Hauses.<sup>210</sup> Aus diesem Grund ist der Szene auch kein Opfernder beigegeben, da sich dieser realiter vor der Stele befand und den Kult vollzog. Zu beobachten ist vor allem das vermehrte Auftreten der *3ḥ ikr r R<sup>c</sup>w*-Stelen in der Ramessidenzeit, in der nachweislich die Opfertischszene im Grab selbst in den Hintergrund rückt<sup>211</sup>. Auch in der Amarnazeit zählt die Opfertischszene nicht zum Primärdekor der Gräber, womit das zugehörige, tägliche Ritual quasi fast vollständig fehlt.

Zusammenfassend ist zu sagen, dass sich die Gräber in Amarna in Dekor und Aufbau von den zeitgleichen thebanischen Anlagen zwar unterscheiden, jedoch in einigen Punkten auch gleichen. Während in Theben der Verstorbene vor dem Opfertisch ganz selbstverständlich zur Grabdekoration gehört, ist dies in Amarna nur selten der Fall.<sup>212</sup> Die Totenversorgung fand außerhalb des Grabes, hauptsächlich im privaten Bereich der Persönlichen Frömmigkeit, statt. Der Grund dafür ist das Konzept des Totenglaubens zu jener Zeit. So ging man davon aus, dass die Verstorbenen nachts in

<sup>199</sup> de Garis Davies 1908, Amarna V, Plate IX.

<sup>200</sup> de Garis Davies 1908, Amarna V, Plate X.

<sup>201</sup> de Garis Davies 1905, Amarna II, Plate XXIII.

<sup>202</sup> de Garis Davies 1908, Amarna V, Plate XXII.

<sup>203</sup> de Garis Davies 1908, Amarna V, Plate XXIII.

<sup>204</sup> de Garis Davies 1908, Amarna V, Plate XXIII.

<sup>205</sup> Zum Vergleich der Stelen siehe Spieser 2010, Offrandes et purification, S. 197.

<sup>206</sup> Stevens 2006, Private Religion, S. 145-149.

<sup>207</sup> Stevens 2006, Private Religion, S. 146, Figure II.5.21.

<sup>208</sup> Stevens 2006, Private Religion, S. 149. Demarée 1983, *3ḥ ikr n R<sup>c</sup>*-Stelae.

<sup>209</sup> Ein Beispiel eines archaisierenden Opfertisches findet sich bei Demarée 1983, *3ḥ ikr n R<sup>c</sup>*-Stelae, Plate II, A3.

<sup>210</sup> Stevens 2006, Private Religion, S. 149. Demarée 1983, *3ḥ ikr n R<sup>c</sup>*-Stelae, S. 286-288. Zu einem Abgleich der *3ḥ ikr n R<sup>c</sup>*-Stelen mit den Familienstelen in Amarna siehe Fitzenreiter 2008, *3ḥ n jtn* als *3ḥ jkr n r<sup>c</sup>*, v. a. S. 95-113.

<sup>211</sup> Siehe dazu Kap. 12 „Die Entwicklung der Opfertischszene in den thebanischen Gräbern des Neuen Reiches“. Soziologisch sind die Stelen jedoch vor allem mit Deir el-Medine verbunden.

<sup>212</sup> Man könnte meinen, dass dies an der geringen Grabdichte in Amarna liegt, jedoch dürfte der Wunsch nach täglicher Versorgung wohl in jedem Grabinhaber gesteckt haben, der davon ausgehen konnte, dass dies im Jenseits nötig war. Dies war jedoch offensichtlich nicht, bzw. nur in geringem Maße, der Fall.

ihren Gräbern schlafen und tagsüber die Königsfamilie zum Tempel des Aton begleiten, um dort versorgt zu werden.<sup>213</sup> Der König war für die Versorgung zuständig<sup>214</sup>, womit die Formel *htp-dj-nswt* neues Gewicht erhielt. Eine Opferversorgung durch ein täglich vollführtes Ritual und der damit verbundene Übergang ins Jenseits<sup>215</sup> waren nicht nötig.

Zudem werden im thebanischen Raum die Osirisfeste sowie Opfer an den Sonnengott Re-Harachte abgebildet. In Amarna spielen die Königsideologie sowie die Verehrung des Hauptgottes Aton die wichtigste Rolle. Bei den Opfern erhalten die Grabinhaber in beiden Nekropolen ungefähr dieselben Dinge für ein Leben nach dem Tod.<sup>216</sup> Die Opfer für die Sonnengötter unterscheiden sich lediglich in ihrer Ausprägung, welche in Amarna deutlich auf dem Brandopfer liegt.

Die spärliche Darstellung des Opfers an den Verstorbenen und damit des täglichen Opferrituals kann damit begründet werden, dass der Jenseitsglaube zur Amarnazeit in den Hintergrund tritt. Eine neue Vorstellung vom Wandern der Seelen in Vogelgestalt etablierte sich, sodass damit ein „Ersatz“ der Unterweltvorstellung geschaffen wurde. Auch Osiris spielte keine Rolle mehr, sodass der zyklische Kreislauf vom ewigen Kampf zwischen Horus und Seth nicht vom Grabinhaber unterstützt werden musste.<sup>217</sup> In dieser kleinen Analyse der Darstellungen konnte eine Richtung aufgezeigt werden, die sich so auch in der Folgezeit fortsetzt.<sup>218</sup> Amarna und seine Grabdarstellungen heben sich damit nicht von den übrigen Darstellungen in den Gräbern des Neuen Reiches ab. Vielmehr handelt es sich um eine konsequente Entwicklung, die sich durch die Epochen der 18. bis 20. Dynastie hindurch zieht.

---

<sup>213</sup> Assmann 2001, Tod und Jenseits, S. 295-296 mit Verweis auf Hornung 2001, Echnaton, S. 112. Siehe dazu auch Kap. 12 „Die Entwicklung der Opfertischszene in den thebanischen Gräbern des Neuen Reiches“.

<sup>214</sup> Hornung 2001, Echnaton, S. 62.

<sup>215</sup> Siehe dazu: Kap. 14 „Die Bedeutung des täglichen Opferrituals“.

<sup>216</sup> Nur Fleisch, Gemüse und Obst sind deutlich weniger dargestellt, was jedoch an dem in einem nicht repräsentativen Maße vorhandenen Darstellungsmaterial liegen kann.

<sup>217</sup> Siehe dazu Kapitel 14, „Die Bedeutung der Opfern in der Opfertischszene“.

<sup>218</sup> Dies ist zu sehen an der Abnahme der Darstellungen des täglichen Opferrituals (Kap. 12 „Die Entwicklung der Opfertischszene in den thebanischen Gräbern des Neuen Reiches“) sowie der immer häufiger werdenden Vereinfachung der Opfernabdarstellungen zur Ramessidenzeit. Brote werden dann teilweise nur noch als runde Kreise angegeben und in Überschneidung gezeigt, um Masse zu demonstrieren.

## 8. Begriffserklärungen

Im Folgenden sollen die wichtigsten Termini, mit denen in dieser Arbeit operiert wird, erklärt werden. Dabei handelt es sich um in der Ägyptologie weit verbreitete Begriffe, deren Inhalt zumeist bereits einiger Erklärungsversuche unterlag. An dieser Stelle sollen die bekannten Definitionen ausgebaut, erweitert, abgeändert und ergänzt werden, um die vollständigen Begrifflichkeiten endgültig zu erfassen und für die Forschung nutzbar zu machen.

### 8.1 Opfer

Das Opfer bzw. die Opfergabe ist im allgemeinen Sinne zunächst eine Weihehandlung, die dazu dient, bestimmte Gaben zu sakralisieren und sie dadurch einem Zweck zuzuführen. Dabei wird die zunächst weltliche Gabe durch Ritualhandlungen auf eine religiöse Ebene transferiert. Der ausführenden Person, bei der es sich im täglichen Speiseritual idealerweise um den Sohn des Grabinhabers handelt<sup>219</sup>, wird in diesem Zusammenhang ein religiöser Charakter zugesprochen, der sich häufig darin ausdrückt, dass er als Sem-Priester dargestellt ist.<sup>220</sup> Das durch ihn im Zuge eines Rituals sakralisierte Objekt wird zum Mittler zwischen dem Opfernden und dem Opferempfänger. Das Opfer diente in erster Linie einem bestimmten Zweck, welcher hier für das tägliche Speiseritual eingehender beschrieben werden soll. Ziel war die Ausübung des Kultes<sup>221</sup>, der im Idealfall bis in alle Ewigkeit an einem bestimmten Kultplatz<sup>222</sup> vollführt werden sollte. Die praktische Ausführung des Kultes erfolgte wiederum durch eine oder mehrere Ritualhandlungen, welche in einer festgesetzten Reihenfolge durchzuführen waren. Im täglichen Speiseritual sind dies die Rezitation der Opferliste sowie die symbolische Reinigung des Verstorbenen vor dem Mahl und die Übergabe der Lebensmittel auf dem Opfertisch. Zudem konnten auch bereits vorher sakralisierte Gaben, welche z.B. vom Opfertisch eines Gottes aus einem Tempel stammten, dargereicht werden. Diese wurden bereits im Tempel geweiht. Sie kommen allerdings nicht in den Szenen des täglichen Speiserituals<sup>223</sup> vor, sondern sind vielmehr in Festdarstellungen und deren zugehörigen Speisungen im Kreise von Familie und Freunden zu finden.<sup>224</sup> Der Haupt-Übergabeort des Opfers im Neuen Reich befand sich, neben kleinen Hausaltären<sup>225</sup>, in den Grabkapellen der Verstorbenen. Dort waren häufig mehrere Kultplätze lokalisiert, die für eine Opferablage in Frage kamen: 1) die Opferstele; 2) die Scheintür; 3) die Statue(n) des Grabinhabers (und seiner Angehörigen); 4) die Opfertafel; 5) die Darstellung der

<sup>219</sup> Neben dem Sohn, der als Erbe seines Vaters den Totenkult auszuführen hatte, um seinen Anspruch auf jenes Erbe geltend zu machen, wurden auch fremde Priester für die Kultausübung bezahlt. Im privaten Bereich sind dies im Alten Reich der *hm-sḥn-jḥ*, der *hm-ntr* oder der *w<sup>c</sup>b* (Kaplony 1986, Totenpriester, Sp. 679-680). Im Mittleren Reich übernahm der *hm-k3* diese Aufgabe im Auftrag des Sohnes (Assmann 1986, Totenkult, Totenglauben, Sp. 662) und ab der Ramessidenzeit der *wḥ-mw* (Kaplony 1986, Totenpriester, Sp. 681). Zu griechisch-römischer Zeit waren es die sogenannten *Choachyten*, die den Totenopferkult entgeltlich übernahmen (de Meulenaere 1975, Choachyt, Sp. 957).

<sup>220</sup> Hubert und Mauss 1964, *Sacrifice*, S. 9-10. Die Autoren sprechen hier sogar von einer religiösen Transformation: „In either case he has been religiously transformed.“

<sup>221</sup> Altenmüller 1982, *Opfer*, Sp. 579.

<sup>222</sup> Dieser Kultplatz muss sich allerdings nicht in der Nähe der Opferdarstellung befinden. So gibt Graefe 1993, *Die Deutung der sogenannten „Opfergaben“*, S. 143 an, dass bspw. kein Nilpferd im „Tordurchgang des Pylons von Edfu“ geschlachtet wurde. Der schmale Durchgang diente wohl mehr der erzählerischen Darstellung als einem tatsächlichen Opferplatz.

<sup>223</sup> Hiermit sind die „normalen“ Opfertischszenen im Gegensatz zum „besonderen“ täglichen Opferritual während eines Festes gemeint. Zur Besprechung der Statuen als Ablageort siehe Kap. 13 „Überlegungen zu Ablageplätzen von Opfergaben im Grab“. Opfertafeln sind durch *in situ*-Funde als Ablageplatz für Opfergaben belegt. Franzmeier 2014, *Sediment II*, S. 535. Die Ablage von Opfergaben vor der Scheintür darf als gesichert gelten, da dies der Platz war, an dem der Verstorbene aus dem Jenseits heraustreten und die Gaben empfangen konnte. Bei den Opferstelen und der Wanddekoration markiert das Bild des Opferempfängers vor einem Opfertisch mit agierendem Priester den Platz als Kultstelle.

<sup>224</sup> So bspw. die *ḥnh.w*-Blumensträube, welche vormals im Tempel des Amun geweiht wurden und erst danach auf den Opfertischen der Privatpersonen Platz fanden. Dittmar 1986, *Blumen und Blumensträube*, S. 116-121.

<sup>225</sup> Demarée 1983, *ḥh ikr n R<sup>c</sup>-Stelae*.

Opfertischszene.<sup>226</sup> Die Opferlisten sind dabei immer nahe des jeweiligen Opferplatzes zu finden, um die korrekte Durchführung des Rituals sowie dessen unendliche Fortexistenz praktisch und magisch zu garantieren.<sup>227</sup> Der Zeitpunkt des täglichen Opferrituals bleibt im Grabkontext dabei ungewiss und ist nicht rekonstruierbar, da Aufzeichnungen aus emischer Sicht fehlen.

Bereits Altenmüller stellte fest, dass zu den Hauptaufgaben des Opfers die Aktivierung von „freiwerdenden Kräften und Mächten“ beim Opferempfänger zählt.<sup>228</sup> Diese Aussage geht konform mit dem Ergebnis der vorliegenden Arbeit zum Zweck des täglichen Opferrituals, das, neben der Nahrungsaufnahme und dem daraus resultierenden Weiterleben nach dem Tod, auch der Unterstützung des Horus im Kampf gegen seinen Widersacher Seth dient, um die Maat aufrecht zu erhalten und selbst ins Jenseits einzugehen.<sup>229</sup> Mythologische Ereignisse und deren Verknüpfung mit realem Kultgeschehen bilden demnach die Grundlage für diesen Ritus. Dabei steht bei allen Ritualhandlungen, die dabei vollzogen werden, der Mythenkreis um Horus, Osiris und Seth im Fokus.<sup>230</sup>

Beim sog. Ersatzopfer handelt es sich um die - den eigentlichen Objekten entsprechenden - Gaben und Gegenstände, die durch den sakralisierenden Ritus denselben Opferwert wie das Original besitzen. Die Dauerhaftigkeit des Materials Stein wird dabei der Garant für die ewige Möglichkeit der Ritualdurchführung gewesen sein. Dem Opfernden kam es zudem auf die von Altenmüller so genannte „Opfersubstanz“<sup>231</sup> an, welche vom Opferempfänger aufgenommen wurde.<sup>232</sup> Demnach konnten auch tiergestaltige Opferbrote<sup>233</sup> oder Weihrauchformen<sup>234</sup> eine Opfergabe nachahmen.

Beim Opfer an einen Gott erhoffte sich der Opfernde durch das Darbringen von Opfergaben eine Gegenleistung vom Opferempfänger bzw. bedankte sich bei diesem für im Voraus geleistete Dienste (sog. Votivopfer).<sup>235</sup> Beim täglichen Speiseritual war es der Dienst an den Vorfahren, welchen man auch für sich selbst nach dem Ableben erhoffte. Daher übernahm im Idealfall der Sohn des Verstorbenen<sup>236</sup> oder ein diesem ähnlicher naher Verwandter die Aufgabe des Opferpriesters. Dieser übergab die Nahrungsmittel auf einem Opfertisch oder einem äquivalenten Opferträger. Demgegenüber steht das royale Handopfer, welches den königlichen Opferbringer in einer aktiven Handlung mit Opfergaben in den Händen zeigt. Das Handopfer war für Götter beliebt und ist dahingehend häufig dargestellt. Es ermöglichte dem Opfernden, seinem Gott auf Augenhöhe<sup>237</sup> gegenüberzutreten. Hier wird der Opfervorgang deutlicher hervorgehoben als beim bereits niedergelegten Opfer auf den Tischen und Opferträgern. Die Ritualhandlung tritt dabei jedoch bewusst in den Hintergrund, weil das Prinzip *do ut des* wirken soll, bei dem der Opfernde als aktiv agierender Part zeigt, dass er die Gegengabe durch Ausführen einer gleichwertigen Aktion verdient hat.

<sup>226</sup> Ob diese Kultplätze jedoch auch tatsächlich für ein Opfer genutzt wurden, kann nicht in allen Fällen eindeutig gesagt werden.

<sup>227</sup> Altenmüller 1982, Opfer, Sp. 579.

<sup>228</sup> Altenmüller 1982, Opfer, Sp. 580.

<sup>229</sup> Siehe dazu Kap. 14 „Die Bedeutung des täglichen Opferrituals“.

<sup>230</sup> So Altenmüller 1982, Opfer, Sp. 583.

<sup>231</sup> Altenmüller 1982, Opfer, Sp. 580.

<sup>232</sup> Auf keinen Fall darf hier angenommen werden, dass Scheinopfergaben für die weniger begüterten Mitglieder der Gesellschaft gedacht waren, so wie es Ikram schreibt: „Presumably the affluent could afford a more generous and varied offering assemblage, while the less wealthy had to be content with images that would magically become real and provide for the deceased.“ (Ikram 2011, Food and Funerals, S. 362). Sie bezieht sich dabei zwar auf die Wandbilder, jedoch waren auch diese, genau wie die Ersatzopfergaben, sicherlich nicht billig zu erstehen und boten den großen Vorteil der Dauerhaftigkeit.

<sup>233</sup> So z.B. das Nilpferdbrot, welches im Tempel von Edfu dargestellt ist und der rituellen Tötung des Götterfeindes Seth diente.

<sup>234</sup> So z.B. Weihrauch in Rinderform. Siehe dazu die Darstellung im Schatzhaus des Tempels Ramses' III. in Medinet Habu. Nelson und Hölscher 1934, Work in Western Thebes, S. 62, Fig. 23.


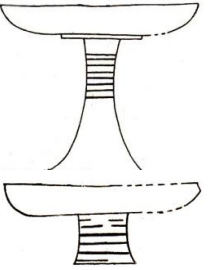
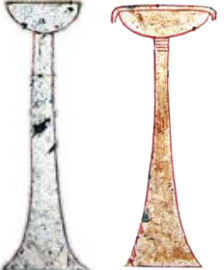

<sup>235</sup> Altenmüller 1982, Opfer, Sp. 581-582.

<sup>236</sup> So zumindest häufig bildlich dargestellt. Allerdings darf davon ausgegangen werden, dass der Sohn realiter auch Priester dafür bezahlte, den Opferkult am Grab des Vaters durchzuführen. So Kaplony 1986, Totenpriester, Sp. 679.

<sup>237</sup> Hier im tatsächlichen und nicht übertragenen Sinne gemeint.

## 8.2 Opfertisch

Wenn vom sogenannten Opfertisch die Rede ist, so ist im Allgemeinen der Unterbau zu den einzelnen Opfergaben, welche in einer Opfertischszene zu finden sind, gemeint. Dieser Unterbau kann an vielen Stellen variieren, weshalb hier die Basisvarianten vorgestellt werden sollen (Tabelle e). Neben dem einfüßigen Opfertisch, der aus gebranntem Ton oder Stein bestehen kann, existieren noch vierfüßige und altarähnliche<sup>238</sup> Tische, die zusätzlich aus Materialien wie Holz und Pflanzenfasern gefertigt sein können. In den Darstellungen übernimmt der Tisch zwei Funktionen. Zum einen ist er Träger der Opfergaben, welche dem Verstorbenen im täglichen Speiseritual dargebracht werden. Zum anderen ist er Mittler zwischen dem Opfernden und dem Opferempfänger und damit zwischen Diesseits und Jenseits. Die Mittlerfunktion drückt sich durch die Position zwischen Opferndem und Empfänger sowie durch die Opfergaben, welche vom Diesseits ins Jenseits transportiert werden, aus. Die Bezeichnung Opfertisch bedingt ein Objekt mit einem oder mehreren Standfüßen und flacher Auflagefläche bzw. Einhängemöglichkeit für Gefäße. Neben diesen eindeutig als Tischen zu identifizierenden Opferständern sind auch andere Unterlagen oder Behälter in den Darstellungen zu finden. Diese sollen jedoch nicht als Opfertische angesprochen werden, sondern erhalten aus ihrer Funktion als Träger von Opfergaben heraus eine eigenständige Bezeichnung.<sup>239</sup> Abgekürzt werden sie im Katalog als „OTr“ und sind damit eindeutig von den Opfertischen „OT“ zu unterscheiden. Sie sollen nachfolgend vorgestellt und benannt werden (Tabelle f). Die Funktion der Opferträger unterscheidet sich kaum von der Funktion der Opfertische. Sie sind als Varianten zu den Opfertischen zu verstehen, die jedoch einen eigenen Symbolgehalt haben können. Besonders gehaltvoll zeigt sich dies in der Standarte mit K3-Armen, die als Opferträger in den Darstellungen Verwendung fand. Dieses Objekt wird es schon aus konstruktiver Sicht nicht gegeben haben, da keine flache Fläche zur Aufnahme der Opfergaben existiert.<sup>240</sup> Es handelt sich demnach um einen symbolischen Opferträger, dessen Sinn sich aus der Bildinterpretation ergibt. Neben dem K3 als Seelenteil des Menschen und Empfänger von Opferspeisen in Form der Statue des Verstorbenen, existiert ein ägyptisches Wort  $\text{𓆎}$ <sup>241</sup> *k3* – Nahrung; Speise. Hierbei handelt es sich demnach um ein Wort-Bild-Spiel, welches geschickt eingesetzt wurde, um den Opferträger zu variieren. Dass sich die K3-Arme zudem auf einer Standarte befinden, stützt die Funktion als „Träger“ der Gaben noch deutlicher.

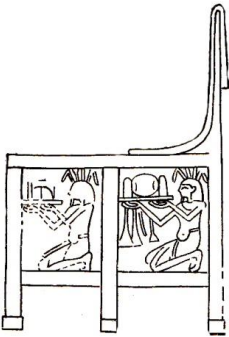

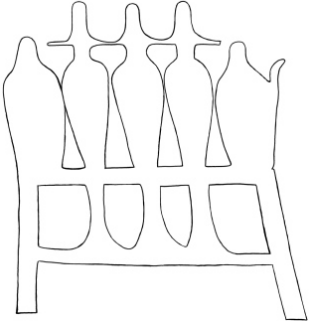

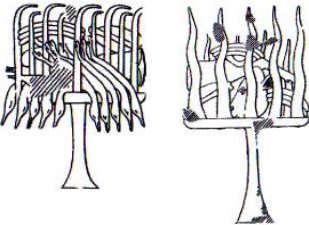
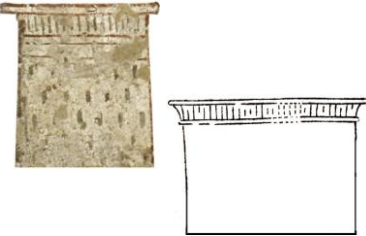
TABELLE e) Opfertischvarianten			
OT Variante 1	OT Variante 2	OT Variante 3	OT Variante 4
			
<b>Tisch, der in Platte übergeht</b>	<b>Fuß mit Platte</b>	<b>Fuß mit Schale</b>	<b>Fuß/Füße mit Matte</b>
Variante 1 stellt zumeist einen OT dar, der aus Metall oder Stein gefertigt ist, was dank archäologischer Belege gesichert ist. Dieser Tisch	Variante 2 entspricht einer der häufigsten Darstellung von Opfertischen, die aus zwei Teilen, Fuß und Platte, gefertigt sind. Durch Anga-	Variante 3 stellt einen Fuß mit einer darauf befindlichen Metall- oder Keramikschale dar. Die Schale kann einzeln aufgesetzt	Variante 4 zeigt etwas, das eigentlich unmöglich scheint. Auf einem Fuß oder mehreren Füßen befindet sich eine aus

<sup>238</sup> So z. B. OT-Variante 10, die aussieht wie ein Altar mit Hohlkehle.

<sup>239</sup> Hier und im Folgenden werden diese Objekte als Opferträger bezeichnet und dürfen nicht mit den anthropomorphen Gestalten, welche in Darstellungen Opfergaben herbeibringen, verwechselt werden. Letztere werden als Opferbringer bezeichnet.

<sup>240</sup> Mir ist lediglich ein Libationsbecken (MMA 19.2.16) aus Grauwacke bekannt, welches Ähnlichkeit mit einem solchen Gebilde hat. Es zeigt zwei Arme, die ein *ḥh*-Zeichen umfassen, das als Wasserbehältnis diente. Dawn of Egyptian Art 2011, S. 209, Cat. 182. Für den Hinweis zu diesem Objekt danke ich Friederike Seyfried.

<sup>241</sup> Siehe dazu TLA, Lemma-Nummer 162890: <http://aaww.bbaw.de/tla/servlet/GetWenDetails?u=g&f=0&l=0&wn=162890&db=0> (Zuletzt eingesehen am: 22.04.2015).

<p>konnte auch als Brandopferständer fungieren, wie zahlreiche Darstellungen belegen.<sup>242</sup></p>	<p>ben von Struktur und Steinmaserung, sind sie häufig als aus Stein oder Keramik bestehend dargestellt. Fuß und Platte können dabei in ihren Materialien divergieren.</p>	<p>oder direkt im Übergang zum Fuß gefertigt sein. Es handelt sich bei diesem Objekt zumeist um einen Brandopferständer.</p>	<p>Pflanzenmaterial bestehende Opfermatte. Es wird vermutet, dass die Matte auf einer Platte liegend dargestellt ist. Nachgewiesen werden kann dies jedoch nicht.</p>
<p><b>OT Variante 5</b></p>	<p><b>OT Variante 6</b></p>	<p><b>OT Variante 7</b></p>	
			
<p><b>Stuhl (Tisch mit Lehne)</b></p>	<p><b>Hoher Tisch mit vier Füßen mit/ohne Platte (Gestell 1)</b></p>	<p><b>Niedriger Tisch mit vier Füßen ohne Platte (Gestell 2)</b></p>	
<p>Bei dem stuhlähnlichen Gebilde mit Lehne kann es sich in einigen Fällen um einen Opfertisch handeln. Das Objekt wird wohl, der Form und des Aufbaus nach, aus Holz gefertigt gewesen sein.</p>	<p>Der Tisch mit vier Füßen, welcher als Variante 6 bezeichnet wird, besitzt oft keine Standfläche im oberen Bereich. Diese wird ergänzt durch ein eingehängtes Gefäß, wie es durch archäologische Funde belegt ist.<sup>243</sup> Der Tisch, kann jedoch auch eine Plattenfläche vorweisen, die, sofern sie nicht aus Holz, sondern vielmehr aus Schilf gefertigt ist, sehr instabil war und somit nur leichte Objekte aufnehmen konnte.<sup>244</sup></p>	<p>Der äußerst niedrig angefertigte kleine Holztisch ist in den Darstellungen häufig als Träger von Libationsgefäßen und Handwaschgeräten wiedergegeben. Er bestand vermutlich aus Holz und war anderen Tischen beigeordnet.</p>	
<p><b>OT Variante 8</b></p>	<p><b>OT Variante 9</b></p>	<p><b>OT Variante 10</b></p>	
			
<p><b>Tisch mit vier Füßen und Platte</b></p>	<p><b>Brandopfertisch</b></p>	<p><b>Altar</b></p>	
<p>Diese Tischsorte mit vier Füßen kann im mittleren Bereich noch Querverstrebungen aufweisen und besteht aus Holz oder weniger stabilem Schilfmateriale. Die Tischplatte kann mit einer Hohlkehle verziert sein.<sup>245</sup></p>	<p>Dieser Opfertisch entspricht eigentlich der OT Variante 2. Einziger Unterschied sind die deutlich sichtbaren Flammen, welche von der Tischplatte ausgehend zwischen den Opfergaben hervorkommen. Da der speziell für ein Brandopfer</p>	<p>Bei OT Variante 10 handelt es sich eigentlich um ein altarähnliches Gebilde, welches aus Stein (monolithisch) oder Holz bestehen konnte. Ein fester umschlossener Fuß trägt dabei eine Platte, die als Hohlkehle ausgearbeitet sein kann.</p>	

<sup>242</sup> So z.B. im Grab des Benja (TT 343) auf der nördlichen Seite der Ostwand in der Querhalle. Siehe dazu Kat. 014, Szene 068, Tisch 001-003.




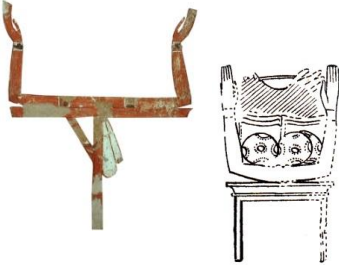




<sup>243</sup> Für ein Beispiel siehe Schiaparelli 1927, Cha, S. 142, Fig. 125.

<sup>244</sup> Für ein Beispiel dazu siehe Schiaparelli 1927, Cha, S. 120, Fig. 102.

<sup>245</sup> Für archäologische Fundbeispiele siehe Schiaparelli 1927, Cha, S. 118, Fig. 100; S. 119, Fig. 101 und S. 120, Fig. 102-103.

	<p>hergerichtete Opfertisch im Katalog <i>pro forma</i> extra erfasst wurde, um die Anzahl der Brandopfer in verschiedenen Szenen statistisch überprüfen zu können, wurde eine neue OT Variante zur Beschreibung gewählt. Dabei handelt es sich allerdings nicht um eine neue Form des Tisches.</p>	<p>Vorteil dieser Tisch-Variante ist, dass viele und vor allem schwere Opfergaben gleichzeitig aufgenommen werden können.</p>
--	---	---

**TABELLE f) Opferträgervarianten**

Variante 1	Variante 2	Variante 3	Variante 4
			
Matte	Korb	Kelch	K3-Standarte
<p>Die Darstellung der Opfermatte gehört mit zu den häufigsten Opferunterlagen. Sie kann allein oder in Kombination mit allen übrigen Varianten vorkommen. Dabei handelt es sich um geflochtenes bzw. gebündeltes Schilf, welches zu einer Matte verarbeitet wurde.</p>	<p>Der Korb wird nur in wenigen Fällen als ausschließliches Opfergefäß dargestellt. Es handelt sich dabei um ein Flechtwerk aus organischem Material, das nur wenige Gaben aufzunehmen vermochte.</p>	<p>Variante 3 wurde als „Kelch“ bezeichnet, da ihre Form dem Gefäß entspricht. Allerdings handelt es sich dabei um ein viel größeres Gefäß, das wohl der roten Farbe nach aus Ton bestand und in Lotosblütenform häufig der Göttin Hathor geopfert wurde.</p>	<p>Die KA-Standarte ist ein recht ungewöhnlicher Opferträger. Hierbei handelt es sich um einen symbolischen Opfertisch, da derartige Objekte der Last der Gaben nicht standgehalten hätten und archäologisch auch nicht als Behältnis für Speisen oder Getränke belegt sind. Zur Erklärung des Opferträgers als K3-Speise bzw. Nahrung siehe Kap. 14 „Die Bedeutung des täglichen Opferrituals“.</p>
Variante 5	Variante 6	Variante 7	Variante 8
			
„Blumen“-Topf	Schnittgrün	Boden	Brandopfer“altar“
<p>Diese, häufig als „Blumentöpfe“ bezeichneten, Gefäße bestehen aus Ton und waren dafür geeignet, Opfergaben jeglicher Art aufzunehmen. Sie weisen in den meisten Fällen ein Loch im Boden auf und wurden, neben der Funktion als Opferträger, als Aufbewahrungsbehälter, ähnlich den heutigen Tupperdosen, verwendet.<sup>246</sup></p>	<p>Beim sog. Schnittgrün handelt es sich um eine einfach zusammengestellte Anhäufung von Palmblättern (Dattelpalme oder Dumpalme), die als Unterlage für lose Opferspeisen diente.</p>	<p>Der Boden wurde als eigenständige Opferträgervariante erfasst, da viele Gaben einfach auf ihm abgelegt wurden. Dabei handelt es sich hauptsächlich um Gefäße und Nicht-Lebensmittel.</p>	<p>Der Brandopferaltar scheint eine Art Stapelung von Rundhölzern zu sein, welche als Unterlage für vorwiegend Fleisch- und Brotopfer dienten. Schott nimmt an, dass im oberen Bereich eine Platte eingeschoben wurde, die als Opferunterlage diente.<sup>247</sup> M. E. konnte vermutlich der gesamte Aufbau gleich einem Scheiterhaufen angezündet werden. Dies scheint gerade für einmal jährlich stattfindende Feste eine mobile Lösung zu sein.<sup>248</sup></p>

<sup>246</sup> Über diese Sorten von Gefäßen siehe Kap. 9.7 „Nicht-Lebensmittelgruppen, Gefäße“, S. 238-239.

<sup>247</sup> Schott 1952, Das schöne Fest, S. 785.

<sup>248</sup> Schott 1952, Das schöne Fest, S. 786 bewertet die Größe der Brandopferaltäre als „kniehoch“, was eine Deutung als mobile, immer wieder neu aufzubauende Variante, wahrscheinlich macht.

Es fand bereits eine Unterscheidung der Opfertische aufgrund ihrer äußeren Form und Beschaffenheit statt, jedoch soll nun auch noch eine Einteilung der jeweiligen Varianten stattfinden, welche die Tische deutlich aufgrund ihres Symbolgehaltes bzw. ihrer Funktion im Grab bestimmt. Alle Tische stehen in den Darstellungen immer in Bezug zum Grabinhaber oder einem Gott. Sie werden allumfassend als „gemeine Opfertische“ oder lediglich „Opfertische“ bezeichnet. Sind sie allerdings ohne Empfänger dargestellt, so werden sie als „freistehender Opfertisch ohne Bezugsperson“ betitelt. In allen Fällen wird dabei davon ausgegangen, dass sich die Gaben an den Grabinhaber richten.

Der „archaische Opfertisch“ bildet die ursprünglichste Form des Opfertisches<sup>249</sup> und besteht aus einem Fuß mit Platte. Darauf befinden sich ausschließlich Brothälften, deren obere Enden auf derselben Ebene abschließen. Demnach ist der in dieser Arbeit als „archaischer Opfertisch“ bezeichnete Tisch eine Sonderform des gemeinen Opfertisches der Variante 2. Zu unterscheiden ist diese vom „archaisierenden Opfertisch“. Dieser ist in seiner Grundform gleich, jedoch nehmen die Brothälften von außen nach innen an Höhe zu, sodass eine Art „Spitze“ auf der Tischmitte entsteht. Die Gaben auf den Tischen werden ganz allgemein als „Opferaufbau“ bezeichnet. Es handelt sich um bewusst gewählte Anordnungen der diversen Speisen und Getränke.

Im Gegensatz zu den Opfertischen stehen die Opfertafeln, die davon deutlich zu unterscheiden sind. Es handelt sich dabei um archäologisch nachgewiesene Steinplatten, die zumeist die Form des Zeichens für „Opfer“ (*ḥtp*) einnehmen. Die Platten können mit einem Bildfeld, einem Bild- und Schriftbereich oder nur einer umlaufenden Inschrift versehen sein. Diese besteht immer aus einer Opferformel. Das Bildfeld enthält diverse Opfergaben, die je nach Inhaber variieren können. Sinn und Zweck des Objektes ist es, als Opferstelle zu fungieren und dem Opfernden somit die Möglichkeit eines Platzes für die Niederlegung seiner Gaben eine Libation zu bieten. Dies geschieht zum einen sehr subtil durch die Gesamtkomposition der Opferplatte als Zeichen *ḥtp*. Zum anderen weisen die bildlichen und schriftlichen Darstellungen noch einmal darauf hin. Die Opferplatte unterscheidet sich in einem weiteren Punkt maßgeblich vom Opfertisch. Der Hauptunterschied ist die Dauerhaftigkeit des Opferablageplatzes. Während es sich bei der Platte um eine intendiert feste und damit dauernde Opferstelle handelt, ist der Opfertisch – sofern nicht bloß an den Wänden dargestellt – auf und ab zu bauen. Hier muss natürlich wiederum unterschieden werden, ob der Tisch dem Grabinventar zugeordnet werden kann oder für das tägliche Opfer und den damit wiederkehrenden Kult gedacht war.

### 8.3 Opfertischszene

Die Opfertischszene setzt sich aus drei Bestandteilen zusammen, wobei eine vierte und fünfte Variable in einigen Fällen hinzutreten kann. Im Folgenden sollen die einzelnen Komponenten definiert werden, woraufhin eine Erläuterung der Opfertischszene folgt.

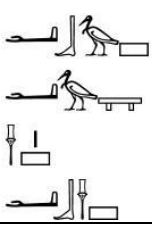
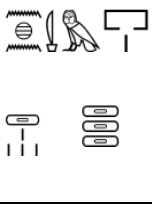







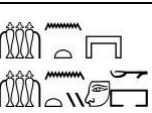
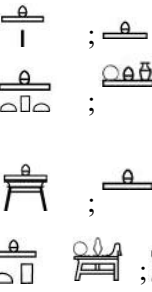

Die erste Komponente bildet der **Opferempfänger**, bei dem es sich überwiegend um den Grabinhaber handelt. Ihm können gelegentlich seine Ehefrau(en), Schwester(n), Mutter oder alle Parteien beigeordnet sein. Beim Adressaten kann es sich jedoch auch um andere, meist männliche, Familienmitglieder des Grabherrn handeln. Eine weitere Möglichkeit bilden Götter als Empfänger von Opfergaben. Da es sich dabei jedoch nicht um eine klassische Opfertischszene handelt – die voraussetzt, dass ein vormals lebendiger Verstorbener nach Versorgtheit im Jenseits strebt und sich somit in der ewigen Szenerie der Zuführung von Speisen und Getränken darstellen lässt – sollen diese Abbildungen als sogenannte Darstellungen des Gottesopfers bezeichnet werden. Sie reihen sich demnach auch nicht in das Konzept des täglich zu vollziehenden Totenkultes ein.


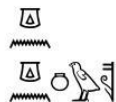
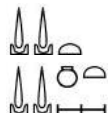
Den zweiten Teil der Opfertischszene bildet der **Opfertisch**.<sup>250</sup> Er ist auch für alle anderen Szenentypen nachweisbar und tritt häufig in der Form eines Ständers mit Platte auf. Auch drei- und vierfüßige Opfertische sind sowohl in den Darstellungen als auch unter den realen Funden von Grabausstattungen belegt. Der Tisch ist eine nicht lösbare Komponente der Opfertischszene. Er kann jedoch gesondert von dieser als autarkes Element mit einem Opferaufbau in den Darstellungen der Gräber vorkommen. Da in diesem Fall Bestandteil 1) und 3) fehlen, handelt es sich allerdings nicht um eine Opfertischszene. Die folgenden Wörter mit der Übersetzung Opfertisch sind belegt (Tabelle g):

<sup>249</sup> Er ist bereits auf Rollsiegel der 1. Dynastie belegt. So von Bissing 1952, Der Tote vor dem Opfertisch, S. 3-4.

<sup>250</sup> Siehe dazu Kap. 8.2 „Opfertisch“.



Tabelle g) Wörter für „Opfertisch“			
Hieroglyphen	Transliteration	Übersetzung	Quelle
	<i>b3</i>	Opfertisch; Opferstein; Altar	TLA, Lemma 36530 + 36540
		Opferstein; Denkstein; Grabstein; Altar (im Tempel)	Hannig 1995, WB-Ä/D, S. 148
	<i>nhnm</i>	Opfertisch (?)	TLA, Lemma 856001
		Altar (Var.? von nxn)	van der Molen 2000, Egyptian Coffin Texts, S. 242
	<i>hr.t</i>	Opfertisch	TLA, Lemma 107710
		Opfertafel (oder Opfertisch)	Hannig 1995, WB-Ä/D, S. 597
 <p>Det.  ; </p> <p>auch:  ; </p> <p>Det. </p>	<i>h3w.t</i>	Opferplatte; Altar	TLA, Lemma 11372
		Platte mit Untersatz (einbeiniger Tisch) aus Stein oder Metall zum Darbringen von Speisen; besonders von der für den Toten aufgestellten Opferplatte, dann auch: Altar für einen Gott; besonders auch mit Bezug auf den Toten, der von (Hr) dem Altar eines Gottes Speisen erhält	Erman/Grapow 1971, WB III, S. 226.11-19
	<i>hnt</i>	Ständer (für Flaschen); Opfertisch	TLA, Lemma 118780
		Ständer (für Krüge); Anrichte	Hannig 1995, WB-Ä/D, S. 652
	<i>h̄tp</i> <i>h̄tp.t</i>	Opfertafel, Opferaltar	TLA, Lemma 111210
		Die Opfertafel aus Stein oder Metall, welche die Matte nachahmt; vierbeiniger Tisch (aus Holz u. ä.) auf dem die Gaben liegen	Erman/Grapow 1971, WB III, S. 183.4-7
	<i>wdḥw</i>	Opfertisch, Opferanrichte (Gestell für Speisen und Getränke), Tranktisch	Hannig 1995, WB-Ä/D, S. 244-245

	<i>shṭp</i>	Opfertisch	TLA, Lemma 141160
	<i>gn(w)</i>	Untersatz (Opfertisch) Ständer, Gefäßständer (mit kleinen <i>h3w</i> -Schalen im Totenkult)	TLA, Lemma 450115 Hannig 1995, WB-Ä/D, S. 971
	<i>d3d3.t</i> <sup>251</sup>	Opfertisch	TLA, Lemma 500245

Die Opferspeisen, -getränke, Blumen und Sachopfergaben, welche sich auf dem Opfertisch befinden, bilden das dritte notwendige Element zur Vervollständigung einer Opfertischszene. Es soll an dieser Stelle ganz allgemein von einem **Opferaufbau** gesprochen werden. Dieser kann aus jeglicher, durch eine rituelle Handlung zu einer solchen gemachten, Opfergabe bestehen, welche unter dem Begriff Opfer<sup>252</sup> definiert ist und zu den üblichen Gaben der Opferliste zählt. Zu großen Teilen setzen sich die Gaben in den Opfertischszenen der thebanischen Nekropole aus diversen Speisen, Getränken, Pflanzen, Stoffen, Salben und Räuchergefäßen mit Weihrauch oder Natron zusammen. Wesentlich seltener sind kleine Gefäße, Stoffe oder andere Gebrauchsgegenstände dargestellt. Der typische Opferaufbau gliedert sich wie folgt: Im unteren Bereich sind immer die Brote bzw. hohe Körbe mit Obst- und Gemüsefüllung zu finden. Darüber liegen zumeist die Fleischteile vom Rind sowie diverses Geflügel. Diese Schicht kann häufig auch mit der darüber liegenden Obstschicht „verschmelzen“. Im oberen Bereich runden Blumensträuße oder einzelne Blüten bzw. Frühlingszwiebeln mit ihren langen Blättern den Opferaufbau ab. Diese klassische Aufeinanderlagerung von Opfergaben erklärt sich m. E. aus Alltagsbetrachtungen. Das Brot liegt ganz unten, da es in der Lage ist, den Saft des Fleisches sowie von Obst und Gemüse aufzusaugen. Darüber folgen die Opferterteile sowie Innereien und Geflügel. Diese würden die hauptsächlich aus Wasser bestehenden Früchte mit ihrem Gewicht zerquetschen, weshalb sie unter ihnen angeordnet sind. Eine Ausnahme bilden die etwas kleineren Innereien, wie das Herz. Da sie weniger schwer sind, können sie, wie bereits beschrieben, mit der darüber liegenden Obst- und Gemüseschicht vermengt sein. Zuletzt folgen die leichten und wohlriechenden Pflanzenopfergaben, die einen optischen Abschluss des Ensembles bilden und es gleichzeitig als „frisch“ beschreiben. Der Opfertisch ist folglich nach Praktikabilität geordnet und vermittelt somit den visuellen Eindruck eines real zusammengestellten Opfermahls, das unter seiner Last nicht zusammenbrechen kann.

Zu den Opfern, die dem Opferaufbau zugeordnet sein können, jedoch nicht direkt auf dem Tisch zu finden sind, zählen die neben dem Tischfuß aufgestellten Gaben. Dabei handelt es sich zumeist um Krüge roter Farbgebung und Lattichpflanzen. Diese werden in der vorliegenden Arbeit dem Gesamtopferaufbau zugeordnet, da sie inhaltlich dazu gehören, wie äquivalente Szenen, in denen eben diese Gaben auf Matten über<sup>253</sup> dem Opfertisch dargestellt sind, beweisen.<sup>254</sup>

Die Bedeutung des Erscheinens der Opfertischszene an den Grabwänden brachte Martin Fitzenreiter auf den Punkt, indem er sagte, dass damit das Element des „Kultes“ in die Dekoration Einzug fand.<sup>255</sup> Eben jenes Kultelement fand sich vor dem Eingang in die Dekoration als archäologischer Beleg in den Gräbern. So wurden Gräber gefunden, in denen sich unzählige Opfergaben befanden.<sup>256</sup> Die Opfertischszene trat dann als Bildelement hinzu und ergänzte die Naturalgaben. Auch die Statuen des

<sup>251</sup> Zur Übersetzung dieses Wortes mit „Opfertisch“ siehe: Settgast 1963, Bestattungsdarstellungen, S. 24.

<sup>252</sup> Siehe dazu Kap. 8.1 „Opfer“.

<sup>253</sup> Hier ist die aspektivische Darstellungsweise zu beachten, welche eigentlich vor- und hintereinanderstehende Objekte als über- und nebeneinander befindlich wiedergibt, um diese dem Betrachter zugänglich zu machen.

<sup>254</sup> So z. B. im Grab des *Wsr* (TT 21), Kapelle, Nordostwand, Ostseite (Kat. Nr. 002, Szene 008, Tisch 003).

<sup>255</sup> Fitzenreiter 2001, Statue und Kult, S. 67.

<sup>256</sup> Nach Aussage von Robert Kuhn zu den frühen Bestattungen in Abydos. Die Autorin dankt Herrn Kuhn für diesen Hinweis.

Verstorbenen als rundplastische Umsetzung der Opfertischszene wurden bereits durch Karl Martin erkannt.<sup>257</sup> Somit gewann das tägliche Opferritual vom Alten bis zum Neuen Reich durch die zunehmende Plastizität der funktionalen Elemente im Diesseits immer mehr an Bedeutung und konnte den Verstorbenen damit im Jenseits besser versorgen. Die Gesamtszenenkomposition hält das tägliche Opferritual für den Grabinhaber fest und garantiert dadurch eine ewige Ausführung des Versorgungskultes. Daher war ein Verzicht auf diese Darstellung undenkbar, sofern Dekoration geplant war.

Die **Opferliste** ist eine variable Komponente, die im Neuen Reich zur Opfertischszene hinzutreten und sie ergänzen kann.<sup>258</sup> Sie war seit der 2. Dynastie eng mit der bildlich dargestellten Opfertischszene verbunden<sup>259</sup>. Nach einer ersten Definition Winfried Barta gibt es zwei Kategorien von Opfern, die in derartigen Listen aufgeführt werden: a) das Inventaropfer und b) das Ritualopfer.<sup>260</sup> Die Gegenüberstellung der beiden Termini impliziert jedoch einen Zusammenhang und lässt zunächst vermuten, dass es sich beim Inventaropfer um eine Gabe handelt, die ohne ein Ritual<sup>261</sup> dargebracht wird, allerdings bedingt allein der Begriff Opfer, dass es sich um ein durch Kulthandlungen geweihtes Objekt handeln muss. Zudem gilt das Herbeibringen der Grabausrüstung, also des Grabinventars, als Teil des Bestattungsrituals, was eindeutig beweist, dass es sich dabei um eine mit einem Ritus verbundene Aktion handelt.<sup>262</sup> Während sich der Begriff des Inventaropfers auf die Funktion der Opfergabe als „Teil der Grabausrüstung des Verstorbenen“<sup>263</sup> stützt, steht beim Ritualopfer der Ritus im Vordergrund, welcher mit Hilfe von Kulthandlungen vollzogen wurde, um die Gabe zu sakralisieren. Tatsache ist jedoch, dass beide Opferkategorien in einem kultischen Zusammenhang stehen und sich somit nur in der Art und Form des Dargebrachten sowie der Dauerhaftigkeit des Opfers unterscheiden. Somit werden neue Begrifflichkeiten vorgeschlagen, die bereits in einem Artikel an anderer Stelle beleuchtet wurden<sup>264</sup>: a) Die Liste der täglichen Versorgung des Verstorbenen (vormals „Ritualopferliste“) und b) Die Liste der einmaligen Versorgung des Verstorbenen (vormals „Inventaropferliste“). Letztere gibt wieder, was dem Verstorbenen (ideell) nach seinem Ableben einmalig und dauerhaft in sein Grab mitgegeben wurde. Dabei kann es sich um Salben, Öle, Geräte, Stoffe/Kleidung und eben auch Speisen bzw. Getränke handeln. Die Liste der täglichen Versorgung ist hingegen eng mit dem sich idealerweise unendlichen und täglich wiederholenden Speisungsritual verbunden.<sup>265</sup> Da die Nahrungsaufnahme im Gegensatz zum Empfang von einmaligen Grabbeigaben ein Prozess ist, der sich um das Überleben zu sichern Tag für Tag wiederholen musste, impliziert der gewählte Terminus bereits die gewünschte, kontinuierliche „Nutzung“ dieses Listentyps. Durch die Aufzählung der Lebensmittel als geschriebenes Wort, bekam die Opfergabe nach dem Glauben der Ägypter Gültigkeit, da sie mit der Niederschrift der einzelnen Hieroglyphen „wirklich“ war.<sup>266</sup> Demnach ist ein Aussprechen der Opfergabe im Sinne einer Rezitation des Wortes zwar erwünscht, jedoch nicht zwingend notwendig um das Fortleben im Jenseits zu sichern.

Die **Beischriften** zur Opfertischszene bilden zusammen mit **Inschriften** eine letzte variable Komponente, welche sich in hieroglyphisch wiedergegebenen Wortgruppen bzw. mehr oder weniger langen Sätzen äußern kann. Beischriften können in Form von Spruchformeln auftreten, die eine Vielzahl von Opfergaben wortgruppenartig benennen. Es handelt sich dabei um das sogenannte *pr.t-hrw*-Opfer, welches in Determinativschreibung die einzelnen Opfergaben mit Mengenangaben versehen wiedergibt und somit auf eine Kurzrezitation des Betrachters hofft bzw. als „Sprechblase“ des Opfernden fungiert, da an vielen Stellen nicht sicher ist, ob die damit dekorierten Bereiche

<sup>257</sup> Martin 1984, Speisetischszene, Sp. 1130.

<sup>258</sup> Die Opferliste kann auch in der Talfestszene, die ein besonderes tägliches Opferritual darstellt, vorkommen. Siehe dazu Schott 1952, Das schöne Fest, S. 73.

<sup>259</sup> El-Metwally 1992, Entwicklung der Grabdekoration, S. 10-11.

<sup>260</sup> Barta 1982, Opferliste, Sp. 587.

<sup>261</sup> Die Benutzung des Terminus „Ritual“ hier und im Folgenden nach der Definition von Helck 1984, Rituale, Sp. 271-285.

<sup>262</sup> Altenmüller 1975, Bestattungsritual, Sp. 745-765.

<sup>263</sup> Barta 1982, Opferliste, Sp. 587.

<sup>264</sup> Weber 2015, Opferliste versus Opfertisch, S. 205-207.

<sup>265</sup> El-Metwally 1992, Entwicklung der Grabdekoration, S. 11.

<sup>266</sup> Assmann 2005, Theologie und Weisheit, S. 24-30.

überhaupt für Besucher zugänglich waren.<sup>267</sup> Die Inschriften sind im Gegensatz zu den Beischriften ausführlicher und benennen häufig neben der Form des Opfers auch den Opfernden sowie den Opferempfänger und dessen Angehörige samt Titeln, welche bildlich erfasst sind. Sie geben im besten Falle genaue Auskunft über den Rahmen des Opfers und lassen den Betrachter dadurch zwischen täglichem Opferritual, Festopfer und Erntelopfer entscheiden.

---

<sup>267</sup> Ein Beispiel für eine derartige Spruchformel findet sich im Königsgrab KV 14, wo „Tausend an Brot, Tausend an Bier, Tausend an Rind und Tausend an Geflügel“ an der Nordwand von Korridor B über einem Opfertisch niedergeschrieben sind, der vom nachträglich überarbeiteten König Siptah an eine männliche Gottheit gerichtet ist (Kat. Nr. 073, Szene 435).

## 9. Opfergaben

Das vorliegende Kapitel behandelt die verschiedenen Opfergaben, welche auf den Opfertischen abgebildet sind. Zunächst sollen dabei die Bildträger sowie deren Kontexte vorgestellt werden, um die Darstellungen inhaltlich einordnen zu können. Danach werden die einzelnen Opfergaben selbst in ihren jeweiligen Klassen (Speisen, Getränke, Nicht-Lebensmittelgruppen, unidentifizierbare Darstellungen) vorgestellt. Dabei liegt der Fokus neben der Produktion und der Darstellungsweise vor allem auf der symbolischen Bedeutung der Gaben, da für das tägliche Opfer nicht nur die Speise oder das Getränk an sich von Wert waren, sondern auch die magische Kraft, welche dem Element durch das Ritual verliehen wurde. Dadurch konnte die tägliche Regeneration des Grabinhabers<sup>268</sup> stattfinden.

### 9.1 Darstellungsträger

Im Folgenden wird ein kurzer Überblick über alle Darstellungsträger, welche Opfertische, Opfermatten oder Ähnliches beinhalten, gegeben. Dabei werden zunächst alle Bildträger vorgestellt. In dieser Arbeit sind ausschließlich die Grabwände von Relevanz. Die übrigen Darstellungsträger werden an dieser Stelle genannt, um einen vollständigen Überblick über die verschiedenen Anbringungsorte von Opferszenen im Grab zu erhalten.

#### Grabwand

Bei der Abbildung von Opfergaben auf Grabwänden handelt es sich um die für diese Arbeit relevanten Bildträger. Der Korpus wurde ausgewählt, da er in den Thebanischen Nekropolen am häufigsten erhalten ist und somit einen reichhaltigeren Überblick der Darstellungen innerhalb einer einzigen Klasse von Bildträgern gibt. Opfertafeln, Opferstelen und Grabbeigaben sind zudem Funde, die zu einem Großteil in Museen anzutreffen sind. Häufig fehlen dabei die Fundkontexte oder sie befinden sich in schwer zugänglichen Magazinen. Scheintüren sind zwar zumeist im Grab vorzufinden, jedoch bieten ihre Opferszenen im Neuen Reich keine außerordentliche Vielfalt von Lebensmitteldarstellungen, weshalb sie für eine gesonderte Untersuchung nicht in Frage kommen. Da sie sich allerdings an Grabwänden befinden und somit unter diesem Terminus einzuordnen sind, wurden sie ebenfalls, sofern dies sinnvoll erschien, in die Arbeit mit aufgenommen.

Mit dem Terminus „Grabwand“ sollen alle Wände in Grabkapellen, Grabkammern und zum Grab gehörigen Räumen beschrieben werden.<sup>269</sup> Dabei wird kein Unterschied zwischen Relief und Malerei gemacht, da es die Interpretation der verschiedenen Opfergaben nicht beeinflusst. Die Opfertische und Opferträger können sich im Neuen Reich auf allen Wänden der dekorierten privaten und royalen Grabanlagen in Theben-West befinden. Dabei kann keine Himmelsrichtung ausgeschlossen werden. Die Grabwand bildet im direkten Vergleich mit den übrigen Darstellungsträgern das größte Bildmedium. Die Opfergaben können dort einen enormen Raum einnehmen, was sich vor allem in ihrer Anzahl widerspiegelt. Zudem bietet ein Grab mehr Fläche, um Opferszenen abzubilden. Daraus ergibt sich, dass eben auch mehr Opferträger zu finden sind als auf den übrigen Darstellungsträgern. Ein weiterer Vorteil, welcher sich aus der Wahl der Grabwände als für diese Arbeit relevante Darstellungsträger ergibt, ist die teilweise noch gut erhaltene Farbigkeit. So können viele Speisen, Getränke und Nicht-Lebensmittel aufgrund ihrer Farbe identifiziert oder spezifiziert werden.

#### Opfertafel

Bei den erhaltenen Opfertafeln handelt es sich ausschließlich um aus Stein bestehende Tableaus, welche zwar enorme Größen und Gewicht annehmen können, das Ausmaß einer Grabwand jedoch nicht erreichen. Die Objekte sind monolithisch gefertigt und nehmen häufig die äußere Form der Hieroglyphe für „Opfer“ (*hṯp*) an. Umlaufend kann eine Inschrift den Opferempfänger sowie die Gaben benennen. Im Bildmittelfeld sind häufig diverse Speisen, Getränke und Nicht-Lebensmittel

<sup>268</sup> So auch Cooney und McClain 2006, *Daily Offering Meal*, S. 57.

<sup>269</sup> Die sog. „Millionenjahrhäuser“ bzw. Totentempel der Pharaonen auf der thebanischen Westseite werden dabei bewusst außen vor gelassen, obwohl sie inhaltlich zum Königgrab gehören. Da sie jedoch bildlich, textlich und rituell deutlich mehr dem Tempelkult als der Totenverehrung entsprechen, bilden sie eine eigene Kategorie, welche gesondert (eventuell in Zusammenhang mit den Göttertempeln der Ostseite von Theben) behandelt werden muss. Jene Arbeit kann zum vorliegenden Zeitpunkt jedoch nicht erbracht werden, da sie den Rahmen dieses Werkes sprengen würde.

dargestellt, welche in den meisten Fällen im Relief wiedergegeben sind. Die Opfertafel befand sich vor der Statue des Verstorbenen bzw. vor der Opferstelle, um dort den Kult, nahe dem Grabinhaber in Form seines *K3*, vollziehen zu können. Dabei wurde libiert, geräuchert oder es wurden Gaben auf der Platte niedergelegt.<sup>270</sup> Die Rezitation einer kurzen Opferformel oder der beigegebenen Inschrift ist dabei m. E. wahrscheinlich. Die Opfertafel übernahm somit auch die realweltliche Funktion eines Opfertisches, der als Träger der Gaben im Ritual fungierte.

### Opferstele

Die Opferstele bestand zumeist aus einem Stelenrund und einem rechteckigen Stelenkörper. Das Stelenrund konnte in einigen Fällen allerdings auch dreieckig<sup>271</sup> oder rechteckig mit einer Hohlkehle als Abschluss ausfallen. In jeder Variante ist im oberen Stelenbereich ein Bildfeld zu finden, welches mit Textbeischriften versehen sein kann. Die privaten Opferstelen des Neuen Reiches in Theben unterteilen sich in mehrere Register und können neben einer plastischen Ausarbeitung in Stein auch lediglich auf die Grabwand aufgemalt sein. Der Bildträger ist dabei in seinen Größen beschränkt und lässt meist nur stark verkürzte Opferszenen zu. Daraus folgt, dass die darin befindlichen Opfergaben ebenfalls in geringerem Umfang dargestellt sind als bspw. auf den Grabwänden. Aus diesem Grund kann eine Typologie der Opfergaben auch nicht ausschließlich anhand von Opferstelendarstellungen erstellt werden. Die Stelen wurden daher nur in geringem Umfang in die Arbeit mit eingegliedert, sofern es sich um *in situ*-Funde handelte, deren Aufnahme ergebnisorientiert schien.

### Scheintür

Die Scheintür zählt zu den ältesten Darstellungsträgern überhaupt und ist bereits seit dem Alten Reich in den Grabanlagen der Pharaonen und der Beamtschaft zu finden. Neben Inschriften zur Thematik der Opfergaben, die auf der Vorstellung basieren, dass der Verstorbene aus jener Tür heraustrat, um seine Speisen zu empfangen, gab es häufig das sog. Scheintürtableau, welches den Grabinhaber zumeist auch mit Verwandten vor einem Opfertisch zeigt. Aufgrund der geringen Platzverhältnisse sind bis zum Neuen Reich zahlenmäßig weniger Opfergaben auf diesen Darstellungsträgern zu finden als bei anderen Objekten. Dennoch ist die Scheintür ein zentraler Ort des Opferkultes, da sie einen Punkt markiert, an dem der Verstorbene dazu angehalten wird als Verklärter herauszutreten und seine Gaben zu empfangen.

### Grabbeigaben und Grabinventar

Auf den verschiedensten Grabbeigaben und –inventarbestandteilen können Opfergaben bzw. Opfertischszenen dargestellt sein. Dabei sind neben Toiletten- und Stoffkästen auch Leinentücher, Särge und Holztüren zu nennen.<sup>272</sup> Die Grabsausstattung mit ihren Opfertischdarstellungen wurde für diese Untersuchung bewusst nicht erfasst, da sie zwar zum Gesamtkontext gehört, jedoch ein Großteil der Gräber aufgrund ihres Zustandes durch Beraubung oder Verfall gar kein Grabinventar mehr aufweist. Somit muss eine breit gefächerte Analyse in diesem Fall ausbleiben.

## 9.2 Darstellungskontexte in Privatgräbern

Neben den Darstellungsträgern sind auch die Darstellungskontexte und damit das Szenenmaterial der Opfergaben zu betrachten. Dabei handelt es sich um die Opfertischszene, den freistehenden Opfertisch ohne ersichtliche Bezugsperson, Ernteszenen (Getreideernte bzw. Weinlese), Festdarstellungen, den Fisch- und Vogelfang, Opfer an Gottheiten, die Abydosfahrt, das Mundöffnungsritual, das Ritual zum Anzünden der Fackeln, die Weihe des fertigen Sarges, das Gastmahl (mit Harfenspiel), Auszüge aus

<sup>270</sup> Zu einem Beispiel eines *in-situ*-Fundes von Opfergaben auf einer Opfertafel in Sedment siehe Franzmeier 2014, Sedment II, S. 535.

<sup>271</sup> So z. B. Berlin ÄM 7281 und 7315 (in Kombination mit Hohlkehle). Quellen: [http://www.smb-digital.de/eMuseumPlus?service=direct/1/ResultLightboxView/result.tl.collection\\_lightbox.\\$TspTitleImageLink.link&sp=10&sp=Scollection&sp=SfieldValue&sp=0&sp=3&sp=3&sp=Slightbox\\_3x4&sp=0&sp=Sdetail&sp=0&sp=F&sp=T&sp=0](http://www.smb-digital.de/eMuseumPlus?service=direct/1/ResultLightboxView/result.tl.collection_lightbox.$TspTitleImageLink.link&sp=10&sp=Scollection&sp=SfieldValue&sp=0&sp=3&sp=3&sp=Slightbox_3x4&sp=0&sp=Sdetail&sp=0&sp=F&sp=T&sp=0); [http://www.smb-digital.de/eMuseumPlus?service=direct/1/ResultLightboxView/result.tl.collection\\_lightbox.\\$TspTitleImageLink.link&sp=10&sp=Scollection&sp=SfieldValue&sp=0&sp=2&sp=3&sp=Slightbox\\_3x4&sp=0&sp=Sdetail&sp=0&sp=F&sp=T&sp=0](http://www.smb-digital.de/eMuseumPlus?service=direct/1/ResultLightboxView/result.tl.collection_lightbox.$TspTitleImageLink.link&sp=10&sp=Scollection&sp=SfieldValue&sp=0&sp=2&sp=3&sp=Slightbox_3x4&sp=0&sp=Sdetail&sp=0&sp=F&sp=T&sp=0) (zuletzt eingesehen am: 19.10.2019).

<sup>272</sup> Beispiele dafür finden sich bei Weber 2010, Dinner for One, Teil III in den Gräbern von Cha (TT 8) und Sennedjem (TT 1).

dem Pfortenbuch sowie Vignetten des Totenbuches. Da die Opfertischszene bereits eingehend behandelt wurde<sup>273</sup>, soll sie an dieser Stelle nur in geringem Umfang erläutert werden.

#### Opfertische ohne sichtbare Bezugsperson

Bei diesem „Szenentypus“ handelt es sich zumeist um Tischgestelle bzw. Opferanordnungen, die vermeintlich für sich allein stehen und durch Trennlinien von anderen Darstellungen separiert werden<sup>274</sup> oder aber Bereiche im Grab ausfüllen, deren Fläche wohl nicht anders genutzt werden konnte<sup>275</sup>. Beide Varianten zeigen jedoch die Opfer immer dicht an eine andere Szene herangerückt und dürfen somit als darstellerische Ergänzungen zu deren Inhalten oder als „Lückenfüller“ bezeichnet werden. Die Opfergaben werden allerdings als an den Grabinhaber gerichtet postuliert, da sie – sollten sie auch lediglich zum Dekor bzw. zum Grabinventar gehören – immer für den Verstorbenen gedacht waren. Demnach stehen die Opfertische nicht für sich allein. Lediglich die Bezugsperson ist nicht direkt vor ihnen dargestellt, sondern findet sich im Kontext der Abbildungen auf der Grabwand.

#### Opfertischszene

Die Opfertischszene wurde bereits ausgiebig in Kapitel 8 dieser Arbeit besprochen, weshalb an dieser Stelle lediglich die in den Katalog aufgenommenen Szenen benannt werden sollen. Die Opfertischszene zählt zu den am häufigsten in diese Arbeit aufgenommenen Darstellungen. Dies ist durch den Umstand bedingt, dass jener Szenentypus im Fokus der Untersuchungen lag. Zu finden sind Opfertischszenen in den folgenden Gräbern (Tabelle h).

<b>Tabelle h)</b>			
<b>Grab</b>	<b>im Katalog</b>	<b>Grab</b>	<b>im Katalog</b>
TT 8 <sup>276</sup>	Kat. Nr. 033, Szene 203	TT 56	Kat. Nr. 026, Szene 151
TT 11 (?)	Kat. Nr. 007, Szene 015	TT 69	Kat. Nr. 032, Szene 198 und 199
TT 15	Kat. Nr. 001, Szene 005	TT 74	Kat. Nr. 028, Szene 170
TT 16	Kat. Nr. 059, Szene 368 und 369	TT 75	Kat. Nr. 029, Szene 173
TT 21	Kat. Nr. 002, Szene 010	TT 81	Kat. Nr. 005, Szene 031 und 032
TT 39	Kat. Nr. 008, Szene 035, 038, 039 (kombiniert mit TB 105?), 044 und 045	TT 82	Kat. Nr. 009, Szene 057, 058, 059 und 060
TT 41	Kat. Nr. 049, Szene 299	TT 100	Kat. Nr. 023, Szene 112, 114, 118, 120, 122, 124, 125, 127, 128, 130.
TT 50	Kat. Nr. 048, Szene 294 und 295	TT 161	Kat. Nr. 037, Szene 221
TT 52	Kat. Nr. 031, Szene 180	TT 219	Kat. Nr. 067, Szene 416
---	---	TT 353	Kat. Nr. 006, Szene 034

Als besondere Gelegenheit der Darstellung einer Opfertischszene, und damit des täglichen Opferrituals, beschrieb bereits Schott die Feste.<sup>277</sup> Diese Szenen werden jedoch unabhängig von der Opfertischszene und als einzelne Darstellung gezählt, da sie trotzdem zum Festgeschehen gehören<sup>278</sup> und nicht in den alltäglichen Opferbedarf gerechnet werden können, da das Opfer eben nur einmal jährlich und nicht wirklich täglich vollzogen wurde. Das Festmahl verlor im Laufe der 18. Dynastie die Bezüge zur rituellen Speisung des Verstorbenen im Totenkult.<sup>279</sup> Es stand damit nicht mehr in Zusammenhang mit der Opferliste und dem daraus resultierenden täglichen Opferritual.

<sup>273</sup> Siehe dazu Kap. 8.3 „Opfertischszene“.

<sup>274</sup> So z.B. im Grab des Cha (TT 8). Siehe dazu Kat. 033, Szene 200.

<sup>275</sup> So z.B. im Grab des Nacht-Amun (TT 335). Siehe dazu Kat. 068, Szene 419.

<sup>276</sup> Es handelt sich dabei um die einzige in diesen Katalog aufgenommene Stele, die sich heute nicht mehr *in situ* befindet. Sie kann in der Kapelle definitiv als Teil der Wanddekoration verortet werden.

<sup>277</sup> Schott 1952, Das schöne Fest, S. 64 und 80.

<sup>278</sup> Schott 1952, Das schöne Fest, S. 65.

<sup>279</sup> Bis in die Regierungszeit Amenophis' III. ist es jedoch noch eng mit der Totenspeisung verbunden. Siehe dazu bspw. die Westwand (Nordseite) in der Passage des Grabes von Menna (TT 69). Dort sind Festgelage und rituelle Speisung direkt über- und nebeneinander dargestellt.

Die Abgrenzung der Opfertischszene von der Festszene erfolgt durch ikonographische Merkmale sowie den Anbringungsort im Grab. Zum einen sind Opfertischszenen häufig nicht so festlich ausgeschmückt. Das heißt, dass aufwändig hergestellte Girlanden, Kränze und Blumengebinde fehlen. Der Grabinhaber (und dessen Frau) sind ohne Haarschmuck oder besonderes Geschmeide dargestellt. Unter ihren Stühlen befinden sich keine spielenden oder Früchte naschenden Haustiere. Zum anderen sind diese Szenen nahe der Kultstelle angebracht und befinden sich daher zumeist im hintersten Bereich des Grabes bzw. bei der Scheintür oder Stele. Auch die Inschriften können für die Opfertischszene und gegen das Fest sprechen, indem bspw. keine Feste erwähnt werden.<sup>280</sup> Sprechen die Inschriften vom *rdj.n=i n=k ir.t-Hr*<sup>281</sup>, so darf davon ausgegangen werden, dass man ein tägliches Opferritual vor Augen hat.<sup>282</sup> Eine Abgrenzung der beiden Typen Fest- und Opfertischszene voneinander ist dennoch häufig schwierig, denn gelegentlich ist auch das Fest mit Speiseritual nahe der Kultstelle zu finden.<sup>283</sup>

Eine Kombination aus Senetbrettspiel (TB 17)<sup>284</sup> und Opfertischszene findet sich in TT 1 sowie TT 265<sup>285</sup>. Nicht sicher als Opfertisch- oder Festszene zu bezeichnende Darstellungen sind zu finden in TT 21<sup>286</sup>, TT 78<sup>287</sup>, 145<sup>288</sup>, 178<sup>289</sup>. Eine Darstellung in TT 104<sup>290</sup> ist ebenfalls nicht eindeutig als Opfertischszene zu bestimmen, da die Inschriften fehlen und der lange Stab des Grabinhabers eher auf eine Ernte- bzw. Landwirtschaftsszene hinweist. Auch in TT 50<sup>291</sup> sitzt der Verstorbene mit langem Stab und zusätzlich seiner Frau vor einem Opfertisch. Die Szene kann aufgrund fehlender Vergleiche nicht eindeutig als Opfertischszene identifiziert werden. Die Darstellungen in TT 40<sup>292</sup> zeigen zwar den Verstorbenen vor dem Opfertisch, jedoch fehlt jeglicher Bezug zum täglichen Opferritual. Auch die Inschrift beschreibt nur ein „Sitzen zur Seite von Osiris und Anubis, Herr von Rosetau“<sup>293</sup>. Eine Darstellung in TT 359<sup>294</sup> zeigt den Grabinhaber vor einem Opfertisch beladen mit Zwiebeln<sup>295</sup> und Blumensträußen. Auch hier gibt es keinen Hinweis auf das tägliche Opferritual. In einer anderen Darstellung dieses Grabes<sup>296</sup> ist vielmehr eine bestimmte Szene des Darbringens von Gaben für den Grabinhaber durch verschiedene Priester als eine Opfertischszene gemeint, was aus der Inschrift erschlossen werden kann. Szene 471 ist ebenfalls nicht als Opfertischszene anzusprechen, da auch hier die Inschriften keinen Bezug zum täglichen Opferritual aufweisen. Die genannten Szenen wurden daher alle nur als „Grabinhaber vor dem Opfertisch“ und nicht als „Opfertischszene“ erfasst. Ähnlich gestaltet sich die Situation im Grab TT 49<sup>297</sup>, wo der Grabinhaber sitzend mit vor ihm befindlichen Opfertisch dargestellt ist, und in TT 41<sup>298</sup>. In TT 5<sup>299</sup> ist der Grabinhaber mit seiner Frau vor einem Opfertisch abgebildet, während ihnen vom Sohn ein Krug gereicht wird. Diese Geste sowie Stirnband und Ohrschmuck der Frau lassen hier neben einer Opfertischszene auch eine Festdarstellung vermuten.

<sup>280</sup> Dies ist allerdings nur ein Indikator im Zusammenhang mit anderen Merkmalen und kann nicht allein für die Begründung einer Opfertischdarstellung stehen.

<sup>281</sup> So z. B. bei Rechmire (TT 100). Siehe dazu Kat. Nr. 023, Szene 118.

<sup>282</sup> Siehe erklärend dazu vor allem Kap. 14 „Die Bedeutung des täglichen Opferrituals“. Dort wird der Bezug vom Opfertisch zum Horusauge (*ir.t-Hr*) hergestellt.

<sup>283</sup> So z. B. in TT 357 (Kat. Nr. 065, Szene 410) und TT 85 (2. Querhalle, Westwand, Nordseite). Im Grab des Amenemhab (TT 85) ergibt sich die nahe der Kultstelle platzierte Festszene aus der Situation heraus, dass eine zweite Querhalle zwischen Sanktuar und Passage eingeschoben ist.

<sup>284</sup> Siehe dazu weiter unten in diesem Kapitel.

<sup>285</sup> Kat. Nr. 054, Szene 336.

<sup>286</sup> Kat. Nr. 002, Szene 008 und 009.

<sup>287</sup> Kat. Nr. 036, Szene 215.

<sup>288</sup> Kat. Nr. 010, Szene 062.

<sup>289</sup> Kat. Nr. 060, Szene 374.

<sup>290</sup> Kat. Nr. 014, Szene 075.

<sup>291</sup> Kat. Nr. 048, Szene 290.

<sup>292</sup> Kat. Nr. 042, Szene 267, 268, 269 und 270.

<sup>293</sup> Kat. Nr. 042, Szene 268.

<sup>294</sup> Kat. Nr. 077, Szene 468.

<sup>295</sup> Die Zwiebeln deuten vor allem auf das Sokarfest hin. Siehe dazu Graindorge-Héreil 1992, Les Oignons de Sokar und Graindorge-Héreil 1994, Le Dieu Sokar, v. a. S. 229-232.

<sup>296</sup> Kat. Nr. 077, Szene 470.

<sup>297</sup> Kat. Nr. 043, Szene 274 und 278.

<sup>298</sup> Kat. Nr. 049, Szene 301.

<sup>299</sup> Kat. Nr. 082, Szene 490.



Wieder geben die Inschriften keinerlei Aufschluss über den Kontext. Genau dasselbe Problem ergibt sich erneut in TT 44<sup>300</sup>. Auch in TT 409<sup>301</sup> ist eine Darstellung des Verstorbenen und seiner Frau nicht eindeutig zuzuordnen. In TT 222<sup>302</sup> ist die Darstellung zu zerstört, um Aussagen über den Kontext treffen zu können, jedoch weist das Ausrufen der Opferspeisen vor dem Opferempfänger durch einen Priester auf eine Opfertischszene (evtl. auch im Festkontext) hin.

#### Festdarstellungen

Festszenen allgemein, auch wenn sie meist nicht genau bestimmbar sind, können anhand der aufwendigen Kleidung und des Schmucks der Festteilnehmer sowie Kränzen und Dekoration erkannt werden. Häufig sind auch Haustiere, wie Katzen, Vögel und Meerkätzchen oder Kosmetikgegenstände unter den Stühlen des Grabinhabers bzw. seiner Frau abgebildet. Kultgegenstände, wie Sistrum und Menite, sind ebenfalls ein Indikator für Festszenen. Des Weiteren lassen auch Blumen, Sträuße und aufwendige Gebinde, die sich entweder auf dem Opfertisch befinden oder vor diesem stehen, auf Feste schließen. Häufig halten der Grabinhaber oder dessen Frau sich zusätzlich noch Lotosblüten an die Nase, um deren Duft zu riechen. In vielen Fällen ist es jedoch gar nicht möglich zu entscheiden, ob die dargestellte Festszene ausgerechnet ein bestimmtes Fest meint oder vielleicht als Gastmahl im Zusammenhang mit dem Grab- und Bestattungskult zu verstehen ist.<sup>303</sup> Aus diesem Grund wurden einige nicht eindeutig einem bestimmten Fest zuzuordnende Darstellungen im Katalog lediglich als „Festszene“ bezeichnet.<sup>304</sup>

Die Feste, in denen Opfertische in den aufgenommenen Thebanischen Gräbern vorkommen, sind das Tal-<sup>305</sup>, das Sokar-<sup>306</sup> und das Neujahrsfest<sup>307</sup> sowie das Fest für Thutmosis III.<sup>308</sup>, das Fest für Amenophis I.<sup>309</sup>, das Fest des Month<sup>310</sup>, das *Nhb-k3.w*-Fest<sup>311</sup>, das Fest für Bastet<sup>312</sup> und das Fest von *B3-r3-s.t*<sup>313</sup>. Das Talfest (*h3b nfr n in.t*), welches einmal jährlich stattfand, gehörte zu den bedeutendsten thebanischen Festen überhaupt. Es fand im zehnten Monat eines jeden Jahres statt und ermöglichte es dem Gott Amun in Form seiner Statue von der Ostseite des Nils auf die Westseite

<sup>300</sup> Kat. Nr. 083, Szene 495.

<sup>301</sup> Kat. Nr. 092, Szene 556.

<sup>302</sup> Kat. Nr. 095, Szene 565.

<sup>303</sup> So auch Schott 1952, Das schöne Fest, S. 89-90.

<sup>304</sup> So z. B. in TT 6 (Kat. Nr. 058, Szene 354). Es ist nicht gesichert, dass es sich bei der Darstellung um eine Festszene handelt, da ein Großteil zerstört ist und das kleine Segel in der Hand des Grabinhabers ungewöhnlich für jenen Szenentypus erscheint. TB 55 weist eine ähnliche Vignette auf, die den Verstorbenen mit Segel in der Hand zeigt. Siehe dazu Hornung 1990, Totenbuch, S. 126. Der Spruch gehört zur Reihe der Sprüche, die den Toten Luft atmen lassen im Jenseits, wofür das Segel als „Hauch des Windes“ symbolisch steht. In TB 58 werden Opfergaben sogar explizit erwähnt, jedoch stimmen die überlieferten Sprüche nicht mit den Inschriftenresten im Grab des Neferhotep und Nebnefer (TT 6) überein. Zudem erwähnt Saleh 1984, Totenbuch, S. 28 die Darstellung nicht unter TB 55. Aus diesen Gründen wird sie zunächst zu den Festszenen gezählt. Als Festszenen gekennzeichnet sind auch Darstellungen in TT 11, 19, 39, 49, 52, 56, 63, 77, 78, 81, 138, 145, 158, 178, 340, 341, 357 und 409. TT 255 (Kat. Nr. 050, Szene 314): hierbei handelt es sich um eine Festszene (womöglich im Bestattungskontext, was aus den Klagefrauen zu schließen ist). Es findet sich eine Besonderheit in diesem Grab, welche aufgrund eines Zufalls entstanden sein mag. Über dem Opfertisch der genannten Szene scheint eine Silexknolle bei der Entstehung des Grabes herausgebrochen zu sein. Der kreisrunde Ausbruch wurde danach jedoch nicht etwa zugemauert, sondern belassen und um ihn herum gemalt. Die Stelle selbst wurde weiß getüncht und danach mit Weinranken und Weinbeeren ausgemalt. Somit entstand vermutlich ein Platz, an dem Opfergaben tatsächlich quasi auf den dargestellten Tisch gelegt werden konnten. Siehe dazu weiterführend Kap. 13 „Überlegungen zu Ablageplätzen von Opfergaben im Grab“.

<sup>305</sup> TT 8, 21, 38, 39, 55, 56, 69, 78, 81, 90, 93, 100, 161, 181 (hier auch in Kombination mit TB 105; siehe Szene 232), 343 sowie wahrscheinlich TT 1, 21, 80, 82, 104, 131, 138, 217, 254 und 409.

<sup>306</sup> TT 158, 192 (Aufrichten des Djedpfeilers), 255 und wahrscheinlich TT 7, 51, 277, 286.

<sup>307</sup> TT 82 (Kat. Nr. 009, Szene 048-049).

<sup>308</sup> TT 31 (Kat. Nr. 90, Szene 533).

<sup>309</sup> TT 19 (Kat. Nr. 053, Szene 335).

<sup>310</sup> TT 31 (Kat. Nr. 90, Szene 534-537).

<sup>311</sup> TT 50 (Kat. Nr. 048, Szene 291). Hier und im Folgenden vor allem auch Assmann 1984, Das Grab mit gewundenem Abstieg, S. 284-287.

<sup>312</sup> TT 50 (Kat. Nr. 048, Szene 292) und 341 (Kat. Nr. 087, Szene 522).

<sup>313</sup> TT 296 (Kat. Nr. 063, Szene 401).

überzusetzen, um die dort befindlichen Tempel zu besuchen. Endpunkt der heiligen Barkenfahrt war der Tempel der Hatschepsut in Deir el-Bahari, wo die Barke eine Nacht ruhte bis die dafür aufgestellten Fackeln in Milch gelöscht wurden. Im Privatkult bedeutete dies zunächst ein Brandopfer an den Reichs- bzw. Sonnengott am Grab. Man begab sich zu den Verstorbenen, um ihnen Blumensträuße aus dem Tempel zu opfern. Anschließend fand ein Festmahl von Lebenden und Toten statt, welches die Grenzen zwischen Diesseits und Jenseits verschwimmen ließ.<sup>314</sup>

Das Brandopfer an den Reichs- bzw. Sonnengott, welches immer im Eingangsbereich dargestellt war, bot innerhalb der Kapelle den ersten Raum für die Wiedergabe von Opfergaben. Durch den aufsteigenden Rauch, welcher durch die Zugabe von Myrrhen stark duftete, wurden Amun, Amun-Re bzw. Re-Harachte genährt und gepriesen.<sup>315</sup> Später richtete sich das Opfer an Ptah-Sokar-Osiris oder den vergöttlichten Amenophis I.<sup>316</sup> Schließlich erhielt auch der Grabinhaber im Kreise von Familien und Freunden einen reichlich gedeckten Tisch, der allerlei Speisen und Getränke beinhaltete. Dabei handelt es sich um ein besonderes „tägliches“ Opferritual<sup>317</sup>, welches durch seine Regelmäßigkeit wohl symbolisch als Tag-für-Tag stattfindend<sup>318</sup> gelten konnte. Die Opferhandlungen im Rahmen dieses Festmahles unterscheiden sich deutlich vom täglichen Opferritual. Beim *ḥ3b nfr n in.t* wurden dem Verstorbenen Blumen dargebracht oder Sistren gereicht. Auch das Darbringen von Rauschgetränken in Prunkgefäßen bzw. das Präparieren von Trinkschalen zählt zu den häufigen Abbildungen in diesem Kontext. Die Art der Opfergaben auf den Tischen unterscheidet sich jedoch kaum von den Speisen und Getränken des täglichen Opferrituals. Einzige Ausnahme ist die ausschließliche Darstellung von Prunkgefäßen, welche mit dem Rauschtrank gefüllt waren, wie z.B. im Grab des Nebamun (TT 90).<sup>319</sup> Der Festkontext wird dabei gesondert betont. In den übrigen Gräbern liegen Brote, Fleisch, Gemüse, Obst und andere Gaben auf den Opfertischen und lassen allein von dieser Vielfalt bei fehlenden Inschriften nicht sofort auf das Talfest schließen. Ähnlich gestaltet sich die Situation beim Neujahrsfest im Grab des Amenemhet (TT 82)<sup>320</sup>, wo allein die Inschriften und nicht die Darstellung ausgewählter Opfergaben Aufschluss über den Szenenkontext geben können. Beim Sokarfest spielten wiederum Zwiebeln eine große Rolle, weshalb diese entweder in Kombination mit anderen Speisen oder im Bündel bzw. als Kranz allein dargestellt werden konnten.<sup>321</sup> Bei den übrigen Festen konnten bislang keine Besonderheiten in der Auswahl ihrer Opfergaben ausgemacht werden, doch wäre dies aufgrund der bisher gesammelten Erfahrungen zu erwarten und sollte Gegenstand einer eigenen Untersuchung sein.

#### Gastmahl (mit Harfenspiel)

Neben den eindeutig als Festdarstellungen zu interpretierenden Szenen gibt es weitere Grabbilder, die andere Gastmähler zeigen. Häufig rutschen in diese Kategorie Szenen, die eventuell auch Festgelage zeigen, jedoch sind diese anhand zerstörter oder fehlender Inschriften nicht mehr zuzuordnen. Dies ist z. B. der Fall beim Grab des Nefersecheru (TT 296<sup>322</sup>). Falls ein bestimmtes Fest dargestellt ist, so handelt es sich eindeutig um ein Totenfest, da ein Sempriester (räuchernd und libierend) sowie ein Harfenspieler mit einbezogen sind. Da jedoch keine genaue Auskunft gegeben werden kann, wird diese Szene als „Gastmahl (mit Harfenspiel)“ beschrieben. Das Harfnerlied kommt dabei einer „Sehnsucht nach ewigem Leben“<sup>323</sup> gleich, welches man sich erhoffte und es illustriert die Freude, die man an musikalischer Speisebegleitung fand.<sup>324</sup> Die übrigen aufgenommenen Szenen befinden sich in

<sup>314</sup> Schott 1952, Das schöne Fest, S. 5-9.

<sup>315</sup> Schott 1952, Das schöne Fest, S. 5-9.

<sup>316</sup> Schott 1952, Das schöne Fest, S. 16.

<sup>317</sup> So auch schon Schott 1952, das schöne Fest, S. 64.

<sup>318</sup> Dass eine tatsächliche tägliche Versorgung des Verstorbenen bis in alle Ewigkeit nicht stattfinden konnte, ist bereits aus logistischen Gründen evident. So auch Schott 1952, Das schöne Fest, S. 64.

<sup>319</sup> Siehe dazu Kat. Nr. 030, Szene 174.

<sup>320</sup> Siehe dazu Kat. 009, Szene 048.

<sup>321</sup> Siehe dazu Kap. 9.4 „Gemüse, Frühlingzwiebel“, S. 78-79 und Graindorge-Hérel 1992, Les Oignons de Sokar.

<sup>322</sup> Kat. Nr. 063, Szene 407.

<sup>323</sup> Schott 1952, Das schöne Fest, S. 78.

<sup>324</sup> Zur Verbindung von Opferspeisung und Harfnerliedern siehe Assmann 1979, Harfnerlied und Horussöhne, S. 10-11.

TT 1<sup>325</sup>, 100<sup>326</sup> und 409<sup>327</sup>. Die beiden Darstellungen im Grab des Sennedjem (TT 1) geben keinerlei Hinweis auf einen besonderen Anlass des Gastmahls, da die Beischriften teilweise fehlen.<sup>328</sup> Es scheint sich zunächst um ein Gastmahl des Grabinhabers im Kreise von Verwandten und Bekannten zu handeln. Eine Festszenerie ist hierbei jedoch nicht ausgeschlossen. Im Grab des Wesirs Rechmire (TT 100) handelt es sich um ein Gastmahl, welches für hohe Beamte ausgerichtet wird.<sup>329</sup> Im Grab des Samut (TT 409) fehlt, aufgrund der starken Zerstörung jener Wand, der Kontext des dargestellten Gastmahls, sodass es keinem besonderen Anlass zugeordnet werden kann. Im Grab des Neferhotep (TT 50<sup>330</sup>) ist allerdings eindeutig ein Harfnerlied inschriftlich erfasst, neben dem der Verstorbene mit voll beladenem Opfertisch sitzt. Obwohl die hier beschriebenen Gastmähler von den Festdarstellungen getrennt behandelt werden, sind sie empirisch jedoch gemeinsam erfasst, da, wie bereits beschrieben, nur schwer zwischen Fest, Gastmahl und Gelage unterschieden werden kann.

#### Fisch- und Vogelfang

Die Szenen des Fisch- und Vogelfangs zeigen den Grabinhaber zumeist mit der Familie bzw. seiner Frau auf einem Boot stehend, welches sich im Papyrusdickicht befindet. Weit ausholend versucht er mit Hilfe eines Wurfgerätes Wasservögel zu erschlagen. Die Darstellungen zeigen die hohen Beamten demnach bei der sportlichen Jagd und sind ebenso Ausdruck dessen, wie man sich eventuell die Freizeit vertrieb. Westendorf bezeichnete diese Art von Szenen als Ausdruck der Zeugungskraft des Grabinhabers. Er setzt den Vorgang mit dem Geschlechtsakt gleich und erklärt sich somit den Zusammenhang von „Schießen und Zeugen“.<sup>331</sup>

Die Opferhandlungen in diesen Szenen beschränken sich allerdings auf den Akt danach – das Darbringen der Vogelbeute. Sie sind in dieser Arbeit weniger häufig aufgenommen worden, da nur einige Szenen Opfertische beinhalten. Man findet sie in den Gräbern TT 52<sup>332</sup>, 56<sup>333</sup>, 89<sup>334</sup> und 92<sup>335</sup>.

#### Ernteopfer / Ernteszenen

Das Vorkommen von Opfertischen bzw. vielmehr Opferträgern im Kontext von Ernteszenen findet sich bei der Weinlese sowie der Getreideernte.<sup>336</sup> Während in Letzterer die Opfergaben hauptsächlich vor dem Grabinhaber abgelegt sind<sup>337</sup>, werden bei der Weinlese vornehmlich Gottheiten<sup>338</sup> mit Opfern bedacht (Abb. 5). Dabei ist auffällig, dass sich einige Gaben in diesen Kontexten immer wiederholen und auch in anderen Gräbern auftauchen. So z. B. die Kornpüppchen, Milchkrüge, Fische, Honig und Eier. Gerade jene Speisen treten beim Opfer der Getreideernte auf und symbolisieren Fruchtbarkeit sowie den Wunsch nach einem erfolgreichen Ertrag.<sup>339</sup> Ähnlich gestaltet sich dies bei den Opfern der Weinlese, wodurch spezielle Gottheiten dazu angehalten werden, reichlich qualitätsvolle Trauben hervorzubringen.

<sup>325</sup> Kat. Nr. 056, Szene 347 und 348 (Inschriften in dieser Szene fehlen).

<sup>326</sup> Kat. Nr. 023, Szene 116-117.

<sup>327</sup> Kat. Nr. 092, Szene 555.

<sup>328</sup> So in Szene 348.

<sup>329</sup> Siehe dazu de Garis Davies 1973, *Rekh-mi-Re'*, Vol. 1, S. 66-68.

<sup>330</sup> Kat. Nr. 048, Szene 289.

<sup>331</sup> Westendorf 1977, *Schießen und Zeugen*. Hier vor allem S. 483-484.

<sup>332</sup> Kat. Nr. 031, Szene 181.

<sup>333</sup> Kat. Nr. 026, Szene 140.

<sup>334</sup> Kat. Nr. 098, Szene 090.

<sup>335</sup> Kat. Nr. 020, Szene 93,1.

<sup>336</sup> In dieser Arbeit wurden die Darstellungen aus TT 38, 49, 52, 57, 69, 261 und 343 aufgenommen.

<sup>337</sup> Die Gaben müssen jedoch nicht für den Grabinhaber bestimmt sein. Siehe dazu Weber 2015, *Opferliste versus Opfertisch*, S. 222.

<sup>338</sup> So z.B. in TT 261, wo der Göttin *Nb.t-k3.w* diverse Opfergaben dargebracht werden (Abb. 5). *Nb.t-k3.w* = Herrin der Speisen. Siehe dazu Leitz 2002, LGG IV, S. 148. Auch die Göttin Renenutet erhält in vielen Fällen als kobragestaltige Erntegottheit Opfergaben um eine fruchtbare Ernte zu garantieren. Ihr ist *Nb.t-k3.w* häufig als Epitheton beigegeben.

<sup>339</sup> Siehe dazu Kap. 9.4 „Fleisch und Fisch“, S. 97-98 und 164-168, Kap. 9.5 „Sonstiges, Eier, Kornpüppchen, Honig“, S. 161-170 und Kap. 9.6 „Getränke, Milch“, S. 237-240.

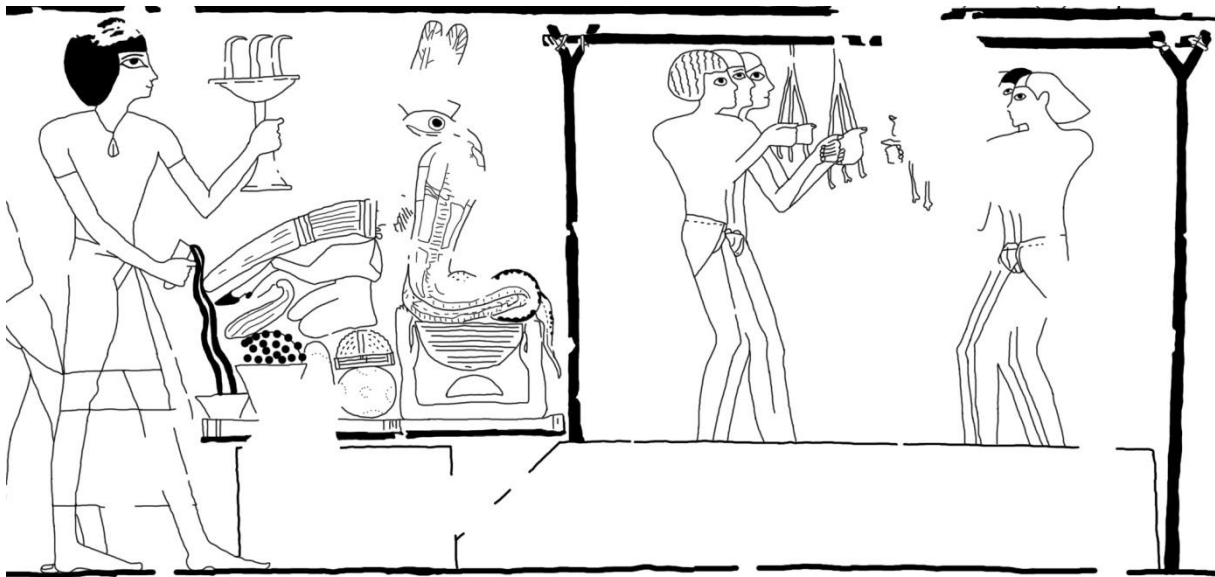


Abb. 5: Darstellung aus dem Grab des Chajemwaset (TT 261) – Opfer an *Nb.t-k3.w* und Zerstampfen der Trauben.<sup>340</sup>

In diesen Szenen ist es jedoch der Wein selbst, der als Opfergabe herausragt. Er wird in flüssiger und Traubenform dargereicht, um wiederum Selbigen zu erhalten. Die Landwirtschaftsszenen grenzen sich demnach in der Wahl ihrer Opfergaben deutlich von anderen Szenen, wie z. B. den Festszenen, ab, indem ganz spezielle Speisen und Getränke ihres symbolischen Gehaltes wegen geopfert werden. Dass auch im Festkontext ausgewählte Gaben dargebracht wurden, deren symbolischer Gehalt zum Wohlergehen des Grabinhabers beitrug, soll nicht außer Frage gestellt werden, jedoch fehlen an dieser Stelle erklärende Texte, die Aufschluss darüber geben würden.

#### Opfer an bestimmte Gottheiten

Das Opfer an ausgewählte Gottheiten findet sich bereits seit Beginn der 18. Dynastie in den Gräbern der Thebanischen Nekropolen. Dort erhalten zunächst Hathor und Osiris Opfergaben vom Königssohn Tetikj (TT 15). Später treten hinzu: In der 18. Dynastie: Anubis (TT 340), *H3s.t-imnt.t* (TT 39), Amun-Re (TT 343), Rennenutet (TT 48 und 93), Atum, Maa-Hekenu-Re und Upuaut (TT 100) sowie Ahmose-Nefertari, Amenophis I. (TT 161 und 181), Isis (TT 181), die Neunheit (TT 57), die Horussöhne (WV 23), am Ende der 18. und Anfang der 19. Dynastie: Nefertem, Maat, Re-Harachte-Atum (TT 255), in der 19. Dynastie: Meretseger, *Nb-mhy.t* (TT 51), Ptah-Sokar (TT 356), Ptah (TT 2), Khnum, Satis, Anukis, Haroeris (TT 6), Schu, Tefnut, Nut, Geb (TT 16), Thot, Sachmet, Thoeris (TT 178), Nephthys (TT 296), Re (TT 336), Mut, Chons (TT 7) und Thutmosis III. (TT 31), sowie in der 20. Dynastie: Onuris-Schu (KV 11), Re-Harachte-Atum-Chepri (KV 1), Mentuhotep-Nebhetepre, Amenophis III. (TT 277) und Ramses II. (TT 341).

Am häufigsten wird zunächst Osiris, Hathor und Anubis geopfert,<sup>341</sup> die in der 19. Dynastie vor allem von Ptah-Sokar, Re-Harachte-Atum und der Thebanischen Triade verdrängt werden. In der 20. Dynastie kommen dann weitere Göttersynkretismen, wie Re-Harachte-Atum-Chepri, hinzu. Die vergöttlichten Könige und Königinnen sind durch alle drei Dynastien hinweg als Opferempfänger dargestellt. Die deutliche Zunahme der Opfer an Gottheiten ist ein Zeichen der „Sakralisierung des Grabgedankens“<sup>342</sup>, die mit einer stärkeren religiösen Prägung der Darstellungen im Grab – gerade in der Ramessidenzeit – einhergeht<sup>343</sup>.

<sup>340</sup> Querhalle, Westwand, Nordseite.

<sup>341</sup> So auch Assmann, Das Grab als heiliger Ort, <http://www.uni-heidelberg.de/uni/presse/rc8/2.html> (zuletzt eingesehen am 14.07.2015).

<sup>342</sup> Zum Wandel, welcher sich auch in der Grabarchitektur vollzieht, siehe Assmann 1984, Das Grab mit gewundenem Abstieg und Seyfried 1987, Entwicklung in der Grabarchitektur. „Im Verlauf des Neuen Reiches gewinnt das Privatgrab zunehmend die Funktion und Bedeutung eines Tempels, d. h. eines Ortes, an dem das

### Mundöffnungsritual

Die Darstellung des Mundöffnungsrituals mit einem Opfertisch findet sich in den Gräbern TT 56<sup>344</sup>, 69<sup>345</sup>, 78<sup>346</sup>, 100<sup>347</sup> und 336<sup>348</sup>. Das Ritual wird in diesen Gräbern an Statuen und Mumien durchgeführt, konnte jedoch auch zur Belebung von kultischen Gegenständen und Tempeln dienen.<sup>349</sup> Die Mundöffnung geht nach Otto und Fischer-Elfert auf das Statuenritual<sup>350</sup> zurück und ist bildlich von der 18. Dynastie bis in das 2. Jh. n. Chr. belegt.<sup>351</sup> Im Totenbuch gibt es einen eigenen Spruch<sup>352</sup>, der die Öffnung des Mundes im Jenseits bewirken soll. Zur Mundöffnung zählte vermutlich auch ein Brandopfer, welches ab und zu in den Gräbern dargestellt ist und dem Grabinhaber geweiht war.<sup>353</sup> In einigen Fällen kann daher nicht entschieden werden, ob eine abgebildete Brandopferszene für das Talfest, in dem es eine ebenso wichtige Rolle spielte<sup>354</sup>, oder für die Mundöffnung gedacht war, sofern die Inschriften oder Beischriften fehlen. Da gerade die Mundöffnung ein wichtiger Vorgang war, der die Nahrungsaufnahme des Verstorbenen bzw. seiner Statue überhaupt erst ermöglichte, ist die Anwesenheit von Opfergaben in diesen Szenen nicht ungewöhnlich. So ist im Grab des Userhat (TT 56) zu sehen, wie der Priester das Gerät zur Mundöffnung dem Verstorbenen, der auf seinem Stuhl direkt vor einem Opfertisch sitzt, entgegenstreckt. Das Ritual wird später (TT 78) ausführlicher dargestellt und zeigt dann die Mumie des Grabinhabers, welche den Riten unterzogen wird. Der Vollzug des Mundöffnungsrituals an einer Statue findet sich im Grab des Wesirs Rechmire (TT 100). In der Ramessidenzeit ist dann häufig anstatt des Priesters, der das Ritual durchführt, Anubis zu sehen (TT 336) bzw. eventuell auch ein Priester mit Schakalmaske, stellvertretend für den Gott.

Spezifisch für das Mundöffnungsritual vorgesehene Opfergaben können unter den aufgenommenen Szenen nicht ausgemacht werden. Lediglich das gefesselte Rind mit abgetrenntem Schenkel<sup>355</sup> (FR10, FR4) sowie drei *dšr.t*-Gefäße<sup>356</sup> unter den Gaben können darauf hinweisen, dass es sich um ein Mundöffnungsritual handelt. Neben der eindeutigen Benennung in den Beischriften, sind jedoch auch die Opferhandlungen HW (Besprengen mit Wasser) und HM (Mundöffnung mit einem Mundöffnungsgerät) ein klarer Beleg für die Darstellung eines Mundöffnungsrituals.

### Anzünden der Fackeln

Das Anzünden von Fackeln konnte zu verschiedenen Gelegenheiten zelebriert werden. Daher ist es nicht leicht einen eindeutigen Kontext für diesen Szenentypus zu finden, sofern erklärende Inschriften oder Beischriften fehlen. Aufgenommen wurde das Ritual in dieser Arbeit zweimal in TT 51<sup>357</sup> und 359<sup>358</sup>. Bei der Darstellung in TT 51 handelt es sich nach Saleh<sup>359</sup> um die Illustration von TB 105<sup>360</sup>. Die Darstellung in TT 359 ist nicht gesichert, da Fackeln beim Neujahrsfest<sup>361</sup>, dem *W3g*-Fest, an den

---

Göttliche in der Welt anwesend ist bzw. erfahrbar wird“ (Rummel 2013, Gräber, Feste, Prozessionen, S. 211-212).

<sup>343</sup> Gamer-Wallert, 1979, Bilder des Alltags, S. 170-171.

<sup>344</sup> Kat. Nr. 026, Szene 149 und 150.

<sup>345</sup> Kat. Nr. 032, Szene 191.

<sup>346</sup> Kat. Nr. 036, Szene 219.

<sup>347</sup> Kat. Nr. 023, Szene 113 und 115.

<sup>348</sup> Kat. Nr. 069, Szene 427.

<sup>349</sup> Grieshammer 1982, Mundöffnungsritual, Sp. 224. Zum Mundöffnungsritual siehe v. a. Otto 1960, Mundöffnungsritual. Aktuelle Arbeiten zum Mundöffnungsritual werden von Prof. Quack und seinem Team an der Uni Heidelberg durchgeführt.

<sup>350</sup> Otto 1960, Mundöffnungsritual, S. 1-4. Fischer-Elfert 1998, Die Vision von der Statue im Stein, S. 1-2.

<sup>351</sup> Grieshammer 1982, Mundöffnungsritual, Sp. 224.

<sup>352</sup> TB 23, Siehe weiter unten.

<sup>353</sup> Schott 1952, Das schöne Fest, S. 90. So in TT 22 und 94.

<sup>354</sup> Siehe dazu weiter oben unter „Festdarstellungen“.

<sup>355</sup> Zur Rinderschlachtung im Mundöffnungsritual siehe Otto 1960, Mundöffnungsritual, S. 73-80.

<sup>356</sup> Zur Verwendung der *dšr.t*-Gefäße bei der Mundöffnung siehe Otto 1960, Mundöffnungsritual, S. 42-44.

<sup>357</sup> Kat. Nr. 051, Szene 323.

<sup>358</sup> Kat. Nr. 077, Szene 475.

<sup>359</sup> Saleh 1984, Totenbuch, S. 55-56.

<sup>360</sup> Siehe dazu weiter unten „TB 105“.

<sup>361</sup> Siehe dazu bei Djefaihapi, in Griffith 1889, Siut, Pl. 6, Kol. 278.

fünf Epagomenen des Jahres bzw. dem Choiakfest<sup>362</sup> rituell verbrannt wurden. Da in TB 137 zudem Fackeln für Osiris angezündet werden, in den sich der Verstorbene nach seinem Tod verwandelte, wäre auch eine Ausdeutung der Szenen in diese Richtung möglich, jedoch bleibt dies rein spekulativ, da die Inschriften keinerlei Hinweise geben.<sup>363</sup> Fackeln bzw. Kerzen (SKe) und Dochte (SDo1) gehören zu den typischen Opfergaben, welche in diesem Szenentypus vorkommen.

#### Weihe des fertigen Kanopenkastens

Im Grab des Neferhotep (TT 49<sup>364</sup>) befindet sich die Darstellung der Weihe des für das Begräbnis fertiggestellten Kanopenkastens. Zu sehen sind der Kasten, über den ein Priester libiert, sowie ein davor befindlicher Opfertisch, der stark zerstört ist. Auch diesem Funerärobject können demnach Opfer dargebracht werden, welche an dieser Stelle vor allem floraler Natur sind und damit für die Duftspende stehen.

#### Abydosfahrt

Die Abydosfahrt<sup>365</sup> zeigt die Schiffsreise des Verstorbenen bzw. seiner Statue in das nördlich von Theben gelegene Abydos in den Privatgräbern des Mittleren und Neuen Reiches. Auch die Rückkehr zum Grab gehört dazu.<sup>366</sup> Häufig ist vor dem Verstorbenen ein Opfertisch aufgebaut, der diverse Opfergaben oder aber auch nur Brotscheiben (archaischer bzw. archaisierender Opfertisch) tragen kann. Ob es sich dabei um die Versorgung des Verstorbenen während seiner Ausfahrt oder gar eine kurze Variante des täglichen Opferrituals handelt, muss ungewiss bleiben, da erklärende Beischriften zur Beantwortung dieser Frage fehlen. Eine Monographie zur Abydosfahrt bis zum Ende der 18. Dynastie ist von Dirk Bröckelmann erschienen und gibt Aufschluss über die Bedeutung der Darstellungen.<sup>367</sup> Was die Opfertische in diesem Szenentypus angeht, so kommen neben den heterogenen- auch die homogenen Varianten vor.<sup>368</sup>

#### Totenbuchvignetten

Der Terminus „Totenbuch“, der von Richard Lepsius geprägt wurde<sup>369</sup>, beinhaltet eine altägyptische Spruchsammlung, welche sich auf das Weiterleben nach dem Tod bezog. Die einzelnen Sprüche und deren Vignetten entwickelten sich seit ihrer Entstehung in der 18. Dynastie immer weiter. Vereinzelt sind Totenbuchsprüche auch schon seit der 17. Dynastie belegt.<sup>370</sup> Der altägyptische Titel lautet Herausgehen am Tage (*pr.t m hrw*). Lepsius teilte bei seiner Edition der großen Handschrift in Turin die Spruchsammlung in 165 Kapitel ein.<sup>371</sup> Diese Kapitel sollen im Folgenden als Sprüche bezeichnet werden. Die Textsammlung des Totenbuches geht auf ältere Überlieferungen zurück. Es handelt sich dabei um die Pyramidentexte aus dem Alten Reich und die Sargtexte aus dem Mittleren Reich. Sie sind die Vorläufer des Totenbuches, die mit diesem in einer jahrtausendelangen Überlieferungstradition stehen. Ein Wandel des altägyptischen Jenseitsglaubens wird damit deutlich. Der Ort des Aufenthalts im Jenseits ändert sich von der Sphäre der Zirkumpolarsterne zu den Gefilden der Unterwelt. Und auch die Gruppe der Rezipienten von Jenseitsliteratur ändert sich. Waren die Sprüche im Alten Reich ausschließlich dem König vorbehalten, wurden sie im Neuen Reich von allen

<sup>362</sup> Fischer 1977, Fackeln und Kerzen, Sp. 80.

<sup>363</sup> Zum Anzünden der Fackel in TB 137 siehe Luft 2009, Das Anzünden der Fackel, v. a. S. 8-9.

<sup>364</sup> Kat. Nr. 043, Szene 275.

<sup>365</sup> Aufgenommen in den Katalog wurden die Szenen aus den Gräbern TT 3, 11, 39, 51, 57, 78, 82, 161, 260, 335, 339.

<sup>366</sup> Altenmüller 1975, Abydosfahrt, Sp. 42.

<sup>367</sup> Bröckelmann 2008, Abydosfahrt.

<sup>368</sup> Zu homogenen und heterogenen Opfertischen siehe Weber 2010, Dinner for One, Teil I, S. 75-76 und Kap. 17 „Datierung der archaisierenden Opfertische“, S. 317-322.

<sup>369</sup> Lepsius 1842, Totdenbuch.

<sup>370</sup> Van Voss 1986, Totdenbuch.

<sup>371</sup> Dabei ist jedoch zu beachten, dass der von ihm edierte Papyrus aus der Ptolemäerzeit stammt und deshalb für das Neue Reich nicht exemplarisch verwendet werden kann. Naville 1886, Totdenbuch zählt noch 186 Kapitel. Barguet 1967, Livre des Morts und Allen 1960, Book of the Dead übersetzen 192 Sprüche. Hornung 1993, Totdenbuch gibt 190 Sprüche für das Neue Reich wieder und bildet die wichtigsten Vignetten ab. Die aktuellste Edition findet sich bei Quirke 2013, Going out in Daylight.

Gesellschaftsschichten<sup>372</sup> des altägyptischen Staates verwendet. Aufgrund des enorm hohen Preises war ein Totenbuch jedoch nicht für jedermann erschwinglich<sup>373</sup>, weshalb sich diese Texte als Grabausstattung lediglich in Gräbern von hohen Beamten, royalen Handwerkern oder der Herrscherschicht finden.

Vereinzelt begegnen Sprüche aus dem Totenbuch bereits vor dem Neuen Reich, jedoch bildet sich der für lange Zeit verbindliche Text-Corpus erst mit Beginn der 18. Dynastie heraus. Die Handschriften des Neuen Reiches leiten ihre Spruchsammlungen häufig mit TB 1 oder TB 17 ein.<sup>374</sup> Es gibt jedoch keine obligatorische Anordnung, die eine Spruchreihenfolge reglementiert. Das Totenbuch war eine Art Jenseitsführer, der die Regeneration des Verstorbenen in Aussicht stellte. Zum Zeitpunkt des Eintretens in die Unterwelt hatte man es mit sich zu führen, um auf die Gefahren im Jenseits vorbereitet zu sein und ihnen wirksam entgegenzutreten zu können. Die Wände der Grabanlagen von Theben-West<sup>375</sup> sind reich ausgestattet mit Vignetten und Sprüchen aus diesem Textkorpus, wobei die seit dem Beginn des Neuen Reiches noch selten erscheinenden Vignetten in der Ramessidenzeit an Zahl und Aufwand der Ausarbeitung zunehmen.<sup>376</sup> Im Verlauf des Neuen Reiches wurde es zur Regel den einzelnen Sprüchen kleine Bildchen zuzuordnen.<sup>377</sup> Der Inhalt der Texte bezog sich auf den Verstorbenen als Protagonisten. Relevant<sup>378</sup> für die vorliegende Arbeit sind die Totenbuchsprüche TB 1, 17, 23, 26, 59, 74, 78, 83, 87, 109, 110, 125 und 186. Die Vignetten zu diesen Sprüchen beinhalten die Darstellung von Opfertischen bzw. die Wiedergabe von Opferspeisen. Im Folgenden sollen die bereits erwähnten relevanten Sprüche des Totenbuches in besonderer Hinsicht auf ihre Vignetten und deren Darstellungen in den Grabanlagen beschrieben werden.

#### 1) Torwächter aus dem Totenbuch

Die drei Vignetten aus dem Grab des Panehsy (TT 16<sup>379</sup>) zeigen jeweils einen Torwächter aus dem Totenbuch. Um welchen Spruch es sich genau handelt, kann aufgrund der schlecht sichtbaren Beischriften auf dem Foto nicht exakt ermittelt werden.<sup>380</sup> Vor den Torwächtern befindet sich jeweils ein Opfertisch mit Handwaschgerät und Lotosblüte. Der Verstorbene tritt den Wächtern an den einzelnen Pforten im Gestus der Anbetung entgegen.

#### 2) TB 1 – Begräbniszug und Riten vor dem Grab

Der ausführliche Titel von TB 1 lautet: „Spruch, um hinabzusteigen zum Tribunal des Osiris am Tag der Bestattung“.<sup>381</sup> Die Vignette befasst sich mit dem Begräbniszug zum Grab und den anschließenden Grabzeremonien, wie dem Mundöffnungsritual, welches von einem Priester an der Mumie des Verstorbenen durchgeführt wird. Eine bewusste Trennung zum bereits genannten Szenentypus des Mundöffnungsrituals erfolgte an dieser Stelle, da in den meisten Fällen sehr gut zwischen Totenbuchvignette und Ritualdurchführungsillustration unterschieden werden kann. Neben den Beischriften, gibt auch die Szenenanordnung<sup>382</sup> Aufschluss darüber.

<sup>372</sup> So finden sich in Theben-West Totenbuchvignetten in den Gräbern von Deir el-Medine, Sheikh Abd el-Qurna und in der königlichen Grabanlage von Ramses III. (KV 11).

<sup>373</sup> Janssen 1975, *Commodity Prices*, S. 245-246.

<sup>374</sup> Van Voss 1986, *Totenbuch*, Sp. 641-642.

<sup>375</sup> Hier vor allem die Privatgräber. Zu den Ausnahmen bei den Königsgräbern zählt das Grab von Ramses III. (KV 11). Dort sind in Gang C, Kammer Cc und Cf die Totenbuchsprüche 110 und 148 dargestellt. In Halle I war ursprünglich die Vignette zu TB 125 abgebildet, die heutzutage komplett zerstört ist

<sup>376</sup> Van Voss 1986, *Totenbuch*, Sp. 641- 642.

<sup>377</sup> Hornung 1993, *Totenbuch*, S. 7-38.

<sup>378</sup> Das Totenbuch enthält Sprüche, wie TB 72, die ebenfalls auf die Versorgung des Verstorbenen im Jenseits anspielen, jedoch keine bildliche Darstellung aufweisen. Da diese Arbeit sich mit der Ikonographie der Opferspeisen auf den Opfertischen beschäftigt, werden derartige Texte nicht mit einbezogen. Für eine Weiterarbeit an diesem Thema in einem umfangreicheren Rahmen wäre dies allerdings notwendig.

<sup>379</sup> Kat. Nr. 059, Szene 359.

<sup>380</sup> Es könnte sich um TB 145 bzw. 146 oder TB 144 bzw. 147 handeln.

<sup>381</sup> Nach: Hornung 1993, *Totenbuch*, S. 413.

<sup>382</sup> In der Totenbuchvignette findet die Mundöffnung meist vor dem Grab statt und ist in Zusammenhang mit einem Grabzug sowie Klagefrauen illustriert. Bei der Darstellung des Rituals ohne Totenbuchbezug werden häufig einzelne Schritte wie die Reinigung und das Öffnen des Mundes mit Hilfe eines Mundöffnungsgerätes in gesonderten Bildsequenzen wiedergegeben. Die Beischriften wirken zudem nicht nur wie Ritualanweisungen,

Eine ältere Parallele zu TB 1 findet sich in den Sargtexten: CT IV, Spruch 314. Die Darstellungen können in Form und Aufbau variieren, jedoch bleibt die inhaltliche Aussage eines voranschreitenden Trauerzuges, der im Begräbnisritual endet, bestehen. Diese Darstellungen befinden sich in den Grabanlagen TT 19<sup>383</sup>, 44<sup>384</sup>, 51<sup>385</sup>, 55<sup>386</sup>, 178<sup>387</sup>, 277<sup>388</sup>, 296<sup>389</sup>, 336<sup>390</sup>, 341<sup>391</sup>.<sup>392</sup> TT 286 zeigt auf der südlichen Ostwand der Kapelle ebenfalls einen Auszug aus TB 1. Hier wird jedoch vor allem die Einbalsamierung des Grabherrn durch den Gott Anubis thematisiert.<sup>393</sup> Bei den Opfergaben in TB 1 handelt es sich meist um einen Haufen mit Speisen, welche sich auf einer Schilfmatte oder ähnlichem befinden. Diese Opferhaufen können gelegentlich auch ohne eine darunter befindliche Unterlage dargestellt werden. Die Speisen weisen keinerlei besondere Auswahl in ihrer Art auf, jedoch ist auffällig, dass gerade Brote am häufigsten dargestellt sind. Dies liegt vermutlich darin begründet, dass mit einer Vielzahl von Fladen- und Kegelbroten bereits ein Großteil des Opferhaufens ausgefüllt werden konnte. Das war bei einem so enorm großen Objekt auch dringend nötig, wollte man sich darstellerisch nicht allzu lange mit diesen Malereien aufhalten. Der Totenbuchspruch war zwar wichtig, jedoch scheint es keine exakten Vorgaben für die Art der Opfergaben in diesem Zusammenhang gegeben zu haben. Der Spruch lautet in der Übersetzung folgendermaßen:

„Spruch, um am Begräbnistag zum Gerichtshof des Osiris hinabzusteigen und nach dem Herausgehen (wieder) einzutreten. [...] Oh, die ihr den trefflichen Bas in Osiris‘ Haus Brot und Bier gebt, möget ihr meinem Ba mit euch täglich Brot und Bier geben! [...]“<sup>394</sup> (pMaiherperj, Kairo CG 24095)

In diesem Spruch werden Opfergaben in Form von Brot und Bier für den *B3* des Verstorbenen, welcher in Form der Mumie oder in Menschengestalt dargestellt ist, erbeten. Es handelt sich auch in dieser textlichen Fassung nicht um speziell ausgewählte Lebensmittel, da Brot und Bier zur Grundversorgung gehören und in diesem Falle gleichzeitig auch Speisen und Getränke im Allgemeinen bezeichnen können.

---

sondern sollten es vermutlich auch sein. Zum Mundöffnungsritual soll unter der Leitung von Prof. Dr. Joachim Friedrich Quack im Rahmen eines Projektes eine Neuedition entstehen. Siehe dazu <http://www.uni-heidelberg.de/fakultaeten/philosophie/zaw/aegy/forschung/mundrit.html> (zuletzt eingesehen am: 24.03.2016).

<sup>383</sup> Kat. Nr. 053, Szene 330. Obwohl die Darstellung bei Saleh 1984, Totenbuch, S. 9-13 nicht als zu TB 1 zugehörig erwähnt wird, soll sie an dieser Stelle aufgrund ihrer markanten zu diesem Totenbuchspruch gehörigen Züge mitgezählt werden. Siehe cf. Kat. Nr. 053, Szene 333 sowie die Vignetten auf Papyri. So Saleh 1984, Totenbuch, S. 9.

<sup>384</sup> Kat. Nr. 083, Szene 504.

<sup>385</sup> Kat. Nr. 051, Szene 315.

<sup>386</sup> Kat. Nr. 041, Szene 264. Die Darstellung wird bei Saleh 1984, Totenbuch, S. 9-13 ebenfalls nicht unter TB 1 abgebildet. Im Vergleich mit anderen Wandbildern, die gesichert die Vignette zu TB 1 zeigen, scheint es sich mir jedoch ebenfalls um eine derartige Illustration zu handeln. Die Publikation der gesamten Szene findet sich bei de Garis Davies 1941, Ramose, Pl. XXIII.

<sup>387</sup> Kat. Nr. 060, Szene 380.

<sup>388</sup> Kat. Nr. 086, Szene 511.

<sup>389</sup> Kat. Nr. 063, Szene 397.

<sup>390</sup> Kat. Nr. 069, Szene 427.

<sup>391</sup> Kat. Nr. 087, Szene 518.

<sup>392</sup> In der Magisterarbeit wurden TT 217, 218 und 291 mit den Vignetten von TB 1 in den Katalog aufgenommen. Diese fehlen hier bewusst, da sie entweder unfertig oder zu stark zerstört sind. Für die Grundgesamtheit von Deir el-Medine waren diese Darstellungen wichtig, da es insgesamt weniger Gräber zu untersuchen galt als in ganz Theben-West. Für eine Auswertung mit Hilfe statistischer Mittel sind diese Abbildungen in der vorliegenden Arbeit aufgrund der enormen Grundgesamtheit unerheblich. Zu diesen Darstellungen siehe Weber 2010, Dinner for One, Teil III, S. 19 und 48-49. Bei TT 100 (Kat. Nr. 023, Szene 115) ist nicht klar, ob es sich um eine Illustration von TB 1 handeln könnte, zumal diese dann in einem sehr frühen Grab dargestellt wäre. Leider ist die Wand an der aussagekräftigsten Stelle zerstört, weshalb nur der Kontext des Priesters mit Opfergaben und Klagefrauen dafür sprechen würde.

<sup>393</sup> Saleh 1984, Totenbuch, S. 11.

<sup>394</sup> TLA: TB 1.



## 3) TB 17 - Senetbrettspiel

Die Darstellung des Senetbrettspiels (TB 17) kann mit einem beigeordneten Opfertisch versehen sein, welcher der üblichen Präsentation von Speiseopfern entspricht und in der Auswahl der Gaben keine Besonderheiten aufweist. Die in dieser Arbeit aufgenommenen Szenen dieses Totenbuchspruches mit Opfertisch stammen aus den Gräbern TT 1<sup>395</sup> und TT 265<sup>396</sup>. Die Einleitung zu diesem Kapitel lautet:

„Beginn der Erhebungen und Verklärungen, des Herausgehens am Tage und Hinabsteigens ins Totenreich, des Verklärt-Seins <im> schönen Westen, der Existenz im Gefolge des Osiris, der Zufriedenheit über die Speise des Wennefer, des Herausgehens am Tage und Verwandeln in jede Gestalt, in die er (der Verstorbene) sich verwandeln möchte, des Senet-Spielens, des Sitzens in der Halle als lebendiger *B3* durch NN, gerechtfertigt, der über Versorgung verfügt, nachdem er "gelandet" ist.“<sup>397</sup> (pKairo CG 51189, pJuja, Z. 27-30)

Es handelt sich demnach um einen Transformationsspruch, der die Verwandlung des Verstorbenen in jegliche wünschenswerte Gestalt ermöglicht und ihn zudem als *B3* nach dem Tode herauskommen lässt. Gamer-Wallert konnte den tieferen Sinn des Brettspiels in diesem Totenbuchkapitel deutlich herausarbeiten und aufzeigen, dass es sich dabei um ein symbolisches Bekämpfen der Gefahren im Jenseits handelt, welche durch einen unsichtbaren Gegner repräsentiert werden.<sup>398</sup>

## 4) TB 23 – Mundöffnung

Dass diesem Totenbuchspruch im Grab des Injherka (TT 359)<sup>399</sup> ein Opfertisch beigeordnet ist, verwundert an dieser Stelle nicht, denn bereits die Überschrift lässt verlauten:

„Spruch, um im Totenreich den Mund des Osiris NN zu öffnen.“<sup>400</sup> (pLondon BM 10793, Z. 12.11-12.12)

Die Mundöffnung von Mumien und Statuen hatte neben dem freien Atmen und ggf. Sprechen vor allem auch die Nahrungsaufnahme zum Ziel, welche unbedingt nötig war, um ein Fortleben im Jenseits zu garantieren. Im Falle von Injherka ist der Opfertisch gleich beigeordnet, sodass der Grabinhaber direkt nach der Mundöffnung auf seine Versorgungsgüter zugreifen kann. Es handelt sich dabei um einen eigenständigen Totenbuchspruch, der von TB 1 und der szenischen Darstellung des Mundöffnungsrituals zu unterscheiden ist. Die vielen Möglichkeiten der Thematisierung der Mundöffnung im Grab zeigen, wie wichtig jenes Ritual für das Leben nach dem Tod war.

## 5) TB 26 – Zurückgeben des Herzens im Totenreich

Dieser Totenbuchspruch kommt im Zusammenhang mit der Darstellung von Opfergaben nur in TT 359<sup>401</sup> vor. Zu sehen ist hier Anubis, der symbolisch das Herz an den Mund der Mumie hält. Der Spruch soll dem Verstorbenen im Totenreich sein Herz zurückgeben, welches als wichtigstes Organ sowie Sitz der Seele und des Verstandes galt.<sup>402</sup> Es nahm zudem eine bedeutende Rolle als Mittler zwischen Gott und Mensch ein, welche gerade im Nachleben von Wichtigkeit war.<sup>403</sup> Dort wollte sich der Verstorbene in das Gefolge des Gottes einreihen und im ewigen Kreislauf des Jenseitslebens bestehen. Das Herz ist für den Verstorbenen im Jenseits jedoch auch wichtig, da es beim Totengericht (TB 125) Rechenschaft über sein Leben ablegt. Zudem hat es eine enge Verbindung zum *K3* des Toten. In TB 30b heißt es zur Bedeutung des Herzens:

<sup>395</sup> Kat. Nr. 056, Szene 342.

<sup>396</sup> Kat. Nr. 054, Szene 336.

<sup>397</sup> TLA: TB 17.

<sup>398</sup> Gamer-Wallert 1979, Bilder des Alltags. Dort vor allem S. 175. Zum Senetbrettspiel allgemein siehe Pusch 1979, Senet-Brettspiel.

<sup>399</sup> Kat. 077, Szene 469.

<sup>400</sup> TLA: TB 23.

<sup>401</sup> Kat. Nr. 077, Szene 474.

<sup>402</sup> Brunner 1977, Herz, Sp. 1159.

<sup>403</sup> Brunner 1977, Herz, Sp. 1162.

*ntk k3=j jmj-h.t=j*<sup>404</sup>  
 „Du bist mein Ka, der in mir (wörtl.: in meinem Leib) ist.“

Wie im Laufe dieser Arbeit noch mehrmals angesprochen werden soll, ist der *K3* auch Empfänger der Opfergaben nach dem Tod.<sup>405</sup> Daher scheint sich auch der Korb mit Broten in der Darstellung von TT 359 zu erklären. Er ist für den Verstorbenen, welcher seinen *K3* zurückerhalten hat, gedacht.

#### 6) TB 59 - Baumgöttinnenszene

TB 59 behandelt die Versorgung des Verstorbenen durch die Baumgöttin<sup>406</sup>. Diese reicht die Opfergaben an den Grabinhaber entweder mit den bloßen Händen oder über ein Opfertablett, das aus Schilfmatten besteht. Bei der Vignette dieses Spruches handelt es sich um eine der am häufigsten in Theben-West dargestellten. In diese Arbeit aufgenommen wurden die Wandbilder aus TT 1, 16, 19, 51, 52, 63, 93, 138, 158, 278, 296, 341 und 356. TB 59 ist eng mit der Versorgung des Verstorbenen durch Nahrung verbunden:

„Spruch, um im Totenreich Wasser zu trinken. Von Osiris NN, gerechtfertigt, zu sprechen: Oh, jene Sykomore der Nut, spende mir das Wasser, das du enthältst! Ich bin einer, der mitten in Hermopolis jenen Platz vorfindet ("umfängt"). Ich habe über jenes Ei des Großen Schnatterers gewacht. Bin ich fest, so ist es fest - und umgekehrt. Lebe ich, so lebt es - und umgekehrt. Atme ich Luft, so atmet es Luft - und umgekehrt.“<sup>407</sup> (pTurin Museo Egizio 1791, Z. 1-2)

Vor allem Wasser wird hier von der Sykomorengottheit erbeten, welches jedoch in der Vignette häufig noch durch Speisen ergänzt wird. Somit erklärt sich das häufige Auftreten von Opfergaben in diesem Spruch. Neben dem Wasser spendete die Sykomore auch Nahrung durch ihre Früchte und Schatten, in dem sich die Seele des Verstorbenen ausruhen konnte. Die Szene erfreute sich daher großer Beliebtheit und wurde im Laufe des Neuen Reiches immer häufiger in das Bildrepertoire der Gräber aufgenommen, sicherte sie doch damit eine Grundversorgung des Verstorbenen nach seinem Tod, wenn sein *B3* auf Erden wandelte.

#### 7) TB 74 – Beschleunigen der Füße und Herausgehen aus der Erde

In diesem Totenbuchspruch würde man eigentlich keine Opfergaben erwarten. Er ist gerichtet an den Gott Sokar und soll dazu beitragen, dass die Füße des Verstorbenen beschleunigt werden und er aus der Unterwelt herausgehen kann. In keiner Zeile wird jedoch die Opferversorgung erwähnt. Warum trotzdem Opfergaben dargestellt sind, zeigt sich in der einzig aufgenommenen Darstellung aus dem Grab des Tjanefer (TT 158)<sup>408</sup>. Zu sehen ist dort die auf einem Sockel ruhende Sokarbarke, die von Fächern umgeben ist. Vor und hinter dem Boot steht jeweils ein Opfertisch, bestückt mit Salben und Broten. Die Opfergaben gehören damit nicht untrennbar zur Totenbuchvignette, sondern sind an dieser Stelle vielmehr eine Variante, die sich an die Barke selbst richtet und somit zu Recht dargestellt sind.

#### 8) TB 78 – Verwandlung in einen göttlichen Falken

Der Spruch TB 78 ist, ähnlich wie TB 74, keine magische Unterstützung der Versorgung mit Nahrung im Jenseits, weshalb man in den Vignetten auch keine Opfergaben erwarten würde. Trotzdem ist in TT 158<sup>409</sup> ein Opfertisch vor dem göttlichen Falken, in den sich der Verstorbene zu verwandeln erhofft, aufgebaut. Es handelt sich an dieser Stelle um eine Variante, welche die tiefe Verehrung für

<sup>404</sup> TLA: TB 30b, <http://aew.bbaw.de/tla/servlet/GetTextDetails?u=gast&f=0&l=0&tc=26085&db=0> (zuletzt eingesehen am: 15.07.2015).

<sup>405</sup> Siehe dazu Kap. 13 „Überlegungen zu Ablageplätzen von Opfergaben im Grab“.

<sup>406</sup> Zur Baumgöttin siehe vertiefend Keel 1992, Baumgöttinnen. Die Baumgöttin ist nicht spezifisch mit einer bestimmten weiblichen Gottheit gleichzusetzen und kann in vielen Fällen gar nicht mit bekannten Göttern identifiziert werden, sondern steht gesondert als Versorgerin der Verstorbenen. In einigen Bildern ist sie jedoch deutlich als Nut oder Isis durch ihre Beischrift gekennzeichnet.

<sup>407</sup> TLA: TB 59, <http://aew.bbaw.de/tla/servlet/GetTextDetails?u=gast&f=0&l=0&tc=25976&db=0> (zuletzt eingesehen am: 15.07.2015).

<sup>408</sup> Kat. Nr. 074, Szene 458.

<sup>409</sup> Kat. Nr. 074, Szene 457.

jene Gottheit sowie die Versorgung des Verstorbenen in Form des Falken zeigt, und nicht um eine notwendige Konvention der Darstellung dieses Totenbuchspruches.

9) TB 83 – Verwandlung in einen *Bnw*

Bei diesem Spruch handelt es sich wiederum um einen Transformationswunsch. Als Reihler empfängt der verwandelte Verstorbene in TT 158<sup>410</sup> und TT 359<sup>411</sup> Speisen und Getränke als Opfergaben. Diese sind vor ihm niedergelegt. Der Grabinhaber tritt in seiner anthropomorphen Form im Gestus der Anbetung an den *Bnw*-Reihler, heran. Die Gaben sollen dem Verstorbenen als Grundversorgung dienen und bilden keinen Inhalt des Totenbuchspruches ab.

10) TB 87 – Verwandlung in die Schlange *S3-t3*

Der Wunsch nach Transformation bezieht sich in diesem Spruch auf den „Sohn der Erde“, *S3-t3*. Der Verstorbene wünscht, sich stetig zu regenerieren, wie ein Abschnitt des Spruches belegt.

„Ich verbringe die Nacht und werde täglich erneuert und verjüngt geboren.“<sup>412</sup> (pLondon BM EA 10477, pNu, Kol. 4-5)

Dieses Sinnbild wird wahrscheinlich aus der ständigen Häutung der Schlange entstanden sein, deren schuppige Haut danach wieder jung und frisch aussieht. Eine Vignette zu diesem Spruch ist in TT 214<sup>413</sup> belegt und wurde in den Katalog dieser Arbeit aufgenommen, da nur hier Opfergaben dargestellt sind. Zunächst scheint es in diesem kurzen Spruch keinerlei Anzeichen für notwendige Lebensmittel oder gar Opfergaben zu geben.<sup>414</sup> Bei genauerer Betrachtung des Textes der Variante aus TT 359<sup>415</sup> wird jedoch klar, dass dem nicht unbedingt der Fall sein muss. Dort heißt es in einem Abschnitt:

„Die Speisen werden für diese großen Wächter in Heliopolis geopfert, damit sie das Totenreich für den Leichnam öffnen sollen.“<sup>416</sup> (TT 359)

Die Opfergaben übernehmen demnach eine ganz spezielle Funktion. Sie sollen es dem Verstorbenen ermöglichen seinen Leichnam in die Erde eingehen zu lassen, indem sie einem Wächter (*S3-t3*) geopfert werden. Sie sind demnach eine Art Tribut oder Wegzoll, der den Gott gnädig stimmt. Die Beischriften in TT 214 geben jedoch keinen weiteren Hinweis darauf, ob auch in diesem Grab jene Funktion des Erdgottes angesprochen sein soll.

11) TB 105 – Zufriedenstellen des Ka im Jenseits

Die Überschrift zu diesem Totenbuchspruch lautet:

„Spruch, um den *K3* des NN für ihn im Totenreich zufrieden zu stellen.“<sup>417</sup> (pKairo CG 24095, pMaiherperj, Kol. 119)

Die Vignette zeigt den Verstorbenen vor einer Standarte mit *K3*-Armen sitzend. Sofern dieser Opferträger auch noch Opfergaben beinhaltet, wurde die Szene in den Katalog aufgenommen. Die Vignette zu diesem Spruch erscheint in den thebanischen Gräbern TT 39<sup>418</sup>, 41<sup>419</sup>, 49<sup>420</sup>, 50<sup>421</sup>, 51<sup>422</sup>,

<sup>410</sup> Kat. Nr. 074, Szene 459.

<sup>411</sup> Kat. Nr. 077, Szene 473.

<sup>412</sup> TLA: TB 87.

<sup>413</sup> Kat. Nr. 061, Szene 389.

<sup>414</sup> So zumindest in den Übersetzungen im TLA: TB 87 sowie bei Hornung 1990, Totenbuch.

<sup>415</sup> Saleh 1984, Totenbuch, S. 49-50.

<sup>416</sup> Saleh 1984, Totenbuch, S. 50.

<sup>417</sup> TLA: TB 105.

<sup>418</sup> Kat. Nr. 008, Szene 039. Die *K3*-Standarte wurde an dieser Stelle trotz fehlender Opfergaben mit aufgenommen, da sie zur Gesamtszenenkomposition mit Opfertisch gehört.

<sup>419</sup> Kat. Nr. 049, Szene 301.

<sup>420</sup> Kat. Nr. 043, Szene 277.

158<sup>423</sup>, 178<sup>424</sup>, 181<sup>425</sup>, 192<sup>426</sup>, 296<sup>427</sup> und 341<sup>428</sup>. Fraglich ist, ob in allen Darstellungen auch immer der Totenbuchspruch gemeint ist oder sich die Form des Opfertisches als *K3*-Standarte verselbständigt hat. Bei unsicheren Szenen wurde daher ein „(?)“ gesetzt. Der Spruch handelt von der Versorgung des *K3* im Jenseits, indem er gereinigt und genährt wird. Dass gerade die dazugehörige Vignette Opfergaben mit der *K3*-Standarte, welche als Opfertisch fungiert, vereint, liegt an dem Zusammenhang zwischen *K3* und „Nahrung“.<sup>429</sup>

#### 12) TB 109 – Vom Kennen der östlichen *B3.w*

Die einzig aufgenommene Illustration dieses Totenbuchspruches befindet sich in TT 2<sup>430</sup>. Dort ist der Verstorbene im Gestus der Anbetung gegenüber einer Kuh, die zwei Gottheiten auf ihrem Rücken trägt, dargestellt. Vor dem Tier befindet sich ein großer Lotoskelch, der mit Schnittgrün gefüllt ist. Da auch der Text des „Spruches vom Kennen der östlichen *B3s*“<sup>431</sup> keinerlei Opfergaben benennt, scheint es sich dabei um die Darstellung von Futter für das heilige Tier zu handeln, welches in dieser Illustration optional hinzugefügt wurde.

#### 13) TB 110 – Pflügen der Gefilde von *Brw*

Die einzige Szene, welche aus der Vignette von TB 110 in diese Arbeit aufgenommen wurde, stammt aus dem Grab des Sennedjem (TT 1)<sup>432</sup>. Sie zeigt den Verstorbenen kniend mit einer Lotosblüte in der Hand, an der er riecht. Vor ihm ist ein Opfertisch aufgebaut, neben dem sich ein roter Krug befindet. Die Überschrift zu diesem Totenbuchspruch lautet:

„Was aus dem Gebäude der Nilüberschwemmung gebracht wird, die den Gedeihenden ernährt.“<sup>433</sup>  
(pKairo CG 51189, pJuja, Kol. 513)

Es handelt sich demnach ganz klar um einen Spruch, der dazu dienen soll den Verstorbenen zu ernähren. Genauer wird das Jenseitsgefilde beschrieben, indem der Verstorbene sich wünscht:

„Möge ich darin „verklärt“ sein! Möge ich in ihm essen! Möge ich in ihm trinken! Möge ich in ihm pflügen!“<sup>434</sup> (pKairo CG 51189, pJuja, Kol. 522-523)

All diese Wünsche sind bei Sennedjem auch dargestellt. Die Aufnahme der Speisen und Getränke manifestiert sich in der Abbildung des Toten vor dem Opfertisch.

<sup>421</sup> Kat. Nr. 048, Szene 289 und 291. Bei Szene 291 handelt es sich um die Darstellung des *Nhb-K3w*-Festes. Die wörtliche Übersetzung wäre „Der-*K3s*-zuteilt/ ausstattet-Fest“. Damit sind der Schöpfergott Re bzw. der König angesprochen. Siehe dazu Kaplony 1980, Ka, Sp. 276. Somit könnte die als Opfertisch fungierende *K3*-Standarte in dieser Szene auch ein Sinnbild für das Fest sein und weniger zu TB 105 gehören.

<sup>422</sup> Kat. Nr. 051, Szene 323.

<sup>423</sup> Kat. Nr. 074, Szene 450, 453, 455 und 456.

<sup>424</sup> Kat. Nr. 060, Szene 375. Bei der Darstellung handelt es sich um eine Kombination aus TB 105 und Opfertischszene. Die Szene 385 ist durch den beigeschriebenen Spruch über dem Grabinhaber eindeutig als Illustration zu TB 105 zu identifizieren. Beide Szenen werden bei Saleh 1984, Totenbuch, S. 55-56 nicht erwähnt.

<sup>425</sup> Kat. Nr. 038, Szene 232. Die Vignette des Totenbuchspruches kommt hier in Kombination mit einer Festszene vor. So Saleh 1984, Totenbuch, S. 56.

<sup>426</sup> Kat. Nr. 039, Szene 237 und 238.

<sup>427</sup> Kat. Nr. 063, Szene 407.

<sup>428</sup> Kat. Nr. 087, Szene 521.

<sup>429</sup> Siehe dazu ausführlich Kap. 13 „Überlegungen zu Ablageplätzen von Opfergaben“ sowie Bell 1985, Ka und Greven 1952, Ka.

<sup>430</sup> Kat. Nr. 057, Szene 353.

<sup>431</sup> TLA: TB 109, <http://aew.bbaw.de/tla/servlet/GetCtxt?u=gast&f=0&l=0&tc=25769&db=0&ws=0&mv=1> (zuletzt eingesehen am 16.07.2015).

<sup>432</sup> Kat. Nr. 056, Szene 345.

<sup>433</sup> TLA: TB 110, <http://aew.bbaw.de/tla/servlet/GetCtxt?u=gast&f=0&l=0&tc=26084&db=0&ws=0&mv=1> (zuletzt eingesehen am: 16.07.2015).

<sup>434</sup> TLA: TB 110.

## 14) TB 125 - Totengericht

Die Darstellungen des Totengerichts zählen mit zu den häufigsten in diese Arbeit aufgenommenen Totenbuchvignetten, da sich oft ein Opfertisch darin befindet. Dabei handelt es sich um die Gräber TT 1<sup>435</sup>, 78<sup>436</sup>, 178<sup>437</sup>, 278<sup>438</sup>, 255<sup>439</sup>, 296<sup>440</sup>, 341<sup>441</sup> und 356<sup>442</sup>. Die Tische richten sich dabei zumeist an Osiris (mit Isis und Nephthys), die Horussöhne oder verschiedene andere Götter<sup>443</sup>, die der Szene beiwohnen. Es werden keine besonderen Gaben präferiert dargestellt. Auffällig ist nur, dass die Tische immer reichlich befüllt sind. Der Totenbuchspruch handelt von dem „Was beim Erreichen dieser Halle der Beiden Maat zu sagen ist“. Er fordert den Verstorbenen nach dessen negativem Sündenbekenntnis und dem Eintreten in die Gerichtshalle dazu auf, dem Gott Osiris zu opfern:

„Man spreche diesen Spruch rein und sauber, in ein Gewand gehüllt und mit weißen Sandalen beschuht, mit Augenschminke geschminkt und mit Myrrhen gesalbt. Opfere ihm Rinder, Vögel, Weihrauch, Brot, Bier, Gemüse!“<sup>444</sup> (pLondon BM EA 10477, pNu, Kol. 109-111)

Genau diese Opfergaben sind in den Darstellungen der Vignette zu finden. Der Verstorbene wollte damit vielleicht demonstrieren, dass er sich an die Bedingungen für seinen Eintritt ins Jenseitsleben hält.

## 15) TB 148 – Speisen des Verstorbenen im Jenseits

Der Spruch ist einmal in Vignettenillustration bei Ramses III. (KV 11) in einer der kleinen Kammern abgebildet.<sup>445</sup> Dort sind jedoch keine Opfergaben wiedergegeben. Die Vignette mit Darstellung von Opfertischen ist sonst nur zweimal in Gräbern belegt. Die Abbildung im Grab des Amenemope (TT 41) wurde nicht in den Katalog mit aufgenommen, da die Opferspeisen alle zu unkenntlich sind. Die Darstellungen aus dem Grab der Nefertari (QV 66)<sup>446</sup> ist demnach die einzige Vignette dieses Spruches, welche Opfertische enthält und in dieser Arbeit erfasst wurde. Der Spruch war dazu da den Verstorbenen im Jenseits zu versorgen.

16) TB 186 - Hathor anbeten, die Herrin des Westens, >Erdküssen< der *Mh.t-wr.t*

Die Darstellungen dieser Totenbuchvignette, welche in die vorliegende Arbeit aufgenommen wurden, finden sich im Grab des Neferrenpet (TT 178)<sup>447</sup>, im Grab des Chaui (TT 214)<sup>448</sup>, bei Tjanefer (TT 158)<sup>449</sup> sowie in den Anlagen von Neferabet (TT 5)<sup>450</sup>, Nachtamun (TT 341)<sup>451</sup>, Ramose (TT 7)<sup>452</sup> und 250<sup>453</sup>, Neferhotep (TT 49)<sup>454</sup>, Amenmes (TT 19)<sup>455</sup> sowie Nebamun und Ipuky (TT 181)<sup>456</sup>. Somit zählen diese Illustrationen ebenfalls zu den am häufigsten aufgenommenen Totenbuchvignetten in

<sup>435</sup> Kat. Nr. 056, Szene 344.

<sup>436</sup> Kat. Nr. 036, Szene 216-217. Hierbei handelt es sich um die früheste bisher bekannte Darstellung von TB 125 in den thebanischen Gräbern.

<sup>437</sup> Kat. Nr. 060, Szene 371.

<sup>438</sup> Kat. Nr. 085, Szene 508.

<sup>439</sup> Kat. Nr. 050, Szene 308.

<sup>440</sup> Kat. Nr. 063, Szene 398-400.

<sup>441</sup> Kat. Nr. 087, Szene 519.

<sup>442</sup> Kat. Nr. 055, Szene 340.

<sup>443</sup> So z.B. die Neunheit oder die 42 Götter, die zusammen mit Osiris in der Halle der beiden Maat sind. Siehe dazu TLA: TB 125.

<sup>444</sup> TLA: TB 125.

<sup>445</sup> Vierte Kammer auf der linken Seite. Kammer Cc nach dem Grundriss des TMP.

<sup>446</sup> Kat. Nr. 103, Szene 605.

<sup>447</sup> Kat. Nr. 060, Szene 384.

<sup>448</sup> Kat. Nr. 061, Szene 392.

<sup>449</sup> Kat. Nr. 074, Szene 452 und 460.

<sup>450</sup> Kat. Nr. 082, Szene 489.

<sup>451</sup> Kat. Nr. 087, Szene 520.

<sup>452</sup> Kat. Nr. 088, Szene 526.

<sup>453</sup> Kat. Nr. 089, Szene 532.

<sup>454</sup> Kat. Nr. 043, Szene 282.

<sup>455</sup> Kat. Nr. 053, Szene 334.

<sup>456</sup> Kat. Nr. 038, Szene 226.

dieser Arbeit. Ob es sich bei der Darstellung in TT 277 um eine Illustration dieses Totenbuchspruches handelt, muss offen bleiben. Dort sind neben der Hathor in Kuhgestalt noch Mentuhotep-Nebhetepre und Königin Neferys abgebildet. Der zum Totenbuchspruch zugehörige Text ist dort ausschließlich auf Hathor bezogen und lautet:

„Hathor, Herrin des Westens, die auf der "Steuerbordseite" (Westen) ist, Herrin des unzugänglichen Landes, Auge des Re an seiner Stirn, mit schönem Antlitz in der Barke der Millionen, Ruheplatz in der Barke der Gepriesenen für den, der Rechtes tat, die <St>arke(?), die die große Nesch(m)et-Barke baute, damit er über den Maati-See fahren kann.“<sup>457</sup> (pLondon BM 10470, Z. 1-10)

In TT 178 sind die Opfergaben auf einem Tisch sowie das Schnittgrün in einem Lotoskelch direkt an die aus dem Westgebirge tretende Göttin in Gestalt einer Kuh gerichtet. Dabei handelt es sich um eine optionale Variante der Totenbuchvignette, welche die tiefe Verehrung für Hathor unterstreicht und hervorhebt.

Für die in dieser Arbeit aufgenommenen Totenbuchvignetten stellt sich abschließend heraus, dass es sich hauptsächlich um Transformationssprüche, Wünsche nach Nahrung und Illustrationen, die Gottheiten abbilden, handelt.

### 9.3 Darstellungskontexte in Königsgräbern

Die Darstellungskontexte von Opfertischen in Königsgräbern unterscheiden sich inhaltlich nicht von denen der Privatgräber. So gibt es alleinstehende Opfertische ohne sichtbare Bezugsperson, an Götter gerichtete, wie bspw. beim Festmahl mit Harfner und Tische im Mundöffnungsritual.

Allgemein ist zu beobachten, dass in den Königsgräbern deutlich weniger Tische dargestellt sind als in den Beamten- und Arbeiternekropolen und dass die Abbildung der Tische auch erst mit dem Ende der 18. Dynastie beginnt. Zudem sind die Opfertische und Opferträger in viel weniger Szenentypen zu finden. Dem entgegen steht das Handopfer, welches von Beginn an in den royalen Gräbern eine wichtigere Rolle als Gabe für den Gott spielte. Dies ist m. E. aus der Tatsache zu begründen, dass der König selbst die Funktion eines Priesters übernahm und opferte. Derartige Darstellungen sind bereits aus dem Tempelkult bekannt. Das Fehlen der Opfertischszene kann zunächst nur darin begründet liegen, dass es sich um einen royalen Kontext handelt. Es ist auffällig, dass die Opfertischszene im Königsgrab fehlt, während sie im Privatgrab so häufig vertreten ist. Zugrunde liegen dürften die unterschiedlichen Vorstellungen der sozialen Schichten vom Verbringen der Ewigkeit nach dem Ableben. Könnte eventuell auch eine Begründung darin zu suchen sein, dass die königlichen Bestattungsanlagen nicht zugänglich waren<sup>458</sup> und womöglich die zum Grab gehörigen Tempel (Millionenjahrhäuser) die Funktion der Kapelle übernahmen?<sup>459</sup> Eben dort sind auch Szenen zu finden, die den verstorbenen Pharaos vor reich beladenen Gabentischen zeigen. Der tägliche Opferkult für die Statue des Pharaos wurde nicht in der Bestattungsanlage, sondern im Tempel vollzogen. Vielleicht war deshalb die Darstellung des täglichen Opferrituals im unterirdischen Grabbereich ohne Darstellungsnotwendigkeit?

Die Gaben in den Darstellungen der aufgenommenen königlichen Grabanlagen unterscheiden sich grundsätzlich nicht von denen der Privatgräber.<sup>460</sup> Auch ihre künstlerische Ausführung hat dieselbe Qualität, was darauf zurückzuführen ist, dass die Handwerker neben den Königsgräbern auch die Beamtengräber sowie ihre eigenen Grabanlagen dekorierten. Nur das *m3-hd*-Opfer ist im Königsgrab in zwei Fällen<sup>461</sup> als gesonderte Gabe vorzufinden<sup>462</sup>, während die Weiße Oryx im Privatgrab neben

<sup>457</sup> TLA: TB 186.

<sup>458</sup> Dies erschließt sich z.B. aus geschlossen vorgefundenen Anlagen, wie der des Tutanchamun. Dort wurden *in situ* mehrere ungebrochene Türsiegel vorgefunden.

<sup>459</sup> Zur Funktion der Tempelanlagen als Totenopfertempel und Verehrungstempel siehe bspw.: Białostocka 2016, *Temples of Millions of Years*, S. 12-18 und vor allem für das Neue Reich: S. 33-36.

<sup>460</sup> Zu Beginn der Arbeit wurde angenommen, dass besonders statusanzeigende Opfergaben auf den Tischen zu finden sind. Diese Annahme wurde jedoch während der Arbeiten in den Gräbern nicht bestätigt.

<sup>461</sup> So in KV 1 und KV 6. Siehe dazu Kat. Nr. 079, Szene 477 und Kat. Nr. 080, Szene 485.

<sup>462</sup> In beiden Fällen richtet sich das Opfer des Königs an eine synkretistische Form des Re-Harachte. Dem Sonnengott wird somit ein Tier geopfert, in dem sich der Gott Seth inkarniert. Siehe dazu weiterführend Kap. 9.4 „Speisen, Fleisch, Antilope“, S. 93-96.

anderen Opfergaben abgebildet ist. Allerdings findet sich das Opfertier genau wie in einigen Beamtengräbern auch bei Ramses VII. (KV 1)<sup>463</sup> inmitten einer Anhäufung von Opfergaben.

#### Opfermatte ohne sichtbare Bezugsperson

Opferträger ohne sichtbare Bezugsperson kommen in den Gräbern KV 2<sup>464</sup> (Ramses IV.) und KV 1<sup>465</sup> (Ramses VII.) vor. In beiden Fällen befindet sich direkt über den Opfermatten eine Aussparung in der Wand, womit deutlich wird, dass die aufgemalten Gaben den tatsächlichen Ablageplatz für Opferspeisen kennzeichnen. In der Bestattungsanlage Ramses' IV. befinden sich die gestuften Nischen zu beiden Seiten von Raum F. Auf den Wänden befinden sich Texte aus dem Höhlenbuch, während in den Nischen 21 Götter in Schreinen dargestellt sind, die vermutlich symbolisch die Gaben erhalten.<sup>466</sup>

#### Opfertisch/-matte gerichtet an Götter

Opfertische und –matten sind im Falle der Königsgräber vom König an einen Gott oder von einem Gott an eine andere Gottheit gerichtet. Bei Letzterem handelt es sich um eine Ausnahme, welche durch die Überarbeitung der Szene in Raum F über dem Durchgang zu Korridor G in KV 14 zustande kam.<sup>467</sup> Dadurch kommt es auch zu einer Vielzahl von Opfertischen, welche den Freiraum überdecken sollten, der durch die Entfernung des Bildes der Königin Tauseret entstanden war.<sup>468</sup> Die Tische in den übrigen Gräbern gehören zum Opfer des Königs an Osiris, Ptah, Re, Harsiese, Hathor, Re-Harachte-Atum-Chepri, Ptah-Sokar-Osiris, Osiris Wenennefer, Re-Harachte, Amun-Re-Harachte und Meretseger. Der allererste Opfertisch im Königsgrab überhaupt findet sich in der Bestattungsanlage des Eje (WV 23<sup>469</sup>) und dabei ist zu beachten, dass jener Pharaos vorher eine Privatperson war und es sich somit um einen Sonderfall handelt. In der Darstellung erhalten die Horussöhne und damit stellvertretend die Eingeweide des Königs, welche sich in den äquivalenten Kanopen befanden, diverse Speisen und Getränke.<sup>470</sup> Osiris und Ptah werden in der 19. Dynastie noch bevorzugt mit Opfertischen bedacht, während in der 20. Dynastie ramessidische Göttersynkretismen von den niedergelegten Opfergaben profitieren.

#### Gastmahl mit Harfnerszene

Die berühmte Harfnerszene in der letzten der zehn kleinen Kammern in Gang C des Grabes von Ramses III.<sup>471</sup> stellt eine Besonderheit dar. Sie zeigt an den Wänden verteilt die Götter Onuris-Schu, Re-Harachte, Atum und Schu beim Mahl in Anwesenheit zweier Harfner. Ähnliche Szenen sind aus den Gastmahldarstellungen der Privatgräber bekannt, jedoch speist dort der Verstorbene in Anwesenheit von Menschen anstatt von Göttern. Besonders in der Ramessidenzeit waren die Harfnerlieder als Verklärungen des Verstorbenen sehr beliebt in den Privatgräbern.<sup>472</sup> In den Bestattungsanlagen der Könige ist die Szene nur in diesem Grab vertreten und darf nicht mit den Harfnergastmählern der Privatgräber gleichgesetzt werden. Die Kammer Cd bildet eine Einheit mit dem gegenüberliegenden Raum Ce<sup>473</sup> und dem folgenden Bereich D1. In Ce sind zwölf verschiedene Inkarnationen des Osiris zu sehen, die sitzend hinter dem Harfner zu denken sind und an dem Festmahl, jedoch ohne Opfertisch, teilnehmen. Der König selbst erscheint zwar nicht bildlich, jedoch ist er schriftlich in jeweils einer Kolumne der Kammer Cd (Nordwand, neben dem Türdurchgang) und damit hinter dem Harfner sowie vor den Osiris-Inkarnationen belegt. Dort steht zu beiden Seiten des Türdurchganges:

<sup>463</sup> Kat. Nr. 079, Szene 483.

<sup>464</sup> Kat. Nr. 076, Szene 466 und 467.

<sup>465</sup> Kat. Nr. 079, Szene 483.

<sup>466</sup> Hornung 1990, Zwei Ramessidische Königsgräber, S. 49-50 und Tafel 78-82.

<sup>467</sup> Kat. Nr. 073, Szene 437 und 438.

<sup>468</sup> Für den Hinweis auf die Überarbeitung dieser Szene danke ich PD Dr. Alexandra von Lieven.

<sup>469</sup> Kat. Nr. 046, Szene 285.

<sup>470</sup> Auch für diesen Hinweis danke ich PD Dr. Alexandra von Lieven.

<sup>471</sup> Kat. Nr. 075, Szene 461, 462, 463 und 464.

<sup>472</sup> Siehe dazu die gesammelten Beispiele bei Assman 1977, Harfnerlieder, Sp. 973-974.

<sup>473</sup> So verhält es sich auch mit den übrigen sechs Kammern in Gang C, die alle Bezüge zueinander aufweisen und in Beziehung stehen. Ein Artikel hierzu ist bereits in Arbeit durch die Autorin und wird die Bedeutung der zehn kleinen Kammern in Gang B und C von KV 11 aufzeigen.

*šsp nswy.t (n) Wsr-M3<sup>c</sup>.t-R<sup>c</sup>.w-mrj-Imn.w s3-R<sup>c</sup>.w [...].*

Empfangen des Königtums (durch) Ramses III. (*Wsr-M3<sup>c</sup>.t-R<sup>c</sup>.w-mrj-Imn.w*), Sohn des Re [...].<sup>474</sup>

Sibylle Emerit identifizierte die beiden Harfner bereits richtig als Richter im Kollegium anhand ihrer beigeschriebenen Titel.<sup>475</sup>

#### Mundöffnungsritual

Die Szene des verstorbenen Königs vor einem Opfertisch findet sich in den Königgräbern recht selten und ist erstmalig in KV 17<sup>476</sup>, der Bestattungsanlage Sethos' I. belegt. Dort ist sie auf der Südwand von Gang G, der zur Grabkammer führt, zu finden. Der König sitzt in das Grab hinein orientiert vor einem archaisierenden Opfertisch<sup>477</sup> und streckt in üblicher Manier seine linke Hand nach den Brotscheiben aus. Die Inschrift über ihm nennt u. A. seinen Thron- und Eigennamen in Kartuschen. Vor ihm steht der *Iwn-mw.t=f*-Priester, welcher seine Hand dem König entgegen zum Ausrufen der Opferspeisen erhoben hat. Über diesem befindet sich eine weitere Darstellung des *Iwn-mw.t=f*, der dieses Mal jedoch in das Grabinnere hineinblickt und das Mundöffnungsritual an der Statue des Königs einleitet. Demnach ist die Szene des Verstorbenen vor dem Opfertisch hier in den Kontext des Mundöffnungsrituals eingebettet, was es dem König überhaupt erst erlaubt, Nahrungsmittel zu sich zu nehmen. Interessant sind allerdings Abfolge und Ausrichtung der Darstellungen. Wäre als erstes das Mundöffnungsritual dargestellt, so würde man im Anschluss die daraus resultierende Nahrungsaufnahme zeigen, jedoch verhält es sich genau umgekehrt. Zudem wendet sich der Priester an dieser Stelle im unteren Bereich der Wand dem König zu, indem er sich selbst als Horus bezeichnet (*ink Hr*) und mit der rechten Hand sogar die Opferbrote berührt. In der darüber liegenden Wandhälfte wendet er sich hin zur Grabkammer und gibt auch hier seine besten Wünsche (*dj.n=i n=k rnpw.t mj R<sup>c</sup>*) an den König, der an dieser Stelle in Form seiner Statue vertreten ist. Es folgt demnach die Einleitung zum Mundöffnungsritual. Ob an dieser Stelle eventuell tatsächlich ein solcher Ritualakt des Speisens des Verstorbenen mit anschließender Sorge um die Statue stattgefunden hat, kann nicht sicher gesagt werden. Allerdings scheint sich die Szene in der Folgezeit gleichermaßen fortzusetzen. So findet sich dieselbe Darstellung auf der Südwand von Korridor G im Grab des Merenptah (KV 8<sup>478</sup>). Ein wenig abgewandelt sitzt hier der Verstorbene vor seinem archaisierenden Opfertisch aus dem Grab heraus gewandt, während ihm ein Priester gegenübertritt.<sup>479</sup> Leider ist die Wand so stark zerstört, dass zu vermutende Reste des Mundöffnungsrituals fehlen. Wiederum in Gang G<sup>480</sup> ist dieselbe Darstellung in der Bestattungsanlage von Tauseret und Sethnachte (KV 14<sup>481</sup>) zu finden.<sup>482</sup> Hier ist sie erneut eindeutig in den Kontext des Mundöffnungsrituals eingebettet<sup>483</sup> und befindet sich direkt neben einer kleinen Kammer, an deren Rückwand die Mumifizierung des Verstorbenen dargestellt ist. Bei Ramses III. fehlt die Darstellung, was allerdings auf den starken Zerstörungsgrad der Wände von Korridor G zurückzuführen sein könnte. Erst Ramses VII. (KV 1<sup>484</sup>) lässt sich wieder beim Mundöffnungsritual mit Opfertisch darstellen. Die Szenen fallen hier zusammen und rutschen

<sup>474</sup> Nach eigener Abschrift.

<sup>475</sup> Emerit 2015. Une nouvelle interprétation.

<sup>476</sup> Kat. Nr. 052, Szene 327.

<sup>477</sup> Im Totentempel des Königs in Qurna ist das Mundöffnungsritual mit archaischem statt archaisierendem Opfertisch dargestellt.

<sup>478</sup> Kat. Nr. 070, Szene 428.

<sup>479</sup> Die Szene ist heutzutage so stark zerstört, dass sie nicht einmal von Porter&Moss als solche erkannt wurde. Ich danke an dieser Stelle E. Wegner, die sich an das schwierige Abzeichnen der Darstellung machte und mir somit eine gute Grundlage für die digitale Umzeichnung verschaffte.

<sup>480</sup> Man beachte, dass sich alle diese Szenen im gleichen Gang an derselben Wand wiederfinden, was für ein und dasselbe Konzept spricht. Die Opfertische tauchen nicht zufällig an dieser Stelle auf und sind alle archaisierenden Typus'.

<sup>481</sup> Kat. Nr. 073, Szene 439.

<sup>482</sup> Die Szene ist unter Sethnachte überarbeitet worden, jedoch sind der Priester und der Opfertisch noch im Original erhalten, sodass davon ausgegangen werden kann, dass hier nur die Königin durch den neuen Regenten ersetzt wurde.

<sup>483</sup> Dies geht aus den Gerätschaften über der Szene, die im Mundöffnungsritual Verwendung fanden, hervor. Zudem befindet sich auf der gegenüberliegenden Nordwand ein weiterer Passus dieses Rituals.

<sup>484</sup> Kat. Nr. 079, Szene 479 und 480.



nun näher an den Grabeingang in Korridor B. Sie werden auf der Nord- und Südwand parallel zueinander angeordnet und vereinen vormalig separat gezeigte Speisen mit der Ritualhandlung. Die Gaben auf dem Tisch haben sich zudem verändert. War zuvor der archaisierende Opfertisch standard, so ist nun nur noch ein Handwaschgefäß auf dem kleinen Ständer zu finden. Die Reinigung mit Wasser gewinnt an Bedeutung, zumal auch der *twn-mw.t=f*-Priester nun solches über dem Verstorbenen ausgießt.

Abschließend ist zu bemerken, dass vor allem Götter bzw. der König beim Mundöffnungsritual Opfergaben auf Tischen erhalten. Vor Ptah, Hathor, Osiris sowie dem König in Gestalt des Gottes befindet sich meist nur ein Handwaschgefäß gefüllt mit Wasser.<sup>485</sup> Die übrigen Götter erhalten diverse Opfergaben, die auf den ersten Blick nicht als spezifisch für sie zu benennen sind.

#### 9.4 Speisen

Im folgenden Abschnitt sollen die diversen Speisen mit ihrer Produktionsweise, den Darstellungen sowie ihrer Symbolik vorgestellt werden. Diese Unterteilung findet sich bei einem Großteil der Kapitel zu den Opfergaben, da sie als Nachschlagewerk fungieren und daher unabhängig voneinander benutzbar sein sollen. Zudem hat ein Eingehen auf Produktionsweisen und Darstellungen insofern Sinn, als dass sie Aufschluss über den Symbolgehalt der Objekte geben können. Zu beachten ist dabei, dass es sich bei allen beschriebenen Objekten und Lebensmitteln, egal ob Speisen oder Getränke, immer um Opfergaben handelt, denen in diesem Zusammenhang eine ganz bestimmte Bedeutung zugewiesen werden kann und deren Darstellung bzw. Nutzung im Kontext des Rituals eine klare Intention besaß. Die Gaben auf den Tischen stellen keine wahllos aneinandergereihten Lebensmittel des Alltags dar, sondern sind vielmehr Träger von Aussagen, die sich auf die Masse des Opfers, dessen Prestigeträchtigkeit oder die symbolische Aussage beziehen können. Daher steht bei der folgenden Betrachtung die Analyse des Symbolgehaltes der Darstellungen und der abgebildeten Güter im Vordergrund.

##### Brot

Auch heute noch zählt Brot in fast allen Kulturen der Welt zu den Grundnahrungsmitteln und bildet die Basis für die Deckung des Nahrungsmittelbedarfs, da es günstig herzustellen ist und aufgrund des hohen Gehalts an Ballaststoffen lange satt macht. Wichtig ist dabei die Abgrenzung zu den modernen Begriffen „Kuchen“ und „Gebäck“, die in wissenschaftlichen Beschreibungen häufig mit dem „Brotbegriff“ einhergehen.<sup>486</sup> Markantestes Unterscheidungsmerkmal sind die Zutaten, welche zur Herstellung benötigt werden. So müssen dem Kuchen neben Mehl und Wasser auch Milch, Eier und Honig (bzw. Zucker) zugesetzt werden. Hauptbestandteile des Brotes sind dahingegen Mehl, Wasser und Gewürze, womit eher ein deftiger Geschmack erzeugt wird. Im Alten Ägypten existierte ausschließlich Brot bzw. eine gesüßte Variante dessen, welche mit Früchten oder Honig versetzt sein konnte. Einen leichten Kuchenteig, wie er heutzutage bekannt ist, kannte man nicht. Bei Betrachtung der emischen Sichtweise wird dies deutlich. So existierte der übergeordnete Begriff *t'*, der mit weiteren Zusätzen versehen werden konnte<sup>487</sup>, für alle Brotbackwaren. Ein Wort für Kuchen gab es nicht.

##### Herstellung

In Ägypten existierten im Hinblick auf die Form<sup>488</sup> vier verschiedene Brottypen. Es handelt sich dabei um das Fladen-, das Kegel-, das Laib- und das Spitzbrot. Alle vier Typen bedurften unterschiedlicher Herstellungstechniken, welche an dieser Stelle kurz erläutert werden.

<sup>485</sup> So z. B. in den Gräbern KV 1, 14 und 15.

<sup>486</sup> Diese Problematik wurde bereits in der Magisterarbeit besprochen. Siehe dazu Weber 2010, Dinner for One, Teil I, S. 35-36.

<sup>487</sup> So z. B. *t'-hd* für Weißbrot oder *t'-nbs* für ein Brot, das mit Christusdornbeeren (*Zizyphus spina christi* (L.) Willd.) versetzt war.

<sup>488</sup> In dieser Arbeit wurde auf Basis der Darstellungen in den Gräbern der Formengehalt herausgearbeitet, um eine Typologie erstellen zu können. Im Hinblick auf die Herstellungsweise, Inhaltsstoffe und Benennung der Backwaren existierten jedoch deutlich mehr Brottypen. Diese müssten allerdings in gesonderten Typologien erfasst werden, was der Umfang und das Thema dieser Arbeit (Typologie anhand der Darstellungen) nicht zuließen.

### Fladenbrot

Die einfachste Form der Fladenbrote stellen die sog. Hirtenfladen (*ḥšdḥw*) dar, welche schnell bei der Feldarbeit oder nach dem Fischfang zubereitet und somit frisch gegessen werden konnten.<sup>489</sup> Dazu wurde der recht feste Teig fertig geformt und auf ein Aschebett gelegt. Durch mehrfaches Drehen und Wenden des Teiges blieb keine Asche oder Schmutz an den fertigen Fladen hängen und sie konnten somit problemlos verzehrt werden.<sup>490</sup> Es handelt sich dabei um die wohl schnellste und zugleich ursprünglichste Form der Fladenproduktion.<sup>491</sup> Neben den einfachen in Asche ausgebackenen Fladen existierten Brote, deren Herstellungsweise komplexer war. Sie wurden in sog. *ʿpr.t*-Brotformen gebacken<sup>492</sup> oder an die Innenwandung von Öfen geklebt, die aus gebranntem Lehm bestanden. Zunächst bedurfte es eines lockeren Teiges, dessen Hauptbestandteile Mehl und Wasser waren. Diesem konnten noch Salz und weitere Gewürze<sup>493</sup> zugesetzt werden. Bei dem Mehl handelte es sich um Emmer (*bd.t*), Gerste (*it*) oder Gerstenmalz (*bšš*). Am häufigsten kam jedoch der Emmerweizen (*triticum dicoccum*) zum Einsatz, welcher heute nur noch selten angebaut wird.<sup>494</sup> Eine Vielzahl der erhaltenen Funde, welche mit diesem Mehl hergestellt wurden, ist heute im Agricultural Museum in Doqqi (Kairo) zu finden. Sie zeigen die typisch braune Färbung<sup>495</sup> sowie eine leichte Wölbung des Brotkörpers, welche durch das Ankleben der Fladen an der Ofeninnenwandung zustande kam.<sup>496</sup> Der Zusatz von Hefen ist bei allen Brottypen umstritten. Faltings<sup>497</sup> und Adrario<sup>498</sup> nehmen zumindest für die Fladen an, dass keine Hefen zugesetzt wurden. Darby, Ghalioungui und Grivetti<sup>499</sup> gehen aufgrund einer von Grüss 1932 durchgeführten Inhaltsstoffanalyse bei Brotfunden<sup>500</sup> von der zusätzlichen Zugabe der Hefen aus.<sup>501</sup> Samuel spricht sich, wenn auch nur vorsichtig, zumindest bei der Bierzubereitung für zugesetzte Hefen aus.<sup>502</sup> Bei der Brotproduktion gibt sie keine abschließende Bewertung.<sup>503</sup> In dieser Arbeit wird die Ansicht vertreten, dass ein Zusatz von Hefekulturen möglich war, da diese leicht durch die Verwendung natürlicher Hefen, die zu einer Spontangärung führten, gezüchtet werden konnten.<sup>504</sup> Allerdings bilden die in der Luft befindlichen Hefebakterien immer noch den Ausgangspunkt für eine solche Hefekultur. Daher konnte Brot auch ohne den konkreten Zusatz dieses Produktes hergestellt werden, wie in einem Versuch experimentell nachgewiesen wurde.<sup>505</sup> Während der aus *bšš* bestehende Teig<sup>506</sup> zubereitet wurde, konnte bereits ein Aufbau aus *ʿpr.t*-

<sup>489</sup> Faltings 1998, Keramik der Lebensmittelproduktion, S. 232-233. Die Arbeit von Dina Faltings zur Keramik der Lebensmittelproduktion im Alten Reich wurde hier und i. F. herangezogen, da die Methoden auf das Neue Reich übertragbar sind und auch dort noch ihre Anwendung fanden. Das Werk von Faltings ist jedoch die einzige Untersuchung, welche sich gesondert mit dieser Keramik im Hinblick auf Grabdarstellungen und Dienerfiguren zur Verifizierung der einzelnen Arbeitsschritte beschäftigt. Daher ist die Arbeit grundlegend für die Betrachtung von Herstellungstechniken.

<sup>490</sup> Dies wurde experimentell nachgewiesen durch Verhoeven 1984, Grillen, Kochen, Backen, S. 162, FN 6.

<sup>491</sup> Währen 1960, Backvorrichtungen, S. 86.

<sup>492</sup> Siehe dazu auch das Brotbackexperiment in Kap. 10 „Exkurs“.

<sup>493</sup> Siehe dazu Samuel 2000, Brewing and Baking, S. 558-559.

<sup>494</sup> Samuel 2000, Brewing and Baking, S. 557-558. Besonders ab dem Neuen Reich wurde Emmer am häufigsten angebaut. Helck 1975, Emmer, Sp. 1227. Der Emmer eignete sich gerade für Fladenbrot, weil er aufgrund fehlender Klebereigenschaften nicht gut mit Hefen reagiert und somit für aufgehendes Brot ungeeignet ist.

<sup>495</sup> Siehe dazu auch das Brotbackexperiment in Kap. 10 „Exkurs“, S. 249-252.

<sup>496</sup> Siehe dazu weiter unten in diesem Kapitel.

<sup>497</sup> Faltings 1998, Keramik der Lebensmittelproduktion, S. 77.

<sup>498</sup> Adrario 2002, Ta, S. 24-25.

<sup>499</sup> Darby, Ghalioungui und Grivetti 1977, Food II, S. 535-536. Die Autoren beziehen sich dabei auf die Zeit bis zum Ende des Neuen Reiches. Ab der Ptolemäerzeit sind Hefen direkt nachgewiesen, was u. A. durch den Beruf des *Zymourghos* (Hefebereiter) belegt ist.

<sup>500</sup> Grüss 1932, Untersuchung von Broten.

<sup>501</sup> Darby, Ghalioungui und Grivetti 1977, Food II, S. 509-512.

<sup>502</sup> Samuel 2000, Brewing and Baking, S. 547.

<sup>503</sup> Samuel 2000, Brewing and Baking, S. 558.

<sup>504</sup> Dabei wurde ein Teig angesetzt, bei dem die natürlichen am Spelt klebenden Hefen eine Gärung erzeugten. Von diesem Rohprodukt wurde dann eine kleine Masse abgenommen, welche im nächsten Teig verarbeitet wurde. Somit ergab sich eine Züchtung und Fütterung von Hefekulturen, die beliebig fortgesetzt werden konnte.

<sup>505</sup> Siehe dazu Kap. 10 „Exkurs, Backen von Fladenbrot aus Emmermehl“.

<sup>506</sup> Siehe dazu Faltings 1998, Keramik der Lebensmittelproduktion, S. 77.

Brotformen über einem Feuer erhitzt werden.<sup>507</sup> Dabei handelt es sich um flache Keramikformen, die nach außen gewölbt sind und große Durchmesser annehmen konnten.<sup>508</sup> Die *ḥpr.t*-Platten hatten zumeist ovale Form<sup>509</sup>, jedoch wurden auch runde Objekte gefunden<sup>510</sup>. (Abb. 6)

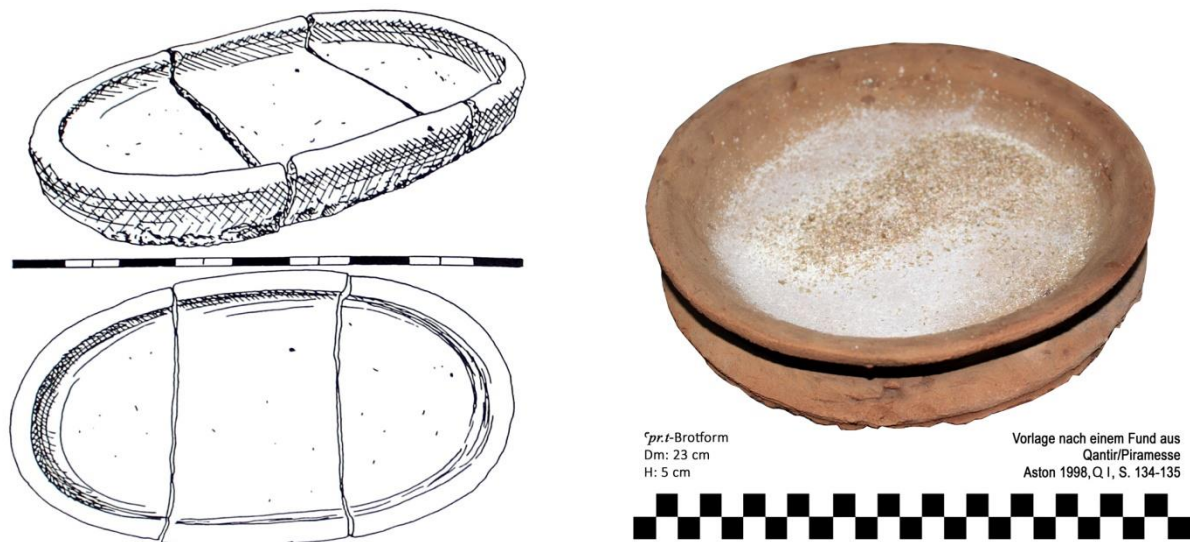


Abb. 6: (links) Ovale Form und (rechts) nach Originalvorlage durch einen ägyptischen Töpfer hergestellte Brotform aus Nilton.

Die Brotformen wurden vermutlich vor dem Erhitzen mit Honig<sup>511</sup> bestrichen, sodass der Teig sich nach dem Backvorgang besser herauslösen ließ.<sup>512</sup> Danach wurde der Brotteig in die heißen Formen gelegt, sodass ein indirektes Ausbacken der *psn*-Fladen<sup>513</sup> stattfand. Das Problem, welches sich an dieser Stelle ergibt und von Faltings nicht bemerkt wurde, ist die einseitige Beheizung des Brotteiges, welcher eigentlich in der Form gedreht werden müsste, um ein optimales Ergebnis zu erzielen. Ob die heißen Platten eventuell horizontal übereinandergestapelt wurden, sodass von beiden Seiten Hitze kam, ist in den Darstellungen nicht belegt und wird auch von Faltings nicht thematisiert. Eine andere Backtechnik ergibt sich aus dem späteren Entstehen des Zylinderbackofens, welcher heute noch in seiner bereits im Neuen Reich ausgeprägten Form genutzt wird (Abb. 7). Dabei handelt es sich um

<sup>507</sup> Faltings 1998, Keramik der Lebensmittelproduktion, S. 61, Dok. (2) und S. 78.

<sup>508</sup> Siehe dazu die Darstellungen der Brauerei im Grab des Kenamun (TT 93), wo ein Arbeiter eine *ḥpr.t*-Form mit darin befindlichem Fladen auf dem Boden vor sich herrollt (Abb. 72, rechts).

<sup>509</sup> Faltings 1998, Keramik der Lebensmittelproduktion, S. 83.

<sup>510</sup> Faltings 1998, Keramik der Lebensmittelproduktion, S. 86. Faltings beschreibt hier, dass die entdeckten runden Formen „in einen für *ḥpr.t*-Platten unwahrscheinlichen Größenbereich fallen“. Dem möchte ich widersprechen. Aston publizierte mehrere dieser Brotformen, welche in Qantir/ Piramesse entdeckt wurden. Sie weisen fast exakt denselben Durchmesser auf, wie die von Faltings auf Elephantine gefundenen Stücke. Aston 1998, Q1, S. 134-137 beschreibt die Objekte eindeutig als *ḥpr.t*-Brotformen, jedoch verwechselt er sie fälschlicherweise mit den heutzutage in Ägypten verwendeten Unterlagen für das *عيش شمسي* (aish shemsi/ aish baladi). Diese werden *مقرصه* (Morgussa) genannt und bestehen hauptsächlich aus Schöpfpapier, das aus alten Zeitungen und Schulbüchern gewonnen wird. Sie dienen als Basis für das Brot, welches zum Aufgehen in die Sonne gestellt wird. Bei den von Aston als *dokkas* bezeichneten „Brotunterlagen“ handelt es sich eigentlich um das Brotkrumen-Samengemisch, welches vor dem Backen auf den Teig aufgetragen wird, sodass dieser nicht im Ofen kleben bleibt. Nach Auskunft von Brotbäckerinnen in Luxor in den Jahren 2011, 2014 und 2015.

<sup>511</sup> Honig war zwar ein sehr wertvolles Lebensmittel, da es nur in geringen Mengen herstellbar war, jedoch kommt ein Bestreichen der Keramiken mit diesem Produkt dennoch in Frage, da der Vorgang nur einmalig angewendet werden musste und die Formen danach beliebig oft verwendbar waren, so wie es auch heutzutage, bei den sog. *طواجن* (Tagines), noch der Fall ist.

<sup>512</sup> Siehe dazu Kap. 10 „Exkurs, Backen des Braubrottes in *ḥpr.t*-Formen“.

<sup>513</sup> Zur Verwendung von *ḥpr.t*-Platten speziell für *psn*-Brot siehe Faltings 1998, Keramik der Lebensmittelproduktion, S. 70, FN 233.

eine Ofenform, welche sich womöglich genau aus dem Grund der einseitigen Erhitzung aus der Backplattentechnik heraus entwickelt hat.<sup>514</sup>



Abb. 7: (links) Darstellung eines Zylinderbackofens im Grab Ramses' III. (KV 11), Kammer Ba, Südwand. (rechts) فرن بلدي (Forn baladi) im heutigen Luxor.

Ein zylinderförmiger Körper aus Keramik oder einer Aufmauerung, bestehend aus Ziegeln und Nilschlamm, weist dabei zwei Löcher auf. Das Befeuersloch befindet sich zu allen Zeiten im unteren Bereich des Ofens und soll dem Einschub des Brennmaterials sowie der Zufuhr von Luft dienen. Heutzutage befindet sich ein Einschubloch meist in der Mitte des Ofens über einer Backplatte, die den Heizraum vom Backraum trennt. Die Öfen des Neuen Reiches weisen dieses Einschubloch am oberen Ende des Ofens auf, wobei eine Backplatte noch fehlt. Die Fladen wurden zum Ausbacken an die Ofeninnenwand geklebt, wodurch leicht konkav geformte Brote entstanden. Durch die Hitzeeinwirkung von allen Seiten wurde der Brotteig gleichmäßig ausgebacken.

Eine weitere Technik des Fladenbrotbackens wurde mit Hilfe der Backpfanne<sup>515</sup> realisiert. Sie wurde zur Herstellung von süßen Broten genutzt, so wie sie heute auch noch für Fettgebäck in Verwendung ist. Eine flache Metallpfanne befand sich dabei entweder auf einem Dreifuß stehend (Tafel I) oder auf einem aus Ziegeln hergestellten Ofen, der das Gefäß von unten befeuerte. In der Pfanne wurden Fett oder Öl<sup>516</sup> durch Hitze zum Sieden gebracht. Mit zwei Stäben wurde der fertig geformte Fladenteig dann in die Flüssigkeit gelegt, um dort auszubacken. Auch heute noch wird süßes Fettgebäck auf diese Weise in Ägypten hergestellt. Durch das Backen in Öl karamellisiert der Zucker darin und lässt die Süßigkeit leicht braun werden. Bei dem Fettgebäck handelt es sich vermutlich in vielen Fällen um das sog. *š<sup>c</sup>.t*-Brot. Dieses konnte in verschiedenen Formen hergestellt werden, wobei eine Kegelform bevorzugt wurde. Sie ist u. A. zusammen mit spiralförmigen-, dreieckigen- und tiergestaltigen *š<sup>c</sup>.t*-Broten in einer der zehn kleinen Kammern des Königsgrabes KV 11 zu sehen (Tafel I). Dort ist sie anhand ihrer typischen Form über dem brotinetenden Bäcker zu erkennen.<sup>517</sup> Loeben gibt das *š<sup>c</sup>.t*-Brot als einzig rekonstruierbares Rezept des Alten Ägypten wieder<sup>518</sup>, während Faltings die Inhaltsstoffe

<sup>514</sup> Siehe dazu weiterführend Währen 1960, Backvorrichtungen.

<sup>515</sup> Währen 1960, Backvorrichtungen, S. 92-93.

<sup>516</sup> Für das *š<sup>c</sup>.t*-Brot-Backen in einer solchen Backpfanne gibt Loeben 2008, Verbringe einen perfekten Tag, S. 22 Olivenöl an.

<sup>517</sup> Siehe dazu Typ BFf4 in Teil II (Typologie) dieser Arbeit.

<sup>518</sup> Loeben 2008, Verbringe einen perfekten Tag, S. 42. Loeben stützt seine Aussage hierbei auf die Darstellungen der Südwand in der Passage des Grabes von Rechmire (TT 100). Dort sind zwar die Produktionsschritte wiedergegeben, jedoch fehlen die Mengenangaben.

nicht genau zu bestimmen vermag<sup>519</sup>. Es handelt sich bei dem Brot, nach der Rekonstruktion Loebens, um einen sehr festen und schweren Teig aus Erdmandelmehl, der dank des hohen Zuckergehaltes beim Ausbacken leicht braun wird.<sup>520</sup>



### Kegelbrot

Das Kegelbrot war im Gegensatz zum flachen Fladen ein sehr fülliges Backwerk, welches in sog. *bd3*-Modeln ausgebacken wurde.<sup>521</sup> Bei dem verwendeten Mehl handelte es sich wohl ausnahmslos um Gerste. Als Treibmittel wurde eine Zutat namens *hs3* verwendet. Nach einer ausführlichen Diskussion<sup>522</sup> kommt Faltings zu dem Schluss, dass es sich dabei „um eine aus Datteln und Getreide oder Brot angesetzte, stark hefehaltige, schleimartige Gärmasse handeln“<sup>523</sup> muss. Gleichzeitig mit der Teigzubereitung fand das Erhitzen der *bd3*-Model statt, welche dazu über einem Feuer gestapelt wurden.<sup>524</sup> Bei richtiger Temperatur wurden die Gefäße vom Feuer genommen, um den flüssigen Teig einzufüllen. Ein zweites Model wurde dabei über das befüllte Gefäß gesetzt, um es abzudecken und dem Teig Oberhitze zuzuführen. Nach der Prüfung der Festigkeit des Brotes, wurde es aus seiner Form herausgelöst und zum Abkühlen beiseitegestellt.<sup>525</sup> Danach konnte es noch in Scheiben geschnitten werden, welche in den Opferlisten mit dem Wort *gsw* bezeichnet sind<sup>526</sup> und ausschließlich auf den homogenen, archaischen und archaisierenden Opfertischen vorkommen.

### Laibbrot

Das Laibbrot wurde im Alten Ägypten, damals wie heute, mit der Hand geformt und vermutlich in einem Ofen ausgebacken, der dem Zylinderbackofen ähnlich war. Für diesen Brottypus ist allerdings eine Backplatte in der Mitte des Ofens nötig. Nur diese konnte dem relativ festen Teig eine Unterlage bieten, sodass Ober- und Unterhitze wirkten. Der Teig wurde wohl vor dem Backvorgang an verschiedenen Stellen, aber vor allem längs des Brotkörpers, eingeschnitten, um ein Abtrennen der Kruste vom Brotinneren zu verhindern.

### Spitzbrot

Spitzbrote wurden ähnlich wie *ht3*- und *htt*-Brote<sup>527</sup>, die zu den Kegelbroten zählen, in Modellen hergestellt, welche jedoch bedeutend dünner waren und im Bodenbereich fast spitz zuliefen. Derartige Brotformen wurden zu einem Großteil in Amarna gefunden.<sup>528</sup> Sie wurden ebenfalls erhitzt bevor der flüssige Teig eingefüllt werden konnte und damit indirekt ausbuck. Die wachsende Bedeutung des Spitzbrotes gegenüber dem Kegelbrot wird vor allem durch die nach dem Alten Reich zunehmende Verwendung der Hieroglyphe  (D37) an Stelle von  (D38) deutlich.<sup>529</sup> Das Spitzbrot in der Handfläche wurde zum Standard für das Wort *dj* „geben“, während das abgerundete Kegelbrot an Bedeutung verlor.

### Darstellung

Die Darstellungen von Broten sind gerade im Neuen Reich sehr vielfältig und häufig ist aus der Abbildung allein heraus nicht zu schließen, um welche Brotsorte, welchen Typus oder gar welche

<sup>519</sup> Faltings 1998, Keramik der Lebensmittelproduktion, S. 230.

<sup>520</sup> Siehe dazu das Experiment zum *sc.t*-Brot backen in Kap. 10 „Exkurs“.

<sup>521</sup> Faltings 1998, Keramik der Lebensmittelproduktion, S. 89.

<sup>522</sup> Faltings 1998, Keramik der Lebensmittelproduktion, S. 113-115.

<sup>523</sup> Faltings 1998, Keramik der Lebensmittelproduktion, S. 115.

<sup>524</sup> Faltings 1998, Keramik der Lebensmittelproduktion, S. 121.

<sup>525</sup> Faltings 1998, Keramik der Lebensmittelproduktion, S. 123-125.

<sup>526</sup> Faltings 1998, Keramik der Lebensmittelproduktion, S. 137.

<sup>527</sup> Zur Diskussion über die beiden Brote, welche in *bd3*-Modellen ausgebacken wurden siehe Faltings 1998, Keramik der Lebensmittelproduktion, S. 137.

<sup>528</sup> Kemp 1987, Amarna Reports IV, S. 77, Fig. 6.6.

<sup>529</sup> Zu Beginn der Schriftentwicklung und im Alten Reich wurden beide Varianten gleichermaßen verwendet. (Regulsky 2010, Paläographic Study, S. 100, D37/D38 und S. 366. Colombert 2010, Paléographie, S. 190, §51.) Ab dem Neuen Reich ist fast nur noch D37 als bevorzugte Schreibung nachweisbar. (Meeks 2004, Paléographie, S. 52, §138. Haring 2006, Palaeography, S. 166, §43. el-Enany 2007, Paléographie, S. 114, §27. Moje 2007, Privatstelen, S. 269-270. Servajean 2011, Paléographie, S. 228, §42.)

Inhaltsstoffe es sich handelt. Hier musste ein Abgleich mit archäologischen Funden erfolgen<sup>530</sup> sowie eine umfangreiche Vergleichsarbeit stattfinden, durch welche die diversen Brote bestimmt und schließlich ihrem Typus zugewiesen<sup>531</sup> werden konnten. Im Folgenden werden die Merkmale beschrieben, welche zu einer Identifikation der jeweiligen Brote notwendig sind.

### Fladenbrot

Fladenbrote wurden in den unterschiedlichsten Formen dargestellt. Vorherrschend waren runde und ovale Brote aber auch tierische, figürliche und abstrakte Formen existierten. Sie alle wurden zumeist in Aufsicht oder Seitenansicht wiedergegeben, sodass der Betrachter der Opferdarstellungen immer genau sehen konnte, worum es sich handelt. Während die runden und ovalen Brote meist weiß, gelb oder weiß mit gelbem Rand ausgemalt sind, so findet man *fancy shaped*<sup>532</sup>-Fladen häufig weiß oder rosa (manchmal auch gelblich) wiedergegeben. Tierförmige Fladen sind braun oder weiß dargestellt. Dabei sind die weißen Brote wohl als aus Gerstenmehl hergestellt zu betrachten<sup>533</sup>, während die braunen eher aus Emmermehl hergestellt worden sind. Warum Typen, wie Bff7 und Bff10 allerdings rosafarben abgebildet sind, kann nicht gesagt werden. Eventuell handelt es sich dabei um ein fehlerhaftes Mischverhältnis der Wandfarbe, welches statt eines Rotbraun ein Rosa hervorgebracht hat bzw. ein Weiß, das durch das Benutzen des vormals mit roter Farbe verwendeten Pinsels zu einem leichten Rosé wird. Denkbar wäre allerdings auch ein Überzug des Gebäcks mit roter „Marmelade“. In selteneren Fällen können Fladenbrote auch seitlich übereinandergelegt dargestellt sein (Typus BF). Dabei ist nicht zu entscheiden, um welche Form es sich in der Aufsicht handelt. Bei den tiergestaltigen Formen ist häufig fraglich ob tatsächlich Brot oder nicht vielleicht Weihrauch abgebildet ist. Gerade die weiß gefärbten Objekte (häufig mit Blüten umwunden) lassen vermuten, dass es sich um Weihrauch, handeln könnte. Dieses geht aus der immer wiederkehrenden Verwechslung von Spitzbrot und Weihrauchkegeln hervor, welche sogar bei einem Experten für Brot, wie Max Währen<sup>534</sup>, nicht ausblieb. In einer Darstellung des Brandopfers an Re-Harachte, Osiris, Hathor und Anubis (Grab des Nacht, TT 52<sup>535</sup>) beschreibt er dabei einen Weihrauchkegel als Weißbrot. Auf der gegenüberliegenden Wandhälfte neben dem Eingang<sup>536</sup> ist jedoch eindeutig zu sehen, dass dem Grabinhaber die Weihrauchkegel gereicht werden. Zudem werden sie explizit in der Inschrift erwähnt.<sup>537</sup> Bereits Schott bemerkte das angehäuften Auftreten von Weihrauchkegeln beim Ritual des Brandopfers und konnte diese Form dafür nachweisen.<sup>538</sup> Sie werden exakt wie das spitze Weißbrot (*t'-hd*) dargestellt und sind oft mit weißen Rindern, die entweder Brote oder ebenfalls Weihrauch abbilden, gezeigt.<sup>539</sup> Im Grab des Kenamun (Abb. 8, links) sind die Kegel mit Lotos umwunden, was eher für den Weihrauch als das Brot spricht, da die Pflanzen den angenehmen Duft bildlich wiedergeben. Daraus würde folgen, dass die ebenfalls weißen Rinder auf demselben Opferträger auch Weihrauch darstellen. Allerdings sind die Fladenbrote links im Bild ebenso weiß ausgemalt, was wiederum zeigt, dass hier eine Differenzierung schwierig ist. Im Grab des Chajemwaset (Abb. 8, rechts) sind spitze Weißbrote hinter einem Brot in Rinderform dargestellt. Hier weist der Darstellungskontext einer Ernteszene eventuell eher auf ein

<sup>530</sup> Siehe dazu Teil III (Klassifikationstabellen).

<sup>531</sup> Siehe dazu Teil II (Typologie).

<sup>532</sup> Der Begriff lehnt sich an die von Petrie als *fancy shaped pottery* bezeichneten Gefäße an, welche ungewöhnliche und teilweise nicht identifizierbare Formen aufweisen. Siehe dazu Petrie 1896, Naqada and Ballas, Pl. XXV-XXVII.

<sup>533</sup> Auch Faltings 1998, Keramik der Lebensmittelproduktion, S. 77 geht davon aus, dass man anhand der Brotfarbe in den Darstellungen bestimmen kann, mit welchem Mehl gearbeitet wurde.

<sup>534</sup> Währen 1960, Backvorrichtungen, S. 92, Abb. 21, dort Nr. 3 als „kegelförmiges Topfbrot“ beschrieben. Allerdings ist an dieser Stelle zu bemerken, dass Max Währen kein Ägyptologe war und er die Brote ohne ihren Darstellungskontext oder die zugehörigen Texte typologisierte.

<sup>535</sup> Bei Währen fälschlicherweise als Darstellung aus dem Grab des Rechmire beschrieben.

<sup>536</sup> Kat. Nr. 031, Szene 177.

<sup>537</sup> Kat. Nr. 031, Szene 176.

<sup>538</sup> Schott 1952, Das schöne Fest, S. 24.

<sup>539</sup> Zu Weihrauch in Form von Rindern siehe auch eine Darstellung aus dem Tempel Ramses' III. in Medinet Habu. Dort ist im Schatzhaus obelisk- und rinderförmiger Weihrauch dargestellt. Wilkinson 2005, Welt der Tempel, S. 84. Zu einem anderen Brot in Form des *shn*-Fleischstückes siehe Erman/Grapow 1971, WB III, S. 471.1.

Brot hin. Allgemein kann gesagt werden, dass die weißen Kegel – sofern sie beim Brandopfer oder Ähnlichem auftauchen – mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit Weihrauch darstellen sollen.

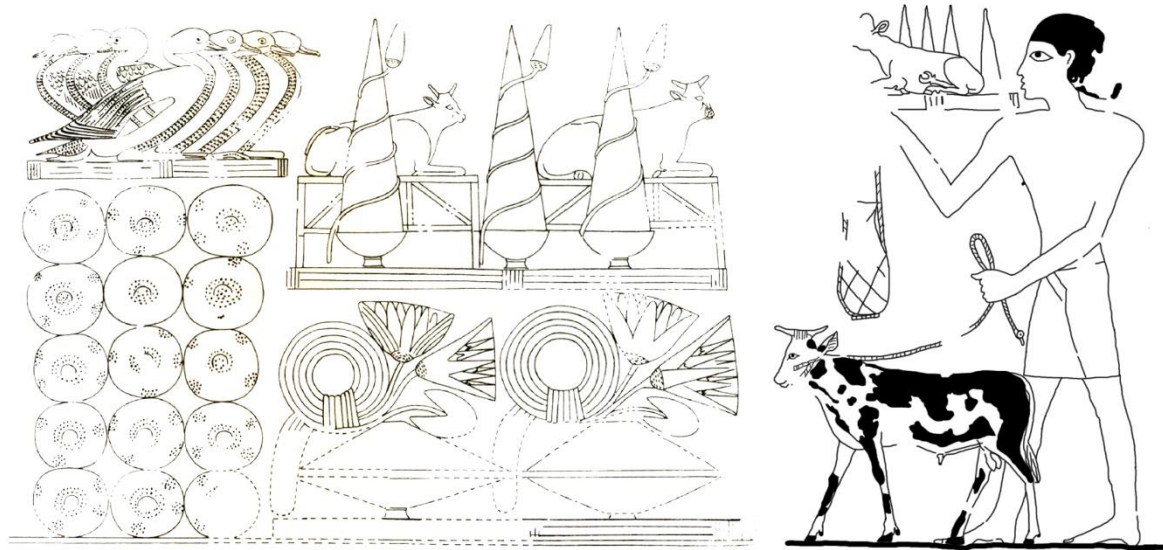


Abb. 8: (links) Darstellung von Tributen aus dem Grab des Kenamun (TT 93). (rechts) Darstellung eines Opferträgers aus dem Grab des Chajemwaset (TT 261).

In anderen Szenen, die mehr mit der Getreideverarbeitung oder Erntebildern in Zusammenhang stehen, sollte man von Broten ausgehen. Bei den braun oder gelb gefärbten Rindern bzw. Kälbchen handelt es sich allerdings in jedem Falle um Brot, welches womöglich süß war. Dieses geht aus der Bäckereiszene des Grabes KV 11 (Tafel I) hervor, die eindeutig das Backen jener Brotformen zusammen mit süßem Brot, welches ebenfalls in Öl ausgebacken wurde, zeigt.

### Kegelbrot

Kegelbrote sind in den Darstellungen oft schwer von ovalen Fladen zu unterscheiden, da nicht genau gesagt werden kann, ob eine Aufsicht (Fladen) oder eine Seitenansicht (Kegelbrot) wiedergegeben ist. Kleine Hinweise können jedoch zu einer korrekten Identifikation führen. Diese werden bei genauerer Betrachtung der Darstellungen sichtbar. So sind Kegelbrote zumeist im unteren Bereich etwas breiter und nach oben leicht zulaufend dargestellt. Die ovalen Fladen sind zu allen Seiten gleichmäßig geformt. Zudem werden beim Kegelbrot die Standflächen mit einer großen halbkreisförmigen Abgrenzung im Basisbereich angegeben. Selten ist dieser Halbkreis nach oben gewölbt<sup>540</sup>. In vielen Fällen ist das Brot mit Lochverzierungen versehen oder weist Einschnitte auf, welche die Kruste kontrolliert aufbrechen lassen. Die Brote können weiß, gelb, braun oder rosa dargestellt werden bzw. einige dieser Farben zusammen aufweisen.

### Laibbrot

Das Laibbrot stellt eine der selten abgebildeten Varianten von voluminösem Brot dar. Es ist in den Darstellungen nicht häufig zu finden und kann schnell mit dem Kegelbrot oder ovalen Fladen verwechselt werden. Es ist fast immer liegend mit gleichmäßig oval bis fast rechteckig geformtem Körper dargestellt, während die ovalen Fladen aufrecht stehen. Meistens sind die Laibbrote an ihren charakteristischen Einschnitten längs des Brotkörpers erkennbar. Häufig sind diese Schnitte auch viereckig wiedergegeben. Sollte es sich um ein stehendes Brot dieser Kategorie handeln<sup>541</sup>, so ist dieses an den beiden halbkreisförmigen Abgrenzungen im oberen und unteren Bereich zu erkennen. Beide Linien zeigen dabei nach innen und geben so einen Teil der aufgebrochenen Brotkruste wieder. Die Brote werden zumeist in weißer oder gelber bzw. beiden Farben dargestellt.

<sup>540</sup> So z.B. Typus BK1<sub>14</sub>.

<sup>541</sup> So z.B. Typus BL2.

### Spitzbrot – Weißbrot

Wie bereits im oberen Abschnitt zu den Fladenbroten erwähnt, sind die Weißbrote häufig nur schwer von den kegelförmigen Weihrauchmassen zu unterscheiden. Im Gegensatz zu diesen werden sie statt in Töpfen, wo sich der Weihrauch gut hält, meist auf Opfermatten dargestellt. Sie sind von der Form eines spitzen Dreiecks und immer in weiß wiedergegeben.

### Bedeutung

Brot unterscheidet sich in seiner Bedeutung insofern von den übrigen Opfergaben, als dass seine Form und der Name des jeweiligen Brotes von Relevanz sind. Da auf die diversen Brotnamen in Kapitel 14 ausführlich eingegangen wird, soll an dieser Stelle die Form im Vordergrund stehen.

### Fladenbrot

Beim Fladenbrot sind die kreisrunden Formen im Neuen Reich vorherrschend. Neben ihnen existieren die ovalen, *fancy shaped* und tiergestaltigen Brote. Dass bei einigen Varianten einfache geometrische Formen Vorbilder waren, scheint gewiss, jedoch muss einzelnen Modifikationen ein tieferer Sinn zugesprochen worden sein, da alle übrigen Opfergaben starke Konnotationen in die eine oder andere Richtung aufweisen. Zur Erörterung des Formenschatzes sollen hier der runde Fladen (BFR1-5), die *fancy shaped* (BFf1, BFf6, BFf8 und BFf11) Brote sowie das tiergestaltige BFt1-Brot exemplarisch herausgegriffen werden. Dabei wird versucht die Bedeutung der Formen anhand realer Vorbilder herauszuarbeiten und zu rekonstruieren. Alle Ansätze sind dabei jedoch stark interpretativ, sofern keine emischen Belege für die Bedeutung der Brotformen vorliegen.

Die runden<sup>542</sup> Fladenbrote BFR1-5 werden als *psn*-Fladen bezeichnet. Im täglichen Opferritual für den verstorbenen König werden sie im Wortspiel mit dem Wort *p3s* „leiden“ gleichgesetzt.<sup>543</sup> Dabei zeigt sich, dass es sich in diesen Texten um intendierte Konstrukte handelt, wobei die Worte für verschiedene Brote früher entstanden sein müssen und vermutlich auf die Art der Herstellung bzw. die Konsistenz zurückgehen. Dennoch wurde den Broten bereits in den Pyramidentexten eine spezielle Konnotation zugewiesen, welche vermutlich die Form bedingte. Da die runden Fladen, wie die übrigen Opfergaben auch, in den Pyramidentexten als „Auge des Horus“ bezeichnet werden können, liegt es nahe, gerade dort bei den vielmals belegten Broten eine Entsprechung zu finden.<sup>544</sup> Da *psn* eben dort mit dem Wort *p3s* gleichgesetzt wird, kann das größte „Leiden“ des Horus als das Entfernen seines Auges betrachtet werden. Mit dem Verspeisen des Horusauges soll der König dem Gott dabei helfen zu „verhüten, dass er deswegen leidet“<sup>545</sup> (PT 116).<sup>546</sup> Sollte man dies in jenem Fall wörtlich nehmen, so könnte man in den runden Broten gerade mit spezieller Musterung tatsächlich ein Auge bzw. mehrere Augen<sup>547</sup> mit Pupillen sehen. (Abb. 9)

Die *fancy shaped* Fladen BFf1, 6-8 und 11-12 scheinen gesichert auf reale Vorbilder zurückzugehen.<sup>548</sup> Das Formenrepertoire muss einen Ursprung haben, der vermutlich im Alltagsleben zu finden ist. So stellt sich die Frage, was die Intention des Ersatzes von Gegenständen durch Brot in deren Form gewesen sein könnte. Sie ist insofern schnell zu beantworten, als bekannt ist, dass nach vorheriger ritueller Besprechung eines Objektes dieses für die Alten Ägypter den Platz des tatsächlich reellen Gegenstandes einnehmen konnte. So kennen wir Scheingefäße und Scheinopfergaben, die dem Zweck dienten, als ewig haltbare Variante dem Grabinhaber zur Verfügung zu stehen. Mit diesem Blick auf die Dinge sollte man auch an die diversen Brotformen herantreten. Schaut man sich den

<sup>542</sup> So auch die Bezeichnung für die ovalen Fladen.

<sup>543</sup> Das Wort *psn* rührt vermutlich eher von *psj* „kochen, garen“ her, womit das Ausbacken des Teiges in bereits vorgeheizten Modeln beschrieben sein könnte.

<sup>544</sup> Siehe dazu weiterführend Kap. 14 „Die Bedeutung des täglichen Opferrituals“.

<sup>545</sup> TLA: PT 116.

<sup>546</sup> Siehe dazu ausführlich Kap. 14 „Die Bedeutung des täglichen Opferrituals“. Auch im christlichen Glauben wird heutzutage der Leib Christi durch das Verspeisen von Brot (Hostie) in die Körper seiner Anhänger aufgenommen, welche dieses Leiden damit nachempfinden sollen.

<sup>547</sup> Die Ähnlichkeit zum modernen Lochscheibenamulett der Beduinen, das sich vermutlich aus den Horusaugen-Amuletten entwickelt hat, ist evident. Siehe dazu: <http://www.bedouinsilver.com/#!.lochscheibenamulett/pf23k>. (Zuletzt eingesehen am: 23.04.2016) Für den Hinweis danke ich Dr. Anna Hodgkinson.

<sup>548</sup> Siehe dazu die jeweiligen Klassifikationstabellen in Teil III.



Typus Bff1 an, so findet man schnell Entsprechungen in Spiegelgriffen o. Ä. Für Bff2 könnte sogar die rechteckige Rahmentrommel oder ein Kupferbarren in Ochsenhautform Modell gestanden haben.

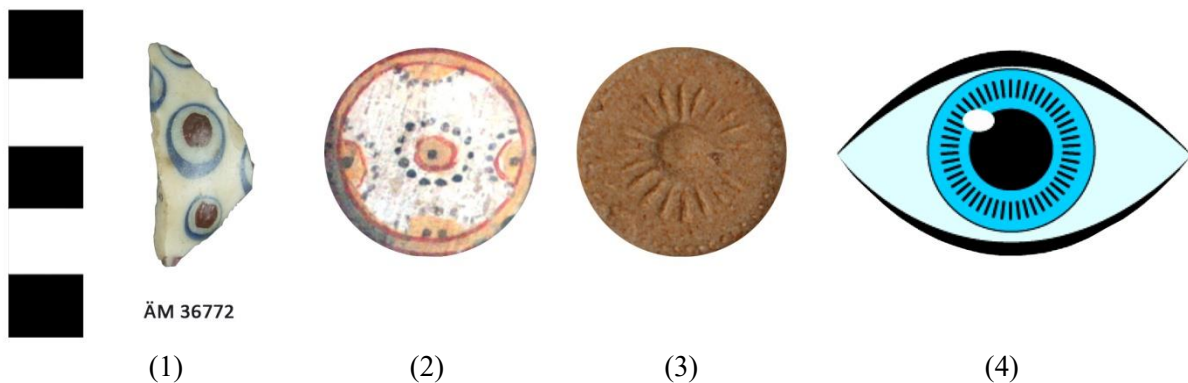


Abb. 9: (1) Scherbe eines Glasgefäßes mit Fischaugenmotiv aus dem Ägyptischen Museum Berlin<sup>549</sup>. (2) Darstellung eines runden Fladen aus TT 255<sup>550</sup>. (3) Experimentell nachgebackenes und gestempeltes Brot. (4) Vereinfachte Darstellung eines Auges zum Vergleich.

Interessant wird die Interpretation bei Typus Bff6 und hier vor allem Bff6<sub>3,4</sub>. Die Form kommt einer weiblichen Vulva gleich und kann auch als archäologischer Fund bestätigt werden.<sup>551</sup> Als ungewöhnlich kann dies in keinem Fall gelten, sind doch eben solche Votivgaben aus Ton für die Tempel Griechenlands bekannt. Sie dienten der Fertilität und sollten bspw. Kinderwünsche erfüllen.<sup>552</sup> Nilschlammvotive dieser Art sind auch aus Ägypten bekannt und dienten wohl demselben Zweck.<sup>553</sup> Die Form der Brote scheint somit ein Fruchtbarkeitsanzeiger zu sein, welcher beim Verspeisen seine

<sup>549</sup> Die Scherbe stammt aus Amarna. Das „Fischaugenmotiv“ war im Neuen Reich sehr beliebt und wurde vor allem für kleine Kosmetikgefäße aus Glas verwendet. Für diesen Hinweis sei Dr. Anna Hodgkinson gedankt.

<sup>550</sup> Kat. Nr. 050, Szene 310.

<sup>551</sup> Siehe dazu Teil III (Klassifikationstabellen), Brot, Bff6.

<sup>552</sup> Siehe dazu bspw. Sudhoff 1913, Antike Votivgaben. Zur Vulva als Kuchenform siehe Rumscheid 2006, Priene, S. 222. Dort: „...die tönernen Darstellung einer *Vulva* ist immerhin einmal als *Votivgabe* aus dem Demeter-Heiligtum im thessalischen Proerna bezeugt, und *μυλλοί*, Kuchen in der Form eines weiblichen Unterleibes, wurden etwa in Syrakus an einem Tag des Thesmophorien-Festes herumgetragen und verzehrt...“

<sup>553</sup> Siehe dazu Teeter 2011, Religion and Ritual, S. 116-117. Dort ebenfalls Darstellung eines Nilschlammvotivs in Form einer Vulva aus dem Tempel Ramses' III. in Medinet Habu. Zu Nilschlammvotiven im Ägyptischen Museum Berlin ist derzeit eine Arbeit von Dr. C. Beatrice Arnst und Dr. Anna Hodgkinson im Entstehen. Auch Frau Dr. Arnst ist nach einem Vergleich mit den Nilschlammvotiven im Depot des ÄMP Berlin der Meinung, dass es sich bei den Broten um Nachbildungen der weiblichen Vulva handelt. Sie schreibt zu den Nilschlammobjekten: „Sie alle stellen sehr stilisiert und reduziert Frauenfiguren oder Teile weiblicher Geschlechtsmerkmale dar. Die Mehrheit zeigt aufgemalt oder eingedrückt um einen zentralen großen Punkt herum Punktkreise. Mit Bezug auf die Fruchtbarkeitsfiguren des MR bis NR, die derartige Punktkreise als Brustwarzen, Nabel oder Popo-Grübchen zeigen, werden sie allgemein als stilisierte Darstellungen von Bauchnabel oder Brustwarzen gedeutet. Die rechteckigen Plaketten, von denen einige den weiblichen Körper von den Brüsten bis zur Schamgegend wiedergeben, lassen erkennen, dass die Punktkreise, die den Nabel markieren, besonders groß sind. Deshalb denke ich im Gegensatz zu Stevens, dass bei Objekten, die nur einen Punktkreis zeigen, der Bauchnabel gemeint ist. Unzweifelhaft stehen diese Objekte als pars-pro-toto für "the female form itself" (Stevens 2006, Private Religion, S. 89). Die "paddle-shaped" Nilschlammobjekte, die die größten Übereinstimmungen mit diesem Brot aufweisen, betrachtet Stevens richtig als stilisierte Darstellungen der Schamregion (ÄM 30924, ÄM 30930; Stevens 2006, Private Religion, S. 89). Strittig ist nur die Benennung bzw. Identifizierung der Binnenpartien: Stevens glaubt, dass die Partie mit den eingedrückten Punkten bzw. dem Punktkreis die Scham wäre, das schmal zulaufende Ende vielleicht die Beine. Ich denke, dass auch hier der Punktkreis den Bauchnabel markiert. Der von dort ausgehende Strich könnte eine vertikale Bauchfalte sein, die direkt in die "Spalte" der großen Schamlippen übergeht. Dieser "Schamlippen-Strich" ist ja auch bei einigen Fruchtbarkeitsfiguren des MR angegeben.“ (Die Autorin dankt Dr. Arnst für die Auskunft per E-Mail am 30.07.2015)

Wirkung entfaltet. Was das dreieckige sog. *bnbn*-Brot<sup>554</sup> angeht, so ist bei diesem der Name in Zusammenhang mit der Form ausschlaggebend. Ersterer erinnert unweigerlich an den *bnbn*-Stein in Heliopolis<sup>555</sup> und das Wort *bnbn.t* für „Pyramidion“<sup>556</sup>. Die Formen sind dabei alle gleich. Es handelt sich um Pyramiden bzw. Dreiecke. Auch *bnbn* „nach oben zeigen/aufgerichtet sein“<sup>557</sup> weist dieselbe Konnotation auf. Als Nachbildung einer realen Lebensmittelform darf der Brottypus BFf11 angesehen werden. Im Vergleich mit den eindeutig als Honigwaben zu identifizierenden Opfergaben zeigt sich optisch, dass jenes Brot die Wabenform imitiert (Abb. 10).



Abb. 10: (links) Brot in Form einer Honigwabe aus dem Grab TT 255. (Mitte) Darstellung einer Honigwabe aus TT 178. (rechts) Darstellung einer Honigwabe aus TT 51.

Dass an dieser Stelle ein Brot den Platz des tatsächlichen Lebensmittels einnimmt, scheint zunächst zu verwundern, bestand doch die Möglichkeit den Honig ebenso darzustellen. Allerdings kann es sich dabei auch um eine spielerische Brotform handeln, die sich an die Originalform anlehnt oder gar den wertvolleren Honig ersetzt.

Um ein eindeutiges Substitut handelt es sich bei den Broten in Form von Opfertieren. Diese ahmen das gesamte Rind bzw. eine Gans nach, um für genau dieses zu stehen. Sie nehmen den Platz der Tiere ein, um bei Festspielen geschlachtet oder im Kult geopfert zu werden. Die rituelle Tötung von Broten in Tierform ist aus ptolemäischer Zeit im Tempel von Edfu belegt (Abb. 11).



Abb. 11: Relief aus dem Tempel von Edfu.

Dort ist das Zerstückeln eines Brotes in Nilpferdform, das den Gott Seth repräsentiert, in Zusammenhang mit den alljährlichen Kultspielen zu sehen. Dabei wurde der Kampf zwischen Horus und seinem Widersacher nachgestellt, wobei der Verlierer am Ende symbolisch geschlachtet wurde. Dass ein richtiges Nilpferd an dieser Stelle gar nicht nötig war, liegt im Glauben der Alten Ägypter begründet, dass jedes Objekt, das zumindest auch die Form des Vorbildes haben sollte, nach vormaliger ritueller Besprechung zum Original wurde. Ebenso verhält es sich mit den Broten in Rinderform, die als günstigere, jedoch nicht weniger magisch und rituell aufgeladene Opfervariante dienen.

Bei den am häufigsten figürlich ausgearbeiteten Fladen handelt es sich um *š<sup>c</sup>.t*-Brot. Aus schriftlichen Quellen sind belegt: *š<sup>c</sup>.t thn* (obeliskenförmiges Schat-Brot), *š<sup>c</sup>.t t-ḥd* (kegelförmiges Schat-Brot), *š<sup>c</sup>.t bjt* (*bjt*-förmiges<sup>558</sup> Schat-Brot), *š<sup>c</sup>.t jpd* (*jpd*-förmiges Schat-Brot<sup>559</sup>), *š<sup>c</sup>.t šhn* (*šhn*-förmiges

<sup>554</sup> Erman/Grapow 1971, WB I, S. 459.12.

<sup>555</sup> Erman/Grapow 1971, WB I, S. 459.5-6.

<sup>556</sup> Erman/Grapow 1971, WB I, S. 459.13-14.

<sup>557</sup> TLA: *bnbn*, <http://aew.bbaw.de/tla/servlet/GetWcnDetails?u=gast&f=0&l=0&wn=55780&db=0> (zuletzt eingesehen am: 29.07.2015).

<sup>558</sup> Eventuell bienenförmiges Brot?

Schat-Brot<sup>560</sup>).<sup>561</sup> Tiergestaltige Brote sind das *šꜣy.t k3* (stierförmiges Schat-Brot<sup>562</sup>) und *šꜣy.t r3* (gänseförmiges Schat-Brot). Aber auch Brote in Form von Antilopen zur rituellen Tötung eines Tieres des Götterfeindes Seth<sup>563</sup> sind belegt (Abb. 12).

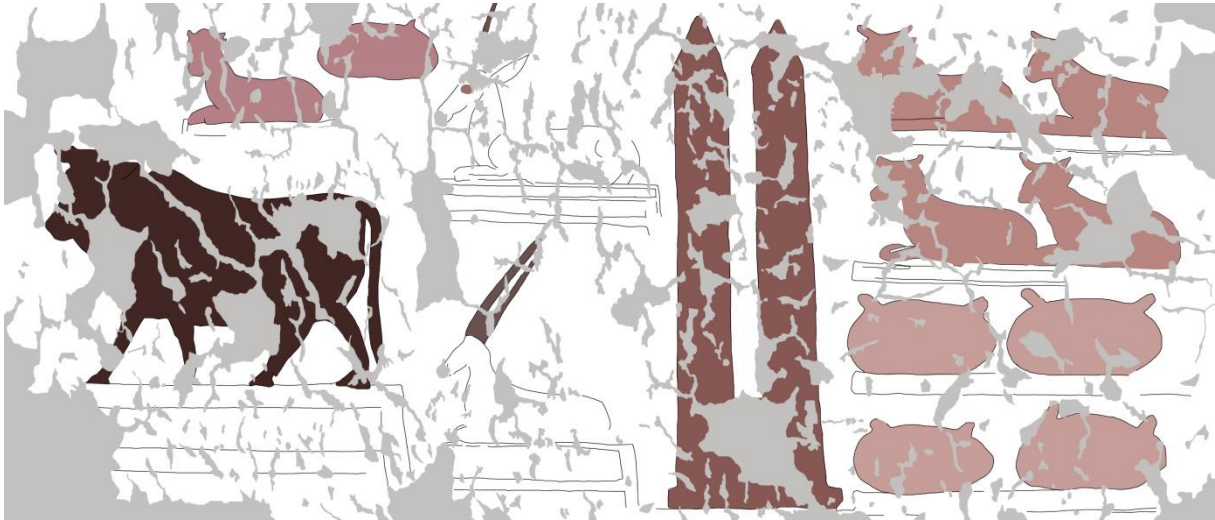


Abb. 12: Darstellung von Broten in Form von Ochsen, Rindern, gerupften und kopflosen Gänsen, Antilopen und Obelisken im Grab des Amenmose (TT 89).<sup>564</sup>

### Kegelbrot

Bei den Kegelbroten sind die vollständigen Brotlaibe sowie die Brotscheiben (*gsw*) von Bedeutung. Ein Kegelbrot in Verbindung mit einer mittig darunter platzierten Opfermatte bildet das Wort für *ḥtp* „opfern“. Somit kann das Brot, als ursprünglichste Opfergabe, als *pars pro toto*, für ein Opfer allgemein gelten. Häufig wird dies spielerisch dargestellt, indem große Opferaufbauten eine derartige Wort-Bild-Kombination beinhalten.<sup>565</sup> Die Kegelbrotscheiben scheinen von tiefer und nicht sofort ersichtlicher Bedeutung zu sein. Sie werden vom Alten Reich an abgebildet.<sup>566</sup> Neben den Darstellungen der Brotscheiben als Schilfblätter in früherer Zeit, existiert die „archaisierende“ Variante mit zur Mitte hin immer länger werdenden Brotscheiben im Neuen Reich. Während es sich bei der Stilisierung mit Schilfblättern m. E. nicht um eine Fehldeutung der Brotscheiben, sondern vielmehr um eine bewusste spielerische Illustration des Opfergefildes (*sh.t-ḥtp*) handelt<sup>567</sup>, müssen die zur Mitte länger werdenden Scheiben anders interpretiert werden.<sup>568</sup>

### Laibbrot

Dem Laibbrot kam sicherlich damals wie heute keine spezielle Bedeutung zu, welche aus der Form resultierte. Diese war lediglich einfach herzustellen und ahmte keine Opfergaben oder Gegenstände nach. Sie bot dem Empfänger lediglich eine feste Kruste mit weicherem Innenleben und repräsentierte das Brot im Allgemeinen.

<sup>559</sup> Hier ist nicht klar, welche Form mit *jpd* gemeint sein soll. Neben dem Vogel (*3pd*) kommt auch das Maß für Brot in Frage (*jpd*). Erman/Gradow 1971, WB I, S. 9.5 und S. 70.9.

<sup>560</sup> Die Form dieses Brotes ist völlig unklar.

<sup>561</sup> Zur Auflistung der Brote siehe Hannig 1995, WB-Ä/D, S. 872.

<sup>562</sup> Schat-Brot-Formen hier und im Folgenden bei Hannig 1996, WB – Ä/D, S. 872.

<sup>563</sup> Siehe dazu Kap. 9.1.4 „Fleisch, Antilope“.

<sup>564</sup> TT 89, Westwand, angrenzende Wand an den Halbpfeiler A.

<sup>565</sup> Siehe dazu Weber 2015, Opferliste versus Opfertisch, S. 210-211 und Abb. 2a.

<sup>566</sup> Beispiele siehe bei Cherpion 1989, Mastabas et Hypogées. In dieser Arbeit vor allem Kap. 17 „Die Datierung der archaisierenden Opfertische“.

<sup>567</sup> Siehe dazu auch Worsham 1979, Bread Loaves und van Voss 1984, Die beiden Opfergefildes.

<sup>568</sup> Siehe dazu Kapitel 17 „Die Datierung der archaisierenden Opfertische“.

### Spitzbrot

Das Spitzbrot gewann, neben dem runden Fladen, vor allem im Neuen Reich zunehmend an Bedeutung als Form für Brot im Allgemeinen. Dies wird durch die vermehrte Darstellung im Gegensatz zur vormals sehr beliebten *bd3*-Form deutlich. Die *bd3*-Model waren im Vergleich zu den Tonformen der Spitzbrote viel größer und unhandlicher. Der Brotteig brauchte vermutlich sehr lange, um in der vorgeheizten Form gleichmäßig auszubacken. Wesentlich schneller gelang dies mit Hilfe der kleinen Spitzbrot-Model, welche zwar nur wenig Teig aufnehmen konnten, dafür jedoch bei der schnellen Herstellung effektiver waren. Die spitze Tonform wurde wahrscheinlich gewählt, um die heißen Model beim Ausbacken des Teiges besser aneinander lehnen zu können, um so die Hitze zu stauen. Darstellungen zeigen das Brot meist mit der Spitze nach obenweisend. Ob ein Zusammenhang mit der zum Himmel strebenden Pyramidengestalt intendiert war, ist nicht belegt.

### Gemüse

Als Gemüse können verschiedene Pflanzenteile bezeichnet werden, die essbar sind. Der Begriff schließt auch Bestandteile von Pflanzen ein, die keine Samen mit ihrem Fleisch umhüllen und somit nicht zur Vermehrung beitragen.<sup>569</sup> Im Folgenden werden die Ägyptische Gurke, der Kürbis, die Lattichpflanze und die Frühlingszwiebel in Hinblick auf ihren Anbau, die Darstellung und symbolische Bedeutung beschrieben und untersucht.

#### Ägyptische Gurke (*Cucumis melo* L. var. *chate* (L.) Naud. Ex Boiss. *Chate*)



Abb. 13: (links) Ägyptische Gurke (*Cucumis melo* L. var. *chate* Naud. Ex Boiss. *Chate*<sup>570</sup>) (Mitte) فقوس (Faḳūs) vom Wochenmarkt in Qurna (rechts) Archäologischer Fund von Schalen der *Cucumis Chate* im Agricultural Museum in Doqqi (Kairo), Inv. Nr. 1440<sup>571</sup>.

Die ägyptische Gurke gehört zu den *Cucurbitaceae* (Kürbisgewächse)<sup>572</sup> und zählt somit zu den krautigen Pflanzen. Häufig wird sie auch als Melonenart bezeichnet. Auf den Opfertischen sind in jedem Fall die Wurzelverdickungen dargestellt, welche eine grüne Färbung mit bläulich oder gelb verzierten Längsriefen aufweisen. Die *Chate* zählte bereits seit dem Alten Reich zu den domestizierten Pflanzenarten<sup>573</sup> und wird auch heute noch als Grundnahrungsmittel angebaut.<sup>574</sup> Es ist allerdings nicht

<sup>569</sup> Herzlichen Dank für die Auskunft an Dr. Wolf-Dietmar Wackwitz (Abteilungsleiter im Gartenbau an der Fachschule für Agrartechnik und Gartenbau in Dresden).

<sup>570</sup> Germer 1985, Flora, S. 128.

<sup>571</sup> Germer 1985, Flora, S. 129 verweist auf die falsche Beschriftung des Fundes mit *Cucumis flexuosus* L.

<sup>572</sup> Germer 1985, Flora, S. 128.

<sup>573</sup> Siehe dazu die Darstellung bei Lepsius 1859, Denkmäler II, S. 68 auf die Germer 1985, Flora, S. 129, FN 4 verweist. Sie zeigt den Inhaber von Grab 17 in Sakkara vor einem archaischen Opfertisch und einer großen Menge von niedergelegten Opfergaben unter einer Opferliste. Unter den Speisen befinden sich längliche Objekte, die zumindest von der Form her als *Cucumis Chate* identifiziert werden könnten. Da die Umzeichnung

gesichert, dass auch jede Darstellung auf den Opfertischen tatsächlich die *Cucumis Chate* wiedergibt. So könnte es sich auch um ففوس (Faqūs), die der *Chate* sehr ähnlich, jedoch bedeutend größer ist, handeln (Abb. 13). In den Fällen, in denen das Kürbisgewächs auf den Opfertischen überdimensional groß erscheint, könnte es sich vielleicht auch um jenes Gemüse handeln.

#### Anbau

Die altägyptische Gurke wurde vermutlich in einer Art Gartenkultur herangezüchtet, wie Darstellungen aus dem Alten Reich (5. Dynastie) bezeugen. (Abb. 14). Als einjährige Pflanze musste sie jedes Jahr neu ausgesät werden. Dazu wurden die Samen der Vorjahrespflanze gesammelt und getrocknet. Die Aussaat begann vermutlich in der Mitte der *pr.t*-Jahreszeit, da die Gewächse nur zwei Monate bis zur Ernte benötigen und ihre Keimtemperatur bei 10-12°C liegt<sup>575</sup>. Aus den Grabdarstellungen wird ersichtlich, dass die zunächst kriechenden Pflanzen ab einer bestimmten Größe auf hölzerne Trägerspaliiere gezogen wurden.

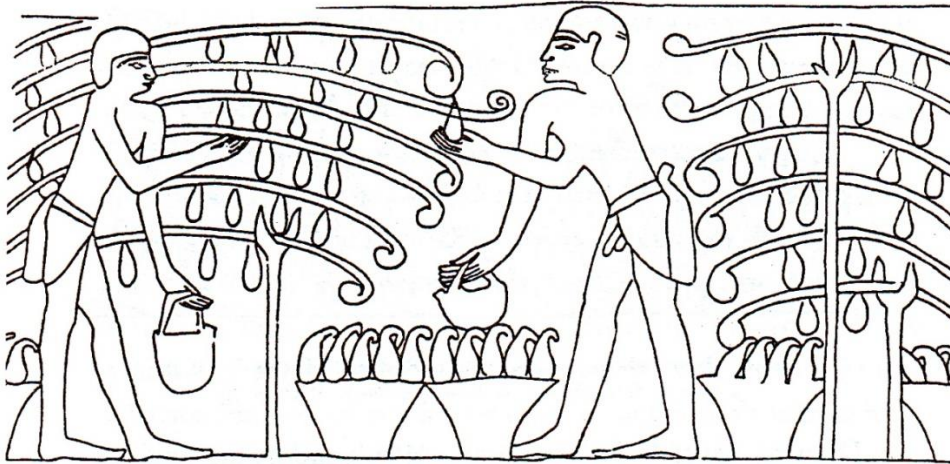


Abb. 14: Darstellung der Gurkenernte aus der Mastaba des Meru in Sakkara.

Dies hatte zur Folge, dass eine Belüftung der Panzerbeeren deren vorzeitigen Verderb verhinderte und die Ernte für die Arbeiter leichter wurde. Auch heute noch wird das Gemüse angebaut und als heimische Frucht auf den örtlichen Märkten verkauft.



Abb. 15: Auslage von Gurken auf einem Markt in Neu Qurna (Luxor, Westseite).

jedoch keine Farben wiedergibt, wird auf die Aussage Germers vertraut, dass es sich um „grüne“ Früchte handelt.

<sup>574</sup> Germer 1985, Flora, S. 128-129.

<sup>575</sup> Franke 1989, Früchte der Erde, S. 225.

### Darstellung

Die Gurke ist bereits im Alten Reich in den Gräberbildern dargestellt. Primär lassen sich variierende Grüntöne in den farbig erhaltenen Szenen erkennen, jedoch kann die Frucht auch leicht bläulich, gelblich oder sogar orange wiedergegeben werden. Die verschiedenen Farben geben dabei vermutlich keineswegs unterschiedliche Sorten des Kürbisgewächses wieder, sondern vielmehr verschiedene Reifestadien, die bildlich erfasst wurden. Da die Gurke heutzutage im unreifen Zustand verspeist wird, erscheint dem modernen Betrachter ein kräftiger Grünton als idealer Speisezustand, jedoch verfärbt sich die Gurke vor der tatsächlichen Reife noch zu einem helleren Grün und schließlich zu Gelb. In der Tat können Gurken in bestimmtem Licht auch einen grün-bläulichen Farbton annehmen, der zudem in den Gräberbildern des Neuen Reiches wiedergegeben ist. Wichtigstes Erkennungsmerkmal, das bei dem Nicht-Vorhandensein von Farbgebung in den Darstellungen zum Tragen kommt, ist die äußere Form des Gemüses. Der langgestreckte Körper besitzt ein schmales, aufeinander zulaufendes sowie ein dickeres, stumpfes Ende. Am dünneren Ende ist häufig noch ein Rest der Ranken dargestellt, an denen die Beere befestigt war. Charakteristisch sind auch die langen Riefen, welche längs des Fruchtkörpers häufig eingezeichnet sind. Sie sollen die leicht gerippte Form sowie tatsächlich vorhandene, farblich abgesetzte Längsstreifen auf den Originalen wiedergeben.

### Bedeutung

Nach bisherigen Erkenntnissen scheint die Gurke keine spezifisch symbolische Bedeutung in den Gräberbildern der alten Ägypter besessen zu haben. Sie zählt ebenso wenig zu den Pflanzen, die einem Gott zugeordnet werden können und hat somit auch keinen wirkmächtigen Einfluss auf denjenigen, der sie verspeist. Allerdings gehört das Gemüse zu den Arzneimittelpflanzen<sup>576</sup> und wurde in einem Harnflussmittel sowie zur Haarentfernung verordnet. Auch bei der Behandlung der Augen und Ohren kam das Gewächs zum Einsatz. Die Wurzel der *Cucumis melo* fand weiterhin in einem Brechmittel Verwendung.<sup>577</sup>

### Kürbis (*Lagenaria siceraria* (Mol.) Standl. (= *L. vulgaris* Ser.) Flaschenkürbis?)

Das einjährige Gewächs weist im Fruchtstand eine Verholzung auf, welche durch Entfernen des Fruchtfleisches zum Gefäß für Flüssigkeiten werden kann. Im unreifen Zustand ist das Gemüse genießbar und kann verspeist werden. Für Theben-West ist der Flaschenkürbis archäologisch als Grabbeigabe belegt.<sup>578</sup>

### Anbau

Der Flaschenkürbis wurde vermutlich damals wie heute in Gartenkultur angebaut.<sup>579</sup> Es existieren keine bekannten Darstellungen, welche Pflanzungen des Gemüses wiedergeben. Da es sich um eine kletternde Pflanze handelt, wurde diese wohl in der Nähe von festem Gehölz oder über kleinen Pergeln bzw. Spalieren gezüchtet.

### Darstellung

In den Darstellungen der Opfertische ist der Flaschenkürbis nur selten vertreten. Lediglich drei Abbildungen können eindeutig identifiziert und zugeordnet werden. Sie stammen aus TT 6<sup>580</sup>, TT 277<sup>581</sup> und QV 66<sup>582</sup>. Sie zeigen eine langgezogene Frucht, die im unteren Bereich etwas dicker ist und nach oben hin schmal ausläuft. Die Farben sind ein helles Gelb-Orange und Weiß, genauso wie es beim Naturvorbild vorkommen kann.

<sup>576</sup> Schoske, Kreißl, Germer 1992, Anch, S. 244.

<sup>577</sup> Germer 1979, Arzneimittelpflanzen, S. 126-127.

<sup>578</sup> Germer 1985, Flora, S. 133.

<sup>579</sup> Germer 1985, Flora, S. 133.

<sup>580</sup> Kat. Nr. 058, Szene 356 und 357.

<sup>581</sup> Kat. Nr. 086, Szene 511. Bei dieser Darstellung ist nicht gesichert, dass es sich tatsächlich um einen Flaschenkürbis handelt, da Zeichnung und Foto in der Farbigkeit voneinander abweichen und aufgrund des Grüntons in der Aufnahme auch eine Gurke bzw. Faqūs zu vermuten wäre. Allerdings ist die Auflösung des Fotos zu gering, um nach detaillierter Betrachtung eine definitive Aussage treffen zu können.

<sup>582</sup> Kat. Nr. 103, Szene 604.

### Bedeutung

Da für den Flaschenkürbis bisher kein bekanntes altägyptisches Wort identifiziert werden konnte, ist anzunehmen, dass er von weniger wichtiger Bedeutung im Speiseplan der Ägypter war. Lediglich die aus den genannten Gräbern dargestellten Exemplare können Aufschluss über die Rolle dieses Gemüses geben. Zur Beurteilung können daher nur die Wandbilder aus TT 6 und QV 66 herangezogen werden, da die Identifikation der Frucht in TT 277 nicht abschließend gesichert ist. Der Kürbis wird in TT 6 an die Triade von Elephantine mit Haroeris bzw. Anuket allein geopfert. Dies scheint insofern nicht ungewöhnlich, als dass der Kürbis ein Gewächs ist, welches einen hohen Wasserbedarf aufweist. Da die Triade von Elephantine als Herren der Überschwemmung und Fruchtbarkeitsbringer galt<sup>583</sup>, liegt der Gedanke an eine Frucht mit hohem Wassergehalt nicht fern. Aufgrund der spärlichen Beleglage ist eine umfassende Beurteilung des Kürbisgewächses noch nicht abschließend möglich.

### Lattich (*Lactuca sativa* L. var. *longifolia* Lam.)

Der Lattich zählt zu den ursprünglichsten Kulturpflanzen des Alten Ägypten. Er gehört zur Familie der Korbblütler (*Compositae*) und kann eine Wuchshöhe von bis zu 100 cm erreichen. Sein äußeres Erscheinungsbild ist keulenförmig, was ihn, neben seinem milchigen Saft,<sup>584</sup> wahrscheinlich auch zum Symbol für Fruchtbarkeit machte. An archäologischen Funden sind lediglich die Samen der Pflanze nachweisbar.<sup>585</sup>

### Anbau

Der Anbau von Lattich ist durch Grabreliefs gut belegt, sodass gesagt werden kann, dass die Pflanze in Feld- und Gartenkultur in einzeln abgetrennten Parzellen gehalten wurde. Die Parzellenhaltung ist sogar so typisch für das Gemüse, dass der Lattich oft in einem Tischgestell mit parzellenartiger Unterteilung dargestellt ist.<sup>586</sup>



Abb. 16: Der Gott Min vor drei Lattichpflanzen, Weiße Kapelle Sesostris' I. in Karnak.

### Darstellung

Lattich wird auf dem Opfertisch immer im oberen Bereich des Opferaufbaus dargestellt und in einem Grün-Blau-Variation wiedergegeben. Das Gemüse kann einzeln oder an einen Blumenstrauß gebunden vorkommen. Neben einer liegenden Variante existiert noch die Darstellung des stehenden Lattichs, der auch neben den Opfertischständern in Zusammenhang mit den roten Krügen auftauchen kann. Der geriffelte Strunk, der immer gelb abgebildet ist, geht über in einen keulenförmigen Blatteil, der meist noch in einzelne Blätter unterteilt sein kann, oder lediglich als undekoriertes oberer Teil ohne Innenzeichnung vorkommt.

### Bedeutung

Die symbolische Bedeutung des Lattichs als Zeichen für Fruchtbarkeit rührt von seiner keulenartigen Form her, die einem Phallus ähnelt. Das Gewächs, welches beim Brechen der Blätter einen weißen Milchsaft ausstößt, ist zudem mit einer Vielzahl von Samen ausgestattet, was wohl ebenfalls zur Symbolik der Fruchtbarkeit beitrug.<sup>587</sup> Aus diesem Grund wurde der Lattich dem ityphallischen Gott

<sup>583</sup> Otto 1975, Chnum, Sp. 952.

<sup>584</sup> Germer 1980, Die Bedeutung des Lattichs, S. 87.

<sup>585</sup> Germer 1985, Flora, S. 185.

<sup>586</sup> Schott 1937, Löschen von Fackeln, S. 14-16 nimmt an, dass es sich bei den unter dem Lattich befindlichen Parzellen um einen sogenannten Lattichtisch handelt. Er beschreibt ein Holzgestell, welches beim Kultgeschehen aufgestellt wurde und in der Form einem Beet gleich. Dort wurden wohl ausgesuchte Pflanzen des Feldes hineingestellt. Gauthier 1931, Les fêtes, S. 159-172 weist diesen Tisch auch sehr überzeugend nach, sodass sich dieser Ansicht angeschlossen wird

<sup>587</sup> Germer 1980, Die Bedeutung des Lattichs, S. 87.

Min zugeordnet.<sup>588</sup> Die Potenz und Fruchtbarkeit drücken sich auch in anderen Opferempfängern aus. So wurde er dem zeugungsfreudigen starken Stier in Edfu geopfert. Dort heißt es auf einer der Tempelwände:

„Lattich [darreichen]. Worte zu sprechen: Der Lattich für dich, der vor deinem Angesicht dargebracht wird, o Stier der Stiere, Stier und Herr der Geschlechtslust! Nimm ihn dir und tue, was dir beliebt, indem du freudig erregt bist und die Schönen begattest. Du bist (nämlich) der zeugungsfreudige Stier, der die jungen Frauen schwängert, der den Samen in den Schoß einbringt, um das Ei entstehen zu lassen.“ (Kurth 2004, Edfou VII, S. 115, 16-116,4)<sup>589</sup>

Neben dem Aspekt der Fruchtbarkeit spielte m. E. auch die Symbolik des Lebens eine große Rolle in Verbindung mit dieser Pflanze. Häufig finden sich auf den Opfertischen die Darstellungen von *ḥnw*-Blumensträußen, an denen Lattiche befestigt sind. Leben und Fruchtbarkeit gehen dabei Hand in Hand miteinander, da Fertilität auch neues Leben hervorbringt. Dieser Selbsterhalt spielt zudem in den Opferszenen eine große Rolle und wird als „Strauß für Min“<sup>590</sup> wiedergegeben. Dabei handelt es sich um die einzigen Blumensträuße, die allein aufgrund der Darstellung eindeutig einer Gottheit zugeordnet werden können. Sie stammen wohl aus dem Tempelbezirk des Kamutef in Karnak und wurden nach dem Min-Fest von den Priestern an Stadtbewohner verkauft<sup>591</sup>, die sie wiederum ihren Angehörigen in den Gräbern darbrachten. Auch die menschliche Regeneration sowie Opferhandlungen allgemein können durch den Lattich symbolisiert werden.<sup>592</sup> Letztere Bedeutung ergibt sich über die Wortfeldebene. Demnach stammt *ḥbw* „Lattich“ aus demselben Wortfeld, wie *ḥb* „schenken/ spenden/ opfern“ und *jḥb* „vereinigen/ beschenken/ opfern“.<sup>593</sup> Als Arzneimittelpflanze diente der Lattich wohl nur in geringem Maße.<sup>594</sup>

#### Frühlingszwiebel (*Allium cepa* L.)

Die Zwiebel gehört zu den Liliengewächsen (*Liliaceae*) und zählt heutzutage zu den wichtigsten Grundnahrungsmitteln in Ägypten. Als Wildform ist sie unbekannt und tritt ausschließlich in Feld- und Gartenkultur auf (Abb. 17). Die ersten Abbildungen finden sich auf Grabreliefs des Alten Reiches, welche neben dem Anbau auch das Überbringen von Zwiebeln als Opfergaben zeigen.<sup>595</sup>



Abb. 17: (links) *Allium cepa* L. (rechts) Parzellenwirtschaft mit Zwiebelbeet im heutigen Luxor.

<sup>588</sup> Schoske, Kreißl, Germer 1992, Anch, S. 27.

<sup>589</sup> Siehe auch: TLA: Edfu.

<sup>590</sup> Dittmar 1986, Blumen und Blumensträuße, S. 127.

<sup>591</sup> Dittmar 1986, Blumen und Blumensträuße, S. 127.

<sup>592</sup> Schulz 1992, Kuboide, S. 745-746.

<sup>593</sup> So: Schulz 1992, Kuboide, S. 745.

<sup>594</sup> Er wird nicht bei Germer 1979, Arzneimittelpflanzen aufgezählt. In einem kurzen Artikel (Germer 1980, Die Bedeutung des Lattichs) beschreibt sie die pharmazeutische Wirkung des Lattichs als krampflösend und beruhigend. Schulz 1992, Kuboide II, S. 745 beschreibt den Lattich begründungslos als festen Bestandteil des Arzneimittelpflanzes im Alten Ägypten.

<sup>595</sup> Germer 1985, Flora, S. 192.



### Anbau

Der Anbau von *Allium cepa* erfolgte, wie heute noch, in abgetrennten Parzellen, die separat voneinander bewässert wurden. Die Zwiebeln wurden ein- oder zweijährig angepflanzt und ihre Samen zur Vermehrung für den Folgeanbau gesammelt.

### Darstellung

Die Darstellungen an den Wänden der Gräber von Theben-West zeigen das Gemüse immer gebündelt am oberen Ende des Opferaufbaus liegend. Die keulenförmigen Köpfe sind weiß und teilweise noch mit Wurzelresten wiedergegeben. Die langen Blätter sind immer in einem grünen Farbton dargestellt.

### Bedeutung

Die Zwiebel nahm im Alten Ägypten zwei bedeutsame Rollen ein – als Arzneimittel und als Pflanze des Gottes Sokar. Die antibiotische Wirkung des Zwiebelsaftes wurde in der Medizin sehr geschätzt und beispielsweise zur Wundbehandlung genutzt.<sup>596</sup> Auch zur Linderung von Geschwüren oder zur Regelung der Menstruation wurde der Saft der Knolle verwendet.<sup>597</sup> Für die Darstellung auf den Opfertischen ist jedoch die Bedeutung der Pflanze beim Sokarfest wichtiger.<sup>598</sup> Am Vorabend des Festes ist der sogenannte „Brauch des Zwiebelbindens“ für die Verstorbenen belegt. Dabei ist nicht das Opfer an sich von Bedeutung, sondern vielmehr das Tragen der Zwiebelbündel um den Hals. Dessen Bedeutung konnte Wohlgemuth herausarbeiten, der auf die Versorgung des Verstorbenen durch die dem Sokar zugehörigen Gartenpflanzen verweist. Denn der Gott selbst verfügte über die ertragreichen Felder und Gärten.<sup>599</sup>

Der Gleichklang des Namens der Pflanze (*hdw*) mit dem Wort für „weiß“ (*hd*), das auch denselben Wortstamm aufweist, wird dabei zudem eine wichtige Rolle gespielt haben.<sup>600</sup> Wird doch auch die Stadt Memphis, aus der Sokar stammt, als „Weiße Mauern“ (*inb.w-hd*) bezeichnet. Weiterhin lässt sich ein Bezug zum Anbruch des nächsten Tages (*hd t3*) ziehen, den man sich am Vorabend herbeisehnte, um Teil der Gefolgschaft des Sokar beim Ziehen der Henubarke zu werden. Der sog. „Umzug um die Mauern“ fand in der Morgendämmerung statt und war wichtigster Bestandteil des Sokarfestes.<sup>601</sup> Die Erscheinung des Gottes während der Festprozession am Morgen stand im Fokus der Feierlichkeiten und war ein gehaltvoller Moment für die Festteilnehmer. Im täglichen Opferritual werden Zwiebeln zudem mit den Zähnen des Seth gleichgesetzt.<sup>602</sup> Das Verbindungsglied ist wiederum die weiße Farbe.

Eine weitere wichtige Bedeutung im Totenkult hatte die Zwiebel bei der Mumifizierung, was Funde im Brustkörper sowie Schalen der Knolle auf Augen und Ohren von Verstorbenen belegen.<sup>603</sup>

<sup>596</sup> Schoske, Kreißl, Germer 1992, Anch, S. 245.

<sup>597</sup> Germer 1979, Arzneimittelpflanzen, S. 130.

<sup>598</sup> Siehe dazu v. a.: Graindorge-Héreil 1992, Les Oignons de Sokar und Graindorge-Héreil 1994, Le Dieu Sokar, S. 169-310.

<sup>599</sup> Wohlgemuth 1957, Sokarfest, S. 21-24.

<sup>600</sup> Zur Zwiebel als Keule zum Schutz des Horus siehe v. a. Quack 1997, Zwiebel und Keule.

<sup>601</sup> Dazu Wohlgemuth 1957, Sokarfest, S. 26-28. Der Tagesanbruch wurde auch als „heiliger Morgen“ bezeichnet.

<sup>602</sup> PT 125. Siehe dazu vertiefend Kap. 14 „Die Bedeutung des täglichen Opferrituals, PT 125“.

<sup>603</sup> Germer 1979, Arzneimittelpflanzen, S. 128.

## Obst

Als Obst werden genießbare Früchte ausgewählter Bäume und Sträucher bezeichnet. Sie weisen in vielen Fällen einen hohen Saftgehalt auf. Das Fruchtfleisch umhüllt den Samen, der zur Artvermehrung beiträgt.<sup>604</sup>

Im Folgenden werden Datteln, der Granatapfel, die gemeine Feige, die Sykomoreneife, die Frucht des Mimosopsbaumes sowie die fleischige Beere der Mandragora näher beleuchtet. Für den Anbau und die Bedeutung der Weintrauben wird auf das Kapitel „Wein“ in dieser Arbeit verwiesen. Da die Frucht des Christodorn-Baumes, welche in den Opferlisten des Alten Reiches auftaucht, nicht auf den bearbeiteten Opfertischen des Neuen Reiches zu bestimmen war, wurde ihr auch kein eigenes Unterkapitel gewidmet. Sie erscheint zudem nicht in den Opferlisten des Neuen Reiches.

### *Datteln (Phoenix dactylifera L.)*

Datteln (*bnr.w*) zählen zu den ältesten in der Opferliste erwähnten Nahrungsmitteln. Sie erscheinen bereits in der 2. Dynastie<sup>605</sup> und sind auch schon in der formativen Phase archäologisch belegt<sup>606</sup>.

### Anbau

Im Alten Ägypten fand bereits eine Kultivierung von Dattelpalmen statt.<sup>607</sup> Die Vermehrung erfolgte über künstliche Bestäubung, Aussaat der Kerne oder die Sprösslinge.<sup>608</sup> Es wird davon ausgegangen, dass die Pflanzen zahlreich vorkamen, so wie es heutzutage noch der Fall ist.

### Darstellung

In den Darstellungen ist die Dattelfrucht als liegendes Oval wiedergegeben. Die Farben variieren von Rot bis Braun, Rot-Braun und Beige. Grüne Datteln zeigen einen unreifen Zustand an, während helle, beige Früchte bereits in der Reife begriffen, jedoch noch nicht besonders genießbar sind. Die Dattel kann einzeln (OD), an einem Strang mit anderen Datteln hängend oder in Körben (OD1) dargestellt sein. In manchen Fällen sind die Früchte sehr detailliert wiedergegeben. Dabei ist eine Unterteilung des Fruchtkörpers an den beiden ovalen Enden mit einem jeweils nach außen weisenden Halbkreis vorzufinden. Dieser kann in einer anderen Farbnuance als der Fruchtkörper wiedergegeben sein.

### Bedeutung

Mit der Bedeutung der Dattelpalme beschäftigte sich ausführlich Wallert<sup>609</sup>, weshalb an dieser Stelle nur noch einmal zusammenfassende und ergänzende Anmerkungen folgen sollen.

Die Dattelfrucht wurde aufgrund ihres hohen Zuckergehaltes zum Süßen von Speisen verwendet. Sie taucht neben den Blättern<sup>610</sup> auch als Schmuckelement, vor allem in gereihten Halskrägen<sup>611</sup>, auf. Palmetten sind als Dekorationselemente in der Grabarchitektur zu finden und die steinerne Wiedergabe der Palmenblätter konnte als Abschluss von Säulenkapitellen dienen. Ein Beispiel dafür findet sich im Totentempel des Sahure in Abusir.<sup>612</sup> Ab dem Ende der 18. Dynastie konnte die Baumgöttin in der Dattelpalme dargestellt werden.<sup>613</sup> Vor allem TB 58 und 59 versinnbildlichen die

<sup>604</sup> Für die Auskunft sei Dr. Wolf-Dietmar Wackwitz (Abteilungsleiter im Gartenbau an der Fachschule für Agrartechnik und Gartenbau in Dresden) herzlich gedankt.

<sup>605</sup> Wallert 1962, Palmen, S. 17.

<sup>606</sup> Wallert 1962, Palmen, S. 15.

<sup>607</sup> Darby, Ghalioungui und Grivetti 1977, Food II, S. 724 sprechen sich gegen die gesicherte Kultivierung der Pflanze aus. Wallert 1962, Palmen, S. 15-16 spricht sich eindeutig für die Kenntnis der künstlichen Bestäubung im Alten Ägypten aus. Diese war ihrer Ansicht nach Voraussetzung für eine genießbare Dattelernte. Sie weist die Kultivierung der Pflanze anhand mehrerer Bildbelege eindeutig nach. So bspw. auf der Oxfordpalette. Wallert 1962, Palmen, S. 17 und Tafel II.

<sup>608</sup> Wallert 1962, Palmen, S. 12-13.

<sup>609</sup> Wallert 1962, Palmen.

<sup>610</sup> Danthine 1937, Le Palmier-Dattier II, Pl. 161.

<sup>611</sup> Siehe dazu: Darby, Ghalioungui und Grivetti 1977, Food II, S. 726, Fig. 18.14.

<sup>612</sup> So bspw. im Tempel des Sahure in Abusir (Abb. bei: Darby, Ghalioungui und Grivetti 1977, Food II, S. 727, Fig. 18.15). Auf einigen Säulenkapitellen im Pronaos des Tempels von Esna sind zusätzlich noch die Datteln (und einige Weinranken) hervorgehoben

<sup>613</sup> Keel 1992, Baumgöttinnen, S. 79-82.

Pflanze in ihren Vignetten als Gewächs, das für den Wasserbedarf im Jenseits aufkommt.<sup>614</sup> Tatsächlich ist die Dattelpalme noch heute vermehrt im Fruchtländ, im Einzugsbereich von Gewässern, zu finden.<sup>615</sup>

In der Medizin wurden Dattelfrüchte vor allem den Mitteln zur Harnregulation und Abführmedikationen beigegeben.<sup>616</sup> Sie erlangten jedoch keine herausragende Bedeutung und dienten womöglich nur als Süßungsmittel, um die Medikamente erträglich zu machen.<sup>617</sup>

Die Blätter der Dattelpalme sind über ihre Bedeutung als Jahresrispe mit dem Gott Thot verbunden<sup>618</sup> und Hathor-Nut konnte mit der Pflanze gleichgesetzt werden<sup>619</sup>. Symbolisch konnte die Palme auch für Oberägypten stehen und somit in den dual angeordneten Darstellungen der beiden Landesteile als Pendant zur unterägyptischen „Lilie“ zu finden sein.<sup>620</sup> Der komplette Baum bzw. seine Blätter und Rispen waren zudem ein „Symbol für Licht und ewiges Leben“<sup>621</sup>, was auf die Verbindung der Pflanze zum Sonnengott Re zurückzuführen ist.<sup>622</sup>

In den Darstellungen von Opfertischen kommen die Palmblätter am häufigsten als Unterlage für die Opfergaben vor und werden in dieser Arbeit als „Schnittgrün“ (PG3) bezeichnet. In dieser Funktion haben sie die pragmatische Bedeutung von antiken Tischdecken, die ein oberflächliches Sauberhalten der Tische ermöglichten. Ob es sich allerdings in allen Darstellungen ausschließlich um Blätter der *Phoenix dactylifera* handelt, kann nicht mit Sicherheit gesagt werden. Auffällig ist nur das plötzliche Auftreten der Gabe in der Amarnazeit, weshalb vordergründig ein Bezug zum Sonnenkult vermutet wird.<sup>623</sup>

### Weintraube (*Vitis vinifera*)

Weintrauben (*ḫrwr.t*)<sup>624</sup> werden in den Opferlisten explizit erwähnt und unterscheiden sich dort auch von dem aus ihnen bereiteten Alkoholgetränk (*ḫrp*)<sup>625</sup>. Dennoch sind beide Zustände des Obstes in ihrer Bedeutung ähnlich. Während die runde Frucht mehr einem Augapfel gleicht, und somit das tatsächliche Horusauge verkörpert<sup>626</sup>, lässt der rote Wein als Flüssigkeit vielmehr eine Assoziation mit Blut zu<sup>627</sup>.

### Darstellung

In den Abbildungen sind Weintrauben stilistisch unterschiedlich, jedoch am häufigsten blau und in einigen Fällen auch rot<sup>628</sup> dargestellt. Die Trauben setzen sich aus einzeln angeordneten Beeren zusammen, die durch Punkte wiedergegeben sind und eine ovale Form bilden. Am oberen Ende können in einigen Fällen ein brauner Stilansatz sowie eingerollte Ranken abgebildet sein (OW1).

<sup>614</sup> Für eine Abbildung siehe Keel 1992, Baumgöttinnen, S. 117, Abb. 66a.

<sup>615</sup> Keimer schreibt dazu: „Wahrscheinlich werden sich ursprünglich wilde Reliktbestände von *Phoenix dactylifera* L. nach fortschreitender Veränderung des Klimas (durch Austrocknung) eben nur in ihrer veredelten Kulturform, DORT erhalten haben, wo auch dem Menschen eine Zufluchtstätte seiner Existenz geboten schien, am Saume der Flußtäler (NIL, EUPHRAT) oder bei den durch die Oasen ihm ermöglichten Sammelplätzen, während die sich selbst überlassenen Wildformen zugrunde gehen mußten.“ (Zitat aus Wallert 1962, Palmen, S. 14.)

<sup>616</sup> Darby, Ghalioungui und Grivetti 1977, Food II, S. 729.

<sup>617</sup> Zur Verwendung der Dattelkerne in der Medizin siehe Germer 1979, Arzneimittelpflanzen, S. 256-257.

<sup>618</sup> Wallert 1962, Palmen, S. 98-104. Die Dattelpalme bringt wohl als einzige Pflanze monatlich einen Zweig (Blatt) hervor, weshalb sich die Verbindung zum Mondgott, der die Königsjahre in die Blätter ritzt, anbietet.

<sup>619</sup> Wallert 1962, Palmen, S. 105 und 138.

<sup>620</sup> Wallert 1962, Palmen, S. 76.

<sup>621</sup> el-Shohoumi 2004, Der Tod im Leben, S. 207.

<sup>622</sup> Wallert 1962, Palmen, S. 112-113 und el-Shohoumi 2004, Der Tod im Leben, S. 207-208. Leider gibt el-Shohoumi einen vermeintlichen Palmwedel in Fn. 1403 als Beispiel für eine Opfergabe auf dem Opfertisch des Sarenput II. (Mittleres Reich, 12. Dynastie) auf der Qubbet el-Hawa wieder. Tatsächlich handelt es sich bei der Darstellung allerdings um eine Lattichpflanze. Siehe dazu cf. Müller 1959, Alt-Ägyptische Malerei, S. 48, Tafel 12.

<sup>623</sup> Siehe dazu: Kap. 17 „Die Datierung der archaisierenden Opfertische und des sog. Schnittgrüns“.

<sup>624</sup> Erman/Grapow 1971, WB I, S. 32.12-14.

<sup>625</sup> Erman/Grapow 1971, WB I, S. 115.5-8.

<sup>626</sup> Siehe dazu Kap. 14 „Die Bedeutung des täglichen Opferrituals“.

<sup>627</sup> Siehe dazu das Kapitel zu „Wein“.

<sup>628</sup> Siehe dazu das Kapitel zu „Wein“.

Andere Darstellungen zeigen Trauben, oder vielleicht auch einzeln zusammengepackte Beeren, die sich in einem Beutel befinden. Dieser wird, um den Inhalt sichtbar zu machen, als „durchsichtig“ angegeben (OW2). Dabei begrenzt eine weiße Außenlinie die Beeren und endet im oberen Bereich in einer Schlaufe, die mit Schnüren zusammengebunden ist, um die Weintrauben zusammenzuhalten.

#### Granatapfel (*Punica granatum L.*)

Der ursprünglich aus dem Iran oder Nordindien<sup>629</sup> stammende Granatapfel (*jnhmn*)<sup>630</sup> ist erst mit dem Beginn des Neuen Reiches stetig in Ägypten kultiviert worden.<sup>631</sup> Er gehört zur Familie der *Punicaceae* und bildet im Fruchtstand eine rote Trockenbeere aus, deren Samen von einer saftigen, festen Masse umgeben sind.<sup>632</sup>



Abb. 18: (links) Granatapfel mit Schale und (Mitte) in geöffnetem Zustand. (rechts) Granatapfelfunde aus Deir el-Medine; Agricultural Museum Doqqi (Kairo); Inv. Nr. 1421.

#### Anbau

Die *Punica Granatum* wächst als immergrüner Strauch oder Baum<sup>633</sup> und wurde im Alten Ägypten und vor allem in Theben in Gartenkultur<sup>634</sup> angelegt. Darstellungen des Anbaus oder der Ernte dieser Pflanzen existieren nicht.

#### Darstellung

In den Darstellungen können die Granatäpfel verschiedentlich auftreten. Neben den ganz runden Formen, die im spitz-zackigen Kelch enden, existieren auch quadratische Abbildungen der Früchte, deren Ecken stark abgerundet sind<sup>635</sup>. Auch farblich variieren die Darstellungsweisen dieser Früchte. So können die Trockenbeeren hell- bis tiefrot, gelb oder gelb-rot abgebildet sein. Manchmal existiert sogar noch ein länglicher Einschnitt, der in der Mitte auseinanderklafft und sich zu den beiden Enden hin verjüngt. Dadurch wird es dem Betrachter möglich, das Innere der Frucht zu sehen, welches häufig in einem Rotton wiedergegeben ist. Die Samen können durch Punkte angegeben sein. Der Granatapfel befindet sich in den Darstellungen ausschließlich im oberen Bereich des Opfertisches und dient nicht als Basis für den Opferaufbau, so wie es beim Brot der Fall ist. Die Früchte werden vereinzelt dargestellt und treten selten im Konvolut auf.

<sup>629</sup> Beaux 1990, Jardin botanique, S. 199.

<sup>630</sup> Erman/Grapow 1971, WB I, S. 98.13-15.

<sup>631</sup> Germer 1988, Altägyptische Pflanzenreste, S. 39.

<sup>632</sup> Germer 1985, Flora, S. 42.

<sup>633</sup> Germer 1985, Flora, S. 42.

<sup>634</sup> Siehe dazu die Beschreibung im Grab des Ineni, der sich fünf Granatapfelbäume im Garten anpflanzte. Sethe 1906, Urk. IV, S. 73 (12).

<sup>635</sup> So z. B. im Grab Ramses' IX. (KV 6), Korridor D, Südwand, Westseite. Kat. Nr. 080, Szene 486, Tisch 001.

### Bedeutung

Die erste Darstellung eines Granatapfels in den Gräbern des Neuen Reiches in Theben-West befindet sich im Grab des Tetjkj (TT 15; Zeit des Ahmose).<sup>636</sup> Die Pflanze bzw. deren Frucht wurde jedoch bereits vereinzelt seit dem Mittleren Reich abgebildet.<sup>637</sup> Im Grab des Ineni (TT 81; Zeit Amenophis I. bis Hatschepsut/ Thutmosis III.) wird der Granatapfel dann in einer Baumliste genannt.<sup>638</sup> Unter Thutmosis III. wurde die Frucht wohl schließlich im größeren Stil importiert<sup>639</sup> und so finden sich zahlreiche Darstellungen in der sog. „Botanischen Kammer“ im Tempel von Karnak.<sup>640</sup>



Abb. 19: Darstellung von Granatäpfeln in der sog. „Botanischen Kammer“ Thutmosis‘ III.

Stellt man sich nun die Frage nach der Bedeutung der Frucht für die Alten Ägypter, so müssen die Texte, Darstellungen und archäologische Funde zu Rate gezogen werden. Textlich belegt ist der Granatapfel nicht in herausragender Stellung. Neben Steuer-<sup>641</sup> und Versorgungslisten<sup>642</sup>, medizinischen Rezepten<sup>643</sup> und Grabinschriften taucht er unter anderem auch in pAnastasi III<sup>644</sup>, in einem Loblied auf die Stadt Piramessé, auf. In allen Fällen wird ihm jedoch keine exponierte Stellung zugewiesen. Bei den Wanddarstellungen in den Gräbern des Neuen Reiches sieht dies schon etwas anders aus. Es ist auffällig, dass der Granatapfel häufig vereinzelt auf den Opfertischen auftaucht. Zudem nimmt er oft eine Position im oberen Drittel des Opferaufbaus ein. Dass der Granatapfel eine eigene Bedeutung im Vorstellungskonzept der Alten Ägypter gehabt haben muss, zeigen Darstellungen, wie sie auf der Stele des *P3-šdw* aus Deir el-Medine zu finden sind. Dort sitzt der Verstorbene vor einem voll beladenen Opfertisch mit Sykomorenefeigen, Broten, *Cucumis Chate* und

<sup>636</sup> Kat. 001, Szene 002.

<sup>637</sup> Siehe dazu die Beispiele bei Baum 1988, Arbres, S. 151, Fn. 886 und 887.

<sup>638</sup> Baum, Arbres, S. 149-154.

<sup>639</sup> Beaux 1990, Jardin botanique, S. 199.

<sup>640</sup> Beaux 1990, Jardin botanique, S. 196-201.

<sup>641</sup> pChester Beatty V, pBM EA 10685, Rto. 8,6-8,14, Zeile [Rto. 8,10]. Quelle: TLA: pBM EA 10685.

<sup>642</sup> Hier als Anweisungen für den Aufenthalt des Königs: pAnastasi IV, pBM EA 10249 (Miscellanies), Rto 13.8-17.9, Zeile [14.5]. Quelle: TLA: pBM EA 10249.

<sup>643</sup> So z. B. als Mittel gegen Bandwürmer. Siehe dazu Germer 1979, Arzneimittelpflanzen, S. 56-57.

<sup>644</sup> pBM EA 10246 (Miscellanies), Rto 1.11-3.9, Zeile [2.5]. Quelle: TLA: pBM EA 10246.

Schnittgrün. Bemerkenswert ist jedoch, dass ein einzelner, geöffneter Granatapfel oder vielleicht ein Gefäß in der Form jener Frucht direkt unter dem Stuhl des *P3-šdw* dargestellt ist (Abb. 20, links). Diese ungewöhnliche Platzierung der Frucht zeigt, dass sie zumindest für den Grabinhaber eine besondere Stellung einnahm.<sup>645</sup> Im Vergleich zu anderen Früchten, wie Feigen und Weintrauben, ist der Granatapfel in den Darstellungen recht selten belegt. Ob damit das geringe Vorkommen im oberägyptischen Raum oder eine Art von Prestige ausgedrückt werden sollten, kann nicht mit Sicherheit gesagt werden.

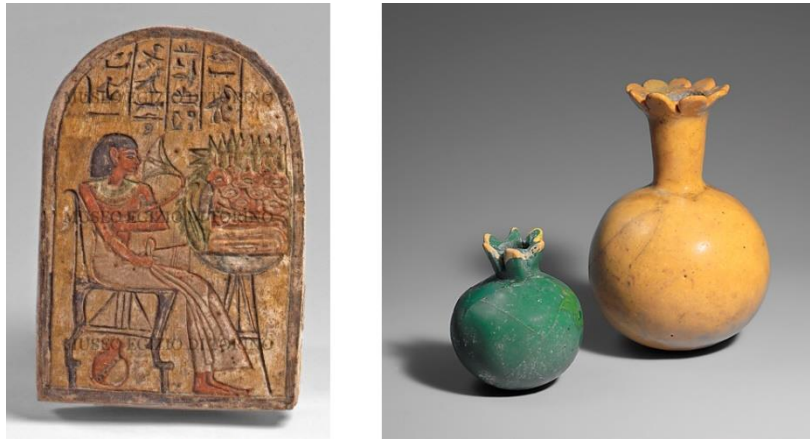


Abb. 20: (links) Stele des *P3-šdw* aus Deir el-Medine (Turin 1570 RCGE 5710) und (rechts) zwei Gefäße aus opakem Glas in Form von Granatäpfeln (MMA 26.7.1180 und MMA 44.4.52).

Der Granatapfel ist auch in Form von Gefäßen archäologisch belegt. Ein Beispiel dafür sind zwei Objekte aus opakem Glas, welche sich heute im Metropolitan Museum befinden (Abb. 20, rechts). Das grüne Gefäß beinhaltete womöglich den unreifen, sauren Saft der Frucht, welcher zu medizinischen Zwecken genutzt wurde.<sup>646</sup> So lautet zumindest die Aussage auf der Internetseite des Museums, jedoch ist diese m. E. nicht belegbar, da keine Analysen organischer Überreste in dem Gefäß erwähnt werden. Des Weiteren muss auch nicht immer das Produkt in einem figürlichen Gefäß enthalten gewesen sein, das dargestellt ist, so wie Schalen in Form von *Cucumis Chatae* sicherlich selbige auch nicht beinhalteten.<sup>647</sup> Tatsache ist jedoch, dass alle Gefäße in Granatapfelform vergleichsweise recht klein sind, was darauf schließen lässt, dass sich in allen Fällen eine kostbare Flüssigkeit darin befunden haben muss, die nur in geringen Mengen zu produzieren oder zu konsumieren war. Im Vergleich zu anderen Früchten, wie Feigen und Weintrauben, ist der Granatapfel in den Darstellungen weniger häufig belegt. Er kann zudem, genau wie die Mandragora, als Statusanzeiger bezeichnet werden, sofern er vereinzelt auf den Opfertischen dargestellt wird.<sup>648</sup> So ist er beispielweise in den Grabdarstellungen des Königssohnes Tetjkj (TT 15)<sup>649</sup> und des Wesirs Rechmire (TT 100)<sup>650</sup> vorzufinden und sticht dort aufgrund seiner Seltenheit unter den Opfergaben dieser Gräber deutlich hervor.

<sup>645</sup> Dies in Hinblick darauf zu betrachten, dass in den Grabdarstellungen des Neuen Reiches häufig die Lieblingsstücke oder geliebte Haustiere unter den Stühlen des Grabinhabers und seiner Frau dargestellt waren.

<sup>646</sup> Siehe dazu die Angaben auf der Internetseite des Metropolitan Museum, in denen es heißt: "The smaller, green jar (44.4.52) depicts the fruit in its unripe state, when the juice is too sour to drink, and may have held juice intended for medicinal purposes." <http://www.metmuseum.org/Collections/search-the-collections/590955?rpp=20&pg=1&ao=on&ft=pomegranate+egypt&pos=1>. (zuletzt eingesehen am: 05.04.2015)

<sup>647</sup> Ein Gegenbeispiel dafür sind natürlich die zypriotischen *Basering*-Gefäße, die nach Analysen tatsächlich Opium enthielten, was mit der Mohnkapselform des Gefäßes vereinbar ist. Für den Hinweis danke ich Henning Franzmeier.

<sup>648</sup> Beaux 1990, Jardin botanique, S. 199 geht sogar so weit zu sagen, dass der Granatapfel die symbolische Bedeutung von Leben, Fruchtbarkeit und Wohlstand hatte.

<sup>649</sup> Siehe dazu den Opfertisch an Osiris: Kat. 001, Szene 002, Tisch 001.

<sup>650</sup> Siehe dazu den Opfertisch an den Grabinhaber: Kat. 023, Szene 112, Tisch 001.

*Feige (Ficus carica L.)*

*Ficus carica* (d3b) gehört zu den Maulbeergewächsen und ist eine der ältesten Kulturpflanzen der Mittelmeergebiete. Der Baum kann bis zu dreimal pro Jahr Früchte tragen, was wohl einen hohen Konsum zur Folge gehabt haben muss, allerdings wurden laut Germer nur wenige Exemplare in Ägypten gefunden.<sup>651</sup> Eine stringente Unterscheidung muss zwischen der Feige und der Sykomorenfrucht getroffen werden, die in den Darstellungen jedoch durch bestimmte Merkmale einwandfrei voneinander abgegrenzt werden können.<sup>652</sup>



Abb. 21: Darstellung der Feigenernte aus dem Grab des Chnumhotep in Beni Hassan.

**Anbau**

Die Vermehrung der Feige erfolgte wohl, wie heute, über Stecklinge. Ob die Bäume neben der Garten- auch in einer Feldkultur angelegt wurden, ist allerdings nicht belegt. Die Befruchtung der Pflanze gelingt durch die Gallwespe (*Blastophaga psenes*), deren Brut sich in der weiblichen Blüte der nicht essbaren *Ficus carica* var. *caprificus* (Holzfeige) entwickelt und den aufgenommenen Blütenstaub auf die Blütenstände der *Ficus carica* var. *domestica* (Hausfeige) überträgt. Die Früchte der Pflanze wachsen vereinzelt an den Blattachseln heraus und wechseln ihre Farbe je nach Reifegrad von Grün nach Gelb oder Violett. Typisch für die Hausfeige sind ihre fingerförmigen langen und gelappten Blätter, die sie zudem deutlich von der Sykomore unterscheiden.

Die Früchte der Pflanze wachsen vereinzelt an den Blattachseln heraus und wechseln ihre Farbe je nach Reifegrad von Grün nach Gelb oder Violett. Typisch für die Hausfeige sind ihre fingerförmigen langen und gelappten Blätter, die sie zudem deutlich von der Sykomore unterscheiden.



Abb. 22: (links und Mitte) Feigen in verschiedenen Reifestadien (rechts) Feigenbaum in Gartenkultur auf der thebanischen Westseite.

**Darstellung**

Auch in den Darstellungen des gesamten Baumes, die im Vergleich zur Frucht recht selten sind, werden die Blätter fingerförmig wiedergegeben. Die vereinzelt Anordnung der Früchte, im Gegensatz zu den traubenartig zusammensitzenden Sykomorenfeigen, deutet immer auf *Ficus carica* hin. Häufig

<sup>651</sup> Germer 1985, Flora, S. 24-25.

<sup>652</sup> Siehe dazu weiter unten „Darstellung“.

kommt es jedoch zu Missverständnissen, wenn es um die Unterscheidung der Hausfeige und der Sykomorenfeige unter den Opfergabedarstellungen geht. Während die normale Feige in den Farben Blau, Gelb, Gelb-Orange bis Violett wiedergegeben ist, wird die Sykomorenfrucht häufig in Gelb oder Orange dargestellt. Sollten Farbangaben fehlen, kann man sich in jedem Fall darauf verlassen, dass die gemeine Feige ohne einen Einschnitt in der Mitte ihres Korpus abgebildet wird, im Gegensatz zur Sykomorenfeige. Des Weiteren weist sie oft Längsstreifen auf, welche über die gesamte Frucht bis hin zum Stielansatz verlaufen. Sie deuten die leichten Wellen an, welche sich im Reifestadium entwickeln und den Wasserverlust des Fruchtfleisches kennzeichnen, das dadurch wiederum noch süßer wird.

### Bedeutung

Im medizinischen Bereich wurde die Feige als Abführmittel bei Magen- und Darmerkrankungen verwendet. Auch Leber-, Herz- und Lungenkrankheiten wurden mit Hilfe von Bestandteilen dieser Frucht behandelt.<sup>653</sup> Bei der Fertigung von Nahrungsmitteln diente sie zum Süßen der Speisen. Symbolisch konnte man der Feige bisher noch keine tiefgreifende Bedeutung einräumen, jedoch soll an dieser Stelle auf eine Darstellung in den Königsgräbern hingewiesen werden, von der während der Arbeiten vor Ort Notiz genommen wurde.

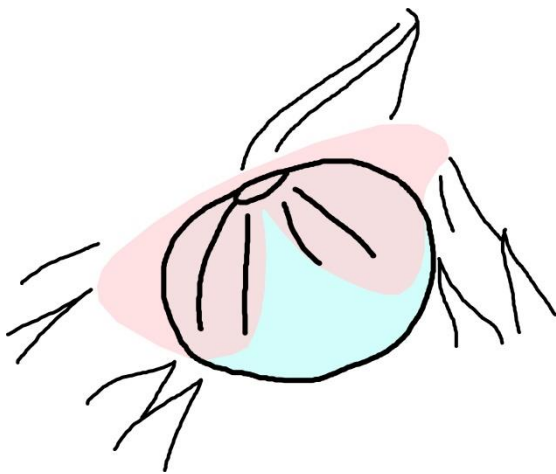


Abb. 23: Überarbeitetes Stück Fleisch in Gang C, Kammer Cb, Nordwand des Grabes Ramses' III. im Tal der Könige. Links oben: Ausschnitt. Links unten: Verdeutlichung der Überarbeitung durch rote Markierung.

vegetarische Güter daher stammen. Über den Fladenbrot und links neben dem Libationsgefäß befindet sich eine blaue Feige der Sorte *Ficus carica*. Anhand der Vertiefungen, der Verstreichspuren und der rot-braunen Farbreste ist zu erkennen, dass sich an selbiger Stelle jedoch ursprünglich ein Stück Fleisch der Kategorie FR8 befand. Dass das vermeintlich wertvollere Fleisch an dieser Position mit dem Massenprodukt Feige übermalt wurde, zeigt eindeutig, dass der Frucht hier der Vorzug gegeben wurde und sie unabdingbar für jene Darstellung war. Auch die Farbe Blau scheint an dieser Stelle nicht zufällig gewählt. So finden sich in den Privatgräbern vornehmlich Darstellungen von gelben Feigen, die in größeren Mengen auftreten. In den Pharaonengräbern gibt es jedoch mit der bereits besprochenen Abbildung aus KV 11 und einer weiteren Wandmalerei aus KV 14 zwei Beispiele für einzeln auftretende blaue Feigen.

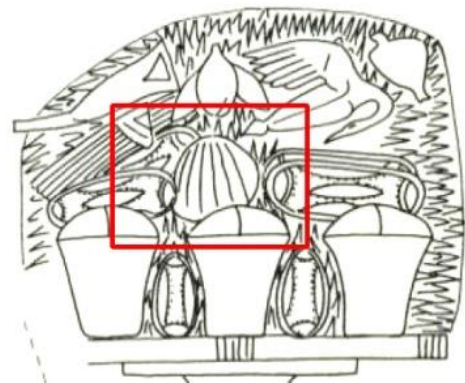


Abb. 24: Oberer Teil eines Opfertisches mit blauer Feige in der Mitte, an Re-Harachte und Maat gerichtet. Grab der Tauseret und des Sethnachte (KV 14), Halle F, Ostwand.

Ob speziell der blauen Feige nun damit eine exponierte Stellung in den Wanddarstellungen zugesprochen werden kann, ist nicht festzustellen, jedoch können die bereits genannten Hinweise zumindest darauf hindeuten. Die Feige kommt zudem auch in den Pyramidentexten vor und wird dort

<sup>653</sup> Germer 1979, Arzneimittelpflanzen, S. 110-112.

<sup>654</sup> Die Beischrift erwähnt die Stadt *Twn.w* (Heliopolis) und auf dem Kopf der Personifikation befindet sich eine Standarte mit den Schriftzeichen für *Hw.t-bnbn*.



als „Brust des Horus“ (PT 152 § 91c-d)<sup>655</sup> bezeichnet. Somit ist sie ein wichtiger Teil des täglichen Opferrituals für den Verstorbenen und trägt dazu bei, den ewig mythischen Kreislauf des Sieges von Horus über Seth und somit die Weltordnung aufrecht zu erhalten.<sup>656</sup>

#### *Sykomorenfeige (Ficus sycomorus L.)*

Die Sykomorenfeige (*nh.t* bzw. *k3.w*)<sup>657</sup> gehört wie die Hausfeige zur Familie der Maulbeergewächse und kommt heute in Ägypten nur noch selten vor. Sie ist seit prädynastischer Zeit belegt und zählt wohl zu den bedeutendsten Pflanzen in der gesamten altägyptischen Geschichte.<sup>658</sup>

#### Anbau

Die Sykomore muss vegetativ vermehrt werden, was schnell und einfach durch das Stecken der Setzlinge in feuchte Erde geschieht. Für die Befruchtung der Pflanze ist in Ägypten seit ältester Zeit die Gallwespenart *Sycophaga sycomori* L. verantwortlich. Die Früchte sitzen im Gegensatz zur Hausfeige in einer Vielzahl an einem Stiel und müssen vor der Reife eingeschnitten werden, um sie essbar zu machen. Grund dafür ist die Larve der Gallwespe, die sich durch das Verkleben des Fruchtfleisches nicht weiterentwickeln kann. Zudem reift die Frucht dadurch schneller.<sup>659</sup> Die Pflanze wurde vermutlich in größeren Kulturen zusammen mit anderen Obstbäumen angebaut, wie diverse Grabdarstellungen beweisen.<sup>660</sup> Sie konnte jedoch damals wie heute auch einzeln stehen.



Abb. 25: (links) Zwei Sykomorenfeigen im Stadium der mittleren Reife und (rechts) die am Baum aneinandergereihten Früchte an einem Exemplar im heutigen Luxor.

#### Darstellung

Bei der Darstellung von Sykomorenfrüchten muss eine deutliche Unterscheidung von der Hausfeige (*Ficus carica*) getroffen werden. Beide ähneln sich in Form, Farbe und Größe auffallend, sodass es häufig schwierig ist, sie in den Gräberbildern auseinander zu halten. Der Fruchtkörper ist im unteren Bereich gedrunken abgebildet und verjüngt sich zum Stielansatz hin. Die Farben wechseln zwischen Gelb, Rötlich-Orange und Violett. Hauptunterscheidungsmerkmal der Frucht des *Ficus sycomorus* von der gemeinen Hausfeige ist der halbkreisförmige Einschnitt an der breitesten Stelle des Fruchtkörpers. Er ist charakteristisch für die Darstellungen und identifiziert diese eindeutig als Sykomorenfeige.

<sup>655</sup> TLA: PT 152.

<sup>656</sup> Siehe dazu Kap. 14 „Die Bedeutung des täglichen Opferrituals“.

<sup>657</sup> Erman/Grapow 1971, WB II, S. 282.6-283.2 und Germer 1985, Flora, S. 26. Erman/Grapow 1971, WB V, S. 96.14-16.

<sup>658</sup> Germer 1985, Flora, S. 25-26.

<sup>659</sup> Germer 1985, Flora, S. 25-26.

<sup>660</sup> So z. B. im Grab des *Ipy* (TT 217) in Deir el-Medine.

### Bedeutung

Obwohl die Sykomore ursprünglich nicht zur heimischen Flora des Alten Ägypten gehörte<sup>661</sup>, zählt sie zu den häufigsten Funden von Opfergaben in den Gräbern. Neben der Nutzung als Süßungsmittel für Speisen diente ihr Holz auch zur Herstellung von Möbeln, „Särge[n], Statuetten“<sup>662</sup> und Schiffen. Im medizinischen Bereich wurden die geritzten<sup>663</sup> und ungeritzten Früchte<sup>664</sup> sowie der Milchsafte<sup>665</sup> verwendet.<sup>666</sup> Viel wichtiger ist für die Darstellung der Früchte und Bäume in den Gräberbildern des Neuen Reiches jedoch die Bedeutung als Schattenspenderin (Abb. 26) und Ruhestätte des Verstorbenen.

Abb. 26: Sykomore an einem Kanal in Luxor. Unter dem Baum sucht ein Mann Schatten.



Die Sykomore wurde mit Speisen und Getränken assoziiert<sup>667</sup>, was wohl an ihren reichlich nahrhaften Früchten sowie ihrer Eigenschaft, nah am Wasser bzw. in Gebieten mit hohem Grundwasserspiegel zu wachsen, liegt. In TB 59 wird die Sykomorengöttin in einer eigenen Vignette wiedergegeben, die sie bei der Versorgung des Toten mit Nahrung und Wasser zeigt. Der Spruch lautet:

„Spruch, um im Totenreich Wasser zu trinken. Von Osiris NN, gerechtfertigt, zu sprechen: Oh, jene Sykomore der Nut, spende mir das Wasser, das du enthältest! Ich bin einer, der mitten in Hermopolis jenen Platz vorfindet („umfängt“). Ich habe über jenes Ei des großen Schnatterers gewacht. Bin ich fest, so ist es fest – und umgekehrt. Lebe ich, so lebt es – und umgekehrt. Atme ich Luft, so atmet es Luft – und umgekehrt.“<sup>668</sup>

Die Sykomore wurde demnach der Göttin Nut zugesprochen, doch auch Hathor konnte als „Herrin der südlichen Sykomore“<sup>669</sup> bezeichnet werden. So war es Letztere, die das Auge des Horus heilte, indem sie eine Gazelle molk und deren Milch hineinräufelte. Eben jene Erscheinungsform der Hathor ist demnach eng mit dem Mythos von Horus und Seth verbunden. Weiterhin kann auch Isis als Baumgöttin dargestellt werden, wie es aus der ersten bekannten Abbildung einer derartigen Szene im Grab Thutmosis' III. belegt ist.<sup>670</sup> Ihre Schwester Nephthys tritt als Baumpersonifikation im Grab des Chabechenet (TT 2) hinzu<sup>671</sup> und auch Maat sowie Imentet<sup>672</sup> können als Baumgöttinnen auftreten.

<sup>661</sup> Germer 1985, Flora S. 25.

<sup>662</sup> Germer 1985, Flora, S. 26.

<sup>663</sup> Diese dienten als Abführmittel. So Germer 1985, Flora, S. 26.

<sup>664</sup> Diese wurden unter anderem als Mittel gegen Würmer verabreicht. So Germer 1985, Flora, S. 26.

<sup>665</sup> Einsatz zur Behandlung offener Wunden. So Germer 1985, Flora, S. 26.

<sup>666</sup> Zur weiteren Verwendung der Sykomore als Medizinalpflanze siehe Germer 1979, Arzneimittelpflanzen, S. 113-119.

<sup>667</sup> So bspw. in den sog. Abscheusprüchen der Sargtexte. Siehe dazu Topmann 2002, Abscheu-Sprüche, S. 103-104.

<sup>668</sup> pTurin Museo Egizio 1791. TLA: TB 59.

<sup>669</sup> Bonnet 2010, Reallexikon, S. 85. Keel 1992, Baumgöttinnen, S. 87. Erman/Grapow 1971, WB II, S. 282.14. Kees 1987, Götterglaube, S. 86.

<sup>670</sup> Keel 1992, Baumgöttinnen, S. 64-65. Gerade für diese Darstellung ist jedoch zu beachten, dass die Königsmutter ebenfalls Isis hieß. Die Schreibung ohne Determinativ weist auf eine intendierte Gleichsetzung mit der Göttin hin.

<sup>671</sup> Keel 1992, Baumgöttinnen, S. 73.

<sup>672</sup> Keel, 1992, Baumgöttinnen, S. 95.

Dass gerade die Sykomore in derartiger Häufigkeit, neben einigen anderen Bäumen, als Baumgöttin personifiziert wurde, hängt wohl mit dem weißen Milchsaft<sup>673</sup> der Früchte zusammen, welcher mit der Muttermilch assoziiert werden konnte. Die Darstellung des Baumes als Mutter scheint zudem nicht weit hergeholt, wenn man in Betracht zieht, dass die Pflanzen neben Wasser und Nahrung auch Schatten und Schutz spendete. Die *B3*-Seele konnte sich unter den Zweigen niederlassen, ruhen und speisen.<sup>674</sup> Zudem wurde der Baum als Mittler zwischen Himmel und Erde angesehen, da sich seine Wurzeln tief in den Boden graben und die Krone zum Himmel hinaufragt.<sup>675</sup> So ist es auch nicht verwunderlich, dass andere Bäume, wenn auch in geringerem Umfang, personifiziert und als Baumgöttin angesehen werden konnten. Dieser Umstand soll hier jedoch keine weitere Rolle spielen, da er nicht zum tieferen Verständnis der Bedeutung der Sykomore im Alten Ägypten beiträgt. Die Sykomore wurde als symbolisch verehrter Baum angesehen, der als Sitz von Muttergottheiten diente, welche den Verstorbenen nährten und ihm Schutz boten.

#### *Mimusops Schimperi* Hochst.

Die Früchte der *Mimusops* (*šwb*)<sup>676</sup> sind in ihrem Aussehen denen der *Mandragora* sehr ähnlich, weshalb nur aufgrund der Darstellungen oft nicht entschieden werden kann, um welche Frucht es sich tatsächlich handelt. Weiterhin kommt hinzu, dass die *Persea*, wie die Pflanze im Griechischen bezeichnet wurde, der den Ägyptern heilige *išd*-Baum sein könnte, was jedoch bis heute nur vermutet wird und nicht belegt ist.<sup>677</sup> Es handelt sich um ein Gewächs, über welches, aufgrund der häufig nicht identifizierbaren Darstellungen und dessen Uneindeutigkeit in der Identifikation, keine endgültigen Aussagen getroffen werden können. Trotzdem sollen an dieser Stelle die bekannten Fakten zusammengetragen werden, um ein allgemeingültiges Bild von der Pflanze zu erhalten.

#### Anbau

Der ursprünglich wild wachsende Baum wurde von den Alten Ägyptern in Gartenkultur gezüchtet und starb in der Römerzeit im Nilland aus. Heute gehört er nicht mehr zur heimischen Flora. Im letzten Jahrhundert begann man schließlich mit einer Neukultivierung der Pflanze.<sup>678</sup>

Alle Teile des Baumes wurden von den Alten Ägyptern verwendet, so aß man die süßen gelben Früchte, verarbeitete die Blätter zu Dekoration u. a. von Sträußen sowie Kränzen und nutzte das Holz für kleine Möbelstücke.<sup>679</sup>

#### Darstellung

Wie bereits erwähnt, ist die *Mimusops*-Frucht in den Darstellungen nicht eindeutig identifizierbar, da sie der *Mandragora* auffallend ähnelt. Beide weisen einen haselnussförmigen Fruchtkörper auf, welcher am Stielansatz stark gedungen ist und sich zur Spitze hin verjüngt. Grüne Kelchblätter rahmen die gelbe Frucht, welche im Gegensatz zur *Mandragora* deutlich weniger fleischig ist. Zudem sind die Kelchblätter dünner, was jedoch aufgrund der Stilisierung in den Darstellungen vermutlich nicht wiedergegeben ist. Bosse-Griffiths<sup>680</sup> folgerte, dass die Früchte niemals dargestellt wurden und somit alle Belege eigentlich *Mandragora*-Früchte zeigen.

#### Bedeutung

Da nicht entschieden werden kann, ob es sich bei der *Persea* tatsächlich um den heiligen *išd*-Baum der Ägypter handelt, muss zunächst die Bedeutung der Pflanze aufgrund der Darstellungen und textlichen

<sup>673</sup> Nicht umsonst hieß der Pflanzensaft *irt.t n.t nht* „Milch der Sykomore“. So bspw. in pBM EA 10059 (London Medical Papyrus), Z. 11,2. TLA: pBM EA 10059.

<sup>674</sup> So auch Koemoth 1994, *Osiris et les arbres*, S. 206-207.

<sup>675</sup> So auch Moftah 1966, *Sykomore*, S. 40. „Sie sei ein riesiger Baum gewesen, so daß seine Wurzeln in das Grundwasser (*nwn*) eindringen konnten und sein Gipfel bis zum Himmel (*pd.t*) reichte.“

<sup>676</sup> Erman/Grapow 1971, WB IV, S. 435.10-14.

<sup>677</sup> Germer 1985, *Flora*, S. 148-149 geht von einer wahrscheinlicheren Identifizierung mit *Balanites aegyptiaca* aus.

<sup>678</sup> Germer 1985, *Flora*, S. 148. Manniche 1989, *An Ancient Egyptian Herbal*, S. 121-122.

<sup>679</sup> Germer 1982, *Persea*, Sp. 942.

<sup>680</sup> Bosse Griffiths 1983, *Mandrake*, S. 86. „The fact is that the fruit, leaves and branches of the *Persea*-tree have been found in ancient Egyptian tombs, but the fruit of it was never shown in ancient Egyptian pictures...“

Belege herausgearbeitet werden. Doch auch hier ergeben sich, wie bereits erwähnt, Probleme bei der Identifizierung der Früchte auf den Opfertischen. Zahlreiche Funde von Früchten und Zweigen in Gräbern weisen darauf hin, dass dem Gewächs eine hohe Bedeutung beigemessen wurde, was für eine Deutung der meisten Darstellungen als *Mimusops* anstelle von *Mandragora* spricht. In der Medizin kam nur der Milchsaft der Pflanze zum Einsatz, welcher zur Behandlung von Verbrennungen diente.<sup>681</sup> Ungewöhnlich ist die Tatsache, dass das Blattwerk sowie die Zweige der Pflanze nicht in den Darstellungen von Blumensträußen vorhanden sind, obwohl doch eine Vielzahl der archäologisch nachgewiesenen Blumengebinde aus *Mimusops*-Zweigen besteht.<sup>682</sup> Lediglich die Früchte, welche jedoch kaum von der *Mandragora* unterschieden werden können, werden abgebildet. Alles was in der Literatur zu diesem Baum zu finden ist, weist darauf hin, dass die Pflanze sehr verehrt wurde.<sup>683</sup> Gerade in der Liebespoesie scheint sie eine besondere Stellung eingenommen zu haben. Damit ist auch eine erotische Konnotation verbunden.<sup>684</sup>

#### *Mandragora officinalis* Mill.

Von der im Volksmund auch als Alraune bezeichneten Pflanze existieren nur wenige archäologische Belege.<sup>685</sup> Vornehmlich Darstellungen geben uns heute noch Auskunft darüber, dass die *Mandragora* im Alten Ägypten kultiviert und gegessen wurde.<sup>686</sup> Das ursprünglich nicht im Nilland heimische Gewächs wurde vermutlich im Neuen Reich aus Palästina eingeführt.<sup>687</sup>

#### Anbau

Aus den Gräberbildern der thebanischen Nekropole geht hervor, dass die Pflanze in Gartenkultur angelegt wurde. So ist sie beispielsweise im Grab des Ipy (TT 217)<sup>688</sup> an einem Wasserlauf zwischen zahlreichen anderen Gewächsen zu finden.

#### Darstellung

In den Darstellungen ist die fleischige Beere der *Mandragora* oft in einem gelblichen bis orangen Ton wiedergegeben, sofern sie als reif eingestuft wurde. Im unreifen Zustand ist sie in einem hellen Grünton dargestellt.<sup>689</sup>

#### Bedeutung

Die *Mandragora* hatte in den Darstellungen einen hohen symbolischen Stellenwert, der sich wohl aufgrund der berausenden Wirkung der Beeren erklären lässt. Durch das Riechen an der Frucht und ihren Genuss setzte ein euphorischer Zustand ein, welcher der Trunkenheit gleichkam. So sah man in der Beere etwas Schönes, das man auch gern auf Sträußen, Blütenhalskrägen und in innigen Szenen von Pärchen darstellte. Die Frucht wurde schließlich zu einem dekorativen Ornament und als Symbol textlich in Liebesliedern<sup>690</sup> verwendet. Dargestellt ist die *Mandragora* (bzw. *Mimusops*) auf Opfertischen in 15 Gräbern der Thebanischen Nekropolen und vornehmlich in der Zeit von Amenophis II. bis Amenophis IV. Danach zählt sie kaum mehr zum Opferrepertoire.<sup>691</sup> (Teil III,

<sup>681</sup> Germer 1979, Arzneimittelpflanzen, S. 123-124.

<sup>682</sup> Dittmar 1986, Blumen, S. 26.

<sup>683</sup> So bspw. Keimer 1924, Gartenpflanzen I, S. 37 und Germer 1985, Flora, S. 148.

<sup>684</sup> Derchain 1975, Le lotus, S. 83.

<sup>685</sup> Lediglich elf Früchte sind aus dem Blütenhalskragen des dritten Sarges des Tutanchamun belegt. Dittmar 1986, Blumen, S. 25.

<sup>686</sup> Feucht 1975, Alraune, Sp. 144.

<sup>687</sup> Germer 1985, Flora, S. 170.

<sup>688</sup> de Garis Davies 1927, Two Ramesside Tombs, Pl. XXIX.

<sup>689</sup> So jedoch ausschließlich auf Fayencen bspw. aus Amarna: Berlin ÄM 30579.

<sup>690</sup> So z. B. in dem Ausdruck „Ihre Brüste sind *Mandragora*.“ (pHarris 500 = pBM EA 10060, Recto 1-4, Lied Nr. 1-8, Z. 1,11). TLA: pBM EA 10060. Zur weiteren Ausführung der erotischen Konnotation der Frucht siehe Derchain 1975, Le Lotus.

<sup>691</sup> Sie zählt danach zwar nicht mehr zum Opferrepertoire, ist jedoch noch häufig in der Regierungszeit Tutanchamuns zu finden. Mit Haremhab verschwindet die Frucht größtenteils in den Grabdarstellungen. Bei einer einzelnen Darstellung in KV 19 (Kat. Nr. 102, Szene 587, Tisch 001) kann nicht gesichert gesagt werden, ob es sich tatsächlich um eine *Mandragora* handelt, da die typischen grünen Kelchblätter am unteren Ende der Frucht fehlen.

Tabelle 3) Dabei kristallisieren sich zwei Dinge deutlich heraus: 1) Die Mandragora bzw. Mimosops wurde nur an hochrangige Beamte geopfert. Es handelt sich um Wesire, Vorsteher der Rinderherden und Felder des Königs sowie königliche Schreiber, Goldschmiede und königliche Sieglere. In Deir el-Medine ist die Frucht ausschließlich im Grab des Vorarbeiters und Architekten Cha (TT 8) dargestellt. Hier zeichnet sich bereits ein gewisser Prestigegehalt der Pflanze ab. Zudem ist sie am häufigsten in Festszenen, den Brandopfern an den Sonnengott im Grabeingangsbereich sowie auf Opfertischen an den König und Osiris zu finden. Die Darstellung in Festszenen scheint durch den aus der Mandragora gebrauten Rauschtrank begründet. Das Auftauchen unter den Opfergaben an den Sonnengott sowie den König und Osiris wird statusanzeigender Natur sein. So findet sich die Pflanze außerhalb der Opfertische noch in den berühmten Darstellungen auf dem Thron des Tutanchamun und im Halskragen der Büste der Nofretete<sup>692</sup> sowie als Blumengeschenk im Grab des Wesirs Rechmire (TT 100) (Abb. 27).

Abb. 27: TT 100, Passage Nordwand, Ostseite, oberstes Register; Überbringen eines Blumenstraußes mit Mandragora-Früchten für den Wesir Rechmire.

In der Inschrift lautet die Übersetzung des Opfers an Rechmire im Wesirsgewand:

*n k3=k stj-š3 pr.t m-b3ḥ nb [ntrw //] p3wtj t3wj*

„Für deinen Ka: Blumen, die herausgekommen sind vor dem Herrn der [Götter, //]<sup>693</sup>, dem Urzeitlichen der beiden Länder.“

Auch hinter Rechmire bringt ein Bediensteter einen Blumenstrauß mit weiteren Mandragoras und Lotosblüten. Da es sich um ein Bouquet handelt, welches zunächst dem Amun geopfert wurde und später dem Wesir dargebracht wird, kann man davon ausgehen, dass die Früchte noch eine weitere prestigeträchtige Bedeutung hatten. Sie wurden dem Gott sowie hochrangigen Beamten überbracht.

Weshalb gerade die Mandragora einen so hohen Stellenwert genoss und diesen als Opfergabe ausschließlich in den Zeiten von Amenophis II. bis Tutanchamun bestreiten konnte, muss zunächst ungewiss bleiben. Naheliegender ist ein Zusammenhang mit dem Umbruch nach Amarna sowie der Rückkehr zu älteren Traditionen und deren Darstellungen.



<sup>692</sup> Auch der Halskragen des Statuenoberteils von König Echnaton (ÄM 21360) im Ägyptischen Museum Berlin war ursprünglich mit vergoldeten Mandragora-Früchten verziert. Bemerkung von F. Seyfried während der Vorbereitungen zur Ausstellung „Im Licht von Amarna“.

<sup>693</sup> An dieser Stelle wurde wohl der Name des Amun von Anhängern der Amarna-Religion ausgemeißelt.

## Fleisch

Fleisch zählte im Alten Ägypten zu den Hauptproteinlieferanten der Bevölkerung. Die meisten dargestellten Fleischsorten sind auch archäologisch nachweisbar, jedoch lassen sich gravierende Unterschiede bei Fisch und Schwein feststellen. Letzteres wird nie auf den Opfertischen abgebildet, ist jedoch archäologisch in großen Mengen belegt. So z. B. im Arbeiterdorf Deir el-Medine. Fische sind hingegen, wenn auch sehr selten, unter den Opfergaben dargestellt. Allerdings wurden auch sie nachweislich in hohen Mengen verspeist und sind somit unterrepräsentiert.<sup>694</sup>

### Rind (*Bos taurus*)

Rindfleisch war im Alten Ägypten eine der teuersten und somit auch prestigeträchtigsten Opfergaben. Dabei sind auf den Opfertischen ausschließlich Teile von Rindern, wie Kopf, Schenkel, Fleischstücke und Innereien dargestellt. Nur die besser situierte Gesellschaft konnte es sich leisten, ganze Bullen schlachten und opfern zu lassen bzw. zu verspeisen. Der Großteil der Bevölkerung musste sich allerdings von Fisch und Wildgeflügel ernähren, um seinen Proteinbedarf zu decken. Zu den beliebtesten Zubereitungsmethoden für Fleisch zählten das Kochen, Rösten und Grillen. Zahlreiche Grabdarstellungen und archäologische Funde belegen dies.<sup>695</sup>

### Viehzucht und Verarbeitung

Die Rinderdomestikation ging wohl von Südsyrien aus.<sup>696</sup> Die ägyptische Fauna der domestizierten Rinder unterschied zwischen Lang- und Kurzhornrindern sowie hornlosen Tieren<sup>697</sup>. Dabei gilt der Auerochse (*bos primigenius*) als Ahne des domestizierten Hausrindes (*bos taurus*). Nur hochrangige Beamte und der König<sup>698</sup> wurden dargestellt, wie sie das Tier jagen, weshalb auch davon ausgegangen werden darf, dass die Darstellungen auf den Opfertischen ausschließlich Rinder der Sorte *bos taurus* zeigen. Rinder zählen zu den frühesten domestizierten Tieren des Alten Ägypten. Das Zentrum der Viehzucht befand sich in den ertragreichen Marschen des Deltas, wo die Kühe ihre Kälber großziehen konnten und reichlich Nahrung fanden. Daher erklärt sich vermutlich auch, dass die kuhgestaltige Göttin Hathor das Horuskind dem Mythos nach im Papyrusdickicht fand und säugte. Zahlreiche Abbildungen zeigen die Muttergöttheit immer wieder zwischen Papyrusstängeln im Marschenland. Neben der Zucht wurden auch Rinder aus Libyen, Westasien, Nubien und Punt herbeigeschafft, um den Fleischbedarf des Landes zu decken.<sup>699</sup> Textliche Belege zur Aufzucht und Schlachtreife von Hausrindern existieren nicht, jedoch kann davon ausgegangen werden, dass die männlichen Tiere stark gemästet und bereits in jungen Jahren geschlachtet wurden, was die enormen Mengen des Bedarfs an Opferrindern bedingte.<sup>700</sup> Sie wurden jedoch nicht nur als Fleischlieferanten gehalten. Die Milch der Kühe wurde getrunken, zu Joghurt oder vielleicht sogar zu Käse<sup>701</sup> verarbeitet.

Aus Ochsenblut wurden eine Art Würstchen und schwarzer Pudding hergestellt. Das übrige Fleisch konnte getrocknet oder gepökelt werden. Die Knochen wurden ausgekocht und zu einer Suppengrundlage gemacht. Aus der Haut, den Knorpeln und den Hufen ließ sich Leim herstellen. Talg und Fett wurden zur Weiterbenutzung beim Kochen aufbewahrt.<sup>702</sup>

<sup>694</sup> Wilson 1988, Food and Drink, S. 35-38.

<sup>695</sup> Wilson 1988, Food and Drink, S. 35 und 42.

<sup>696</sup> Brentjes 1962, Wildtier und Haustier, S. 23.

<sup>697</sup> Brentjes 1962, Wildtier und Haustier, S. 27.

<sup>698</sup> So: Störk 1984, Rind, Sp. 261, FN 8.

<sup>699</sup> Houlihan 1996, Animal World, S. 10-21.

<sup>700</sup> So z. B. im pHarris I, 20a.3-17, wo allein 419 Mastrinder (*iw3*), 290 Zuchtrinder (*rn n iw3*) und 18 Langhornrinder (*ng3w*) sowie mehrere tausend andere Rindersorten vom König Ramses III. zu Festen geopfert wurden. Siehe dazu Erichsen 1933, Papyrus Harris I, S. 23-24.

<sup>701</sup> So zumindest Wilson 1988, Food and Drink, S. 47. Obwohl die Ägypter Möglichkeiten hatten, um Käse herzustellen, existieren keine Belege, die das Nahrungsmittel eindeutig nachweisen würden. Siehe dazu auch Kap. „Sonstiges, Käse (?“.

<sup>702</sup> Wilson 1988, Food and Drink, S. 41-42.



Abb. 28: Darstellung der königlichen Fleischerei aus dem Grab Ramses' III. (KV 11).<sup>703</sup>

### Darstellung

Fleisch kann auf den Opfertischen in den unterschiedlichsten Formen dargestellt werden. Die Rinder sind allerdings ausschließlich in Teilen und niemals komplett abgebildet. Eine Ausnahme können die Opfermatten darstellen, auf denen die Tiere liegen. Neben dem Kopf und einzelnen Innereien, wie Herz und Lunge, werden noch Rippen- und Knochenstücke mit Fleisch dargestellt. Auch Fleischteile ohne Knochen sind wiedergegeben. Das Fleisch selbst wird immer in einem Rotton bzw. rot-bräunlich dargestellt, während die Knochen weiß bleiben.

### Bedeutung

Die einzelnen Fleischteile mit und ohne Knochen konnten von den Alten Ägyptern sicherlich anhand der Darstellungen einem Stück aus dem Rumpf des Tieres zugeordnet werden. So geben uns die Bezeichnungen *iwf* und *wr n iwf* Aufschluss darüber, dass man zwischen den Fleischteilen differenzierte. Ein stärkerer Unterschied wurde allerdings zwischen Rippen- und Schenkelstücken gemacht, welche die Determinative und (*spr*) sowie (*jw*) erhielten. Da auch das ägyptische Wort für „erben“ (*jw*) mit dem Schenkelstück geschrieben wurde und der Gleichklang der beiden Begriffe unübersehbar scheint, darf von einem symbolischen Wert der Darstellung ausgegangen werden. Von immanenter Bedeutung scheinen m. E. die Rinderköpfe sowie Schenkel und Eingeweide gewesen zu sein. Gab der Kopf in den meisten Fällen die Rasse des Tieres an und konnte somit als *pars pro toto* für das gesamte Rind stehen, so gehörte der abgetrennte Schenkel des Tieres zu einem Ritual, das dem Verstorbenen neue Lebensenergie übermitteln sollte.<sup>704</sup> Gemeinsam mit Herz und Lunge können die einzelnen Fleischstücke jedoch noch eine ganz andere Symbolik aufweisen, die über den feinen Geschmack des Fleisches hinausgeht. So kann auch die metaphorische Feindvernichtung bildlich ausgedrückt werden, wie sie gerade in ptolemäischer Zeit in den Tempeln textlich belegt ist.<sup>705</sup> Gerade im königlichen Bereich spielt diese Interpretation eine wichtige Rolle, da der Pharao in seiner Funktion als Feindvernichter dem Gott die zerstückelte Beute, welche in diesen Fällen wohl mit Seth gleichgesetzt worden sein dürfte, darbrachte.

### Antilope

Zu den Wildsäugetieren auf den untersuchten Opfertischen gehören die Dorkasgazelle<sup>706</sup> (*Gazella dorcas dorcas*) und die Arabische-/ Weiße Oryx (*Oryx gazella leucoryx*). Beide sind in Theben-West selten unter den Opfergaben zu finden, was sich vielleicht dadurch erklären lässt, dass sie aufwendig gejagt werden mussten und nicht zum täglichen Speisebedarf gehörten.

<sup>703</sup> Gang B, Kammer Ba, Südwand.

<sup>704</sup> Barta 1963, Opferliste, S. 71. Altenmüller 1972, Begräbnisritual, S. 92-100. Harrington 2013, Living with the Dead, S. 38.

<sup>705</sup> So z. B. in den Tempeln von Dendera und Edfu. Siehe dazu Cauville 2012, Offerings to the Gods, S. 77-83. Siehe auch Quack 2006, Opfermahl und Feindvernichtung.

<sup>706</sup> Bei den sog. „Gazellen“ handelt es sich eigentlich um Antilopen. Siehe dazu zu Stolberg-Stolberg 2003, Antilope, S. 34.

## Jagd

Die Jagd auf Hufwild zur Nahrungsgewinnung hatte seit prähistorischer Zeit einen festen Stellenwert in der ägyptischen Geschichte. Seit Wildtiere domestiziert wurden, nahm die Bedeutung jedoch ab und ab dem Neuen Reich ist die Jagd zunehmend als Sport bekannt. Damals wie heute betrieb man Treibjagd, um das Wüstenwild zusammen zu treiben. Mit dem Gebrauch von Streitwagen kamen dann auch die Hetzjagden hinzu, welche das Ziel hatten, einzelne Tiere zu isolieren und müde zu machen.<sup>707</sup>

## Darstellung

In den Darstellungen der Opfertische in den thebanischen Gräbern sind zum einen die Köpfe der Dorkasgazelle und der Weißen Oryxantilope zu finden. Zum anderen kann Letztere auch komplett, meist auf Opfermatten liegend, abgebildet sein. Häufigste Erkennungsmerkmale der *Gazella dorcas dorcas* sind das leicht s-förmig geschwungene Horn sowie eine oval um das Auge herum verlaufende, abgesetzte Fellzeichnung. Diese ist zumeist heller wiedergegeben. Der Kopf des Tieres ist rot-braun dargestellt. Die *Oryx gazella leucoryx* unterscheidet sich von der Dorkasgazelle vor allem durch ihre säbelförmig bzw. gerade verlaufenden Hörner. Diese sind mal kürzer, mal länger abgebildet. Der Körper ist sehr fleischig und weiß dargestellt. Die Beine sind dabei zusammengebunden, sodass sich die Hufe berühren.

## Bedeutung

Antilopen galten bei den alten Ägyptern als aus der chaotischen Welt der Wüste gefangene und besiegte Tiere.<sup>708</sup> Der Feindaspekt wird in den Darstellungen von kompletten Tieren auf Opfermatten durch die gefesselten Fußpartien verstärkt. Wildes Fleisch war etwas, das man sich hart durch die Jagd erarbeiten musste und das somit nicht jedem zugänglich war. Als Jäger sahen sich die Ägypter in der Stellung der Sieger, die ihre Feinde durch Verfolgung erlegten.

### Arabische oder Weiße Oryx (*Oryx gazella leucoryx*)

Die Domestikation von Oryxantilopen belegen bereits Darstellungen aus dem Grab des Ti in Saqqara und des Chnumhotep in Beni Hassan.<sup>709</sup> Die altägyptische Benennung der Weißen Oryx als *m3-ḥd* ist als Wortspiel zu *m33 ḥd* („weiß gesehen“) zu verstehen.<sup>710</sup> Sie steht in Verbindung zum Entstehungsmythos des Tieres. Demnach soll Horus von Re aufgefordert worden sein, auf einen schwarzen Strich zu blicken, den er jedoch nur weiß sehen konnte.<sup>711</sup> Es handelt sich dabei um eine Metapher für schlechtes Sehvermögen, das aus der Verletzung des Horausauges resultierte.<sup>712</sup>

Antilopen galten als Tiere des Seth.<sup>713</sup> Damit kam deren Opferung einem Sieg über den Götterfeind gleich. Man erfreute den Opferempfänger durch jene spezielle<sup>714</sup> Gabe. Dass der Wiederkäuer demnach in den Gräbern von Ramses VII. (KV 1) und Ramses IX. (KV 6) gerade an Amun-Re-Harachte<sup>715</sup> und Re-Harachte-Atum-Chepri<sup>716</sup> geopfert wird, verwundert nicht, galt er doch als Feind des Sonnen- sowie des Mondauges.<sup>717</sup> Mit der Verletzung des Letzteren ist die Oryxantilope mythisch verbunden. Nach Beobachtung antiker Autoren<sup>718</sup> sollte diese Antilopenart sogar ihr Hinterteil in Richtung des jeweiligen aufgehenden Gestirns richten, sobald sie dieses entleert.<sup>719</sup> Zudem galt sie als Dieb des Udjat-Auges.<sup>720</sup> Im Grab Ramses' VII. wird sie daher bewusst auf einer Opfermatte unter der

<sup>707</sup> Altenmüller 1980, Jagd, Sp. 221-222.

<sup>708</sup> Altenmüller 1980, Jagddarstellungen, Sp. 224. Zu Stolberg-Stolberg 2003, Antilope, S. 252-253.

<sup>709</sup> Boessneck 1988, Tierwelt, S. 42 und 43 (Abb. 46).

<sup>710</sup> Bohms 2013, Säugetiere, S. 36-37.

<sup>711</sup> CT 157 und TB 112. Siehe dazu: Sethe 1923, Kennen der Seelen, S. 2. Bohms 2013, Säugetiere, S. 36-37.

<sup>712</sup> Bohms 2013, Säugetiere, S. 37.

<sup>713</sup> Störk 1975, Antilope, Sp. 321. So auch: Bohms 2013, Säugetiere, S. 38.

<sup>714</sup> Weiße Antilopen waren auch im Alten Ägypten nur wenig verbreitet und mussten aus den nahegelegenen Ostländern importiert werden. Siehe dazu Bohms 2013, Säugetiere, S. 35.

<sup>715</sup> Kat. Nr. 080, Szene 485.

<sup>716</sup> Kat. Nr. 079, Szene 477.

<sup>717</sup> Bohms 2013, Säugetiere, S. 37.

<sup>718</sup> So bspw. bei Plutarch, Aelian und Horapollon. Siehe dazu Vernus und Yoyotte 2005, Bestiaire, S. 172.

<sup>719</sup> Bohms 2013, Säugetiere, S. 37.

<sup>720</sup> Bohms 2013, Säugetiere, S. 37.



Hauptkultstelle mehrfach als Opfergabe dargestellt.<sup>721</sup> Über der Nische ist Seth in Gestalt eines Schweines in einer Barke stehend zu sehen. Damit werden Beginn und Ende der Erzählung wiedergegeben. Seth stahl das Auge in Form eines Schweines, welches ihm wieder weggenommen werden konnte. Danach folgte die Schlachtung mehrerer Oryxantilopen, welche ebenfalls mit dem Gott Seth assoziiert wurden. Die Weiße Oryx ist demnach im Mythos durchweg negativ belegt, weshalb sie auf den Opfertischen die Rolle des besiegten Götterfeindes einnimmt.<sup>722</sup> Vor allem die Verbindung zur Geschichte des Kampfes von Horus und Seth spielt eine wichtige Rolle im täglichen Opferritual, welches diesen Streit bildlich verkörpert und immer wieder nachempfndet.<sup>723</sup>

#### *Dorkasgazelle (Gazella dorcas)*

Auch die Dorkas ist eng mit dem Mythos um Horus und Seth verbunden. Ihre Milch wurde von Hathor in das verletzte Auge geträufelt, um es zu heilen.<sup>724</sup> Die Milch hat demnach eine positive Konnotation und, aufgrund ihrer Fertilitätssymbolik<sup>725</sup>, heilenden Charakter.<sup>726</sup> Im Mythos vom Sonnenaug konnte sie sogar als Inkarnation desselben gelten.<sup>727</sup> Tefnut verwandelte sich bei ihrer Rückkehr zwischen el-Kab und Theben in eine Gazelle, was für einen besonderen Kult jenes Tieres in diesem Gebiet spricht.<sup>728</sup> Beide Mythen bringen die Erneuerung der Königsherrschaft als Aussage mit sich. Die Gazelle reiht sich damit in den Opferkontext ein, welcher den Opfertisch zum Horusaug macht. Durch das Verspeisen der Gaben findet eine zyklische Erneuerung statt, welche das Königtum stützt und im Kampf gegen Seth als Sieger hervorgeht.<sup>729</sup> Die Gazelle konnte dank ihrer positiven Konnotation auch als Lieblingstier<sup>730</sup>



des Menschen gehalten werden. So kann sie nahe dem Grabinhaber dargestellt sein und nimmt dort den Platz eines Haustieres unter dem Stuhl ein (Abb. 29).

Abb. 29: Darstellung aus dem Grab des Pabasa (TT 279).

Gazelle und Oryxantilope sind beide mit dem Mythos um das Sonnen- und das Mondaug verbunden. Während die Tötung der Antilope als Schlachtung eines Anhängers des Götterfeindes Seth angesehen wurde, muss die Darstellung von Gazellen nahe dem Grabinhaber als Hinweis auf die positiven Eigenschaften des Tieres gedeutet

<sup>721</sup> Kat. Nr. 079, Szene 483. Die Oryxantilope zählte jedoch bereits im Alten Reich schon zu den Gaben der einmaligen Versorgung des Verstorbenen (Ehemals Inventaropfergaben nach Barta. Siehe dazu Weber 2015, Opferliste versus Opfertisch, S. 206-207). Barta 1963, Opferliste, S. 29.

<sup>722</sup> Bohms 2013, Säugetiere, S. 39-42.

<sup>723</sup> Siehe dazu Kap. 14 „Die Bedeutung des täglichen Opferrituals“.

<sup>724</sup> Gardiner 1931, Chester Beatty, S. 21. pChester Beatty I., 10.7-9.

<sup>725</sup> Siehe dazu Kap. „Milch“.

<sup>726</sup> Strandberg 2009, The Gazelle, S. 182.

<sup>727</sup> Strandberg 2009, The Gazelle, S. 184.

<sup>728</sup> Strandberg 2009, The Gazelle, S. 183.

<sup>729</sup> Siehe dazu Kap. 14 „Die Bedeutung des täglichen Opferrituals“. Dieser Erneuerungsaspekt wird auch durch das Tragen der Gazellenprotome am weiblichen Diadem ausgedrückt. Das Sonnenaug, welches ursprünglich als Uräus an die Stirn des Gottes gesetzt wurde, nimmt hier die Form der Hathor bzw. Tefnut als Gazelle an. Die Dualität, welche sich in der Doppelgazellenprotome zeigt, kann sich auf den Aspekt Ober- und Unterägypten bzw. Isis und Nephthys beziehen, wodurch ein Einreihen in den Mythenkreis der Wiederbelebung des Osiris entsteht. Siehe dazu Strandberg 2009, The Gazelle, S. 193.

<sup>730</sup> Brunner-Traut 1977, Gazelle, Sp. 426.

werden. Sie galt als Verkörperung des besänftigten Sonnenauges und Heilerin des verletzten Mondauges.

### Geflügel

An Geflügelsorten wurde im Alten Ägypten fast alles verspeist, was die heimische Vogelfauna hergab. Neben dem Wildgeflügel, das auf verschiedenste Arten gefangen werden konnte, gehörten auch domestizierte Vögel zum Speiseplan. Da das Angebot reich war, war auch die Ernährung in dieser Hinsicht vielfältig. Entenvögel<sup>731</sup>, Tauben, Wachteln und Kraniche sind in den Darstellungen der Gräber des Neuen Reiches belegt.

### Zucht und Verarbeitung

Neben der Jagd mit Klappnetzen, Wurfhölzern und Pfeilen wurde das Geflügel auch domestiziert. Dabei kam das sog. „Stopfen“ zum Einsatz. Die Vögel wurden mit der Hand zwangsgefüttert. Teilweise gab man gesüßtes Brot hinzu, um dadurch einen besseren Geschmack des Fleisches zu erhalten. Nach der Schlachtung wurde das Geflügel gerupft und aufgehängt, um auszubluten und zu trocknen. In der Weiterverarbeitung konnte es dann gesalzen oder in Öl eingelegt werden. Das fertige Produkt wurde schließlich gekocht oder gegrillt<sup>732</sup> bzw. roh verspeist<sup>733</sup>.

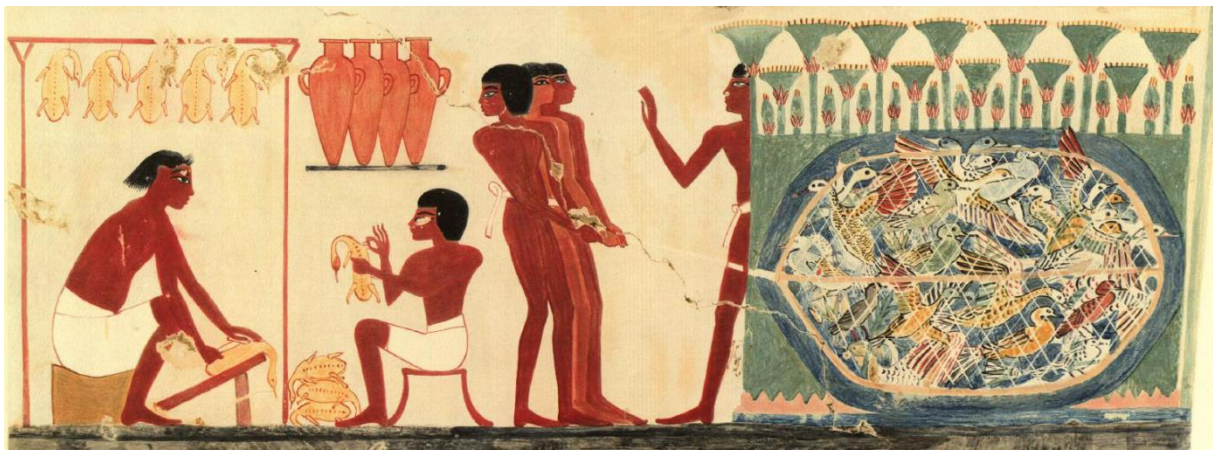


Abb. 30: Vogelfang und –verarbeitung im Grab des Nacht (TT 52).

Neben dem Fleisch waren auch die Federn<sup>734</sup> bestimmter Vögel sowie deren Eier von Bedeutung. Eier wurden von Enten, Gänsen, Tauben, Pelikanen und Straußen gegessen. Besonders Letztere boten für bis zu acht Personen eine Mahlzeit und konnten danach als Gefäße weiterverwendet werden.<sup>735</sup>

### Darstellung

In den farbigen Darstellungen ungerupfter Vögel ist eine Vielzahl unterschiedlicher Arten zu erkennen. Am häufigsten in den Szenen mit Opfertischen sind Spießenten (*Anas acuta*) dargestellt<sup>736</sup>, die sehr gut aufgrund ihrer äußeren Merkmale<sup>737</sup> zu bestimmen sind. Gerupfte Vögel sind dagegen nur schwer zu identifizieren. Die Tiere sind in beiden Fällen immer im Ganzen und häufig in der Mitte oder im oberen Bereich des Opfertisches dargestellt. Ihre Hälse, sofern vorhanden, sind entweder herabhängend oder rückblickend wiedergegeben. Sofern die Federn in den Wandbildern zu sehen sind, ist damit eine bestimmte Aussage vom Künstler intendiert gewesen. Bestimmte Vogelarten mussten demnach auch eine gewisse Bedeutung haben bzw. prestigeträchtig sein. Im Falle der gerupften Vögel genügte wohl nur die bildliche Aussage „Geflügel“.

<sup>731</sup> Gänse werden an dieser Stelle nicht separat erwähnt, da sie zur Familie der Entenvögel gehören.

<sup>732</sup> Wilson 1988, Food and Drink, S. 39-41.

<sup>733</sup> Dereser 2007, Fleisch und Geflügel, S. 25.

<sup>734</sup> Hier vor allem die Straußenfedern. Siehe dazu Houlihan 1986, Birds, S. 4-5.

<sup>735</sup> Wilson 1988, Food and Drink, S. 39-40 und Houlihan 1986, Birds, S. 4.

<sup>736</sup> Houlihan 1986, Birds, S. 71.

<sup>737</sup> Siehe für eine ausführliche Beschreibung dazu Teil III (Klassifikationstabellen), Geflügel, *Anas acuta*.

*Küken*

Nach dem Ei ist das Küken die zweite Form der Darstellung von Fruchtbarkeit mit Hilfe von Geflügel auf den Opfertischen. Die kleinen federlosen Gestalten sind meist in einem Hautton wiedergegeben und reißen ihre Schnäbel weit auf. Häufig sind auch noch die Zungen zu sehen. Dies soll an die Gebärde erinnern, bei der Jungvögel in den Nestern nach ihren Eltern schreien, um Futter zu empfangen. Meist sind genau diese Nester ebenfalls dargestellt als gebogene und abgerundete Objekte, die mit Kreuzlinien durchzogen und hellgelb bis -braun wiedergegeben sind.<sup>738</sup>

*Wachtel (Coturnix coturnix)*

Wachteln sind obgleich ihres häufigen Vorkommens als Hieroglyphe, im Vergleich zu Graugänsen und Spießenten, selten unter den Opfergaben dargestellt. Sie können gebündelt oder einzeln vorkommen und weisen eine gelb-bräunliche Färbung mit gestrichelt wiedergegebenem Gefieder auf.

*Graugans (Anser anser)*

Graugänse sind auf Opfertischen gut an ihrem fülligen Körper mit kurzem kräftigem Schnabel sowie dem grau-weißen (manchmal auch bräunlichen) Gefieder zu erkennen. Die Flügel sind im Ansatzbereich leicht schuppenartig wiedergegeben und weisen weiter hinten einen abgetrennten Sektor auf, der durch, der Flügelform folgende, langgezogene Linien charakterisiert wird (Abb. 31). Der meist weiß gefiederte Bauch läuft in einem buschigen Schwanz aus.

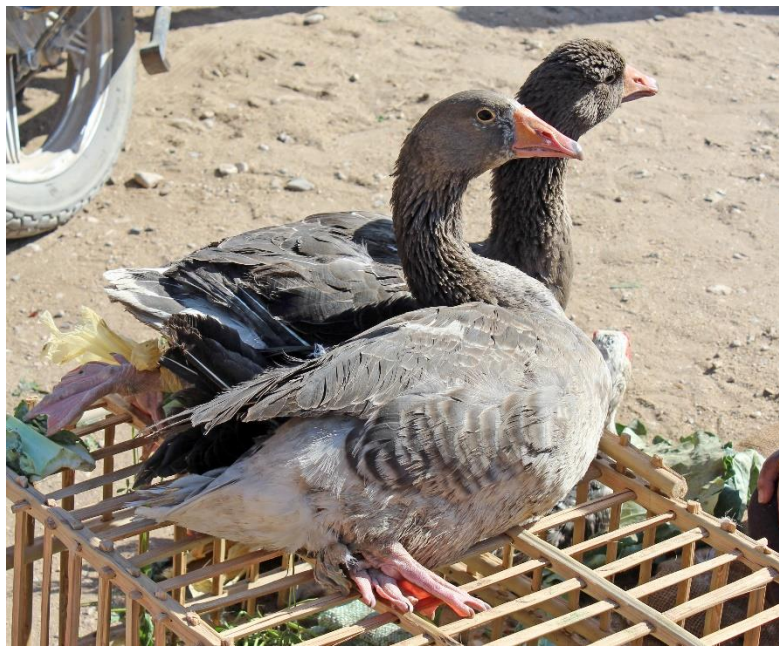


Abb. 31: Zwei Gänse zum Verkauf auf dem Wochenmarkt in Qurna (Luxor).

*Spießente (Anas acuta)*

Die Spießente ist am häufigsten und charakteristischsten in den Gräberbildern des Neuen Reiches dargestellt. Die farbliche Abgrenzung der einzelnen Gefiedersektionen sowie der typische und namensgebende, in einem Spieß auslaufende, Schwanz machen diese Vogelart unverwechselbar. Die Wiedergabe ist dabei ebenso naturgetreu wie bei den Graugänsen und zeigt, wie genau die alten Ägypter ihre Fauna betrachteten (Abb. 32).

<sup>738</sup> Siehe auch Kap. „Sonstiges, Eier“.



Abb. 32: Spießente im Flug.<sup>739</sup>

### Bedeutung

Die Bedeutung der einzelnen Geflügeldarstellungen auf den Opfertischen unterscheidet sich nicht mit der Gattung und Art der dargestellten Vögel, sofern diese bestimmbar sind. Dennoch ist zu trennen zwischen domestiziertem und Wildgeflügel. Während ersteres selbst gezüchtet werden und somit verhältnismäßig einfach geopfert werden konnte, mussten die wild lebenden Tiere gejagt werden.

Küken und Jungvögel sind Fruchtbarkeitssymbole und stehen für die Jugend. In den Gräbern des Neuen Reiches in Theben-West finden sich Darstellungen von Küken unter den Opfertagen ausschließlich im Grab des Nacht (TT 52; Zeit (Thutmosis IV.)/ Amenophis III.; Fisch- und Vogelfang)<sup>740</sup> und des Menna (TT 69; Zeit (Thutmosis IV.)/ Amenophis III.; Ernteszene)<sup>741</sup>. Beide Szenentypen sind Ausdruck für die Fruchtbarkeit des Nillandes mit seiner reichhaltigen Flora und Fauna. Während der Fisch- und Vogelfang vor allem die Kraft des Grabinhabers demonstriert<sup>742</sup>, wird er in der Ernteszene eher in Rang und Position als Aufseher über das Geschehen abgebildet. Der Fruchtbarkeitsaspekt ist in jenen Szenen vor allem im Inhalt des Kornschlagens und Erntens, welches aus der nährstoffreichen Erde hervorgeht, zu finden. Gerade Küken können daher symbolisch den Aspekt der Fruchtbarkeit unter den Opfertagen illustrieren. Kein anderes Tier als der Vogel kann in seinen Entwicklungsstufen so deutlich sichtbar die ungeborenen (Ei), frisch geschlüpften (nacktes, schreiendes Küken) und heranwachsenden Jungtiere (Küken mit Federkleid) visualisieren. Dies liegt daran, dass sich mit dem gelegten Ei das Küken außerhalb des Muttertieres befindet und somit hervorragend als selbstständiges Symbol, im Gegensatz zum trächtigen Tier, das im übertragenen Sinne auch „Mutter“ anstatt von Jugend bedeutet, dienen kann. Mit dem Schlüpfen des Jungvogels zeigt sich der gelungene Schöpfungsakt und verweist damit auf die Fruchtbarkeit des Erzeugers. Der Pharao wurde zudem als „Küken im Ei“<sup>743</sup> bezeichnet. Auf einem Kosmetikgefäß aus dem Grab des Tutanchamun ist sicherlich daher ein Küken zwischen Eiern zu finden.<sup>744</sup>

Am häufigsten sind auf den Opfertischen Spießenten wiedergegeben. Sie konnten in freier Natur oder als domestiziertes Hausgeflügel vorkommen.<sup>745</sup> Nach Derchain sollen sie auch erotische

<sup>739</sup> Die Autorin dankt dem Fotografen für das freundliche Bereitstellen des Bildes.

<sup>740</sup> Kat. Nr. 031, Szene 181, OTr 002.

<sup>741</sup> Kat. Nr. 032, Szene 184, OTr 002.

<sup>742</sup> Westendorf 1977, Schießen und Zeugen.

<sup>743</sup> So bspw. auf der großen Sphinxstele Amenophis' II. Siehe dazu Helck 1955, Urkunden, S. 1278, Z. 11-12. Dort: *ḥ3k.n=f t3 tj-sw m swḥ.t Km.t ḥr=f* „Er hat (bereits) das Land erobert, als er noch im Ei war, Ägypten war unter ihm.“

<sup>744</sup> Für eine Abbildung siehe James 2000, Tutankhamun, S. 142.

<sup>745</sup> Houlihan 1986, Birds, S. 72-73.

Konnotation haben.<sup>746</sup> Die Tiere sind vor allem in den Szenen des Vogelfangs dargestellt, wo sie aufwendig mit Wurfhölzern oder Klappnetzen gefangen werden. So wie die Graugänse zählten die Vögel zu den üblichen Schlachtopfertieren, welche mit dem Götterfeind Seth assoziiert wurden.<sup>747</sup> Daher sind sie, neben dem Rind, sehr zahlreich unter den Fleischopfergaben auf Opfertischen vertreten.

### Fisch

Fische zählen zu den seltensten<sup>748</sup> Darstellungen unter den Opfergaben. (Teil III, Tabelle 4) Sie sind allerdings als Opfer bei Festen in großen Mengen textlich belegt.<sup>749</sup> Auch das archäologische Fundmaterial<sup>750</sup> zeigt, dass Fische zu den wichtigsten Speisen gehörten, nicht zuletzt, da sie günstig und ständig verfügbar waren. Bereits in frühdynastischen Siedlungen ist das Grundnahrungsmittel nachzuweisen, dessen Fang auch zur sportlichen Betätigung der wohlhabenderen Ägypter dienen konnte.<sup>751</sup> Heute können mehr als 24 verschiedene Spezies von Nilfischen in Hieroglyphen und Darstellungen identifiziert werden.<sup>752</sup>

### Fang und Verarbeitung

Der Fischfang erfolgte mit Angelhaken aus den verschiedensten Materialien, wie Knochen, Elfenbein oder Muscheln. Auch Reusen, Körbe, Hand- und Schleppnetze kamen zum Einsatz, um große Fische oder eine Vielzahl von kleinen Tieren zu fangen. Der Fang mittels Harpune oder Angel war jedoch zu jeder Zeit dem Pharao sowie den hochrangigen Beamten und Offizieren vorbehalten.<sup>753</sup> Anschließend wurden die Tiere gereinigt, entschuppt, ausgenommen und gekocht, getrocknet oder geröstet. Das Trocknen war dabei eine der beliebtesten und einfachsten Methoden. Die ausgenommenen Fische wurden aufgeschnitten, flachgedrückt und in die Sonne gehängt. Das Haltbarmachen erfolgte zudem durch Salzen oder Einlegen in Öl.<sup>754</sup> Nach Wilson wurden vermutlich sogar Fischtörtchen, die dem heutigen *gras samak* ähneln, hergestellt – archäologisch ist dies jedoch nicht belegt.<sup>755</sup> Wilson bezieht sich auf eine Darstellung im Grab des Ipyu<sup>756</sup>, die in einer Marktszene eigentlich lediglich zwei nebeneinander sitzende Frauen zeigt, von denen die eine Fisch verkauft und die andere eine Art rundes Gebäck, welches durch die Nähe zur Fischverkäuferin als „Fischtörtchen“ deklariert wird.<sup>757</sup> Nicht nur das Fleisch wurde vom Konsumenten verbraucht, sondern auch der Fischrogen, welcher zum sogenannten *Bottarga* verarbeitet werden konnte.<sup>758</sup> Dabei handelt es sich um die getrockneten und gesalzenen Eier, die gepresst zu einer schnittfesten Masse wurden.<sup>759</sup>

<sup>746</sup> Derchain 1976, Symbols and Metaphors, S. 8.

<sup>747</sup> Quack 2006, Opfermahl und Feindvernichtung, S. 75.

<sup>748</sup> Nur in fünf der bearbeiteten Gräber konnten überhaupt Fische unter den Opfergaben festgestellt werden: TT 38, 52, 69, 89 und 92.

<sup>749</sup> So z. B. in pHarris I (20b,12-21a,1), wo 474.640 Krüge mit Fischen vom König dargebracht werden.

<sup>750</sup> So z. B. in Tell el-Amarna, wo große Quantitäten an Fischknochen im Dorf der Arbeiter gefunden wurden. Houlihan 1996, Animal World, S. 131. Zu Funden von Fischgräten und der Häufigkeit des Auftretens siehe auch Boessneck und von den Driesch 1982, Studien an subfossilen Tierknochen, vor allem S. 101-111. Funde von Fischen als Opfergaben siehe Schiaparelli 1927, Cha, S. 159-160 und Emery 1962, A funerary Repast, S. 6.

<sup>751</sup> Houlihan 1996, Animal World, S. 129.

<sup>752</sup> Gamer-Wallert 1970, Fische und Fischkulte, S. 4.

<sup>753</sup> Gamer-Wallert 1970, Fische und Fischkulte, S. 60-62.

<sup>754</sup> Wilson 1988, Food and Drink, S. 38.

<sup>755</sup> Wilson 1988, Food and Drink, S. 38.

<sup>756</sup> de Garis Davies 1927, Two Ramesside Tombs, Pl. XXXIV.

<sup>757</sup> Im Grab des Urarna II. (Sheikh Saïd) ist auf der Nordwand im untersten Register (rechts) das Ausnehmen von Fischen dargestellt. Direkt daran anschließend ist das Fertigen von runden Gebilden, die mit der Fischverarbeitung in Zusammenhang stehen, abgebildet. Eventuell könnte es sich dabei um eine Darstellung der Produktion solcher Fischtörtchen handeln. De Garis Davies 1901, Sheikh Saïd, Plate XII.

<sup>758</sup> Houlihan 1996, Animal World, S. 129. Darstellungen vom Entnehmen des Fischrogens finden sich z. B. aus dem Alten Reich im Grab des Ti in Sakkara. Siehe dazu Darby, Ghalioungui und Grivetti 1977, Food I, S. 378, Fig. 7.38. Darstellungen der Kaviarproduktion finden sich in den Gräbern des Urarna in Sheikh Saïd und des Kaiemanch in Gizeh. Abbildungen zu finden bei Sarhage 1998, Fischfang und Fischkult, S. 130, Abb. 60 und 61. Für Kaviar allgemein ist das Wort  $\text{𓆎} \text{𓆏} \text{𓆐} \text{𓆑}$  *k3y* belegt. Siehe dazu Hannig 2000, WB-D/Ä, S. 705. Allerdings gibt es noch keinen Hinweis auf ein altägyptisches Wort, das dem modernen Namen für Bottarga entsprechen würde.

<sup>759</sup> Gamer-Wallert 1970, Fische und Fischkulte, S. 63.

### Darstellung

In den Darstellungen unter den Opfertagen sind Fische zwar selten zu finden, jedoch fast immer eindeutig identifizierbar sobald sie abgebildet sind. Da die Tiere immer im Ganzen und darüber hinaus sehr detailliert dargestellt sind, kann die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Spezies in den meisten Fällen eindeutig festgestellt werden. Einzige Ausnahme der Absonderung von Fischteilen in Darstellungen bildet der Fischrogen, welcher, wie bereits erwähnt, zu *Bottarga* verarbeitet werden konnte.<sup>760</sup>

Am häufigsten ist der Nilbuntbarsch (*Tilapia nilotica*) dargestellt, der auch heute noch zu den meist gefangenen Fischen zählt. Er ist an der charakteristischen farblichen Absetzung der Flossen, welche in einem Rotton wiedergegeben werden, zu erkennen. Das verkürzte Maul mit wulstiger Lippe sowie die typisch kantige Form machen ihn eindeutig identifizierbar (Abb. 33). Ein Merkmal bei Fischen, das sie als besonders frisch auszeichnet, ist die starke Rotfärbung der Kiemen, die sie als noch blutunterlaufen kennzeichnen.



Abb. 33: (links) Zwei *Tilapia* in der Grabkapelle des Menna (TT 69)<sup>761</sup> und (rechts) ein Exemplar des *Tilapia nilotica* auf dem Wochenmarkt in Qurna (22.04.2014).

Neben der Darstellung im Grab des Menna existieren noch Abbildungen von Fischen vor dem Grabinhaber im Grab des Nacht (TT 52), des Amenmose (TT 89), des Suemnut (TT 92) und des Cheruef (TT 192). Diese sollen weiter unten näher beschrieben werden.

### Bedeutung

Es ist auffällig, dass Fische nur äußerst selten unter den Opfertagen des Neuen Reiches repräsentiert sind und auch die Opferlisten enthalten von Anfang an keine Fische.<sup>762</sup> Zudem sind in der Nähe des Abbildes des Verstorbenen auch keine Fischhieroglyphen zu finden<sup>763</sup>, was zunächst auf eine absichtliche Vermeidung hindeuten könnte. Andererseits wurde der Fischfang mit Harpunen als angenehmer Sport, den man im Jenseits betreiben wollte, empfunden.<sup>764</sup> Oft wird die Abwesenheit von Fischen als Opfertagen damit erklärt, dass die Tiere als „unrein“ galten und daher nicht verspeist werden sollten.<sup>765</sup> Houlihan bringt zwei weitere mögliche Argumente an, welche die seltenen Darstellungen von Fischen begründen sollen. Zum einen sind Fische für ihn Bewohner der unbekannteren und dunklen Unterwasserwelt, die seiner Meinung nach für die Ägypter außerhalb der normalen Weltordnung lag. Diese Annahme ist allerdings insofern zu widerlegen, als dass die Welt

<sup>760</sup> So z. B. im Grab des Ti in Sakkara. Siehe FN 1539.

<sup>761</sup> Ich danke Dr. Melinda Hartwig und den Kollegen vom ARCE für das Bereitstellen der Originalfotos.

<sup>762</sup> Dass die Opferlisten keine Fische enthalten, ist vermutlich einer der Gründe, weshalb die Tiere nicht auf den Opfertischen des täglichen Speiserituals erscheinen. Darauf soll spezifisch in Kap. 16 eingegangen werden. Weshalb Fische allerdings in den Opferlisten fehlen ist bisher unklar. So auch Gamer-Wallert 1977, *Fische, profan*, Sp. 227.

<sup>763</sup> Houlihan 1996, *Animal World*, S. 130.

<sup>764</sup> Houlihan 1996, *Animal World*, S. 129.

<sup>765</sup> Houlihan 1996, *Animal World*, S. 130. Houlihan merkt dort an, dass TB 64 nur rezitiert werden sollte, wenn man „rein“ ist. Des Weiteren bemerkt er, dass Priester keinen Fisch oder Schwein essen sollten, um rein zu bleiben. Zudem ist das weltliche Tabu des Fischkonsums erst ab der 25. Dynastie schriftlich fassbar durch die Stele des Pianchi vom Gebel Barkal. Dabei werden allerdings die ägyptischen Könige als „Fischesser“ bezeichnet, was m. E. darauf hindeutet, dass gerade die Ägypter viel Fisch zu sich nahmen und diesen nicht als Tabuspeise betrachteten, wie es die Kushiten taten.

aus dem Urgewässer des Nun entstanden ist und somit gerade das als so düster beschriebene Wasser als eine Grundlage der altägyptischen Weltordnung gelten darf. Der Nil mit seinen jährlich so notwendigen Überschwemmungen galt des Weiteren als Lebensader des Landes und spielte religiös wie wirtschaftlich eine zentrale Rolle. Zum anderen bringt Houlihan den Geruch der Fische an, den er als unzumutbar empfindet, jedoch sprechen wir hier von Darstellungen und nicht von realen Opfern. Fische wurden durchaus als Opfern *in situ*<sup>766</sup> gefunden und sind somit archäologisch nachweisbar. Warum sollte man einen „stinkenden“ Fisch real opfern, wenn man ihn doch geruchsneutral darstellen konnte? Zudem kann es sich bei den Opfern um bereits getrocknete Tiere gehandelt haben, deren Geruch wenig penetrant ist. Des Weiteren ist zu beachten, dass Fische nicht in allen Gräbern bzw. nur in bestimmten Gräbern nicht dargestellt werden und man sollte in jedem Fall nicht von einer „Abwesenheit“ des Tieres in den Darstellungen sprechen. Anstatt von fischfreien Gräbern auszugehen, sollten daher besser die Abbildungen behandelt werden, in denen Fische dargestellt sind und nach Gründen gesucht werden, weshalb sie gerade dort vorhanden sind.

Es existieren insgesamt fünf Themenkategorien von Darstellungen, die Fische beinhalten. 1) Zum ersten handelt es sich um die Abbildungen des Fischfangs, der entweder gewerblich oder als sportliches Vergnügen wiedergegeben sein kann. 2) Zum zweiten sind die Abbildungen der Fischverarbeitung und des Verkaufs zu erwähnen. 3) Eine dritte Darstellung von Fisch in Grabanlagen kann mit dem Verspeisen durch ein Haustier, wie z.B. eine Katze, gefasst werden, so wie es sich im Grab des Nacht findet.<sup>767</sup> 4) Eine besondere Darstellung von der Einbalsamierung eines Fisches durch den Gott Anubis befindet sich im Grab des Chabechenet (TT 2). 5) Die letzte Möglichkeit offenbart sich in der Wiedergabe von Fischen als Opfergabe vor dem Grabinhaber. Dabei werden die Tiere entweder von Opfergabenträgern herbeigeschafft oder sie liegen direkt auf bzw. neben den Opfertischen und Matten vor dem Verstorbenen.

Im Alten, Mittleren und Neuen Reich ist die Nilfischerei ein beliebtes Thema in den Grabanlagen. Dabei geht es um die Darstellung des Gewerbes, welches sich rund um den Konsum des Nahrungsmittels gebildet hatte. Da die Darstellungen häufig große Mengen an Fisch zeigen, deren individuelle Merkmale keine große Rolle spielten, darf davon ausgegangen werden, dass Fische in diesem Kontext keine symbolische Bedeutung hatten. Aus diesem Grund sollen die Wandbilder der Nilfischerei auch nicht weiter im Fokus des Interesses stehen.

Die Verarbeitung sowie der Verkauf von Fischen spielte in den Marktszenen an den Grabwänden eine Rolle.<sup>768</sup> Dort werden zudem das Entschuppen und Ausnehmen sowie die flachgedrückten Endprodukte dargestellt. Die Hauptaussage soll auch in diesen Szenen nicht symbolischer Natur sein, sondern vielmehr den allgemeinen Handel sowie die Verarbeitung der Fische wiedergeben.

Bei den Abbildungen von fischfressenden Haustieren stellt sich die Situation anders dar, da es sich (zumindest nach der aktuellen Befundlage) um Einzelphänomene handelt. Sie scheinen vergleichbar zu sein mit den Darstellungen, in denen eine Katze eine Ente frisst, Katzen ohne Beutetier, Hunde- und Affenabbildungen, die ebenfalls unter dem Stuhl des Grabinhabers oder seiner Frau zu finden sind.<sup>769</sup>

Es existieren bisher zwei bekannte Szenen, welche eine Katze mit Fisch zeigen sowie ein weiterer Beleg, bei welchem sich die Forscher darüber streiten, ob Katze oder Schakal bzw. eine Fressszene abgebildet sind. Zum ersten handelt es sich um eine Darstellung im Grab des Nacht.<sup>770</sup> Zu sehen ist dort eine getigerte Katze, die sich in gekrümmter Haltung über einen Fisch beugt. Es handelt sich dabei vermutlich um einen jungen Nilbarsch (*Lates niloticus*), den sie bereits in ihrem Maul hat. Der Fisch ist aufgrund des gerade vorgeschobenen Unterkiefers mit gewölbten Lippen sowie der aufgestellten Rücken- und gefiederten Schwanzflosse zu identifizieren. Im Gegensatz zum

<sup>766</sup> So z.B. in Grab 276 auf dem Friedhof A in Sedment. Siehe dazu Franzmeier 2014, Sedment, Teil II, S. 379.

<sup>767</sup> Siehe dazu Shedid und Seidel 1991, Nacht, S. 55.

<sup>768</sup> Auch im Neuen Reich tauchen die Szenen selbstverständlich noch auf. Sie sind allerdings nicht mehr so detailliert und häufig, was am allgemeinen Erhaltungszustand der Grabmalereien im Gegensatz zu den Reliefs des Alten Reiches liegen kann. Für ein Beispiel, das eine Fischereiszene wiedergibt, siehe das Grab des Paheri in el-Kab, Westwand der Kapelle: [http://www.osirisnet.net/tombes/el\\_kab/pahery/e\\_pahery2.htm](http://www.osirisnet.net/tombes/el_kab/pahery/e_pahery2.htm) (zuletzt eingesehen am 02.04.2015).

<sup>769</sup> Derchain 1976, Symbols and Metaphors, S. 9 beschreibt diese Darstellungen als symbolische Illustrationen mit tieferem Hintergrund.

<sup>770</sup> Kapelle, Querhalle, Westwand.

Nilbuntbarsch (*Tilapia nilotica*) sind die Flossen bei diesen Exemplaren nicht farblich vom Rest des Körpers abgesetzt.

Eine weitere Darstellung stammt aus dem Grab des Mai (TT 130).<sup>771</sup> Dort ist eine getigerte Katze unter dem Stuhl des Grabinhabers zu sehen. Sie wendet ihren Kopf zähnefletschend zurück in Richtung einer kleinen Schüssel, die mit unidentifizierbaren Speisen gefüllt ist. In ihren Pfoten hält sie einen Fisch, bei dem es sich vermutlich um einen Tilapia handelt. Der dritte Beleg ist eine Standarte aus dem Grab des Chabechenet (TT 2), die einen Caniden vor einem Fisch sitzend zeigt.<sup>772</sup> Dass es sich bei der Figur um eine Darstellung des Anubis handeln könnte, belegt m. E. die für diesen Gott typische verschränkte Binde, welche um den Hals des Tieres gelegt ist. Diese ist in den eindeutig als dieser Gott zu identifizierenden Darstellungen häufig zu finden (Abb. 34).



Abb. 34: (links) Darstellung des Anubis im Grab der Nefertari (QV 66) und (rechts) Standarte aus dem Grab des Chabechenet (TT 2).

Hinzu kommen die spitzen Ohren, der lange an der Standarte herabhängende Schwanz und die schwarze Fellfarbe. Zudem ist die Schnauze auffällig abgebrochen, was darauf hinweist, dass es sich dabei einst um eine lange Schnauze (eines Schakals?) gehandelt haben könnte. Bei dem Fisch, welcher vor Anubis liegt, handelt es sich um einen Tilapia, der zusammen mit dem *3bd.w*-Fisch als Begleiter der Sonnenbarke des Re galt.<sup>773</sup> Gerade den Gott Anubis mit einem Fisch in diesem Grab zu finden scheint nicht verwunderlich, wenn man die berühmte Szene der Einbalsamierung eines Fisches aus TT 2 kennt. Zudem scheint die Standarte eine Ergänzung zu dieser Wanddarstellung zu sein, da sie den Tilapia als Bruder<sup>774</sup> des *3bd.w* zeigt und somit sich die Frage erübrigt, weshalb gerade dieser eine Fisch einbalsamiert wird und nicht der andere.

Die Darstellung der Balsamierung des *3bd.w*-Fisches durch Anubis im Grab des Chabechenet (TT 2) trägt die Beischrift:

<sup>771</sup> Wilkinson 1983, *Egyptian Wall Paintings*, S. 84, Inv. Nr. 30.4.94

<sup>772</sup> Bruyère 1929, *Khabekhnet*, S. 42, Fig. 1.

<sup>773</sup> Siehe dazu Punkt 4) in diesem Kapitel.

<sup>774</sup> Siehe dazu Punkt 4) in diesem Kapitel.





*dd mdw in Inp.w im.j-wt iji.n(=j) wnn(=j) m s3.w=k n d.t 3bd.w<sup>775</sup> pw n(j) hsbd m3<sup>c.t</sup>*

„Worte gesprochen durch Anubis, der in der Binde (scil. Einbalsamieren) ist: Ich bin gekommen, damit ich als dein Schutz für die Ewigkeit bin. Das ist der 3bd.w-Fisch aus echtem Lapislazuli.“



Abb. 35: Südwand der Grabkammer im Grab des Chabechenet (TT 2).

Um welche Sorte Fisch es sich dabei genau handelt, konnte bis heute nicht eindeutig geklärt werden.<sup>776</sup> Um die genaue Bedeutung des Fisches in dieser Szene aufzuzeigen, soll zunächst die bisher vorherrschende Ansicht erörtert werden.<sup>777</sup> Gamer-Wallert meint, dass es sich bei der Szene um die bildliche Wiedergabe von TB 151 handelt. Der Text ist zwar überschrieben mit „Spruch für den geheimen Kopf“<sup>778</sup>, jedoch besteht die Kernaussage darin, dass alle Anwesenden (Isis, Nephthys, die magischen Ziegel und die Horussöhne) dazu da sind, um den Verstorbenen zu schützen. Dieser Schutz gipfelt bei Chabechenet darin, dass er sich zusätzlich in die Gestalt des 3bdw-Fisches transformiert, wie es die Beischrift betitelt. Die Göttlichkeit des Wesens sowie seine Zugehörigkeit zu Re werden dabei durch den echten Lapislazuli herausgestellt. Im Buch von der Himmelskuh lautet es daher gleich zu Beginn:

„Da ersannen die Menschen Anschläge gegen Re, denn seine Majestät war alt geworden, und seine Knochen waren Silber, seine Glieder waren Gold, sein Haar war echter Lapislazuli.“<sup>779</sup>

Der 3bdw galt als Bruder des Tilapia und gehörte, wie dieser, zum Gefolge des Re, um ihn zu schützen.<sup>780</sup> Die Verwandtschaft zu *Tilapia nilotica* lässt sich in der Darstellung durch die ähnliche Körperform und die rot abgesetzten Flossen erkennen und ist wohl nicht nur metaphorisch zu verstehen. Es muss sich demnach um eine Barsch-Art handeln. Gamer-Wallert beklagt, dass es wohl offen bleiben muss, weshalb sich der Grabinhaber an dieser Stelle für den 3bdw und eben nicht den

<sup>775</sup> Statt eine Kombination aus R15 und D58, wie Gamer-Wallert 1970, Fische und Fischkulte, S. 131 angibt, möchte ich an dieser Stelle das Zeichen N26 in Kombination mit D58 lesen. Für nützliche Hinweise zu dieser Schreibung danke ich PD Dr. Jan Moje.

<sup>776</sup> Einige Autoren, wie Manniche 2003, Scenes of daily life, S. 42 geben zwar an, dass es sich um den *Lates niloticus* (Nilbarsch) handelt, jedoch werden dafür keine Quellen genannt, auf die sich die Autoren beziehen.

<sup>777</sup> So bei Gamer-Wallert 1970, Fische und Fischkulte, S. 131-133; Bruyère 1929, Khabekhet, S. 46-48; Koemoth 1994, Osiris et les arbres, S. 137-140; Sarhage 1998, Fischfang und Fischkult, 148-150.


<sup>778</sup> Hornung 1990, Totenbuch, S. 318.

<sup>779</sup> Hornung 1982, Mythos von der Himmelskuh, S. 37.

<sup>780</sup> Gamer-Wallert 1970, Fische und Fischkulte, S. 131.

Tilapia entschieden hat.<sup>781</sup> M. E. ist dieser Umstand für ihre eigene Interpretation der Szene augenscheinlich, da beide Fische neben ihrer Zugehörigkeit zum Gefolge des Re, ihrer Wiederbelebungssymbolik und ihres Schutzaspektes noch eine jeweils andere Eigenschaft hatten, welche sie für bestimmte Darstellungen prädestinierte. So galt der Tilapia aufgrund seines Charakteristikums des Ausbrütens und Schützens der Jungtiere in seinem Maul<sup>782</sup> als Fruchtbarkeitssymbol und wird dementsprechend auch in den jeweiligen Opferszenen dargestellt<sup>783</sup> oder in Liebesliedern erwähnt<sup>784</sup>. Der *ḳd̄w*-Fisch hingegen „kündigt als Begleiter der Sonnenbarke das Nahen des Apophis an“<sup>785</sup>. Er wird zudem häufig selbst mit Re gleichgesetzt<sup>786</sup>, der ja laut TB 17 der Ba des Osiris<sup>787</sup> ist. Somit offenbart sich der Wunsch des Verstorbenen, sich nicht nur in den Begleiter der Sonnenbarke, sondern in Re selbst und damit auch Osiris zu verwandeln.

„Spricht ein Mann, der rein ist, diesen Spruch, so bewirkt dies das Herausgehen am Tage, nachdem er bestattet wurde, und das Gestaltenannehmen nach dem Wunsch seines Herzens.“<sup>788</sup> (TB 17)

Derartige Transformationswünsche sind als Vorläufer bereits aus den Sargtexten bekannt.<sup>789</sup> In CT 317 und 318 wünscht sich so der Verstorbene in Hapi transformiert zu werden. Re vereint sich sogar mit ihm durch das Darreichen seines *Bḳ*<sup>790</sup> und macht den Verstorbenen selbst zu seinem göttlichen *Bḳ*<sup>791</sup>. Gerade in Deir el-Medine standen derartige Transformationen an exponierter Stelle im Totenglauben, wollten die Verstorbenen doch zu einer Dumpalme, einem Krokodil oder eben einem Fisch werden, um sich im Jenseits ungehindert mit Wasser oder Nahrung versorgen zu können.<sup>792</sup> Der *ḳd̄w*-Fisch galt in diesem Zusammenhang als Garant der Wiederbelebung und der ewigen Teilnahme an der Fahrt des Sonnengottes im Kreislauf des Lebens. Die äquivalent nebenstehende Szene unterstützt diese Annahme. Zu sehen sind Chepri als Inkarnation des Re in seinem Zenit und Osiris-Chontamentj, die auf einem -förmigen Sockel sitzen. Ihnen folgt eine Inschriftenkolumne, die den Namen des verstorbenen Chabechenet nennt und somit als *pars pro toto* für seine gesamte Person steht. Er folgt demnach den beiden Gottheiten, genau wie der *ḳd̄w*-Fisch. Die Szene ist überschrieben mit:

*rdj.t iḳw (n)<sup>793</sup> ntr ʕ hpr.w ds=f htp=f hr mʕ.t Wsir-hn.tj-imn.tj*

„Das Lobpreis-Geben (für) den großen Gott, der sich selbst erschafft (scil. Chepri), indem er zufrieden ist mit der Maat und Osiris-Chontamentj (Die Inschriftenkolumne „Osiris-Chabechenet“ muss hier noch angeschlossen werden.)“

Somit lobpreist der verstorbene Chabechenet Re, in Gestalt des Chepri und Osiris-Chontamentj, die vor einem Stadtzeichen sitzen, welchem in der Literatur bisher merkwürdigerweise wenig Beachtung geschenkt wurde, obwohl es doch offensichtlich mit zwei Fischen (Mugiliden) geschrieben wird:



<sup>781</sup> Gamer-Wallert 1970, Fische und Fischkulte, S. 132.

<sup>782</sup> Daher rühren wohl auch die Szenen, welche den Tilapia mit einer runden Blase vor dem Maul oder auch mit Lotusblüten zeigen. Siehe dazu Sarhage 1998, Fischfang und Fischkult, S. 140-141, Abb. 65 und 66.

<sup>783</sup> Siehe dazu „Fisch als Opfergabe an die Toten“ weiter unten in diesem Kapitel.

<sup>784</sup> Schott 1950, Liebeslieder, S. 65.

<sup>785</sup> Hannig 2000, WB-Ä/D, S. 7.

<sup>786</sup> Gamer-Wallert 1975, Abdu-Fisch, Sp. 3. „Der Sonnengott selbst kann als *ḳd̄w*-ʕ bezeichnet werden.“ (Altmann 2010, Kultfrevell des Seth, S. 46). Siehe dazu auch Sander-Hansen 1937, Anchnesneferibre, S. 55 (VI, 123).

<sup>787</sup> Hierin zeigt sich bereits die Verbindung der Fische zu den Seelenteilen von Göttern und Menschen, was im Folgenden ausführlicher besprochen werden soll.

<sup>788</sup> Hornung 1990, Totenbuch, S. 77.

<sup>789</sup> So z. B. der Wunsch, sich in die Nilflut und damit den Gott Hapi zu verwandeln. Siehe dazu Hoedt 2014, Sargtextsprüche. Siehe dazu vor allem auch Buchberger 1993, Transformation und Transformat.

<sup>790</sup> CT 317, Anrufung I, 113d-e. Hoedt 2014, Sargtextsprüche, S. 7 und 11.

<sup>791</sup> CT 317, Anrufung II, 119f. Hoedt 2014, Sargtextsprüche, S. 16-17. Dort: „Re ist es, der mich als seinen *bḳ* erzeugt hat.“

<sup>792</sup> Gamer-Wallert 1970, Fische und Fischkulte, S. 132.

<sup>793</sup> Hinweis zur Ergänzung von Prof. (apl.) Dr. Karl Jansen-Winkel.

Es handelt sich dabei vielleicht um den „Kanal der beiden Meeräschen“.<sup>794</sup> Mit dieser Verwandlung fußte der Wunsch des Chabechenet wohl auch auf dem allgemeinen Glauben der Ägypter, dass sich ein Teil der Seele in einen Fisch verwandeln konnte.<sup>795</sup> Während der *B3* zum Vogel und Bewohner der Lüfte wurde, konnte der *3h* seit dem Mittleren Reich in einen Fisch übergehen.<sup>796</sup> Dabei wird der Wunsch illustriert sich als Lebender auf Erden nach dem Tod in die Lüfte zu erheben oder in den Tiefen des Wassers schwimmen zu können. Auch die bekannten Fisch- und Vogelfangszenen drücken den Wunsch über die Herrschaft dieser beiden Lebensräume aus. Zusätzlich diente die Darstellung des Fischespeerens nach Manniche und Noblecourt dazu, dem Grabinhaber die Unverletzlichkeit des *Lates niloticus* und die Lebenskraft des *Tilapia nilotica* zu übertragen.<sup>797</sup> Sarhage sieht darin eher zwei Symbole für Ober- (Nilbarsch) und Unterägypten (Nilbuntbarsch), die für Fruchtbarkeit und Wiedergeburt stehen.<sup>798</sup> Auf der anderen Seite drückt auch der Vogelfang Fruchtbarkeit aus, wie Wolfhart Westendorf es beschrieb.<sup>799</sup> Die Verwandlung der Seele, gerade in einen Fisch, brachte jedoch für den Verstorbenen auch einige Gefahren mit sich, vor denen der Totenbuchspruch 153 schützen sollte. Man wollte schließlich nicht in einem Fischernetz landen und daraufhin verspeist werden.<sup>800</sup> Dass im Grab des Chabechenet ein solcher Transformationswunsch dargestellt ist, zeigt sich auch in einem Inschriftenband, welches von der Nord- zur Südwand reicht. Dort ist zu übersetzen:

*dj=sn ʕk prj m hr.t-ntr tn [...] m hpr.w nb(.w) mrr(.w)*

„...sie mögen veranlassen das Eintreten und Herauskommen aus dieser Nekropole [...] in allen Formen, die er wünscht...“<sup>801</sup>

5) Fische als Opfergabe finden sich in den Darstellungen der bereits niedergelegten Opfer nur sehr selten. Die Tiere werden viel häufiger von Opferbringern herbeigeschafft. Die einzigen Beispiele aus den Gräbern des Neuen Reiches in Theben finden sich bei Menna (TT 69), Amenmose (TT 89), Suemnut (TT 92), Nacht (TT 52) und Cheruef (TT 192). Dort sind vornehmlich<sup>802</sup> *Tilapia* dargestellt, die vor dem Grabinhaber niedergelegt wurden (Abb. 36). Bei den Darstellungen sind allerdings wesentliche Dinge zu beachten, die im Folgenden näher erläutert werden sollen.

<sup>794</sup> Zum „Zwei-Fische-Kanal“ siehe auch: Quack 1992, Merikare, Merikare E 79-86, Zeile 7, S. 49-50 (e).

<sup>795</sup> So bereits Spiegelberg 1909, Der Fisch als Symbol der Seele, S. 574-575. Auch wenn Bonnet 1952, Reallexikon, S. 194 entschieden gegen die Deutung des Fisches als Teil der Seele spricht, scheint mir Spiegelbergs Argumentation nachvollziehbar.

<sup>796</sup> Gamer-Wallert 1970, Fische und Fischkulte, S. 132-133. Dort: Spruch 343 CT IV 348a: „*eilends das Netz zu durchziehen und das Fischernetz zu passieren seitens des 3h in der Nekropole*“.

<sup>797</sup> Manniche 2003, Scenes of daily life, S. 42.

<sup>798</sup> Sarhage 1998, Fischfang und Fischkult, S. 91.

<sup>799</sup> Westendorf 1977, Schießen und Zeugen, S. 484-486.

<sup>800</sup> Zur weiteren Ausführung dieser Thematik siehe: Kap. 16 „Zur Abwesenheit von Fisch“.

<sup>801</sup> Bruyère 1952, Tombes Thébaines, S. 40: „*de pouvoir effectuer toutes les transformations qu'il desire*“.

<sup>802</sup> *Barbus bynni* wird nur bei Amenmose (TT 89) dargestellt und ist zugleich der einzige mir bekannte Beleg für diese Fischart in den thebanischen Grabanlagen des Neuen Reiches.

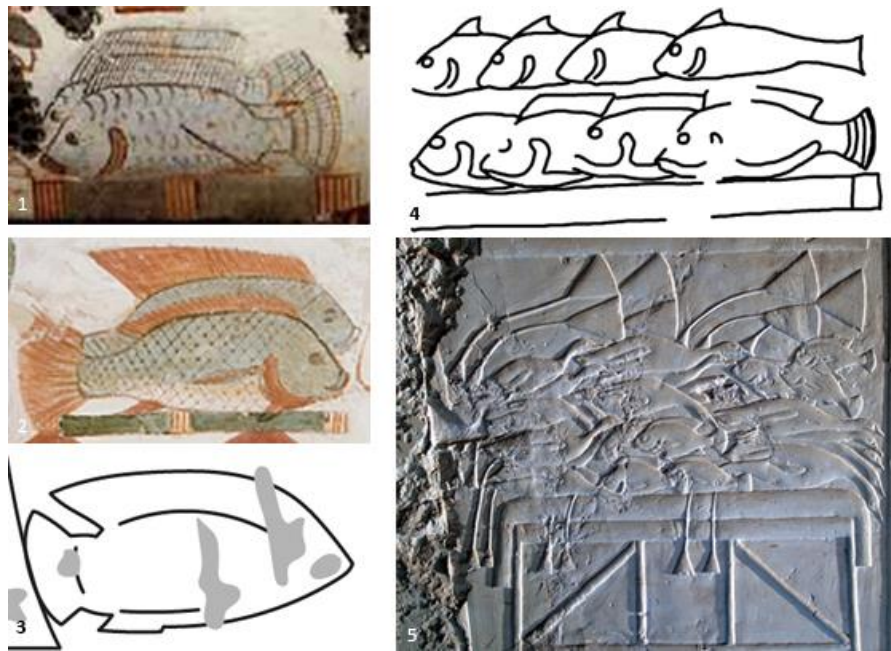


Abb. 36: Fischdarstellungen aus den Gräbern des Nacht (1), Menna (2), Amenmose (3), Suemnut (4) und Cheruef (5).

#### TT 69 – Menna

Die Deutung und Beschreibung der Darstellungen von Fischen im Grab des Menna stehen hier stellvertretend auch für die Abbildungen in TT 92<sup>803</sup>, da sie im selben Kontext zu finden sind und demnach auch inhaltlich die gleiche Aussage haben. Die beiden Tilapia, die im Grab des Menna auf der Ostwand, Südseite der Querhalle abgebildet sind, zeigen den Verstorbenen beim *sd3j-hr m k3w.t sht* „Sich-Erfreuen an den Feldarbeiten“. Nach Noblecourt stellen diese landwirtschaftlichen Szenen nicht nur eine Art der Versorgung des Verstorbenen im Jenseits dar, sondern sie symbolisieren zudem die drei ägyptischen Jahreszeiten, die in den Bildern eingefangen werden und auch so dem Grabinhaber nach seinem Ableben ermöglichen, saisonale Gewächse anzubauen.<sup>804</sup> Durch das Abgrenzen Mennas vom übrigen Geschehen der Szene mittels eines langen Stabes, definiert er sich als passiver Zuschauer, der sich an den Arbeiten lediglich erfreut.

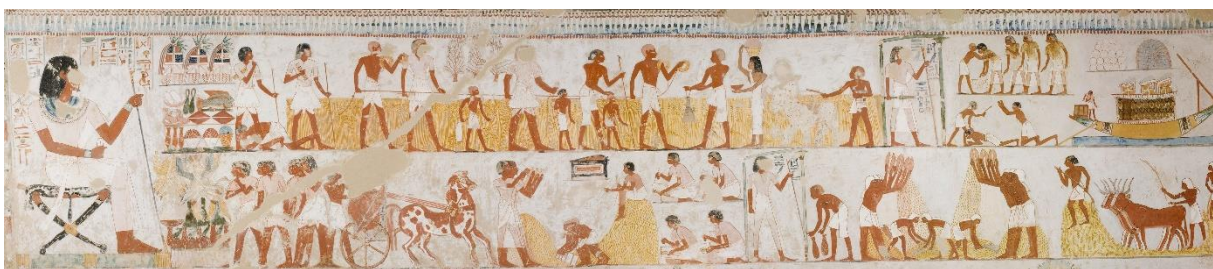


Abb. 37: Ostwand, Südseite der Querhalle des Grabes von Menna (TT 69).<sup>805</sup>

Die Opfergaben, welche vor ihm aufgetürmt sind, orientieren sich auf der linken Seite zu ihm hin und auf der rechten Seite von ihm weg. Die beiden Tilapia sind dabei der Feldarbeitsszene zugewandt und so scheint es, dass die Speisen als Fruchtbarkeitsspendendes Erntepfer gedacht sind und nicht als Totenopfer fungieren sollen. Das Motiv der beiden Fische taucht dann in der Längshalle des Grabes wieder auf. Dort ist die bereits besprochene Fisch- und Vogelfangszene auf der Nordwand gleich neben zwei übereinanderliegenden Opfertischszenen dargestellt. Die beiden aufgespießten *Tilapia*

<sup>803</sup> Bryan 2001, Suemniwet, Colour Plate 17.2.

<sup>804</sup> Desroches-Noblecourt 1993, Zodiaque, S. 20-45.

<sup>805</sup> Die Autorin dankt Dr. Melinda Hartwig für das Übersenden der Fotos aus dem Grab.

*nilotica* könnten eben jene Fische wiedergeben, die bereits als Opfergabe in der Querhalle abgebildet sind. Ein Beweis dafür steht jedoch aus.

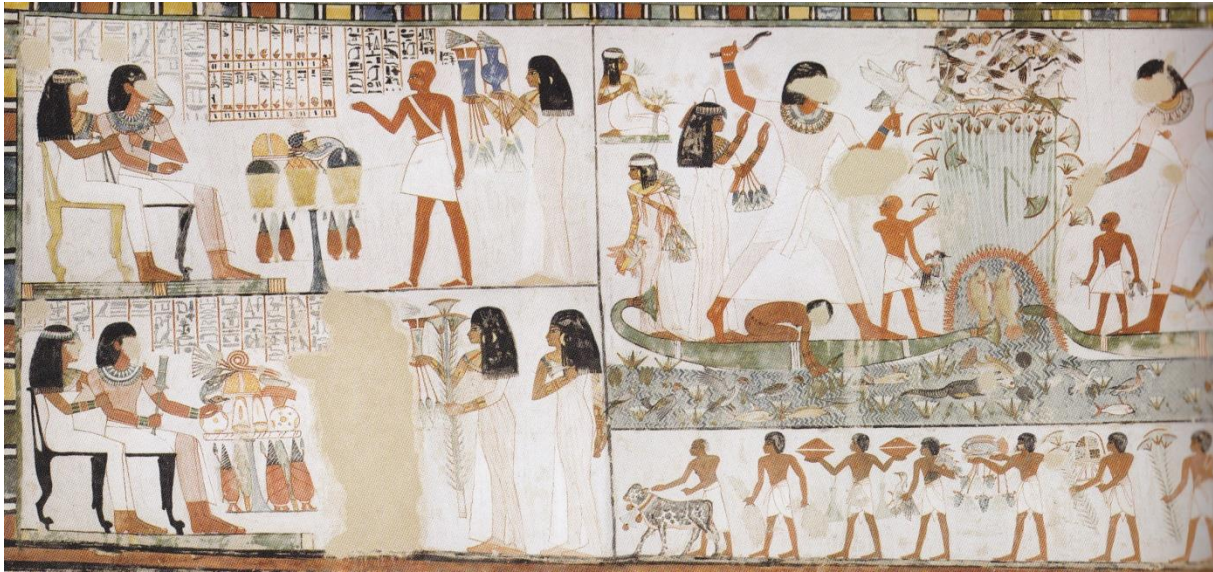


Abb. 38: Nordwand der Längshalle des Grabes des Menna (TT 69).

Unter den Opferträgern in der Szene darunter befindet sich genau unter den beiden Tilapia eine Person, die ebenfalls zwei Fische derselben Art herbeiträgt. In der Gesamtbetrachtung des Grabes wird die Aussage deutlich. „Fruchtbarkeit“ und „Regeneration“ spielen eine zentrale Rolle in den Wanddekorationen.<sup>806</sup> Die Tilapia in der Querhalle sind zum Kornfeld und in das Grabinnere, also zum Grabinhaber selbst, gerichtet. Zwei Tilapia, die ganz dem dualistischen System der altägyptischen Bildsprache entsprechen, drücken doppelte Lebenskraft und Erneuerung aus. Sie sorgen dafür, dass Menna und seine Felder ewig fruchtbar und kräftig sind. In der Längshalle wiederholt sich das Motiv durch die bildliche Darstellung bis in alle Ewigkeit. Dem Grabinhaber werden in der Abbildung darunter die beiden Fische ewiglich dargebracht, jedoch dürfen sie nicht auf seinem Tisch landen, da sie kein Teil der Opferliste sind.<sup>807</sup> Auch die Vogelopfer spielen in diesem Zusammenhang eine Rolle. Eier und Küken symbolisieren die Jugend, während der Vogelfang erneut Fruchtbarkeit zum Ausdruck bringen soll. Dass die beiden Fische auf einer Opfermatte in der Querhalle dieses Grabes dargestellt sind, bedeutet, dass es sich dabei nicht um das tägliche Opferritual handelt. Die Tilapia sind an dieser Stelle ein Fruchtbarkeitssymbol<sup>808</sup> der Ernteszene und zugleich Roter Faden, der sich durch die Grabanlage zieht. Zudem orientieren sich die Opfergaben aus den Darstellungen der Grabanlage des Nacht (TT 52), darunter die beiden *Tilapia nilotica*, an den Wandbildern des Menna. Im Folgenden soll näher darauf eingegangen werden.

#### TT 52 – Nacht<sup>809</sup>

Die Ähnlichkeit der Darstellungen sowie deren Konzeption in den Gräbern des Nacht (TT 52) und des Menna (TT 69) ist offensichtlich für jeden, der die beiden nicht fern voneinander liegenden Anlagen bereits selbst besucht. Die Szene des Fischstechens und Vogelfangs befindet sich auf der Nordseite der Westwand in der Querhalle des Grabes. Dort werden ein *Lates niloticus* und ein *Tilapia nilotica* dargestellt. Beide Fischarten sind in den unteren Registern nochmals abgebildet. Mehrere Lates

<sup>806</sup> Brunner 1977, Fruchtbarkeit, Sp. 337 spricht vom Tilapia sogar als Symbol der Urzeugung, was er jedoch nicht weiter belegt.

<sup>807</sup> Siehe dazu weiter ausführend Kap. 16 „Zur Abwesenheit von Fisch“. Auch der Opferträger mit den beiden Fischen in der Passage ist zusammen mit der Szene des Fisch- und Vogelfangs durch einen horizontalen Strich von der Abbildung des täglichen Opferrituals getrennt. Siehe dazu Abb. 38.

<sup>808</sup> Siehe dazu weiter unten in diesem Kapitel.

<sup>809</sup> Die Beschreibung erfolgt hier stellvertretend für die Szene in TT 89, bei der es sich ebenfalls um eine Fisch- und Vogelfang-Darstellung handelt.

werden durch einen Opferträger herbeigebracht, während wiederum zwei Tilapia, ähnlich denen aus der Landwirtschaftsszene im Grab des Menna, auf einer Matte vor dem Grabinhaber liegen.

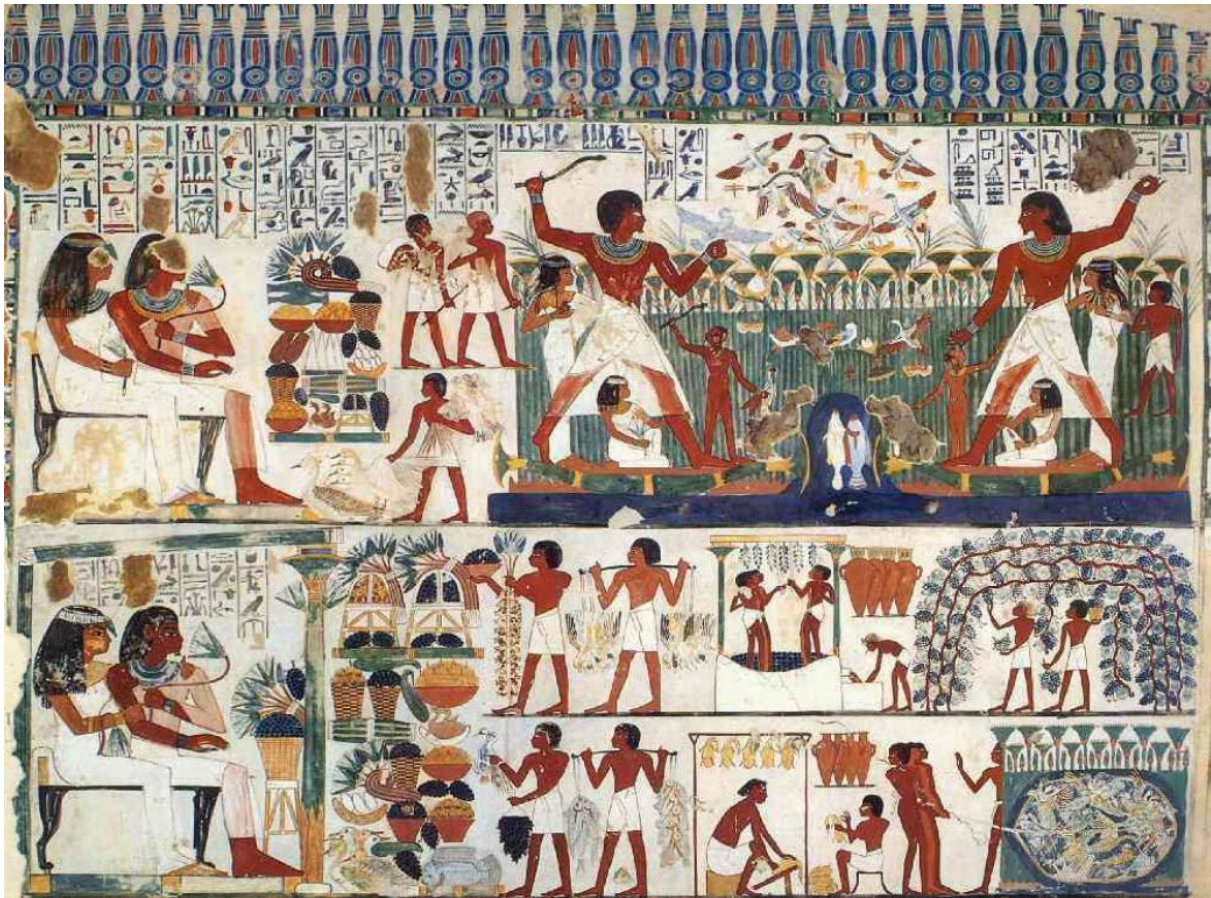


Abb. 39: Nördliche Seite der Westwand in der Querhalle von TT 52.

Alle Gaben im oberen und unteren Register sind eindeutig an Nacht gerichtet, da sie sich in seine Richtung hin orientieren. Er selbst ist in beiden Fällen beim *šmh-jb* „Sich-Erfreuen“ abgebildet sowie im oberen Bereich *m k3.t sht* „bei der Feldarbeit“ und unten *[m] m33 bw nfr n t3 mhw* „beim Betrachten des schönen Platzes von Unterägypten“. Es handelt sich dabei nicht um Opfertischszenen und somit auch nicht um Darstellungen des täglichen Speiserituals. Vielmehr werden hauptsächlich die Erträge aus Fisch- und Vogelfang sowie der Weinlese<sup>810</sup> vor dem Verstorbenen niedergelegt. Es ist nicht die Rede von einem „Empfangen“ *šsp* der Opfergaben. Die Opfergaben dürften hier wiederum symbolisch auszudeuten sein, wobei die beiden Tilapia für Regeneration und Fruchtbarkeit stehen. An dieser Stelle wird deutlich, dass „Opfer“ nicht gleich „Opfer“ ist und die einzelnen Szenen in den Gräbern differenziert betrachtet werden müssen. Dabei spielen die Beischriften eine zentrale Rolle, indem sie Aufschluss über den Inhalt von Wandbildern geben.<sup>811</sup>

#### TT 192 –Cheruef

Die Darstellung von Fischen der Sorte *Tilapia nilotica* auf einem Tisch im Grab des Cheruef (TT 192) stellt eine besondere Ausnahme dar, wie sie bisher nur in dieser Anlage zu finden ist. Zunächst einmal muss die Gesamtheit der Szene erfasst werden, in der die Fische gezeigt werden. Amenophis III. sitzt in einem Schrein. Hinter ihm befinden sich die Göttin Hathor sowie die Königsgemahlin Teje. Die Inschriften und der Schrein<sup>812</sup> deuten darauf hin, dass sich die Szenerie im Zusammenhang des

<sup>810</sup> Zur Symbolik des Weins siehe Kap. „Wein“.

<sup>811</sup> Siehe dazu Kap. 1 „Das Opfer in den Grabdarstellungen des Neuen Reiches“.

<sup>812</sup> Siehe dazu Benderitter und Hirst: [http://osirisnet.net/tombes/nobles/kheru/e\\_kherouef\\_03.htm](http://osirisnet.net/tombes/nobles/kheru/e_kherouef_03.htm) unter dem Punkt c) the goddess und e) the surrounding texts (zuletzt eingesehen am: 04.04.2015).

Sedfestes abspielt. Vor dem Schrein stehen zwei Tische, von denen der obere mit goldenen Halskragen beladen ist, während sich auf dem unteren Gänse, Papyrusdolden und Tilapia-Fische befinden. Die Inschriftenkolumne vor dem Schrein benennt diese Gaben eindeutig.

"Year 30, second month of the third season, day 27, under the Majesty of Horus, mighty bull, appearing in truth, given life, the King of Upper and Lower Egypt, Lord of the Two Lands, Nebmaat-Ra, the Son of Re, beloved of him, Amenhotep Ruler-of-Thebes, given life, at the time of celebrating the first jubilee of His Majesty: the glorious appearance of the king at the Great Double Doors in his palace [of the House] of rejoicing and introducing the officials, the king's friends, the chamberlain, the men of the gateway, the king's acquaintances, the crew of the barque, the governors of the palace, and the king's dignitaries. Rewards were made of the Gold of Praise, and ducks and **fish, of nbwy** (gold), and they received ribbons of green linen, each person being made to stand according to his rank. They were fed with food of the king's breakfast: bread, beer, oxen, and fowl. They were directed to the lake of His Majesty to row in the barque of the king. They grasped the tow ropes of the evening barque and the prow rope of the morning barque, and they towed the barques at the great place. They stopped at the steps of the throne. It was his Majesty who did this in accordance with writings of old. Past generations of people since the time of ancestors had never celebrated such rites of the jubilee. It was for the one appearing in truth, the Son of Amon, who enjoys the legacy of his father, given life like Re forever, that which was decreed."<sup>813</sup>

Neben dem Ehrengold auf dem oberen Tisch sind demnach Enten und Fische aus Gold auf dem unteren Tisch dargestellt. Hier haben wir den Beweis, dass es sich nicht um einen Opfertisch handelt, sondern vielmehr um ein Gestell, das Auszeichnungen für ehrbare Verdienste auf sich trägt. Die Enten und Tilapia bestehen zudem aus Gold, was wiederum beweist, dass nicht alle Darstellungen auf Tischen auch immer das sind, was man auf den ersten Blick vermutet.<sup>814</sup> Ohne das Heranziehen der Inschriften, würde man die Gaben als Opfer an den König deuten und sich darüber wundern, dass gerade so viele Fische dargestellt sind, zumal ein Großteil der Darstellungen durch die nachamarnazeitliche *damnatio memoriae* ausgemeißelt wurde. Dabei ist die symbolische Signifikanz des Goldes in Form von Enten und Fischen<sup>815</sup> bisher noch unbesprochen geblieben, obwohl man dem Gold als Auszeichnung in Form von Löwen und Fliegen, die für kriegerische Leistungen verliehen wurden, bereits einen Symbolgehalt zugesprochen hat.<sup>816</sup> Was eben jene Symbolik im Zusammenhang mit Auszeichnungen zu tun hat, kann in dieser Arbeit nicht weiter untersucht werden, jedoch darf davon ausgegangen werden, dass sie sich nicht weit entfernt von der Deutung der Opfergaben in Form von Enten, Fischen und Papyri ansiedeln lässt.<sup>817</sup>

Um die umfassende Bedeutung der Darstellung von Fischen unter den Opfergaben von allen Seiten beleuchten zu können, soll nun im Folgenden ihr Stellenwert im Leben der alten Ägypter sowie der symbolische Gehalt ihrer Darstellungen und das Vorkommen in Texten erläutert werden.

#### Fisch in der Medizin

Fische spielten in der Medizin zwar keine herausragende Rolle, jedoch wurden Teile von ihnen, so z. B. Fett, Fleisch, Eingeweide, Galle und Gräten, für Kopfschmerz- und Augenmittel verwendet. Gehirn und Blut des Synodontis dienten bspw. zur Bereitung eines Haarmittels gegen Ergrauen.<sup>818</sup>

<sup>813</sup> Nims 1980, Kheruef, S. 43.

<sup>814</sup> Siehe dazu Kap. „Brot“ und dort den Abschnitt über die tiergestaltigen Brote.

<sup>815</sup> Beispiele für goldene Fische in Form von Amuletten finden sich in Berlin, ÄM 1811 sowie im Metropolitan Museum, MMA 10.130.1907 und 10.130.1906.

<sup>816</sup> Siehe dazu Sethe 1911, Altägyptische Ordensauszeichnungen, S. 143-144; Drenkhahn 1975, Auszeichnung, Sp. 581-582 und Dies. 1977, Gold, Sp. 731.

<sup>817</sup> Es darf eventuell eine intendierte Verbindung zum Tilapia als Begleiter der Sonnenbarke (Gold) angenommen werden. Gerade zur Zeit des deutlich zunehmenden Sonnenkultes unter Amenophis III. kann dies vermutet werden. Der *3bdw* wird bspw. explizit als „goldener“ Fisch erwähnt. So in pBremner-Rhind IV, 32,9. Siehe dazu Faulkner 1938, pBremner-Rhind, S. 46, 32,9.

<sup>818</sup> Gamer-Wallert 1970, Fische und Fischkulte, S. 64. Zudem Westendorf 1958, Medizinische Texte, S. 297.

### Fisch als Steuer und Arbeitslohn

Fische als Steuerzahlungsmittel und Entlohnung sind aus dem Alten Ägypten wohlbekannt, wobei hier auf ihre Rolle als Grundnahrungsmittel verwiesen werden muss. Die Arbeiter in Deir el-Medine erhielten nachweislich 11 Kg Fisch pro Person als Teil des monatlichen Gehaltes.<sup>819</sup> Einen Teil ihres täglichen Fangs konnten die Fischer zudem behalten, was gleichzeitig als der Lohn durch ihren Herren galt.<sup>820</sup> Der Arbeiterstreik in Deir el-Medine, welcher sich im 29. Regierungsjahr Ramses' III. zutrug, wurde von den Einwohnern veranlasst, weil ihnen Kleidung, Öl und Fleisch sowie Fischrationen fehlten.<sup>821</sup> Doch nicht nur in Form von geleisteter Handwerksarbeit waren Fische ein willkommener Lohn. Die bereits besprochene Darstellung im Grab des Cheruef (TT 192) zeigt, dass Gold in Form von Fischen auch als besondere Auszeichnung verliehen werden konnte. Der Beamte wurde demnach anstatt in Form von Naturalien, wie es üblich war, mit Gold, welches jene Gestalt erhielt, „bezahlt“ und somit für seine Leistungen im Dienste des Königs auf besondere Weise geehrt.<sup>822</sup>

### Fisch als Nahrungsmittel

Fisch war als Massenprodukt immer verfügbar und damit eine kostengünstige Speise für alle Schichten der Bevölkerung. Nach der Lehre für Merikare<sup>823</sup> wurden die Fische von den Göttern persönlich geschaffen, um dem Menschen als Nahrung zu dienen. Zweifelsohne zeigen die unzähligen Fischfangszenen in den Gräbern des Alten, Mittleren und Neuen Reiches, wie Fische als Nahrungsmittel auch für den Verstorbenen gefangen werden. Es darf sogar behauptet werden, dass Fische, wie Brot und Wasser als Grundnahrungsmittel dienten, da sie immer verfügbar und für jeden erschwinglich waren. Der Nil brachte sie in Hülle und Fülle hervor und so kann man sich vorstellen, dass die Fische gerade nach der Überschwemmung in Massen auf den Feldern zurückblieben, wenn sich das Wasser zurückzog. Im Papyrus Rhind wird Fisch von den Horussöhnen, welche die inneren Organe verkörpern, als gute Speise beschrieben, indem es heißt:

„Er hat uns nicht Übles getan zu seinen Lebzeiten, wir haben täglich bis zur Trunkenheit getrunken und haben Gänse, Wasservögel und Fische gegessen, soviel uns beliebte.“<sup>824</sup>

### Fisch als Opfergabe...

Fische sind als in den Wanddarstellungen der Gräber des Neuen Reiches zwar nur selten als Opfergaben dargestellt, jedoch existieren durchaus Belege, die sich allerdings ausschließlich an Privatpersonen richten. In den Königsgräbern existiert keine einzige Abbildung von Fischen als Opfergabe.

### ...an die Toten

Sofern sich Fische in Gräbern von Privatpersonen eindeutig als Opfer identifizieren lassen, sind diese immer auf Opfermatten oder in den Händen von Opferträgern dargestellt und kommen nie in der sogenannten Opfertischszene vor. Der Grund dafür ist das Fehlen in der Opferliste.<sup>825</sup> Auffällig ist, dass es sich in den in dieser Arbeit aufgenommenen Fällen um die Sorte *Tilapia nilotica* oder *Barbus bynni* handelt. Der Symbolgehalt spielt in den Darstellungen dabei eine übergeordnete Rolle, wobei die Fische an sich nicht allein als reines Nahrungsmittel gesehen werden dürfen. Im königlichen Bereich existieren keine Darstellungen von Fischen als Opfergaben.<sup>826</sup>

<sup>819</sup> Houlihan 1996, Animal World, S. 132. Ikram 1995, Choice Cuts, S. 35.

<sup>820</sup> Gamer-Wallert 1970, Fische und Fischkulte, S. 62.

<sup>821</sup> pTurin 1880. Müller 2004, Streikpapyrus, S. 180.

<sup>822</sup> Im Vergleich dazu steht die Belohnung in Form von 15 Fischen durch den König an Ipy (TT 217). Diese sollten zu seiner Ernährung dienen. So Gamer-Wallert 1970, Fische und Fischkulte, S. 65. Dieser Ansicht wird zugestimmt, da es zwar keine Inschriften gibt, die Fische jedoch eindeutig zwischen Ochsen, Tischen mit Broten und Getränken dargestellt sind. Siehe dazu Davies, Two Ramesside Tombs, S. 48 und Pl. XXVII.

<sup>823</sup> E 133, siehe dazu Quack 1992, Merikare, S. 78, Z. 7-8 und S. 79, Z. 7-8.

<sup>824</sup> Möller 1913, pRhind, 18h9-9h2, S. 41.

<sup>825</sup> Siehe dazu weiterführend Kap. 15 „Das Verhältnis zwischen Opferliste und Opfertisch“.

<sup>826</sup> Mir ist lediglich ein kleiner Anhänger in Form eines Fisches mit dem Namen der Königin Ahmose-Nefertari aus dem Metropolitan Museum (MMA 26.7.125) bekannt. Siehe dazu <http://www.metmuseum.org/collection/the-collection-online/search/547590?rpp=90&pg=1&ft=fish+egypt&pos=84> (zuletzt eingesehen am



...an die Götter

Fische als Opfergaben an die Götter finden sich vermutlich in den Statuen der sogenannten „Fischopferer“ wieder.<sup>827</sup> Ob es sich bei den Figuren um Repräsentationen des Königs in Form von Nilgöttern oder die Gottheiten selbst handelt, ist bisher nicht geklärt. Es existiert lediglich eine einzige weitere Abbildung von Fischen als Opfergabe an die Götter auf dem *Hb-sd*-Tor Osorkons II. in Bubastis. Darauf sind Priester dargestellt, die beim Kult diverses Geflügel und auch Fische herbeibringen. Des Weiteren existieren nur diverse Kleinfunde<sup>828</sup> und vor allem schriftliche Zeugnisse, die Fische als Opfer an die Götter bezeugen. Im großen Papyrus Harris opfert Ramses III. eine enorme Anzahl von Fischen an die Tempel Thebens für ein Fest und im sechsten Lied des ungerecht Verfolgten werden dem Osiris, neben Papyrus und Geflügel, auch Fische geopfert.<sup>829</sup>

### Verehrung von Fischen

Die kultische Verehrung von Fischen hatte in Ägypten eine lange Tradition. Viele Worte wurden in der Hieroglyphenschrift mit Fischen determiniert, wobei entgegen der häufig zitierten Meinung, dass es sich dabei hauptsächlich um negativ konnotierte Wörter handelt, auch viele positive Begriffe ausgemacht werden können. In den Pyramidentexten wurde wohl bewusst Wert darauf gelegt, dass alle normalerweise mit Fischen geschriebenen Wendungen ohne diese Schriftzeichen oder mit Alternativen auskommen mussten.<sup>830</sup>

Eine tatsächliche kultische Verehrung von Fischen ist erst seit der Spätzeit belegt, jedoch darf davon ausgegangen werden, dass diese nicht plötzlich auftrat und durchaus ihre Vorläufer hatte. Am Fest für Sachmet und Ptah durften beispielweise bereits im Neuen Reich keine Fische gegessen werden, da diese *bwt* waren. Aus der 19. Dynastie existiert eine Holzstele (ÄM 818)<sup>831</sup>, welche sich heute im Ägyptischen Museum Berlin befindet und die diversen Formen bzw. Begleiter des Sonnengottes als Falke (in der Sonnenscheibe auf Barke sitzend), Skarabäus und Fisch zeigt. Demnach wurden die Tiere bereits zu dieser Zeit kultisch verehrt, da sie mit Re assoziiert werden konnten.

Die Feierlichkeiten für Chnum und Sobek verboten es, den *3bdw*-Fisch zu verspeisen und der Verzehr von *mhj.t*-Fischen war frevelhaft am Tag an dem *H3.t-mhj.t* als Tilapia erschienen ist.<sup>832</sup> Die Göttin wurde bereits seit der 4. Dynastie in Mendes verehrt und auch der Tilapia genoss hohes Ansehen in Dendera sowie im 10. Oberägyptischen Gau. Der Nasennilhecht oder Oxyrhynchos (*Mormyrus kannume*) wurde in griechischer Zeit in der gleichnamigen Stadt sowie im gesamten 19. oberägyptischen Gau verehrt. Für *Barbus bynni* wurde ein bestimmter Kult in Lepidopolis eingerichtet, während in Assuan und Heliopolis der *Phagros* (möglicherweise: *Mugil spec.*) Verehrung genoss. In Esna hingegen war der Nilbarsch (*Lates niloticus*) den Bewohnern heilig. Fiederbartwels (*Synodontis schall*), Raubwels (*Clarias lazera*) und Stachelwels (*Bagrus bayad*) wurden im Fayum verehrt.<sup>833</sup>

---

04.04.2015). Dabei handelt es sich allerdings nicht um eine Opfergabe, sondern vielmehr um privaten Schmuck mit symbolischem Gehalt.

<sup>827</sup> Kairo CG531.

<sup>828</sup> Zu nennen ist hier ein Skarabäus der 18. Dynastie, der ursprünglich aus Malqatta stammt und sich heute im Metropolitan Museum (MMA 11.215.16) befindet. Darauf ist der Gott Sobek dargestellt, vor dem ein Fisch vermutlich als Opfergabe niedergelegt ist. Für eine Abbildung des Stückes siehe <http://www.metmuseum.org/collection/the-collection-online/search/560814?rpp=90&pg=1&ft=fish+egypt&pos=57> (zuletzt eingesehen am: 04.04.2015). Ein weiteres Amulett in Form eines Ibex mit Krokodil und Fisch auf der Unterseite des Fußplättchens im selben Museum (MMA 26.7.50) zeigt den Fisch nicht als Opfergabe, da er dem Krokodil folgt. Siehe dazu <http://www.metmuseum.org/collection/the-collection-online/search/544071?rpp=90&pg=2&ft=fish%2Begypt&pos=147&imgNo=2&tabName=object-information> (zuletzt eingesehen am: 04.04.2015).

<sup>829</sup> Gamer-Wallert 1970, Fische und Fischkulte, S. 68-71. Neubearbeitung: Quack 2013, Lobpreis der Gottheit, S. 576-579.

<sup>830</sup> Gamer-Wallert 1970, Fische und Fischkulte, S. 79-80.

<sup>831</sup> [http://www.smb-digital.de/eMuseumPlus?service=direct/1/ResultLightboxView/result.tl.collection\\_lightbox.\\$TspTitleImageLink.link&sp=10&sp=Scollection&sp=SfieldValue&sp=0&sp=0&sp=3&sp=Slightbox\\_3x4&sp=0&sp=Sdetail&sp=0&sp=F&sp=T&sp=0](http://www.smb-digital.de/eMuseumPlus?service=direct/1/ResultLightboxView/result.tl.collection_lightbox.$TspTitleImageLink.link&sp=10&sp=Scollection&sp=SfieldValue&sp=0&sp=0&sp=3&sp=Slightbox_3x4&sp=0&sp=Sdetail&sp=0&sp=F&sp=T&sp=0) (zuletzt eingesehen am 26.10.2019).

<sup>832</sup> Gamer-Wallert 1970, Fische und Fischkulte, S. 84.

<sup>833</sup> Sarhage 1998, Fischfang und Fischkult, S. 135-146.

## Fische als Feinde und Speiseverbot

Dass der Fisch auch als Feind angesehen werden konnte, davon zeugen zahlreiche Texte und Rituale, die seine Vernichtung zum Ziel hatten.<sup>834</sup> Beim Drama von Edfu war es Brauch Fische rituell zu zertrampeln. Symbolisch sollte dabei der Götterfeind Seth vernichtet werden. In Esna wurden die Fische am ersten Tag des Monats *P3-n-in.t* sogar verbrannt. Mit dieser Sicht auf den Fisch gingen dann weiterhin auch Speiseverbote für Priester einher, die dadurch, dass sie keinen Fisch essen durften, als „rein“ galten. Kalendarische Auflistungen im Neuen Reich bezeugen die speziellen Zeiten, in denen diese Abstinenz eingehalten werden musste und zeigen zudem, dass dies keine dauerhaften Verbote waren.<sup>835</sup> Waren sie aus dem einen Grund nicht essbar, da sie als Feinde galten, so waren sie in anderen Fällen unter den Speiseverboten, da sie so heilig waren. Es konnte überzeugend nachgewiesen werden, dass es sich darüber hinaus bei dem häufig in den Beschränkungen genannten Wort *bw.t* nicht um ein Verbot oder gar Abscheu handelt, sondern vielmehr um ein Tabu, das ausgesprochen wurde, weil die Tiere in einigen Städten so intensiv und göttlich verehrt wurden.<sup>836</sup> Damit hatte man nicht, wie im ersteren Fall, einen Ekel oder gar Abscheu vor den Tieren, sondern vielmehr so viel Respekt, dass man kein einziges verspeisen durfte. Auch auf der Siegesstele des Pianchi werden Fische als *bw.t* bezeichnet. Dort heißt es:

„Sie betraten den Königspalast (aber) nicht, weil sie Unreine waren und Fischesser. (Denn) ein Abscheu (*bw.t*) des Königspalastes ist dies. König Nimlot aber, er trat ein in den Königspalast, weil er ein Reiner war und keinen Fisch aß.“ (Siegesstele des Pianchi, Kairo JE 48862 (+ JE 47086 - JE 47089), reS Z. 150-153)<sup>837</sup>

Ob nun an dieser Stelle wirklich von einer negativen Konnotation des Wortes im Sinne von „Abscheu“ ausgegangen werden kann oder doch die Heiligkeit der Fische angesprochen ist, kann nicht genau gesagt werden, da bisher keine Fischkulte für Athribis (*Km-wr*), in dem sich Pianchi zu diesem Zeitpunkt befand, nachgewiesen sind. Allerdings wurde dort der *Hrw-hnty-hnty* (Horus-Chentechtai)<sup>838</sup> verehrt. Dieser galt als Gott des Monats *P3-n-in.t*<sup>839</sup>, an dessen erstem Tag in Esna, wie bereits vormals erwähnt, Fische zertrampelt wurden.<sup>840</sup> Da diese in jenem Zusammenhang als Feinde angesehen wurden, kann auch vermutet werden, dass sie als Götterfeinde in Athribis galten und evtl. aus diesem Grund auf der Pianchi-Stele mit *bw.t* bezeichnet wurden.

Die Rolle der Fische zeigt sich demnach als ambivalent, jedoch ist darauf hinzuweisen, dass die an dieser Stelle genannten Rituale und Tabus allesamt aus den Zeiten nach dem Neuen Reich stammen und zudem im Tempelkult anzusiedeln sind. Damit ergibt sich eine starke Differenzierung zum privaten Totenkult, in dem die Inkarnation des Verstorbenen als Fisch durchaus als Seelenbestandteil gelten konnte, wie es bereits mehrfach angesprochen wurde. Bestimmte Fische zu verspeisen gehört auch zu einigen der sog. „Kultfrevel des Seth“<sup>841</sup>. Seth, der als Gegenspieler des Horus *par excellence*

<sup>834</sup> Der früheste Beleg findet sich in einem magischen Text aus der Ramessidenzeit. Gamer-Wallert 1970, Fische und Fischkulte, S. 74.

<sup>835</sup> Sarhage 1998, Fischfang und Fischkult, S. 152-153.

<sup>836</sup> Montet 1949, Le Fruit sowie Frandsen 1988, BWT und Gamer-Wallert 1970, Fische und Fischkulte, S. 83.

<sup>837</sup> TLA: Pianchi-Stele. Jansen-Winkel 2007, Inschriften der Spätzeit, S. 337-350. Schäfer 1905, Urkunden, S. 54, Z. 150-152.

<sup>838</sup> Herzlichen Dank an PD Dr. Alexandra von Lieven, die mir half den Gott ausfindig zu machen und zu bestimmen. Leitz 2002, LGG V, S. 849. Bonnet 2010, *Chentechtai*, S. 131-133.

<sup>839</sup> Schott 1950, Festdaten, S. 64, Tab. 10.

<sup>840</sup> Siehe dazu weiter oben „Fische als Feinde und Speiseverbot“.

<sup>841</sup> Siehe dazu Altmann 2010, Kultfrevel des Seth.

galt, machte sich diverser Verbrechen schuldig, indem er beispielsweise den  $\epsilon dw$ -Fisch (vermutlich: *Mugil cephalus*) im Dorf des B3 des Ostens verspeiste. Damit brach er ein *bw.t* – noch dazu an einem heiligen Platz. Auch in Heliopolis ließ sich Seth den Frevel des Verspeisens von  $3bdw$ - und  $\epsilon dw$ -Fisch zu Schulden kommen, der sich damit eindeutig gegen Re richtete.<sup>842</sup>

Abschließend kann gesagt werden, dass der Fisch als Nahrungsmittel beliebt war und durch archäologische Funde zahlreich belegt ist.<sup>843</sup> Unter den Opfergabendarstellungen fehlt er jedoch fast vollständig. Symbolisch kann er als Anzeiger für Fruchtbarkeit stehen und somit bildlich einen intendierten Wunsch übermitteln. Durch die Transformation eines Seelenteiles in einen Fisch wünschte sich der Verstorbene zudem die Gewässer zu durchstreifen und heil in das Jenseits überzugehen. Damit ergibt sich eine exponierte Stellung für jenes Tier in der Glaubenswelt der alten Ägypter, welche jedoch aufgrund ihrer Ambivalenz zu den Darstellungen die Frage aufwirft, weshalb Fische nicht auf den Tischen des täglichen Opferrituals, hingegen jedoch in anderen Opferanhäufungen dargestellt werden. Dieser Frage soll in Kapitel 16 dieser Arbeit nachgegangen werden.

### 9.5 Sonstiges

Unter die Kategorie „Sonstiges“ fallen in dieser Arbeit alle tierischen Sekundärprodukte, die essbar sind, wie z. B. Vogeleier, Honig und Käse (?). Bei einem weiteren Teil handelt es sich um Rohstoffe, die naturbelassen oder partiell umgearbeitet sein können um wiederum etwas Neues zu bilden. So z. B. Getreide, Weihrauch, Natron, Kornpüppchen, Kräuter, Fackeln/Kerzen und Duftaufsätze/Salbkegel. Die letzte Objektkategorie bildet die Darstellung von Opfertafeln auf Opfertischen, welche nicht in die Gruppen „Speisen“ oder „Getränke“ einzuordnen war.<sup>844</sup>

#### Weihrauch (*Boswellia spec.*)

Weihrauch ist eine natürlich vorkommende Ressource, die im Alten Ägypten, jedoch importiert und aufgrund klimatischer Bedingungen nicht vor Ort kultiviert werden konnte. Die Pflanze benötigt einen kargen und trockenen Steinboden, in dem das Wasser gut abzieht.<sup>845</sup> Die Ägypter bezogen das Harz des Strauches aus Nubien, Syrien und dem Land Punt. Vereinzelt wuchsen auch kleine Sträucher in den heimischen Gärten, die allerdings den enormen Massenbedarf der Tempel nicht decken konnten.<sup>846</sup>

#### Ernte

Durch das Einschneiden der Rinde des Weihrauchgehölzes im Frühjahr und Spätsommer trat das Harz aus, welches an der Luft sofort erstarrte.<sup>847</sup> Die kleinen Kügelchen wurden nach vollständiger Trocknung vom Strauch entfernt und zur Weiterverwendung gelagert.

#### Darstellung

In den Grabdarstellungen ist Weihrauch häufig weniger plastisch als vielmehr in seiner Wirkung bzw. suggestiv durch die verwendeten Gerätschaften dargestellt. So finden sich neben den typischen im oberen Drittel gebogenen Flammen auf Brandopfern auch Schälchen mit derartigen Darstellungen oder lediglich ein Räucherarm, der das brennende Harz darin vermuten lässt. Bei der Opferhandlung, welche in der in dieser Arbeit geschaffenen Typologie mit HF klassifiziert wurde, scheint es sich um das Ausgießen von Weihrauch auf Opfergaben zu handeln. Neben der typisch gelben Farbe und der

<sup>842</sup> Altmann 2010, Kultfrevel des Seth, S. 45-46.


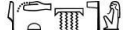
<sup>843</sup> Boessneck und von den Driesch 1982, Studien an subfossilen Tierknochen, vor allem S. 101-111.

<sup>844</sup> Die Opfertafeln gehören auch in der Typologie zur Kategorie „Sonstiges“, weshalb sie an dieser Stelle mit eingeordnet sind, obwohl man sie unter den Nicht-Lebensmitteln vermuten würde.

<sup>845</sup> Loeben und Kappel 2009, Pflanzen im altägyptischen Garten, S. 176-177.

<sup>846</sup> Germer 1986, Weihrauch, Sp. 1167-1168.

<sup>847</sup> Germer 1986, Weihrauch, Sp. 1167 und Loeben und Kappel, 2009, Pflanzen im altägyptischen Garten, S. 176.

körnigen bzw. manchmal auch flüssig<sup>848</sup> dargestellten Struktur, weist die Ähnlichkeit der Darstellung von Opferhandlung HF<sup>849</sup> mit der Hieroglyphe N4  darauf hin, dass es sich bei der unbekanntem gelben Flüssigkeit um Weihrauch handeln könnte. Bestärkt wird diese Annahme durch das Auftreten der Hieroglyphe im Wort  - *j3d.t ntr* (Tau, Duft, Wasser des Gottes), welches ebenfalls mit Weihrauch übersetzt werden kann.<sup>850</sup>




### Bedeutung

Neben der Bedeutung als Nahrung des Gottes und Verstorbenen, welche durch den duftenden Rauch aufgenommen wurde, da der Weihrauch durch seinen Aggregatzustand von transzendtem Charakter war<sup>851</sup>, hatte das Harz auch eine reinigende Wirkung<sup>852</sup> beim Ritual, ähnlich wie Wasser. Genau aus diesem Grund ist die Weihräucherung häufig in Kombination mit der Libation dargestellt. Der Weihrauch hatte aber auch tatsächlich eine reinigende Wirkung sobald er verbrannt wurde. Noch heute werden Weihrauchstäbchen in ägyptischen Häusern angezündet, um Fliegen und Ungeziefer zu vertreiben. Eben dies muss auch beim Darbringen von Opfermählern geschehen sein, um die Lebensmittel möglichst frisch und unangetastet zu bewahren bis das Ritual abgeschlossen war und sie weiterverwendet werden konnten.

### Natron (Trisodium-Hydrogendikarbonat)

Die Verbindung aus den Stoffen  $\text{Na}_2\text{CO}_3$  und  $\text{NaHCO}_3 \cdot 2\text{H}_2\text{O}$ <sup>853</sup> wurde neben el-Kab vor allen Dingen im Wadi Natrun abgebaut, welches daher auch seinen Namen erhielt<sup>854</sup>.

### Darstellung

In den Darstellungen ist Natron lediglich in kleinen Gefäßen, gefüllt mit Kügelchen, zu vermuten. Die Kügelchen sitzen dabei auf dem Gefäßrand und sind in gleichbleibendem Abstand wiedergegeben. Sie tauchen auch als Determinativ in den altägyptischen Bezeichnungen für Natron auf. So in  *bd* und  *hsmn*. Ein weiterer Begriff für Natron ist  *ntrj*, was übersetzt so viel wie „das zum Gott Gehörige“ bedeutet und damit den hohen Stellenwert des Minerals anzeigt. Dass es sich bei den Darstellungen von Kügelchen in kleinen Gefäßen um Natron handelt, wird zudem vermutet, da es in den Opferlisten erwähnt wird und anders wohl nicht sofort erkennbar abgebildet werden konnte.

### Bedeutung

Die vorrangige Bedeutung, welche dem Natron zukam, war die der Reinigung. Dies geht aus unzähligen schriftlichen Belegen hervor. So heißt es bspw. in PT 676:

„Sein Mund ist mit *ntrj*-Natron und mit *hsmn*-Natron gereinigt worden...“<sup>855</sup> (PT 676, Pyramide der Neith, §2015c)

Daher tritt das Mineral auch häufig in den Opferlisten zusammen mit Wasser auf.<sup>856</sup> Es reinigte den Mund des Verstorbenen sowie, nach Auflösung in Wasser, seine Hände.

<sup>848</sup> Weihrauch ist vor seiner Verfestigung an der Luft flüssig und bildet beim Austritt aus der Baumrinde kleine Tröpfchen. Dies wird zu der Konvention geführt haben, das pflanzliche Produkt in einigen Fällen als „flüssig“ darzustellen. Beim Ausschütten der Weihrauchschalen dürften die Kügelchen zudem wie kleine Regentropfen ausgesehen haben.

<sup>849</sup> Siehe dazu Teil II (Typologie) dieser Arbeit, die Opferhandlung HF.

<sup>850</sup> Siehe dazu Blackman 1912, The significance of incense and libations.

<sup>851</sup> Harrington 2013, Living with the Dead, S. 38.

<sup>852</sup> Blackman 1912, The significance of incense and libations, S. 72.

<sup>853</sup> Nicholson/Shaw 2000, S. 105.

<sup>854</sup> Gundlach 1982, Natron, Sp. 358.

<sup>855</sup> TLA: PT 676.

<sup>856</sup> Siehe z. B. Barta 1982, Opferliste, S. 79.

### Eier

Obwohl das Verspeisen von Eiern erst seit dem 3. Jahrhundert vor Christus belegt ist<sup>857</sup>, darf davon ausgegangen werden, dass die Ägypter bereits seit frühester Zeit in den Genuss dieses Lebensmittels kamen. Gegessen wurden Gänse-, Enten-, Wachtel- und Pelikaneier. Da das Haushuhn erst seit dem Neuen Reich belegt ist, wurden Hühnereier wohl auch erst ab diesem Zeitpunkt vermehrt gegessen.<sup>858</sup>

### Produktion und Verarbeitung

Die von Menschenhand gelenkte Aufzucht von Geflügel durch Ausbrüten der Eier war nachweislich seit der Spätzeit bekannt. Die Eier konnten jedoch auch in Dung eingegraben werden, um sie gleichmäßig warm zu halten und künstliche Bruttemperaturen zu erzeugen.<sup>859</sup> Um sie verspeisen zu können, durften die Eier jedoch nicht angebrütet sein.

### Darstellung

In den Grabmalereien ist nur selten zu bestimmen, um welche Vogeleier es sich im Einzelnen handelt, da sie alle weiß dargestellt sind und auch die Größe im Verhältnis zu den übrigen Opfergaben keine Aussagekraft besitzt. Lediglich die Beiordnung der zugehörigen Geflügelsorte (Abb. 40) bzw. eindeutig identifizierbarer Federn<sup>860</sup> können Aufschluss über die Vogelart geben.



Abb. 40: Darstellung von Pelikanen mit Eiern aus dem Grab des Haremhab (TT 78).

In der Anzahl können die Eierdarstellungen häufig variieren. So finden sich auf Opfertafeln<sup>861</sup> manchmal einzeln vorkommende Eier, während an Grabwänden<sup>862</sup> auch Schalen gefüllt mit mehreren Exemplaren vorkommen können. Eine Ausnahme findet sich im Grab des Prinzen Monthuhershepshef (KV 19), wo drei einzelne Eier auf einem Opfertisch liegen.<sup>863</sup>

<sup>857</sup> Darby, Ghalioungui und Grivetti 1977, Food I, S. 331 geben an, dass Hermeias von Methymne das erste Mal vom verbotenen Eierkonsum bei einer naukratischen Hochzeit berichtet.

<sup>858</sup> Darby, Ghalioungui und Grivetti 1977, Food I, S. 304.

<sup>859</sup> Darby, Ghalioungui und Grivetti 1977, Food I, S. 330.

<sup>860</sup> So z. B. im Grab des Rechmire (TT 100, Querhalle, Westwand, Südseite), wo Straußeneier als Tribute gebracht werden. Siehe dazu de Garis Davies 1935, Rekh-mi-Re', Pl. I.

<sup>861</sup> Ein Beispiel ist die Opfertafel des *Imn-m-*Ip.t** (TT 215) aus Deir el-Medine. Siehe dazu Weber 2010, Dinner for One, Teil III, S. 54-55.

<sup>862</sup> So z. B. bei *Sn-nfr* (TT 99). Siehe dazu die Abbildung des Opfertisches bei Desroches-Noblecourt 1986, Sennefer, S. 61.

<sup>863</sup> Siehe dazu Kat. Nr. 102, Szene 596.

### Bedeutung

Eier besitzen auf den Opfertischen eine untergeordnete Bedeutung. Vor allem im täglichen Opferritual fehlen sie völlig. In der in dieser Arbeit erfassten Stichprobe tauchen sie nur in neun Gräbern in den Wanddarstellungen auf (Teil III, Tabelle 5b). Beim Abgleich mit dem Vorkommen des Lebensmittels in den verschiedenen Szenentypen fällt auf, dass sechs von zwölf Darstellungen mit Vogeleiern dem Fisch- und Vogelfang bzw. dem Ernteopfer an den Grabherrn zuzuweisen sind (Teil III, Statistische Erhebung zu Tabelle 5a sowie Tabelle 5a). Beim Vogelfang wird selbstverständlich die Beute der Jagd präsentiert, wozu auch die Vogeleier zählen. Es handelt sich dabei um einen Erfolg bei der Wildtierjagd, der durch den Raub des Nachwuchses dargestellt wird. Beim Ernteopfer sind die Eier keiner bestimmten Vogelart zuzuordnen. Identifizierende Federn oder beigeordnetes Geflügel fehlen in den Abbildungen. Die Eier sind zudem immer weiß wiedergegeben, was für einen Großteil aller Vogelarten spricht. Es wird angenommen, dass die Eier symbolisch für Fertilität und den Entstehungsakt stehen, da sie den Nachwuchs repräsentieren. So wurde schon der Pharao mit einem Küken, das aus einem Ei schlüpft verglichen<sup>864</sup> und sein Ruhm mit den Worten „Er war schon ... / machte schon ... als er noch in seinem Ei war“ auf die Zeit vor seiner Geburt bezogen.<sup>865</sup>

### Getreide

Getreide bildet den Rohstoff bedeutender Opfergaben, wie Brot und Bier. Da es jedoch nicht als Ähre verspeist wurde sondern einer Weiterverarbeitung bedurfte, ist es fast nie auf den Opfertischen dargestellt. Die einzige in dieser Arbeit erfasste Abbildung befindet sich im Grab des Amenemhet (TT 340)<sup>866</sup>.

Getreide wurde damals wie heute auf Feldern und Großraumparzellen angebaut und künstlich durch Kanäle bewässert. In der erfassten Darstellung ist es in einem Korb oder Topf als gelbe, körnige Masse wiedergegeben, die aufgrund ihrer instabilen Struktur nicht weit über den Gefäßrand hinausragen kann. Ob es sich dabei jeweils um Gerste oder Weizen handelt, kann nicht ermittelt werden.

Auf symbolischer Ebene kam dem Korn vor allem die Bedeutung der Wiedergeburt bzw. der Wiederauferstehung zu. So wurden kleine Osiriskornmumien mit ins Grab gegeben, deren Samen zu sprießen beginnen sollten, um so neues Leben zu illustrieren.<sup>867</sup> Dies kam der jenseitigen Wiederauferstehung des Gottes Osiris gleich, welche jeder Verstorbene selbst durchleben wollte. Der Gott des Getreides war Neper, der „lebt, nachdem er gestorben ist.“<sup>868</sup> Diese Bezeichnung rührte wohl von dem jährlich geernteten Korn her, welches nach seiner „Tötung“ im nächsten Jahr zu neuem Leben erwachte. Um diese Wiedergeburt zu ermöglichen, wurden vor und während der Ernte Riten vollzogen, die vor allem Gottheiten wie Renenutet besänftigen und einen reichen Ertrag beschern sollten.<sup>869</sup>

### Kornpüppchen

Die Kornpüppchen werden heutzutage auch als عروسه (Arousa) bezeichnet, was mit „Puppe/Braut“ übersetzt werden kann. Der moderne Begriff ist nur vorsichtig übertragbar auf die altägyptischen Opfergaben, da er intendiert, dass es sich dabei um eine unverheiratete Jungfrau (Braut) handelt. Im modernen Ägypten wird das erste, zu Beginn der Ernte geschnittene Getreide<sup>870</sup>, zu verschiedenen Formen verarbeitet. Diese lassen sich immer eindeutig als Frauenfigürchen interpretieren. Vermutlich wohnt gerade den ersten, meist noch grünen, Ähren eine Fruchtbarkeitssymbolik inne, welche mit einem jungen Mädchen bei ihrer Hochzeit vergleichbar ist. Da die altägyptischen Darstellungen

<sup>864</sup> So bspw. sehr schön illustriert durch ein Objekt aus dem Grabschatz des Tutanchamun. Der Verschlussdeckel eines Kosmetikgefäßes zeigt ein Nest, in dem sich Eier und ein schreiendes Vogelküken befinden. Siehe dazu James 2000, Tutankhamun, S. 142.

<sup>865</sup> So z. B. bei Sinuhe, wo es heißt: „Schon im Ei hat er erobert...“ (pBerlin P 10499, Z. 93, Sinuhe). TLA: Sinuhe. Gerade bei der metaphorischen Benennung des Königs spielt die Verbindung des Staatsoberhauptes zum falkengestaltigen Gott Horus eine Rolle.

<sup>866</sup> Kat. Nr. 003, Szene 024, Tisch 001.

<sup>867</sup> Darby, Ghalioungui und Grivetti, Food II, S. 483.

<sup>868</sup> So in CT 99. de Buck 1938, CT II, S. II.95e. Dort: *Npr pw* [...] *ʿnh m-ht mwt=f*.

<sup>869</sup> Brunner 1977, Fruchtbarkeit, Sp. 338.

<sup>870</sup> Seeber 1980, Kornbraut, Sp. 743. Währen 1959, Getreide und Brot, S. 24.

einigen der noch heute vorkommenden Figuren ähneln, jedoch nicht gleichen, wird der Begriff „Kornpüppchen“ bevorzugt verwendet.

### Herstellung

Die Kornpüppchen werden heutzutage von Hand gefertigt. Es handelt sich dabei um eine mündlich überlieferte Tradition, welche von den Älteren an die Jüngeren weitergegeben wird.<sup>871</sup> Je nach Aussehen der Figuren werden spezielle Flecht- und Drehtechniken angewandt, um die spätere Form zu erhalten.<sup>872</sup> Die fertigen Kornpüppchen werden dann im oberen Bereich mit einem Strick versehen, der das Aufhängen der Figur im Haus ermöglicht. Auch im Alten Ägypten wurden die Kornpüppchen per Hand und sicherlich von Frauen gefertigt.

### Darstellung

Die Formen der Kornpüppchen waren vielfältig, wie aus den Darstellungen ersichtlich ist. Sie sollen im Folgenden gesondert beschrieben werden.

### Frauengestaltiges Kornpüppchen (SKp1)

Bei den frauengestaltigen Kornpüppchen, die in Gelb, Grün oder Gelb-Grün wiedergegeben sein können, handelt es sich zunächst um einen Ährenstrauß, dessen abgeschnittene Enden zusammengebunden sind, sodass ein dicker Stiel entsteht. Dies ist der Oberkörper der Puppe. Der Bereich mit den Grannen, welcher nach unten zeigt, kann wohl als weites Kleid verstanden werden. Bei den modernen Kornpüppchen können noch kreuzförmig Arme im oberen Teil des Stiels angebracht sein. (Abb. 41, links) In alter Zeit ist dies jedoch nicht belegt, wie aus den Darstellungen hervorgeht (Abb. 41, Mitte und rechts). Um die Objekte tragen zu können, ist in den Händen der Opferträger meist noch eine lange Schnur zu sehen, welche um den oberen Teil der Puppe gebunden ist. Dass es sich bei der Figur um eine Frauengestalt handeln muss, konnte erst aus dem Vergleich mit den modernen Kornpüppchen geschlossen werden. Zudem bringt Währen ein ähnliches Objekt an, welches zwar anders gefertigt zu sein scheint, jedoch eindeutig ebenfalls eine Frauenfigur nachahmt.<sup>873</sup> Es stammt von den Zlass-Beduinen und ist ein berberischer Kult. Durch das Aufhängen der Kornbraut im Haus erwartet man sich heutzutage Schutz, evtl. vor bösen Geistern und Dämonen.<sup>874</sup>



Abb. 41: (links) Moderne **عروسه** - Arousa aus Ababda, nahe Luxor<sup>875</sup> (Mitte) Opferträger mit Kornpüppchen beim Brandopfer<sup>876</sup> (rechts) Darstellung eines Kornpüppchens unter Erntepfergaben<sup>877</sup>.

<sup>871</sup> Nachdem ich bei einer Vielzahl von Anwohnern in und um Luxor wegen der Fertigung einer Arousa nachgefragt hatte, wurde mir am häufigsten die Antwort gegeben, dass nur „sehr alte Leute“ noch wissen, wie eine solche herzustellen sei.

<sup>872</sup> Leider gab es keine Möglichkeit die Herstellung einer Arousa im modernen Ägypten zu beobachten.

<sup>873</sup> Währen 1959, Getreide und Brot, S. 24, Abb. 7. Zwei ähnliche Objekte finden sich bei Blackman 1922, Corn-arüseh, Plate XXIX.

<sup>874</sup> Währen 1959, Getreide und Brot, S. 24.

<sup>875</sup> Für das Bereitstellen dieses Exemplars danke ich Sabah Hussein sowie ihrer Familie.

<sup>876</sup> Darstellung aus dem Grab des Paser (TT 367), Pfeilerhalle, Ostwand, Südseite.

<sup>877</sup> Darstellung aus dem Grab des Pehsucher (TT 88), Pfeilerhalle, Ostwand, Südseite.

Frauengestaltiges Kornpüppchen mit Wachteln (SKp2)

An die bereits beschriebenen frauengestaltigen Kornpüppchen konnten häufig noch zwei Wachteln rechts und links angebunden werden. Sie schauen immer mit dem Gesicht nach unten und scheinen an den Füßen mit den Ährenstielen verknotet zu sein. Dabei handelt es sich lediglich um eine Variante zu SKp1 (Abb. 42). Manchmal werden die Wachteln auch fernab der Püppchen, jedoch vom selben Opferträger, mitgebracht (Abb. 41, Mitte). Beide Darstellungsweisen sprechen dafür, dass ein enger Zusammenhang zwischen den Opfergaben besteht.<sup>878</sup>

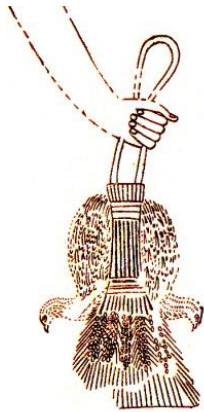


Abb. 42: Kornbraut mit zwei Wachteln aus TT 266.

Kornpüppchen mit Schlaufe/ Henkel (SKp3)

Bei den meist grünen, im unteren Bereich konisch verlaufenden und oben in einer Schlaufe auslaufenden Kornpüppchen scheint es sich um Nachbildungen von Milchkrügen in Netzen oder Gurken zu handeln. Beide Opfergaben werden, wie SKp1, beim Erntepfer dargestellt und kämen daher rein äußerlich von der Form her in Frage. Bei besonders detaillierten Darstellungen (Abb. 43) ist ersichtlich, dass SKp3 an drei verschiedenen Stellen horizontal mit einem Faden zusammengebunden ist. Dass es sich bei der Darstellung tatsächlich um Kornpüppchen handeln muss, beweisen die noch heute in Oberägypten gefertigten Varianten, welche aus grünen Ähren bestehen und exakt dieselbe Form aufweisen.



Abb. 43: Darstellung zweier SKp3-Püppchen aus dem Grab des Menna (TT 69).<sup>879</sup>

Kornpüppchen an beiden Enden verschlossen (SKp4)

Die an beiden Enden zusammengebundenen Kornpüppchen sind in ihrer Mitte sehr bauchig dargestellt, sodass sie wie ein übergroßes „Bonbon“ wirken. Sie können liegend oder auf Tablett und Matten stehend abgebildet sein (Abb. 44). In allen erfassten Darstellungen sind sie immer in einem kräftigen Grünton<sup>880</sup> wiedergegeben, weshalb auch angenommen wird, dass es sich bei den beiden unidentifizierten Objekten aus TT 52<sup>881</sup> mit dem Klassifikationsschlüssel U17 um zwei schlecht geratene Kornpüppchen der Kategorie SKp4 handelt. Die Bedeutung der Form ist bislang unklar.

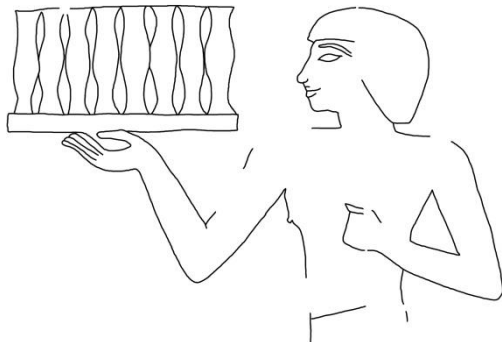


Abb. 44: Darstellung von Opferträgern für das Erntepfer mit Kornpüppchen und Resten grüner Farbe.<sup>882</sup>

Halbmondförmiges Kornpüppchen (ohne Klassifikationsschlüssel)<sup>883</sup>

Die halbmondförmigen Kornpüppchen mit einer Ausbuchtung in der Mitte, welche mit Ähren versehen ist, wurden erstmalig von Blackman als solche erkannt und beschrieben.<sup>884</sup> Er fand diese Form der Arousa in den Wanddarstellungen der Gräber des Djeserkareseneb (TT 38), des Nacht (TT

<sup>878</sup> Siehe dazu weiter unten unter: „Bedeutung“.

<sup>879</sup> Kapelle, Querhalle, Ostwand, Südseite.

<sup>880</sup> Der Grünton soll bei den Kornpüppchen wohl zum einen Frische und zum anderen auch Unberührtheit ausdrücken. So ist das allererste Korn auf den Feldern auch noch leicht grün und kann eigentlich nicht geschnitten werden.

<sup>881</sup> Kat. Nr. 031, Szene 178, Tisch 001.

<sup>882</sup> Darstellung aus dem Grab des Amenemhet (TT 123), Querhalle, Ostwand, Nordseite.

<sup>883</sup> Diese Form der Kornpüppchen kommt auf den bearbeiteten Opfertischen nicht vor, weshalb ihnen auch kein Klassifikationsschlüssel zugewiesen wurde.

<sup>884</sup> Blackman 1922, Corn-‘arüseh.



52) und des Chajemhat (TT 57). Bei Nacht<sup>885</sup> (Abb. 45) ist das Kornpüppchen über der Szene des Worfelns dargestellt, womit ein enger Zusammenhang zwischen dem Objekt und der Ernte demonstriert wird.

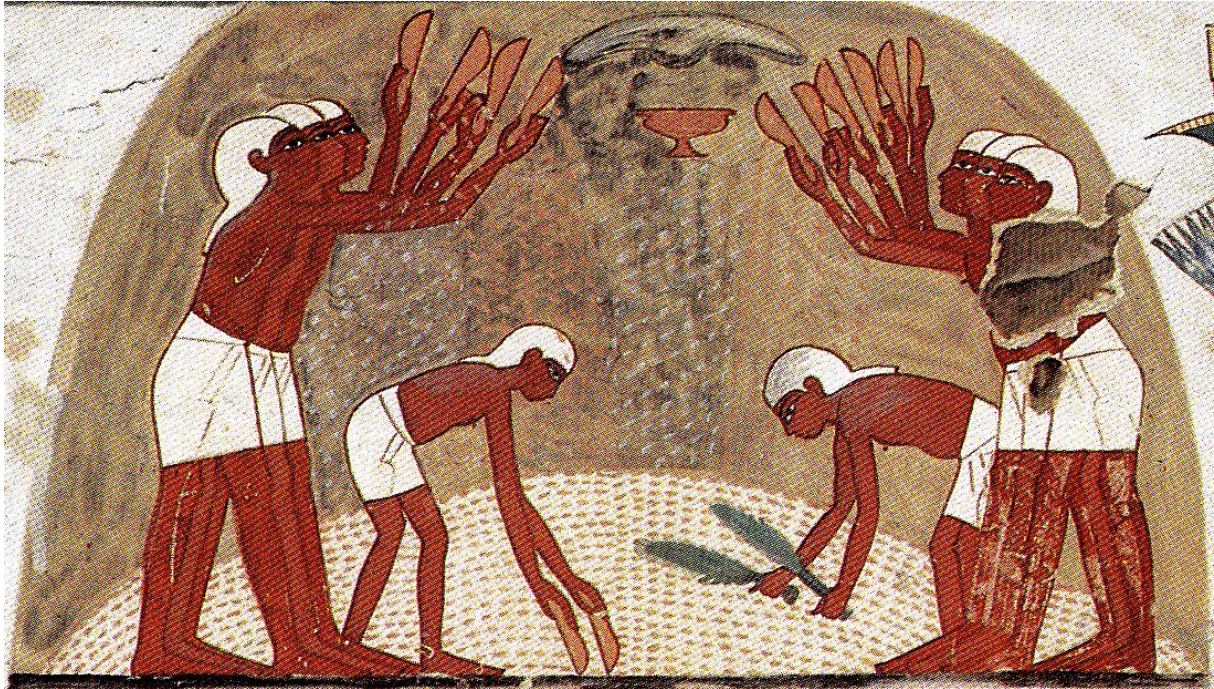


Abb. 45: Arbeiter beim Worfeln des Getreides im Grab des Nacht (TT 52).

### Bedeutung

Alle Hinweise deuten darauf hin, dass das Kornpüppchen als Symbol für Fruchtbarkeit galt und somit die Wünsche nach einer reichen Ernte unterstützte. Zum einen ist es immer gemeinsam mit anderen Fertilitätssymbolen, wie dem Tilapia, Honig, Eiern und Milch dargestellt. Im Grab des Nacht (Abb. 45) ist sogar ein Mann zu sehen, der den Getreideberg unterhalb des Kornpüppchens zusätzlich mit Lattich versieht, eventuell um die Ernte fruchtbarer zu machen<sup>886</sup>. Zum anderen weisen die weibliche Form der ersten Puppe (SKp1) sowie deren moderne Benennung durch die Einheimischen als „Braut“ darauf hin. Noch heute wird sie in einigen Provinzen zu Beginn der Ernte hergestellt, um sich den Segen eines reichen Ertrages zu erbitten.<sup>887</sup> Zudem gilt sie als Glücksbringer und soll dem Besitzer die Gesundheit erhalten.<sup>888</sup>

### Kräuter

Bei Kräutern handelt es sich im Folgenden um „Pflanzen, deren oberirdische Teile nicht verholzen“<sup>889</sup>. Sie werden in den Grabdarstellungen häufig in Kelchen abgebildet. Dort sind sie mit den Halmen nach oben stehend und meist zusammengebunden wiedergegeben. Dass es sich bei diesen Wandbildern tatsächlich um Kräuter und nicht etwa um einfache Gräser handelt, geht zum einen daraus hervor, dass Gras nur sehr karg und selten in Ägypten wächst und zudem nicht in derartige Höhen, wie dargestellt, sprießt. Zum anderen werden die befüllten Kelche in vielen Darstellungen an Hathor in Kuhgestalt gerichtet, indem sie aus dem thebanischen Bergmassiv hervortritt. Dass domestizierte Nutztiere damals wie heute mit speziellem Futterkraut gefüttert wurden, zeigt bspw. der Große Sonnehymnus, in dem es heißt:

<sup>885</sup> So auch bei Djeserkareseneb.

<sup>886</sup> Zur Fruchtbarkeitssymbolik des Lattichs siehe: Kap. „Gemüse, Lattich“.

<sup>887</sup> Aussage von Anwohnern aus Ababda, nahe Luxor.

<sup>888</sup> Blackman 1922, Corn-ä'rüseh, S. 237-238.

<sup>889</sup> Duden online [http://www.duden.de/rechtschreibung/Kraut\\_Pflanze\\_Kohl](http://www.duden.de/rechtschreibung/Kraut_Pflanze_Kohl) (zuletzt eingesehen am 25.04.2015).

„Alles Vieh ist zufrieden mit seinem Futterkraut (*sm.w*).“ (Grab des Eje in Amarna (Nr. 25), Eingang, Westwand, Großer Sonnenhymnus, Z. 5)<sup>890</sup>

Daher wird auch bei den bereits beschriebenen Darstellungen angenommen, dass es sich um Kräuter handelt, die jedoch auch für den Menschen genießbar sind oder aber als Opfergabe geeignet schienen.

### Bedeutung

Nach einer statistischen Auswertung der aufgenommenen Szenen mit Kräutern als Opfergaben (Teil III, Statistische Erhebung 6 + Wertetabelle) stellte sich heraus, dass Abbildungen von Kräutern zu jeweils 19 % in den Brandopferszenen<sup>891</sup> und an die Hathor-Kuh gerichtet zu finden sind. 73 % aller Darstellungen mit Kräutern richten sich zudem an verschiedene Gottheiten, wobei Osiris, Re-Harachte und Hathor zu den bevorzugten Opferempfängern zählen. Auch vergöttlichte Menschen erhalten das Kraut, so wie Amenophis I. und Ahmose Nefertari und Amenophis III. mit Teje. Einen Anteil von 19 % macht das Kraut-Opfer an den Grabinhaber (und dessen Frau) aus. Dort wird es am häufigsten in Festszenen dargebracht. Zur umfassenden Bedeutung von Kräutern als Opfergabe kann noch nicht viel gesagt werden, da die erfasste Stichprobe zu gering ist und an dieser Stelle eine tiefgehende Literaturstudie vonnöten wäre, die jedoch aus Zeit und Umfangsgründen nicht möglich war.<sup>892</sup> Daher sollen hier nur einige Deutungsmöglichkeiten genannt werden. In einem Pyramidentextspruch heißt es:

„Mögest du Überfluss haben an jenem Kraut (*sm.w*), an dem die Götter Überfluss haben, von dem die Achs sich ernähren.“ (Pyramide des Merenre, PT 610, §1722a-1722b, Zeile [M/V/S 19 = 716 bis 20 = 717])<sup>893</sup>

Dort wird eindeutig beschrieben, dass sich die Götter, aber auch die *3h.w* der Menschen von Kräutern ernähren, was mit dem erfassten Bild der Statistik übereinstimmt. Dabei ist vorausgesetzt, dass der Verstorbene im Falle der Festdarstellungen als „Verklärter“ (*3h*) bezeichnet werden kann. Der Grabinhaber bezeichnet sich in einem Totenbuchspruch zudem bewusst selbst als das Kraut, welches den Bedarf der Götter kennt:

„Ich bin das Kraut (*sm.w*) der Götter, das ihren Bedarf kennt.“ (pKairo CG 51189 (pJuja), TB 125, Z. 765)<sup>894</sup>

Hier darf jedoch nicht angenommen werden, dass sich der Verklärte tatsächlich als Speise der Götter sieht, sondern vielmehr ist damit die Menge gemeint, welche von der Bezeichnung *sm.w* ausgeht. Futterkraut musste in großen Massen produziert und verfüttert werden, sodass hier wohl eine Analogie gebildet wurde, welche den Grabinhaber als die Masse an Menschen bzw. einen unter ihnen beschreibt, der genau weiß, was die Götter wünschen.

### Honig

Die Honigbiene galt als symbolisches Wappentier für Unterägypten. Vor allem im Delta, wo sich aufgrund der guten Bodendurchfeuchtung viel Nahrung für die kleinen Insekten befand, war sie weit verbreitet.<sup>895</sup> In den Opferlisten wird der Honig speziell erst ab dem Mittleren Reich erwähnt.<sup>896</sup> Allerdings wurde mit Honig zubereitetes Gebäck schon im Alten Reich in den Listen verzeichnet.<sup>897</sup>

<sup>890</sup> TLA: Sonnenhymnus. Siehe auch Schenkel 1980, Landwirtschaft, Sp. 934-935.

<sup>891</sup> Dort an Re-Harachte, Osiris und Hathor gerichtet.

<sup>892</sup> Die Opfergabe steht zudem nicht im Fokus dieser Arbeit und ist aufgrund ihres seltenen Vorkommens zu unbedeutend, als dass eine allumfassende Analyse in diesem Zusammenhang und an dieser Stelle angestrebt werden könnte.

<sup>893</sup> TLA: PT 610.

<sup>894</sup> TLA: TB 125.

<sup>895</sup> Darby, Ghalioungui und Grivetti 1977, Food I, S. 430.

<sup>896</sup> So, nach dem Studium der bei Barta 1963, Opferliste behandelten Listen.

<sup>897</sup> So bspw. das *šc.t*-Brot. Barta 1963, Opferliste, S. 49, Nr. 61.

## Gewinnung

Die Imkerei als Gewerbe­zweig ist seit dem Alten Reich in Ägypten nachweisbar.<sup>898</sup> Eine eingehende Beschreibung des Herstellungsprozesses von Honig findet sich bei Feierabend<sup>899</sup>, weshalb an dieser Stelle nur kurz darauf eingegangen werden soll. Bienen wurden wohl vorwiegend in Tonröhren gehalten<sup>900</sup>, jedoch gibt es auch Diskussionen um Stülper<sup>901</sup>, die Feierabend allerdings ablehnt. Sie bespricht dabei ein Gefäß aus einer Schweizer Privatsammlung<sup>902</sup>, welches einen Bienenstock darstellen soll<sup>903</sup> (Abb. 46). Dabei kommt sie zu dem Schluss, dass es sich um einen Getreidespeicher statt um einen Stülper handeln muss. Sie begründet dies zum einen mit der Abwesenheit von Funden aus pharaonischer Zeit und zum anderen mit der Form, welche den Getreidespeichern ähnelt. Dazu sind jedoch zwei Dinge zu sagen: 1. *The absence of evidence is not the evidence of absence* – Diese Aussage gilt für die gesamte Archäologie, vor allem für organische Funde. Gerade im Delta, wo die Bienen *en masse* gezüchtet wurden, sind Belege organischer Materialien rar. Da der überwiegende Teil der erhaltenen Bienenzuchtdarstellungen zudem aus Oberägypten stammt<sup>904</sup>, könnte hier der Irrglaube vorliegen, dass die Tiere ausschließlich in Tonröhren gehalten wurden. 2. Die Form entspricht m. E. nicht der eines Getreidespeichers, der an beiden Seiten parallel verlaufend lang und hoch dargestellt sein müsste. Die horizontalen Rillen, welche über das gesamte Gefäß verteilt sind, lassen eher ein Flechtwerk vermuten. Dazu ist das Gefäß aus Alabaster gearbeitet, was auf einen wertvollen Inhalt schließen lässt, der mit Getreide nicht vereinbar wäre. Modelle von Getreidespeichern bestanden zudem meistens aus Ton.



Abb. 46: (links) moderner Stülper aus Korbgeflecht und (Mitte und rechts) Gefäß aus Schweizer Privatbesitz.

Feierabend gibt weiterhin an, dass in Szenen des Honigopfers nur sog. Blumentöpfe als Aufbewahrungsbehälter für Honig dienten, allerdings muss hier gesagt werden, dass es sich eben um Opferszenen und keine Alltagsszenen handelt. Auch in den Opferlisten wird ausschließlich die Gefäßform des Blumentopfes für den Honig genannt. Da in den Körben deutlich weniger Honig produziert werden konnte als in den Ton-Beuten, darf zudem angenommen werden, dass Bienen darin eher im privaten Bereich gezüchtet wurden, so wie es heute auch noch der Fall ist. Die Gefäßform als Bienenstock aufzufassen ist daher nicht unbedingt auszuschließen und sollte erneut untersucht werden.

<sup>898</sup> Feierabend 2009, Biene und Honig, S. 1.

<sup>899</sup> Feierabend 2009, Biene und Honig.

<sup>900</sup> Eine 3000 Jahre alte Imkerei wurde 2007 in Israel von Mitgliedern der Hebräischen Universität Jerusalem ausgegraben. Dort befinden sich die ältesten bisher gefundenen Tonbeuten noch *in situ* und mit Verschluss. Für Fotos und weitere Informationen siehe <http://www.hagalil.com/01/de/Israel.php?itemid=1584> (zuletzt eingesehen am 31.03.2015).

<sup>901</sup> Umgedrehte Körbe mit abnehmbarem Deckel und Einflugloch.

<sup>902</sup> Ägypten – Augenblicke der Ewigkeit 1997, Kat. Nr. 74.

<sup>903</sup> Feierabend 2009, Biene und Honig, S. 88-89.

<sup>904</sup> Siehe dazu Feierabend 2009, Biene und Honig, S. 96-102.

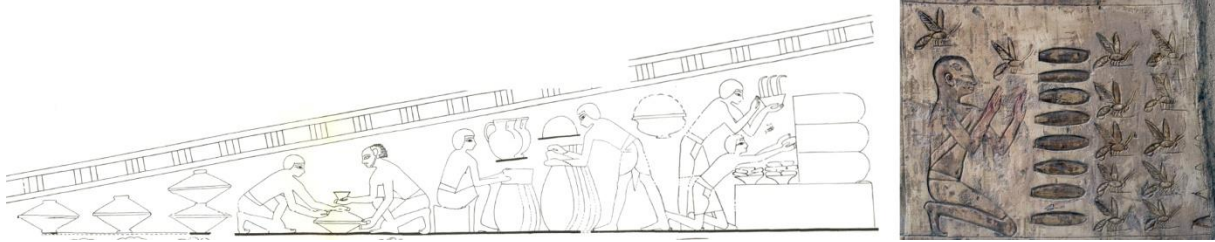


Abb. 47: (links) Darstellung der Honigernte aus dem Grab des Rechmire (TT 100)<sup>905</sup> und (rechts) Begutachtung der Beuten im Grab des Pabasa (TT 279)<sup>906</sup>.

Der erste Schritt beim Entnehmen der Honigwaben scheint das Annähern des Imkers im *dw3*-Gestus gewesen zu sein (Abb. 47, rechts). Womöglich wurden die Beuten zunächst vorsichtig untersucht, bevor mit der Ernte der reichsten Honigvorkommen begonnen werden konnte. Danach kam es zur Räucherung, welche die Bienen dazu bringen sollte ihren Stock friedlich und ruhig zu verlassen um den Imker zu schützen. Häufig sind in den Szenen Räuchergefäße oder Räucherständer abgebildet (Abb. 48, links und Abb. 49, links).



Abb. 48: Relief aus dem Sonnenheiligtum des Niuserre mit Darstellung der Honigernte (Berlin ÄM 20035/1-4).

Nach Entnahme der einzelnen Honigscheiben wurden die brutlosen Waben in ein Gefäß gepresst. (Abb. 48) Von dort aus konnten sie in verschiedene andere Behälter umgefüllt werden. (Abb. 49, links und rechts)

<sup>905</sup> Passage, Südwand, Ostseite.

<sup>906</sup> Pfeilerhof, Südseite, mittlerer Pfeiler, Westseite.



Abb. 49: (links) Darstellung des Abfüllens von Honig aus dem Grab des Pabasa (TT 279)<sup>907</sup> und (rechts) Verschließen eines Honiggefäßes mit Hilfe einer Schnur aus dem Sonnenheiligtum des Niuserre<sup>908</sup>.

Andere Waben wurden allerdings nicht ausgepresst, sondern vollständig mitsamt dem Bienenwachs gegessen. Sie sind in den Darstellungen gestapelt oder geschichtet in kleinen Gefäßen, wie Schüsseln und Körben, abgebildet.<sup>909</sup>

#### Darstellung

In den Darstellungen ist Honig in einer Vielzahl unterschiedlicher Varietäten wiedergegeben. Zu finden sind sie zum einen in der Kategorie Sonstiges unter SHo und zum anderen bei den Gefäßen. Die Süßspeise kann dabei flüssig oder wabenförmig in Schalen und Blumentöpfen vorkommen. Die Farben reichen von Braun bis Gelb über Weiß. Gerade die einzelne Honigwabe wurde gern im äußeren Bereich weiß angegeben, was das Wachs der Biene darstellen soll. Zur Mitte hin ist sie dann rot oder rot-bräunlich gefärbt, was auf den darin befindlichen Honig hinweist. Häufig ist auch eine Wabenstruktur, aus Kreisen oder kleinen Sechsecken bestehend, angegeben. In manchen Fällen sind allerdings auch nur Tupfen auf der Wabe verteilt angebracht, welche diese Struktur imitieren sollen. Die äußere Form der Honigscheibe variiert von oval bis spitz-oval. Bei den Gefäßen, die eindeutig als mit Honig befüllt angesprochen werden können, handelt es sich um die Kategorien GefHo und GefHo1. Auch die sog. Blumentöpfe konnten Honig enthalten. Bei GefHo1 ist zudem nicht eindeutig zu sagen, ob es sich wirklich um ein Gefäß oder um übereinandergelegte Honigscheiben handelt. Allerdings spricht die Abwesenheit eines Korbes oder einer Schale, wie bei SHo, eher dafür, dass es sich tatsächlich um ein Gefäß handelt. Im Vergleich mit anderen Szenen der Honiggewinnung, die außerhalb der hier bearbeiteten Opferszenen stehen, muss zudem noch erwähnt werden, dass eine Vielzahl weiterer Behältnisse existierte, in denen Honig aufbewahrt werden konnte. So zeigen die Belege bei Pabasa und Niuserre (Abb. 49) zwei Varianten mit Verschnürung. Auch in den als „Milchkrügen“<sup>910</sup> (GefMk1) betitelten Gefäßen und wahrscheinlich in *nw*-Töpfchen<sup>911</sup> konnte Honig dargebracht werden. Amphoren<sup>912</sup> sind weitere Belege für Honiggefäße, was zeigt, dass die Süßspeise in vielen verschiedenen Behältern aufbewahrt werden konnte. Es ist daher ohne Beischriften oder

<sup>907</sup>Pfeilerhof, zweiter Pfeiler auf der Südseite des Hofes. Porter/Moss, TT, S. 356, Court, Cc.II.

<sup>908</sup>Berlin ÄM 20035/03.

<sup>909</sup>Siehe dazu die Beispiele in der Typologie unter SHo.

<sup>910</sup>Feierabend 2009, Biene und Honig, S. 286-287.

<sup>911</sup>Feierabend 2009, Biene und Honig, S. 101.

<sup>912</sup>So ist es zum Beispiel im Grab des Rechmire (TT 100) zu sehen, wo die Beschriftung „Honig“ direkt auf den Amphoren dargestellt ist. Siehe dazu Feierabend 2009, Biene und Honig, Tafel 16.

eindeutige Belege häufig nicht zu sagen, ob sich in bestimmten Gefäßen statt Wasser, Wein oder Milch nicht vielleicht Honig befunden haben mag.<sup>913</sup>

### Bedeutung

Honig kam in der Medizin häufig zum Einsatz, da er antibakteriell, antiseptisch und entzündungshemmend wirkte.<sup>914</sup> Wie bereits durch Feierabend nachgewiesen werden konnte, hatte Honig die symbolische Bedeutung von Fruchtbarkeit und Potenz inne.<sup>915</sup> Er konnte zudem als Schutz für Kinder dienen.<sup>916</sup> Er war des Weiteren u. A. dem Gott Min zugeordnet, der vom König den Honig als Opfergabe erhielt und daraufhin dessen Königtum gegen Feinde absicherte. Auch Hathor war als „Auge des Re“ mit Biene und Honig verbunden, da sie der Garant für die Produktion der Süßspeise war.<sup>917</sup>

Die Honigbiene und der Honig waren zudem nicht nur Tränen des Sonnengottes Re<sup>918</sup>, sondern der Honig selbst galt im Kontext des täglichen Opferrituals auch als „Auge des Horus“ bzw. im Mundöffnungsritual als „süßes Horusauge“<sup>919</sup>. Somit sind beide Augenmythen mit dem Honig verbunden. Klar ist, dass Honig ein Luxusgut und somit nur der höheren Gesellschaft zugänglich war. Dies belegen Textzeugen, wie jener Ausschnitt aus dem Nauri-Dekret:

„Die Schatzhäuser sind voll Kostbarkeiten an Silber und Gold - in Haufen auf der Erde (ausgebreitet?), (an) Königsleinen und Stoffe in Mengen, (an) Millionen von Olivenbaum-Öl, Weihrauch, Wein, Honig - unzählbar in ihren Mengen.“ (Nauri-Felsstele, Abydos-Dekret, Z. 15)<sup>920</sup>

### Käse (?)

Dass es sich bei den mit SM klassifizierten Opfergaben eventuell um Käse, der in Matten eingewickelt ist, handelt, geht aus der heute noch traditionell überlieferten Produktionsweise des Lebensmittels hervor.<sup>921</sup> Auf Basis eines Besuchs bei einer ägyptischen Familie in el-Kôm (Luxor) war es möglich den Prozess nachzuverfolgen.<sup>922</sup> Es wurde deutlich, dass Käse während und nach der Herstellung in Textilmatten aufbewahrt wurde (Abb. 50).



Abb. 50: Abtropfen des Käses in einer Textilmatte.

Vermutlich trocknete das Rohprodukt somit schneller und gleichmäßiger als in Gefäßen. Es wird angenommen, dass in den als „Matte mit Erzeugnissen“ beschriebenen Opfergaben Käse oder Ähnliches aufbewahrt wurde. Leider kann dies jedoch aufgrund fehlender Vergleichsfunde nicht bewiesen werden. Käsefunde sind eventuell aus Grab 3477 in Sakkara bekannt. Dort wurden sie in kleinen Krügen gelagert.<sup>923</sup>

<sup>913</sup> Weiterführend zu mit Honig befüllten Gefäßen siehe Aston 2007, A Taste of Honey.

<sup>914</sup> Feierabend 2009, Biene und Honig, S. 197.

<sup>915</sup> Feierabend 2009, Biene und Honig, S. 255 und 296.

<sup>916</sup> Feierabend 2009, Biene und Honig, S. 293. Siehe dazu auch die Zaubersprüche für Mutter und Kind.

<sup>917</sup> Feierabend 2009, Biene und Honig, S. 295.

<sup>918</sup> Darby, Ghalioungui und Grivetti 1977, Food I, S. 430. Feierabend 2009, Biene und Honig, S. 217-218.

Weiterführend im Mythos vom Sonnenaugen siehe: Quack 2007, Heimkehr der Göttin, S. 209.

<sup>919</sup> Feierabend 2009, Biene und Honig, S. 293.

<sup>920</sup> TLA: Nauri-Felsstele.

<sup>921</sup> Erstmals aufmerksam darauf machte mich Dr. Mohamed Ismail Khaled, Leiter der *Foreign Mission Affairs* im SCA/MSA Kairo, dem ich für den Hinweis sehr danke.

<sup>922</sup> Der Familie Mahmoud Ismael sei für Ihre freundliche Bereitschaft, mir die Käseproduktion auf traditionelle Art und Weise zu zeigen, gedankt.

<sup>923</sup> Emery 1962, A funerary Repast, S. 7.

### Opfertafel

Die Darstellung von Opfertafeln in Form von Teichen mit Landekanal auf einem Opfertisch ist im thebanischen Privatgrab selten belegt. Nur in TT 217<sup>924</sup> und TT 357<sup>925</sup> ist sie zu finden. Beide Gräber stammen aus der Zeit Ramses' II. und befinden sich in Deir el-Medine. Im royalen Kontext ist die Opfertafel weitaus häufiger in den Tempeln dargestellt<sup>926</sup> (Abb. 55, rechts). Erstmals findet sie sich unter Thutmosis III.<sup>927</sup> und ist dann vor allem auch in Amarna zu finden, wo derartige Objekte archäologisch belegt sind<sup>928</sup>.

### Herstellung

Die Herstellung der Opfertafeln wird im Grab TT 75 (Abb. 51, links) gezeigt. Neben kleineren Libationsgefäßen, die dort vermutlich gerade mit fein ziselierten Inschriften und Mustern versehen werden, sind auch Opfertafeln auf Opferständern zu sehen. Eventuell ist damit der Arbeitsschritt illustriert worden bevor die häufig in den Darstellungen zu findenden Wasserlinien auf der Tafel angebracht wurden.

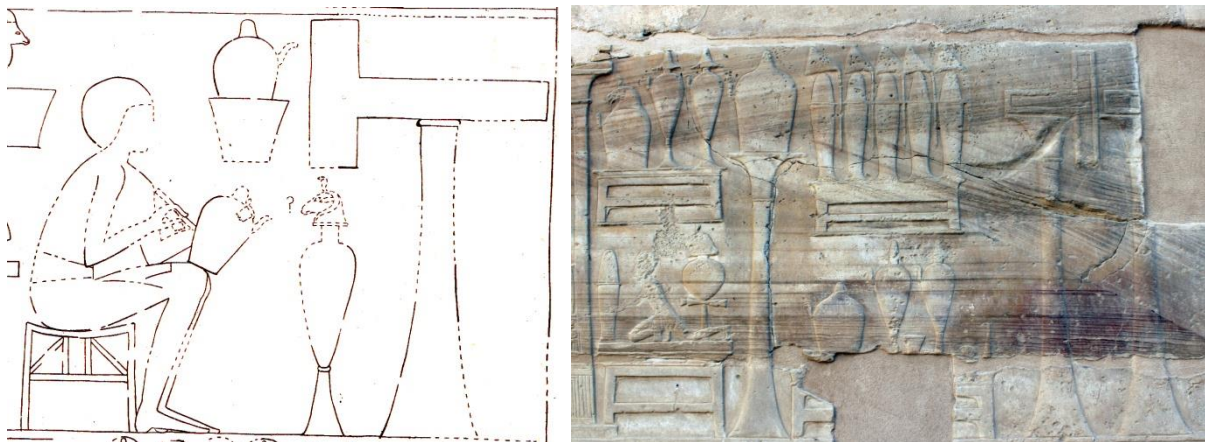


Abb. 51: (links) Darstellung der Produktion von Opfertafeln im Grab TT 75 und (rechts) Darstellung von zwei Opfertafeln auf Opferständern (ganz rechts) unter den Opfergaben an die Barke des Amun-Re im zentralen Barkensanktuar des Tempels von Sethos I. in Qurna.

### Darstellungen

Die beiden aufgenommenen Darstellungen zeigen die Opfertafeln mit Wasserlinien auf der Oberfläche. Die Tafeln haben die Form eines Teichbeckens mit Landekanal und sind im Falle von TT 217 rot wiedergegeben.

### Bedeutung

Die Darstellungen zeigen Libationsopfertafeln<sup>929</sup> in Form eines Kanalteiches bzw. Landekanal<sup>930</sup>, welcher mit Wasser gefüllt ist. Sie sind eventuell mit Reinigungsriten verbunden und bieten eine Fläche für flüssige Opfergaben, die auf bzw. in das Objekt ausgegossen werden konnten. Weshalb in TT 217 die Farbe Rot anstelle von Blau gewählt wurde, kann nicht gesagt werden. Eine Deutung muss zunächst offen bleiben.

<sup>924</sup> Kat. Nr. 062, Szene 394 (OT an Osiris und Hathor).

<sup>925</sup> Kat. Nr. 065, Szene 410 (Festszene, OT an GH und Frau).

<sup>926</sup> Siehe dazu auch: Spieser 2010, *Offrandes et purification*, S. 118-122.



<sup>927</sup> Spieser 2010, *Offrandes et purification*, S. 118.

<sup>928</sup> Spieser 2010, *Offrandes et purification*, S. 203, Fig. 93.

<sup>929</sup> Derartige Opfergaben werden auch als Weihgeschenke für den Gott Amun benannt. Siehe dazu: Sethe 1906, *Urk. IV*, 630 (1-4; 7.).

<sup>930</sup> Geßler-Löhr 1983, *Die heiligen Seen*, S. 13-14. Dort sind sie als Ersatz für einen fehlenden Teich an der Grabanlage bezeichnet. Geßler-Löhr 1984, *See, hlg.*, Sp. 793. So auch: Spieser 2010, *Offrandes et purification*, S. 118.

## Fackel / Kerze

Bei Fackeln bzw. Kerzen handelte es sich im Alten Ägypten um ineinander gedrehte Leinenstreifen, welche die Hieroglyphe V28 nachbildet. Diese wurden in Fett getränkt und angezündet. Wahrscheinlich wurde das Fett noch mit Gewürzen versetzt, sodass es einen wohlriechenden Duft beim Verbrennen verströmte.<sup>931</sup> Je nachdem, ob der Fettklumpen größer und mit einem Stab versehen, oder kleiner und hauptsächlich aus Leinenstreifen mit geringen Fett- und Ölzusatz besteht, spricht man von einer Fackel oder einer/m Kerze/Docht. Kerzen wurden rituell beim Neujahrsfest sowie den fünf folgenden Epagomenen, dem Choiak-Fest und beim *W3g*-Fest angezündet. Die Bezeichnungen im Ägyptischen waren  *h<sup>c</sup>.t* - Docht und  *tk3w* – Fackel / Kerze.<sup>932</sup>

## Darstellung

In den Darstellungen existieren verschiedene Möglichkeiten der Wiedergabe von Fackeln und Dochten. Zum einen können die Kerzendochte als in sich gedrehter Strang, der aufrecht steht und im oberen Drittel nach unten abgeknickt ist, wiedergegeben werden (SDo1). Eben jene Dochte verkörpert die Hieroglyphe V28. Häufig sind sie liegend auf den Opfertischen dargestellt (SDo2). Zum anderen können die Fackeln als brennende, mit roter Schnur umwundene Fettkegel direkt auf dem Opfertisch (SKe<sub>3</sub>) oder als Dreieck am Ende eines Stabes aus Schilf oder Holz (SKe) abgebildet sein. Die dreieckigen Fettkegel sind dann ebenfalls mit einer Schnur umwunden, welche die Brennmasse zusammenhält. In dieser Arbeit aufgenommen wurden neun Szenen mit Kerzen, Fackeln oder Dochten auf Opfertischen (Teil III, Tabelle 7). Dabei sind die Empfänger dieser Opfergaben der Grabinhaber oder diverse Gottheiten.

## Bedeutung

Der symbolische Gehalt von Fackeln und Kerzen leitet sich von ihrer sekundären Benennung als Horusauge<sup>933</sup> oder Auge des Re ab.<sup>934</sup> Dabei wird die Urangst des Menschen vor dem Dunkeln<sup>935</sup> und somit Nicht-Sichtbaren angesprochen, welche ausschließlich das Licht zu bekämpfen vermag. Zu finden ist diese Dunkelheit neben der Nacht auch in der Unterwelt, wie Feucht bereits bemerkte.<sup>936</sup> Eine große Rolle spielte das Licht scheinbar damals wie heute beim Neujahrsfest. Während zu Silvester alljährlich Feuerwerke und Lichtspiele gezündet werden, wurden im Alten Ägypten Fackeln und Kerzen verbrannt, welche die Dunkelheit verbannen und das neue Jahr erleuchten sollten. Künstliches Licht war zudem ein Indikator für Fortschritt, da es Nacharbeit ermöglichte und dunkle Stellen im Tempel zusätzlich zum spärlich einfallenden Sonnenlicht erhellte. Auch die fünf Epagomenen wurden als Geburtstage der Götter Osiris, Seth, Isis, Nephthys und Horus mit Fackeln gefeiert, so wie auch heutzutage noch Jahrestage mit Kerzen begangen werden. Die Bezeichnung der Fackel als Horusauge würde sich in die Bedeutung der Opfergaben auf dem Opfertisch des täglichen Speiserituals einreihen<sup>937</sup>, allerdings sind Fackeln und Kerzen kein Bestandteil des Rituals, da sie nicht in den Opferlisten erwähnt werden. Sie sind jedoch ab und zu im Grabzug für den Verstorbenen zu sehen<sup>938</sup> und scheinen daher als Hilfsmittel bei der Grablege gedient zu haben.

## Duftaufsatz („Salbkegel“)

Bei den sog. Salbkegeln handelt es sich vermutlich um Fett<sup>939</sup> (weiß), welches aus Tieren gewonnen wurde, und, das als Trägerstoff für eine Duftmasse (rot oder gelb) diente.<sup>940</sup> Diese wurde auf das Fett

<sup>931</sup> Feucht 1985, Nefersecheru, S. 70.

<sup>932</sup> Fischer 1977, Fackeln und Kerzen, S. 79-80.

<sup>933</sup> So z. B. in TB 137A und B.

<sup>934</sup> Feucht 1985, Nefersecheru, S. 70. Harrington 2013, Living with the Dead, S. 46.

<sup>935</sup> In der Dunkelheit befindet sich vor allem auch Seth, den es durch Licht zu vertreiben gilt. So das Ritual zur Verklärung des Osiris (Buch IV) in pBM10208, Zeile 1,14. TLA: Verklärung des Osiris.

<sup>936</sup> Feucht 1985, Nefersecheru, S. 70-71.

<sup>937</sup> Siehe dazu Kap. 14 „Die Bedeutung des täglichen Opferrituals“.

<sup>938</sup> So z. B. auf der Südwand der Vorkammer zur Pfeilerhalle in TT 96.

<sup>939</sup> Cherpion 1994, *cône d'onguent* spricht sich dagegen aus, dass Salbkegel real existiert haben. Ihre Vermutung referiert auf ein abstraktes Konzept der bildlichen Darstellung von Duft. Dieser kann allerdings m. E. deutlicher mit Hilfe von Blüten dargestellt werden. Es existieren zudem Darstellungen von Duftaufsätzen mit eingesteckten Lotusblüten, deren Existenz nicht vonnöten wäre, wenn bereits der Kegel den Wohlgeruch beschreiben würde.



aufgetragen und war in vielen Fällen eventuell mit Safranfäden durchsetzt<sup>941</sup>, was in den Darstellungen durch rote Wellenlinien wiedergegeben ist (Abb. 52).



Abb. 52: Darstellung aus dem Grab des Neb-Amun und Ipouky (TT 181), Querhalle, Nordwand, Westseite.

Der Begriff „Salbkegel“ ist eigentlich irreführend und sollte vorzugsweise durch „Duftaufsatz“ ersetzt werden. Es handelt sich nämlich nicht um eine Salbe, wie wir sie im heutigen Sinne verstehen, sondern vielmehr um einen Aufsatz für Kopf und Haar, dessen langsames Schmelzen eine Freisetzung von Geruchsstoffen in der angerührten Duftmasse zur Folge hatte. Diese diente zur Überdeckung von Gerüchen und Abwehr von Ungeziefer. Die Duftmassen- und Parfümölproduktion ist am vollständigsten in TT 175 dargestellt, wo die einzelnen Schritte nachvollzogen werden können.<sup>942</sup>

### Darstellung

In den Wandmalereien sind die Duftaufsätze weiß oder gelblich mit roten Fäden oder einem roten Abschluss am oberen Ende dargestellt. Allerdings existiert nur eine einzige Darstellung, in der die Objekte als Opfergaben auf einem Opfertisch fungieren. Im Grab des Nefersecheru (TT 296) sind sie in einem bräunlichen Ton wiedergegeben und stehen im Kontext von TB 125B. Sie sind zusammen mit anderen Opfergaben an diverse Götter in einem Schrein gerichtet.<sup>943</sup>

### Bedeutung

Eine tiefgehend symbolische Bedeutung kann den Duftaufsätzen in dieser Arbeit, zumindest als Gabe auf den Opfertischen, nicht nachgewiesen werden. Die Form resultierte vermutlich aus dem Gebrauch, da sie eine breite Aufsatzfläche bot und ohne aufwendigen Abschluss leicht tragbar war. Die seltene Darstellung unter den Opfergaben auf Opfertischen sowie das Fehlen in den Opferlisten bezeugen, dass diese Gegenstände nicht zum täglichen Opferritual gehörten.

Bei den Darstellungen von Duftaufsätzen auf den Köpfen von Menschen ist eine stilistische Entwicklung im Verlauf des Neuen Reiches zu bemerken.<sup>944</sup> Interpretationen nennen den Duftaufsatz als Anzeiger für den *B3* der Person, die ihn trägt<sup>945</sup> und gehen sogar so weit, dass Verbindungen zu Sexualität und Wiederauferstehung im Totenreich gezogen werden.<sup>946</sup> Dieser Interpretation möchte ich mich nicht anschließen. Der Geruch von Düften diente wohl vielmehr dem privaten Wohlbefinden und der Ungezieferabwehr. Er konnte in einigen Fällen jedoch auch die Anwesenheit eines Gottes anzeigen und somit die Menschen, welche sich künstlich des Duftes bedienten, auf eine göttliche Ebene transferieren.<sup>947</sup>

---

Es ist erst einmal logisch davon auszugehen, dass real existierende Dinge auch dargestellt und später symbolisch verklärt wurden, als dass ein neues Symbol für etwas visuell nicht Fassbares geschaffen wurde. Der Fund einer weiblichen Mumie mit Duftaufsatz aus den Grabungen in Amarna zeigt zudem, dass jene Objekte tatsächlich existierten. Das Objekt wird von Jolanda Bos bearbeitet.

<sup>940</sup> Germer 1984, Salbe, Sp. 361-362.

<sup>941</sup> Safran war womöglich ein Importgut, das in der Antike häufig in Parfums verwendet wurde. Darby, Ghalioungui und Grivetti 1977, Food II, S. 805-806.

<sup>942</sup> Siehe dazu Tafel II.

<sup>943</sup> Kat. Nr. 063, Szene 398.

<sup>944</sup> So variieren z. B. die Größen der Duftaufsätze im Laufe der Zeit. Siehe dazu Padgham 2012, Cone on the Head, S. 11 und 91-101.

<sup>945</sup> Siehe dazu zusammenfassend bei Padgham 2012, Cone on the Head, S. 106.

<sup>946</sup> Eine ausführliche Untersuchung findet sich bei Padgham 2012, Cone on the Head. Dort vor allem S. 11-14.

<sup>947</sup> Paszthory 1990, Salben, S. 12-13.

## 9.6 Getränke

Zu den Getränken auf Opfertischen zählen Wasser, Bier, Wein und Milch, wobei diese ausschließlich anhand der für sie typischen Gefäße<sup>948</sup> oder anhand der Bei- bzw. Inschriften identifiziert werden können. In den Opferlisten werden die Getränke explizit erwähnt und können somit dem täglichen Opferritual zugeordnet werden.

### Wasser

Die Grundlage allen Lebens am Nil war damals wie heute das Wasser, welches Fische beherbergte, die den Menschen als Nahrung dienten, kostenfreier Flüssigkeitslieferant war und dessen alljährliche Überschwemmung das Land fruchtbar machte.

### Darstellung

In den Darstellungen unter den Opfergaben ist Wasser nicht explizit auszumachen und kann lediglich in Flüssigkeitsbehältern vermutet werden. Dabei ist vor allem die Phrase *mw dšr.t*, welche in den Opferlisten vorkommt, von Bedeutung. Sie bezeichnet Wasser, das sich in roten Krügen<sup>949</sup> befindet. Die Flüssigkeit kann allerdings auch in Handwaschgefäßen erwartet<sup>950</sup> und den sogenannten *mns3*-Krügen<sup>951</sup> dargebracht oder lediglich als *mw* ausgedrückt werden. Sichtbar wird das Element erst bei den Libationshandlungen, wo es in verschiedenen Blautönen in Form von Zickzack- oder Wellenlinien bzw. als einzelner Wasserstrahl wiedergegeben wird.

### Bedeutung

Die Bedeutung des Wassers als Opfergabe war aufgrund der vielseitigen Einsetzbarkeit<sup>952</sup> sicherlich sehr umfassend und kann wegen des begrenzten Umfangs an dieser Stelle nur kurz angerissen werden. Der Fokus liegt daher auf der Rolle des Elements als Bestandteil des täglichen Opferrituals. Dort kann es als Handwaschmittel oder zusammen mit der Räucherung als Libation vorkommen. Wasser war Grundlage für alle anderen Getränke, wie Wein, Bier und Milch.<sup>953</sup> Im Speiseritual dürfte es vor allem zur Reinigung der Hände verstanden worden sein. Daher ist es wohl bei vielen Opferlisten am Anfang, in der Mitte und am Ende wiedergegeben.<sup>954</sup> Wasser symbolisierte Reinheit<sup>955</sup>, Fruchtbarkeit<sup>956</sup> und vor allem Leben<sup>957</sup>. Das Element wurde zudem als „Ausfluss des Osiris“.<sup>958</sup> In diesem Zusammenhang

<sup>948</sup> Hier ist dennoch Vorsicht geboten. Es ist belegt, dass sich bspw. in Amphoren neben Wein auch Honig befunden haben kann. Siehe dazu die mit „Honig“ beschrifteten Amphoren im Grab des Rechmire (TT 100): Feierabend 2009, Biene und Honig, Tafel 16. Wein konnte des Weiteren auch in Hes-Vasen aufbewahrt werden, wie zwei Objekte aus dem BM beweisen (EA 59774 und EA 59775). Siehe dazu Kühn 2007, Wein, S. 21. Somit kann uns ein Gefäß heute als typisch für ein bestimmtes Nahrungsmittel erscheinen, welches im Alten Ägypten jedoch für verschiedene Lebensmittel verwendet wurde. Bei den Darstellungen wird allerdings davon ausgegangen, dass die spezifischen Gefäße auch mit ihrem für sie typischen Inhalt gedacht waren, da man sie sonst nicht abgebildet hätte. Schließlich konnte man somit dem Bildbetrachter sofort vermitteln, um welche Opfergabe es sich handeln soll. War dies nicht eindeutig ersichtlich, so beschrieb man die Gefäße zusätzlich mit ihrem Inhalt. Siehe dazu die Darstellung im Grab des Paser (TT 367): Kat. Nr. 100, Szene 582.

<sup>949</sup> Siehe dazu Kap. „Gefäße, Ritualgefäße“.

<sup>950</sup> Dort vor allem zur Reinigung vor, während und nach dem Opfermahl. Die Flüssigkeit ist häufig auch aus den Handwaschgefäßen herausfließend dargestellt. So z. B. in KV 19 (Monthuheršepšef). Siehe dazu Kat. Nr. 102, Szene 593.

<sup>951</sup> Erman/Grapow 1971, WB II, S. 88.8-10.

<sup>952</sup> Ob mythologisch als personifizierte Gottheit (z. B. Nun oder Hapi), als Produktionszugabe zu einem Großteil der Lebensmittel (Bier, Brot etc.) oder als Trägerstoff für Heilmittel in der Medizin – das Wasser war eines der vielseitig einsetzbarsten Rohstoffe des Alten Ägypten.

<sup>953</sup> Hier ist Wasser nicht als Verdünnung der Milch, sondern als tatsächliche natürliche Grundlage bzw. Basisstoff zu verstehen.

<sup>954</sup> So bspw. bei Menna (TT 69) und Amenemhet (TT 82). Dabei handelt es sich um einen deutlichen Verweis auf das Händewaschen vor, während und nach dem Ritual. Für die Anmerkung danke ich PD Dr. Alexandra von Lieven.

<sup>955</sup> Dies geht daraus hervor, dass es vor allem zur Waschung benutzt wurde, welche vor und nach dem Speisen auszuführen war.

<sup>956</sup> Siehe dazu Rotsch 2005, Nun.

<sup>957</sup> Dass es im Wasser von Lebewesen nur so wimmelt, ist auch den alten Ägyptern nicht entgangen, deren unterschiedliche Schöpfungsmythen zumeist im Urgewässer Nun beginnen.

kann es mit Milch als Flüssigkeit der Isis gleichgesetzt werden.<sup>959</sup> Beide Getränke sind somit eng mit dem Osirismythos verbunden und stellen wirkmächtige Flüssigkeiten dar, die eine Erneuerung im Jenseits ermöglichen sollten. Die Rolle der Flüssigkeit im täglichen Opferritual beschränkte sich wohl in erster Linie auf den Aspekt der äußerlichen Reinigung des Opferempfängers. Als durstlöschendes Getränk dürfte es aufgrund seiner Unreinheit im unbehandelten Zustand nicht getrunken worden sein. Bier und Wein wirkten durch ihren hohen Alkoholgehalt für den Magen desinfizierend und waren somit besser bekömmlich.<sup>960</sup>

### Bier

Genau wie das Brot war auch Bier ein Grundnahrungsmittel im Alten Ägypten.<sup>961</sup> Es war sozusagen ein „flüssiges Brot“, was auch dadurch belegt wird, dass beide Produktionsmethoden miteinander in Verbindung standen und häufig gemeinsam abgebildet wurden (Abb. 53). Das Getränk war zum einen nahrhaft, da es den Empfänger mit Kohlenhydraten versorgte und die Flüssigkeitszufuhr garantierte, und zum anderen galt es, dank seines Alkoholgehaltes<sup>962</sup>, als „sicheres“ Lebensmittel, womit Durchfallerkrankungen vermieden werden konnten. Gerade seine berauschende Wirkung<sup>963</sup> war ausschlaggebend für die symbolische Bedeutung der Opfergabe.

### Produktion

Wer sich mit der Produktion von Bier im Alten Ägypten beschäftigt, muss sich auch zwangsweise mit der Brotherstellung auseinandersetzen, da sich die ersten Arbeitsschritte ähneln. Zudem gab es wohl eine Vielzahl verschiedener Biere<sup>964</sup> mit unterschiedlichen Inhaltsstoffen, deren genaue Zugabe während der Brauprozesse bis heute nicht abschließend geklärt ist.<sup>965</sup> Neben zahlreichen Darstellungen im Alten Reich und Holzmodellen aus dem Mittleren Reich, existieren nur wenige vollständige Bildzeugnisse aus dem Neuen Reich, welche dem Wissenschaftler die verschiedenen Arbeitsschritte aufzeigen.<sup>966</sup> Genau diese Epoche soll aufgrund der zeitlichen Eingrenzung der vorliegenden Arbeit jedoch auch in Hinblick auf die Bierherstellung genauer beleuchtet werden.<sup>967</sup> Dort sind gerade die Abbildungen auf einem der Pfeiler in der Querhalle des Grabes von Kenamun (TT 93) sehr aufschlussreich<sup>968</sup> (Abb. 53).

---

<sup>958</sup> Münster 1968, Isis, S. 65.

<sup>959</sup> So Münster 1968, Isis, S. 65.

<sup>960</sup> Für diesen Hinweis danke ich PD Dr. Alexandra von Lieven. Es soll jedoch noch darauf verwiesen werden, dass Wasser als Getränk nicht vollständig von der Hand zu weisen ist. Obwohl das Nilwasser wohl nicht für den Genuss in Frage kam, da es stark mit Bakterien versetzt war und Krankheiten hervorrufen konnte, kann man davon ausgehen, dass Wasser aus Brunnen bzw. abgekochtes oder gefiltertes Wasser getrunken wurde.

<sup>961</sup> Samuel 2001, Beer, S. 171.

<sup>962</sup> Zum tatsächlich sehr hohen Alkoholgehalt des altägyptischen Dattelpieres siehe Kap. 10 „Exkurs, Bier brauen“.

<sup>963</sup> Diese zeigt sich bspw. im Buch von der Himmelskuh, in dem die gefährliche Göttin mit Bier betrunken gemacht wird. Hornung 1982, Mythos von der Himmelskuh, S. 39-40.

<sup>964</sup> Darby, Ghalioungui und Grivetti 1977, Food II, S. 538.

<sup>965</sup> Samuel 2001, Beer, S. 172 und Faltings 1998, Keramik der Lebensmittelproduktion, S. 156.

<sup>966</sup> Samuel 2001, Beer, S. 171-172.

<sup>967</sup> Zur ausführlichen Beschreibung der Bier- und Brotherstellung im Alten Reich auf Grundlage der Darstellungen in der Mastaba des Ti siehe Wild 1966, Brasserie et Panification. Dort ist jedoch zu beachten, dass Wild einige Begriffe in den Darstellungen falsch deutete. So handelt es sich bei *sgnn* bspw. nicht um einen Aromastoff (Wild 1966, Brasserie et Panification, S. 114) sondern vielmehr um die vergorene Maische (so: Faltings 1998, Keramik der Lebensmittelproduktion, S. 162 und 193). Ähnlich ist es zu Verwechslungen bei *bš3* Gerstenmalz und *sw.t* Brauweizen gekommen. Faltings 1998, Keramik der Lebensmittelproduktion, S. 185.

<sup>968</sup> Eine weitere gut erhaltene Szene der Bierbrauerei befindet sich im Grab des Nebamun (TT 17): Kapelle, Querhalle, Westwand, Südseite, 3. Register. Siehe dazu Säve-Söderbergh 1957, Four Eighteenth Dynasty Tombs, Plate XXII.

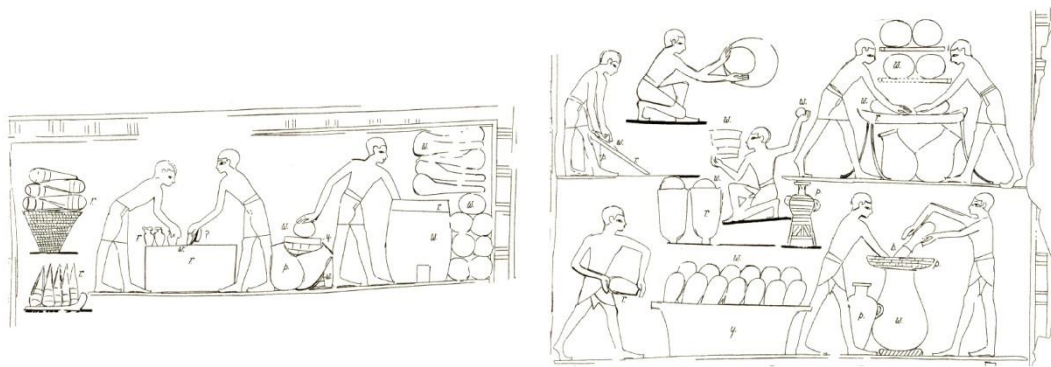


Abb. 53: Darstellung der Brotproduktion mit anschließender Einleitung des Bierbrauprozesses im Grab des Kenamun (TT 93), Pfeiler oben (links) und Mitte (rechts).<sup>969</sup>

Zu sehen ist das Backen von *bd3*- und *psn*-Brotten (in *ꜥpr.t*-Brotformen), die in verschiedenen Arbeitsschritten<sup>970</sup> fertig geformt und schließlich ausgebacken werden. Dabei ist zu beachten, dass die Brote nicht ganz durchgebacken sind, um die natürlichen Hefen<sup>971</sup> im Teig nicht zu zerstören.<sup>972</sup> Im Inneren ist dieser dann noch plastisch. Vor allem in der letzten Szene (Abb. 54) ist zu sehen, wie die runden Brotfladen aus der Form entfernt und danach in einen riesigen Bottich gegeben werden. Vermutlich hat man sie vorher zerbröselt, sodass sich die Hefen besser entfalten können.

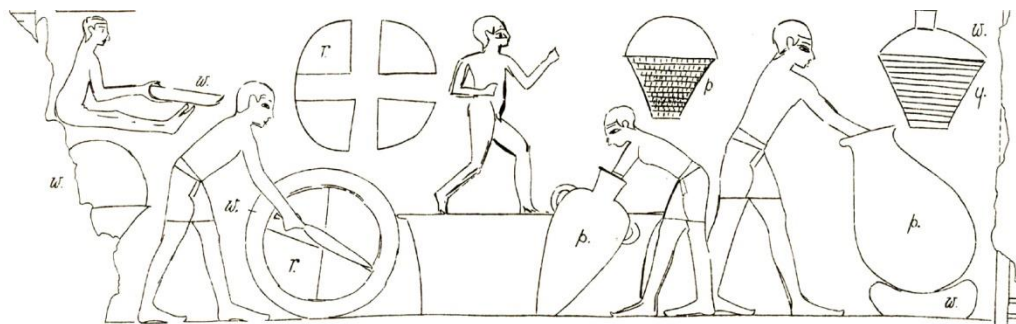


Abb. 54: Darstellung der Bierproduktion im Grab des Kenamun, Pfeiler (unten).<sup>973</sup>

Dort wird das Braubrot dann zerstampft und vermutlich mit Wasser angereichert. Der Arbeiter, welcher mit seinen Händen in einer großen Amphore<sup>974</sup> hantiert, ist gerade dabei etwas zu vermischen. Ob es sich dabei tatsächlich um Korn mit Brotstücken<sup>975</sup> handelt, kann nicht gesagt werden. Allerdings scheint die Form der Amphore nicht gerade prädestiniert als Mischbottich zu sein. Durch den Zusatz einer hellen Masse<sup>976</sup> in einem bauchigen Gärgesäß (ganz rechts) werden die Hefen im Brot-

<sup>969</sup> Foto: A. Weber, 2014.

<sup>970</sup> Siehe dazu die Herstellung von Broten im Kap. „Brot“.

<sup>971</sup> Viele fachwissenschaftliche Diskussionen (so bspw.: Darby, Ghalioungui und Grivetti 1977, Food II, S. 535-537; Samuel 2000, Brewing and Baking, S. 558; Faltings 1998, Keramik der Lebensmittelproduktion, S. 188-189) beschäftigen sich damit, ob es Hefen damals bereits in einer reinen Form gab. Sie können zwar nachgewiesen werden, jedoch kann es sich dabei auch um natürliche Formen handeln, welche durch immer wiederkehrende Aufbereitung „gefüttert“ und angereichert wurden.

<sup>972</sup> Samuel 1999, Brewing and Baking, S. 175.

<sup>973</sup> Foto: A. Weber, 2014.

<sup>974</sup> Die Nutzung der Amphore für die Bierproduktion ist an dieser Stelle sehr interessant, da man diese Gefäße häufiger von der Weinherstellung und -lagerung kennt.

<sup>975</sup> Darby, Ghalioungui und Grivetti 1977, Food II, S. 539.

<sup>976</sup> Die helle Masse ist in Körben über der Szene dargestellt. Dabei kann es sich um Früchte handeln, die als Zuckerzusatz zum Gärprozess beitragen. So beschreiben auch Darby, Ghalioungui und Grivetti 1977, Food II, S. 543, dass Süßungsmittel, dabei vor allem Datteln, dem Bier beigegeben wurden. Faltings 1998, Keramik der Lebensmittelproduktion, S. 188 benennt ebenfalls Datteln. Diese wären allerdings in einem Rotton wiedergegeben. Wild 1966, Brasserie et Panification, S. 111-113 und S. 115 vermutet in den Körben Malz, was

Wassergemisch vermutlich angeregt Zucker in Alkohol umzuwandeln, indem die Flüssigkeit dann mehrere Tage verschlossen ruht. Nach einem selbst durchgeführten Experiment<sup>977</sup> dauerte der gesamte Herstellungsprozess des Getränkes sechs Tage, wobei das Bier danach noch einmal zwei Tage stehen musste, sodass sich ein wenig Kohlensäure entwickeln konnte. Allerdings wurde bei diesem Versuch ein Dattelpier produziert, welches durch das Anfertigen eines Dattelmasts in der Herstellung mehr Zeit benötigt. Bei den schneller zu produzierenden Bieren, die allein durch die Gärung von Korn oder Braubrot entstanden, dürfte es sich um ein der heutigen *booza*<sup>978</sup> ähnliches Bier handeln.<sup>979</sup> Alle Sorten waren wohl durch fehlende Koch- und Erhitzungsvorgänge nicht lange lagerfähig und mussten schnell konsumiert sowie ständig neu produziert werden.<sup>980</sup>

### Darstellung

Die Szenen der Bierbrauerei sind im Alten<sup>981</sup> und Neuen Reich<sup>982</sup> vor allem in Privatgräbern abgebildet. Es existiert nur eine bisher bekannte Darstellung im Königsgrab<sup>983</sup>, die in einer der kleinen Kammern bei Ramses III. (KV 11) zu finden ist. In den Gräberbildern ist Bier als Opfergabe eigentlich ausschließlich in den dafür typischen Gefäßen zu vermuten.<sup>984</sup> Leider muss jedoch auch klar sein, dass in eben diesen Gefäßen nicht nur Bier gelagert werden konnte, sondern auch andere Flüssigkeiten, die eventuell in einer zweiten Abfüllung hineinkamen, um das Gefäß wiederzuverwenden. Sicher belegte Darstellungen in Opferszenen können somit lediglich aufgrund der Beschriften identifiziert werden. Allerdings ist m. E. auch nicht auszuschließen, dass das Getränk in den sogenannten roten Krügen (*dšr.t*) gelagert wurde<sup>985</sup>.

### Bedeutung

Das Wort  $\text{𓆎} \text{𓆏} \text{𓆑} \text{ } hnk.t$  „Bier“ ist abgeleitet von der Wurzel  $\text{𓆎} \text{ } hnk$  „fließen“.<sup>986</sup> Das Getränk floss vor allem in Strömen bei kleinen und großen Festen sowie Veranstaltungen, die einen Rausch bedingten, wie das Fest der Trunkenheit der Hathor-Sachmet.<sup>987</sup> Im Gegensatz zu Wein war es preiswert<sup>988</sup> und konnte somit als zusätzlicher Energielieferant und Rauschgarant für viele soziale Schichten dienen. Es war neben Brot das Grundnahrungsmittel *par excellence*, weshalb die kurzen Opferformeln für den Verstorbenen auch immer an erster Stelle „1.000 an Brot, 1.000 an Bier“ und erst im Nachgang „1.000 an jeder schönen und reinen Sache“ nennen.<sup>989</sup>

### Medizin

Wie Wein so wurde auch Bier in medizinischen Rezepten zumeist als Trägerflüssigkeit für die übrigen Wirkstoffe verwendet. Sicher spielte dabei die Wirkung des Alkohols eine Rolle.<sup>990</sup> Dieser hat zusätzlich eine im Reaktionsverlauf einschläfernde Wirkung und erweitert die Blutgefäße, sodass die Heilmittel der Arznei sich besser im Körper verteilen können. Es wurde bei Einläufen und zur

---

jedoch m. E. an dieser Stelle zu spät im Gesamtprozess dargestellt wäre, da die Darstellungen bei Kenamun damit enden.

<sup>977</sup> Siehe dazu Kap. 10 „Exkurs, Bier brauen“.

<sup>978</sup> Zur Herstellung von *booza* siehe Darby, Ghalioungui und Grivetti 1977, Food II, S. 541-547.

<sup>979</sup> Siehe dazu Darby, Ghalioungui und Grivetti 1977, Food II, S. 534 und Samuel 2001, Beer, S. 172.

<sup>980</sup> Faltings 1998, Keramik der Lebensmittelproduktion, S. 186.

<sup>981</sup> Faltings 1998, Keramik der Lebensmittelproduktion, S. 183-184.

<sup>982</sup> Hier vor allem in den Gräbern des Kenamun (TT 93) und Nebamun (TT 17) sowie im Grab Ramses' III. (KV 11) im Tal der Könige.

<sup>983</sup> Kammer Ba, Ostwand, 1. Register und Nordwand, 1. Register.

<sup>984</sup> Siehe dazu Teil II (Typologie): GefBk.

<sup>985</sup> So vermuteten schon Darby, Ghalioungui und Grivetti 1977, Food II, S. 531, das Bier in den Opferlisten in verschiedenen Varietäten vorkommt. Genannt sind dabei *dšr.t*, *hnms* (?) und nubisches Bier.

<sup>986</sup> *hnk.t* „Bier“ ist somit eine substantivierte Verbalform und lautet übersetzt „das Fließende“. Helck 1975, Bier, Sp. 789.

<sup>987</sup> Darby, Ghalioungui und Grivetti 1977, Food II, S. 529.

<sup>988</sup> Der geringere Preis im Gegensatz zum Wein ergibt sich aus den Zutaten für das Bier, die zu jeder Zeit erhältlich und ebenfalls kostengünstig waren.

<sup>989</sup> Für den zusätzlichen Hinweis danke ich PD Dr. Alexandra von Lieven.

<sup>990</sup> Darby, Ghalioungui und Grivetti 1977, Food II, S. 548.

Desinfektion im Analbereich verwendet. Der Bodensatz des Bieres wurde vor allem für die interne Verabreichung von Medikamenten genutzt.<sup>991</sup>

### Mythologie

Im Mythos spielt Bier vor allem im Buch von der Himmelskuh<sup>992</sup> eine tragende Rolle. Dort wird es mit Ocker gefärbt und in großen Mengen in den Nil (=Überschwemmungswasser) gegossen, um Hathor zu täuschen, die zuvor ausgezogen war um die Menschen zu vernichten. Als sie den rot gefärbten Nil sieht, gerät sie in einen Bluttausch und betrinkt sich an dem nun stark alkoholhaltigen Wasser. Daraufhin vergisst sie ihren Plan der Zerstörung des Menschengeschlechts und ergibt sich ihrem Rausch.<sup>993</sup> Aus diesem Mythos wurde daraufhin ein Fest, welches alljährlich zur Huldigung der Göttin gefeiert wurde, um sie immer wieder erneut zu besänftigen.<sup>994</sup>

Auch mit Osiris scheint Bier in einer engen Verbindung gestanden zu haben. So war es ein Frevel, das Getränk sowie Brot am Totentag des Gottes zu sich zu nehmen. Vermutlich wurde man dadurch als Osirismörder angesehen, da Brot und Bier zu den Symbolen des Gottes zählten.<sup>995</sup>

Tatsächlich ist das Getränk jedoch schwer vom Wein zu trennen, da die Unterschiede in ihrer Verwendung als Opfergabe sowie der Bedeutung in Mythos und Kult gering sind.<sup>996</sup> Die wichtigste Rolle spielt wohl bei beiden Getränken der Rauscheffekt sowie in zweiter Hinsicht die Farbe, welche jedoch beim Bier künstlich<sup>997</sup> erzeugt werden kann.

### Wein

Der Wein findet sich seit ältester Zeit unter den bevorzugten<sup>998</sup> Opfergaben an Verstorbene im alten Ägypten.<sup>999</sup> Seine berausende Wirkung und tiefrote Färbung waren Ursprung der tiefgreifenden symbolischen Bedeutung dieses Getränkes, welche im Folgenden eingehender beschrieben werden soll. Daneben wurden auch die Trauben als erfrischendes Obst, deren Saft sowie Rosinen sehr geschätzt und teilweise als Opfergaben mit in die Gräber gegeben<sup>1000</sup> bzw. zur Süßung von Speisen verwendet.

### Anbau und Produktion

Die Weinpflanze stammt vermutlich aus Vorderasien. Die Erstkultivierung des wilden Weines (*vitis sylvestris*) fand jedoch wohl in Syrien statt, von wo aus sie dann im 4. Jahrtausend vor Christus nach Ägypten importiert wurde. Wie heutzutage, so benötigten auch die Weinstöcke im alten Ägypten eine spezielle Bodenbeschaffenheit<sup>1001</sup> sowie ein konstantes Klima<sup>1002</sup>, welches in den westlichen und östlichen<sup>1003</sup> Gebieten des Deltas hervorragend gegeben war. Dort befanden sich die Zentren des Weinanbaus, wo die Pflanze umfassend auf großen Feldern kultiviert wurde.<sup>1004</sup>

<sup>991</sup> Darby, Ghalioungui und Grivetti 1977, Food II, S. 549.

<sup>992</sup> Hornung 1982, Mythos von der Himmelskuh, S. 39.70-72.

<sup>993</sup> Hornung 1980, Kuhbuch, Sp. 837-838.

<sup>994</sup> Für eine eingehende Untersuchung siehe von Lieven 2003, Wein, Weib und Gesang.

<sup>995</sup> So zumindest Leitz 1994, Tagewählerei, S. 174.

<sup>996</sup> So auch von Lieven 2003, Wein, Weib und Gesang, S. 49.

<sup>997</sup> Durch Ocker.

<sup>998</sup> Dies wird vor allem deutlich durch das seltene Fehlen des Getränks in der Opferliste. Barta 1963, Opferliste, S. 45.

<sup>999</sup> Dies belegen Funde von Weinkrügen im Grab des Skorpion I. in Abydos. Kühn 2007, Wein, S. 17. Zudem taucht der Gott des Weines, *Šsmw*, bereits in den Pyramidentexten auf. Darby, Ghalioungui und Grivetti 1977, Food II, S. 551. Dort wird der Gott allerdings falsch transliteriert. Zur richtigen Schreibweise siehe Hannig 1995, WB-Ä/D, S. 837. Auch Darby, Ghalioungui und Grivetti 1977, Food II, S. 556 sprechen von „numerous finds in tombs of the first two dynasties“.

<sup>1000</sup> Dies belegen zahlreiche Funde, welche sich heute im Agricultural Museum in Doqqi (Kairo) befinden und gesichert aus dem Grabkontext stammen.

<sup>1001</sup> Lockere und karge Böden ohne Staunässe werden heute noch bevorzugt. Die Autorin dankt Dr. Wolf-Dietmar Wackwitz (Abteilungsleiter im Gartenbau an der Fachschule für Agrartechnik und Gartenbau in Dresden) für die Auskunft.

<sup>1002</sup> Voraussetzungen sind ein steiniger, karger Boden sowie ein mildes Klima.

<sup>1003</sup> Dazu Bietak 1975, Tell el-Daba II, S. 193 und 204.

<sup>1004</sup> Darby, Ghalioungui und Grivetti 1977, Food II, S. 712-713.

Auch in den Oasen wurde Wein im großen Stil und von herausragender Qualität angebaut. Man züchtete ihn in Lauben und beschnitt die Reben vermutlich alljährlich, so wie es heute noch der Fall ist. Dadurch bildeten sich neue Reben, die wiederum mehr Ertrag brachten. Wein wurde jedoch auch in Privatgärten kultiviert, wie zahlreiche Grabdarstellungen der Thebanischen Nekropole belegen.<sup>1005</sup> Dabei sind die Weinlese sowie die Weiterverarbeitung am häufigsten dargestellt. Die Weinstöcke wurden häufig um einen Teich herum angelegt und an Spalieren, Pergeln, in Lauben oder an Bäumen befestigt. Teilweise gibt es sogar Darstellungen, die belegen, dass der Wein in Wüsterde gepflanzt wurde, welche mit tiefen Löchern versehen war, die wiederum mit Mutterboden befüllt wurden<sup>1006</sup> (Abb. 56, erstes Register, rechts). So war es wohl möglich auch außerhalb der Deltagebiete ertragreich Wein anzupflanzen.<sup>1007</sup> Im Gebiet des heutigen Luxor finden sich auch gegenwärtig noch derartige Weingärten, die ähnlich wie zu pharaonischer Zeit angelegt und bewässert werden. (Abb. 55)



Abb. 55: Privater Weingarten im Dorf Habachi, nahe Luxor.<sup>1008</sup>

Die Reben sind über eine Pergel miteinander verbunden und die Rebstöcke, nach Aussage der dortigen Weinbauern, in spezielle Muttererde verpflanzt. Die ausschließlich roten Trauben einer unbekannteren Rebsorte bringen einen spärlichen Ertrag.<sup>1009</sup> Damals wie heute erfolgte die Lese händisch durch Arbeiter, welche die Trauben sammelten und in Körben verstauten. Für die Getränkeproduktion wurden die Beeren in eine Kelter gefüllt, in der weitere Arbeiter sie zu einem Most zerstampften (Abb. 56, zweites Register, rechts). Dann ruhte der Saft zusammen mit den Traubenschalen, die ihren

<sup>1005</sup> Der älteste schriftliche Beleg stammt aus dem Grab des Metjen vom Übergang der 3. zur 4. Dynastie. Dort wird der Garten mit den kultivierten Weinreben genau beschrieben, sodass man sich heute ein gutes Bild von solch einer Anlage machen kann. Kühn 2007, Wein, S. 17.

<sup>1006</sup> So z. B. in TT 261 (Chaemwaset). Kühn 2007, Wein, S. 19, linke Abb.

<sup>1007</sup> Archäologische Nachweise dafür finden sich im Tempelbezirk der Hatschepsut in Deir el-Bahari sowie im Gebiet von Tell el-Amarna.

<sup>1008</sup> Foto: A. Weber, 15.11.2014.

<sup>1009</sup> Es ist im heutigen, stark islamisch geprägten Ägypten, nur den Christen erlaubt Wein zu keltern. Die Muslime, welche dennoch einen Weingarten besitzen, verkaufen die reifen Trauben auf dem Markt. Die Beeren sind zudem sehr klein und geben beim Pressen wenig Flüssigkeit ab. Sie schmecken süß und aromatisch.

roten Farbstoff nach und nach freisetzen. Durch ein Abflussrohr, welches vermutlich mit einem Sieb versehen war, wurden die Schalen schließlich von der Flüssigkeit getrennt und in einem Behälter aufgefangen.



Abb. 56: Darstellung der Weinlese, –presse und –abfüllung im Grab des Chaemwaset (TT 261).<sup>1010</sup>

Die Maische-Reste, welche in der Kelter zurückblieben, wurden in einer Tuchpresse ausgewrungen. Der Wein konnte, sofern dies gewünscht war, mit Bienenhonig versetzt werden, um ihn noch lieblicher zu machen oder mit *šdh*<sup>1011</sup> vermengt werden, um ihn zu verstärken. Auch ein Durchmischen<sup>1012</sup> von verschiedenen Rebsorten war möglich. Danach füllte man den Wein in Krüge um und ließ ihn gären. Nach der Gärung<sup>1013</sup> wurden die Tonkrüge mit Pfropfen aus Ton-Stroh-Gemischen, Wachs oder sogar Lehm fest versiegelt, sodass das restliche Kohlendioxid nicht entweichen konnte (Abb. 56, zweites Register). Offizielle Tonsiegel mit dem Herrschaftsjahr des amtierenden Pharaos sowie den Namen des Weingartens und des Weines bzw. seines Kelterers dienten dazu die Qualität des Produktes schnell erfassen zu können, so wie es auch heutzutage noch der Fall ist. Hieratische Aufschriften konnten diese Funktion ebenfalls übernehmen. Nachdem der Wein fertig gereift war, wurde er getrunken, wobei es hier zu einem Mischen mit Wasser, um das Getränk zu verdünnen, kommen konnte.<sup>1014</sup> Neben der Produktion im eigenen Land schätzten die Ägypter auch Importweine, die sie bspw. aus Palästina und Syrien herbeibringen ließen.<sup>1015</sup>

### Darstellung

In den Darstellungen ist Wein in einer Vielzahl unterschiedlicher Zustände vertreten. So können neben den einzelnen Beeren auch ganze Trauben oder vermutlich sogar Rosinen<sup>1016</sup> wiedergegeben werden.

<sup>1010</sup> Foto: A. Weber, 2014.

<sup>1011</sup> Granatapfelwein (?).

<sup>1012</sup> sog. *Blending* bzw. heute: *Cuvée* oder Verschnitt.

<sup>1013</sup> Dieser Schritt wird oft in den Darstellungen nicht gezeigt. Er ist jedoch notwendig, damit die Gefäße unter dem hohen Gärdruck, der beim Reifungsprozess entsteht, nicht zerplatzen. Erst danach können die Amphoren fest verschlossen und gesiegelt werden.

<sup>1014</sup> Darby, Ghalioungui und Grivetti 1977, Food II, S. 554 und 566.

<sup>1015</sup> Kühn 2007, Wein, S. 17.

<sup>1016</sup> Dabei könnte es sich um die rot-braunen, runden Objekte handeln, die manchmal auf den Opfertischen zu sehen sind. So z.B. Typus O.



Zudem ist deutlich festzustellen, dass sich in einigen Gefäßen<sup>1017</sup> auf und neben den Opfertischen Wein befindet, was aufgrund des Kontextes sowie der Gefäßformen belegt ist. Es handelt sich bei den Trauben und Beeren immer um tiefdunkle blau bis rot gefärbte Objekte, die sich zumeist im oberen Bereich des Opfertisches befinden. Krüge können hingegen auf der Tischplatte, darunter bzw. daneben oder auf einer externen Opfermatte dargestellt werden. Dass es sich bei den Darstellungen immer um dunkle Trauben und somit späteren Rotwein handelt, liegt wohl an der Assoziation mit Blut, welche im Kontext um den Mythos vom Ausreißen des Hirusauges eine große Rolle spielte.<sup>1018</sup> Allerdings darf davon ausgegangen werden, dass auch heller Wein produziert wurde<sup>1019</sup>, der jedoch nicht auf den Opfertischen dargestellt ist. Die typischste Abbildung von Wein beim Handopfer erfolgt durch die Übergabe der blau-roten *nw*-Töpfchen, deren Farbe vermutlich von den Weintrauben herrührt.<sup>1020</sup> Eine Besonderheit ist die Darstellung von roten Weintrauben unter den Opfergaben. Diese kommen ausschließlich in TT 41<sup>1021</sup> und QV 66<sup>1022</sup> vor. Zusätzlich ist noch ein Objekt aus dem Ägyptischen Museum Berlin bekannt.<sup>1023</sup> Dabei handelt es sich um eine rote Fayence-Weintraube mit den Kartuschen des Pharaos Amenophis III. darauf, welche aus Malqatta<sup>1024</sup> stammen soll und dort als dekorativer Deckenbehang diente.<sup>1025</sup> Ob ein repräsentativer Unterschied zwischen den beiden Beerenfarben besteht, kann nicht gesagt werden, da zu wenig auswertbares Vergleichsmaterial existiert. Es ist jedoch auffällig, dass die roten Trauben gerade im königlichen Bereich verstärkt auftauchen, während sie bei Amenemope lediglich einmal vertreten sind.

### Bedeutung

Wein, und hier vor allem die dunklen Sorten, gehört zu den symbolträchtigsten Gaben unter den Opfern des Opfertisches und soll daher eingehender beleuchtet werden.

### Medizin

In der Medizin fand Wein vielseitig Verwendung, jedoch wurde er seltener als bspw. Bier verabreicht.<sup>1026</sup> Zunächst wurde er hauptsächlich als Trägerflüssigkeit genutzt, da er lange haltbar war und sich die Substanzen darin gut auflösten. Der enthaltene Alkohol erweiterte die Blutgefäße, sodass sich der Körper abkühlen konnte.<sup>1027</sup> Die Weinbeeren kamen weiterhin in der Frauenheilkunde zum Einsatz, zur Beseitigung von Giftstoffen und bei Regelschmerzen<sup>1028</sup>. Bei Magenbeschwerden und Lebererkrankungen wurden Rosinen mit diversen anderen Heilmitteln zusammen verordnet.<sup>1029</sup>

### Wein und Maat

Wein war ein Getränk der ägyptischen Oberschicht und nahm unter den Trankopfern eine exponierte Stellung ein, da sein starker Symbolcharakter gerade im religiösen Bereich dem Betrachter eine

<sup>1017</sup> So bspw. in TT 261, Kat. 012, Szene 066, Tisch 002.

<sup>1018</sup> Siehe dazu Kap. 14 „Die Bedeutung des täglichen Opferrituals“.

<sup>1019</sup> Darby, Ghalioungui und Grivetti 1977, Food II, S. 557.

<sup>1020</sup> Siehe dazu vergleichend Abb. 60 in diesem Kapitel. Dort übergibt Nefertari der Göttin Hathor Wein in *nw*-Töpfchen, die blau-rot gefärbt sind. Darunter ist ein Opfertisch dargestellt, der u. A. zwei Tablets mit Weintrauben zeigt, die sich ebenfalls in einen roten (Rosinen) und einen blauen (Trauben) Bereich unterteilen. Nach einer Anmerkung von PD Dr. Alexandra von Lieven ist es allerdings auch möglich, dass die beiden verschiedenen Farben gewählt wurden, um die Füllhöhe des Rotweines im *nw*-Topf anzuzeigen. Die Autorin dankt für den Hinweis.

<sup>1021</sup> Kat. Nr. 049, Szene 300.

<sup>1022</sup> Kat. Nr. 103, Szene 603, 606 und 607.

<sup>1023</sup> ÄM 29199.

<sup>1024</sup> So, laut Museumsdatenbank des ÄMP Berlin.

<sup>1025</sup> Dies lässt sich aus dem Loch an der Oberseite des Objektes, welches für einen Haken gedacht war, schließen.

<sup>1026</sup> Germer 1979, Arzneimittelpflanzen, S. 87.

<sup>1027</sup> Zu diesem Phänomen siehe Germer 1979, Arzneimittelpflanzen, S. 87-88.

<sup>1028</sup> Hier spielen wohl die gefäßweitende Wirkung sowie der leichte Rauschzustand eine Rolle. Für den Hinweis danke ich PD Dr. Alexandra von Lieven.

<sup>1029</sup> Germer 1979, Arzneimittelpflanzen, S. 85-92.

Aussage vermitteln sollte. Er wird fast ausschließlich in den sogenannten *nw*-Töpfchen dargebracht<sup>1030</sup> oder schlicht in den Opferlisten erwähnt. Wein war ein königliches und göttliches Getränk, das einen hohen sozialen Status vermittelte.<sup>1031</sup> So heißt es bereits in den Pyramidentexten:

„Das Wasser (Getränk) des Königs ist Wein, so wie bei Re.“<sup>1032</sup> (PT 210)

Somit wird er in den Darstellungen vornehmlich dem König oder einer Gottheit geopfert, aber auch Privatpersonen erhielten Wein. Die Opferlisten der Privatleute erwähnen ihn zwar, er wird auf den Opfertischen jedoch seltener als Getränk in Gefäßen als vielmehr als Weintraube dargestellt.<sup>1033</sup> Die Darstellung der Traube könnte als Substitut für das Getränk stehen. Dabei wird vorausgesetzt, dass mit dem Obst zeitgleich auch das Getränk assoziiert wurde.<sup>1034</sup> Sicherlich gab die Traube als unverkennbares Symbol deutlicher an, dass es sich um Wein handelt, als bspw. ein unbeschriftetes Gefäß, dessen Inhalt nicht sichtbar war.

Abbildungen in Form von *nw*-Töpfchen existierten bereits zur Zeit Thutmosis' I. Der erste Beleg findet sich im Grab des *Wsr*, welches in das frühe Neue Reich datiert. Im Falle der Königsgräber ist zu bemerken, dass Wein als Opfergabe erst bei Haremhab auftaucht und in den späteren Anlagen bis zu Ramses III. nicht mehr wegzudenken ist.<sup>1035</sup> Dabei fällt eine ganz bestimmte, sich häufig wiederholende Szene ins Auge, die in allen Fällen über einem der Durchgänge in Richtung der Grabkammer zu finden ist.<sup>1036</sup> In fast jedem der Beispiele<sup>1037</sup> steht der König zu beiden Seiten zweier Osirisfiguren, die ihn anblicken. Ausschließlich KV 14 weist eine Änderung der Opferbringer zu beiden Seiten des Empfängers auf. Dort stehen Horus und Anubis dem Gott Osiris als Opfernde gegenüber.<sup>1038</sup> Aufschlussreicher für die Bedeutung des Weines als Opfergabe sind jedoch die Darstellungen der anderen Gräber, in denen der König Maat<sup>1039</sup> auf der einen und Wein in Form von

<sup>1030</sup> Poo 1995, Wine, S. 43. In einigen Fällen kann Wein auch in den sogenannten *nms.t*-Gefäßen geopfert werden. Siehe dazu David 1973, Religious Rituals, S. 170.

<sup>1031</sup> Poo 1995, Wine, S. 148-149.

<sup>1032</sup> Sethe 1908, Pyramidentexte, S. 76.130c.

<sup>1033</sup> Eine besondere Darstellung befindet sich auf einem Relief des Grabes von *P3-sr* in Saqqara. Da die Anlage noch ausgegraben wird, findet sich lediglich ein Foto der Wanddarstellung im Internet unter: [http://www.dailymail.co.uk/sciencetech/article-2623342/3-100-year-old-tomb-royal-messenger-named-Paser-reveals-visions-ancient-Egyptian-afterlife.html?ITO=1490&ns\\_mchannel=rss&ns\\_campaign=1490](http://www.dailymail.co.uk/sciencetech/article-2623342/3-100-year-old-tomb-royal-messenger-named-Paser-reveals-visions-ancient-Egyptian-afterlife.html?ITO=1490&ns_mchannel=rss&ns_campaign=1490) (zuletzt eingesehen am 30.06.2014). Zu sehen ist ein vollbeladener Opfertisch der Variante 2 mit einem *nw*-Töpfchen, das an zwei Seilen befestigt vom Tisch herabhängt. Laut der Bildunterschrift wird in dem Gefäß Milch vermutet, was jedoch die Beischriften nicht bestätigen. Ohne inschriftliche Belege für den Inhalt des *nw*-Töpfchens, lässt sich eher vermuten, dass Wein dargestellt werden sollte. Für den Hinweis auf die Darstellung danke ich PD Dr. Alexandra von Lieven.

<sup>1034</sup> Dies ist heute noch der Fall in ausgesprochenen Weingegenden, wo geschnitzte Holztäfelchen oder Sandsteinreliefs mit Weintrauben auf eine Weinschenke hinweisen. So bspw. in Meißen und Dresden bei Lokalen entlang der Sächsischen Weinstraße. Ob diese Beobachtung auch auf das alte Ägypten übertragbar ist, muss offen bleiben.

<sup>1035</sup> Poo 1995, Wine, S. 60-61.

<sup>1036</sup> So bei Merenptah (KV 8, Halle F, Westwand, über dem Durchgang zu Korridor G), Ramses III. (KV 11, Halle F, Südwand, über dem Durchgang zu Korridor G), Sethos II. (KV 15, Halle F, Südwand, über dem Durchgang zu Raum G) sowie Tauseret und Sethnacht (KV 14, Halle F, Westwand, über dem Durchgang zu Korridor G; hier opfern jedoch Horus und Anubis dem Gott Osiris und die Handopfer Wein und Maat fehlen völlig. Dies liegt jedoch daran, dass Tauseret nachträglich aus der Szene wegretuschiert wurde (Hinweis PD Dr. Alexandra von Lieven). Siehe dazu auch Abitz 1984, König und Gott, S. 12-13. Eine äquivalente Szene findet sich noch im Grab von Ramses V. und VI. (KV 9, Halle F, Westwand, über dem Durchgang zu Korridor G), allerdings weihräuchert und libiert der König hier zu beiden Seiten für Osiris (Weihräuchern auf der nördlichen Seite und Weihräuchern mit Libation auf der südlichen Seite der Szene). Zur angeblichen Umgestaltung der osirianischen Gerichtshalle des Pfortenbuches zu jener Szene des Pharaos vor Osiris siehe Abitz 1984, König und Gott, S. 17-27.

<sup>1037</sup> Siehe FN 1037.

<sup>1038</sup> Hierbei handelt es sich jedoch um eine Überarbeitung, die aus der Wiederbenutzung des Grabes der Tauseret resultiert. Für den Hinweis danke ich PD Dr. Alexandra von Lieven.

<sup>1039</sup> Zur Maat als Opfergabe siehe weiterführend Teeter 1997, Presentation of Maat. Siehe zum Konzept der Maat Assmann 1990, Maat.

*nw*-Töpfchen auf der anderen Seite darbringt. Um die Bedeutung des Weines als Opfergabe vollständig erfassen zu können, muss zunächst die Verbindung zum Maat-Opfer genauer untersucht werden. Daraufhin können Rückschlüsse gezogen werden, welche die Stellung des Weinopfers genauer beleuchten.

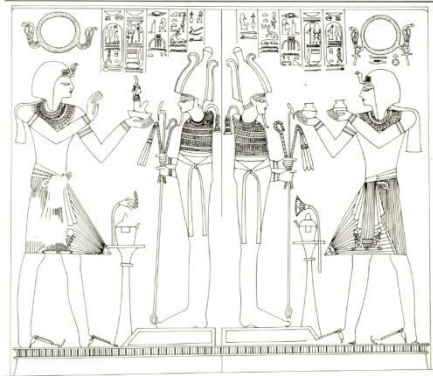


Abb. 57: Darstellung aus dem Grab von Sethos II., Halle F, Südwand, über dem Durchgang zu Raum G.

Die beiden Opfergaben (Wein und Maat) stehen sich in den bereits genannten Szenen immer gleichwertig gegenüber, was einen einander entsprechenden Status vermuten lässt.<sup>1040</sup> Da das Konzept von Maat bereits hinlänglich bekannt ist<sup>1041</sup>, können daraufhin Rückschlüsse über die Bedeutung des Weines als Opfergabe gezogen werden. Bereits in den Pyramidentexten wird Wein als „Auge des Horus“ angesprochen, so heißt es z. B.:

„Osiris NN, nimm dir das Horusauge, das er aufgefischt hat und öffne deinen Mund damit: 2 Gefäße mit Wein aus *h3mw*<sup>1042</sup>.“ (PT 156)

Der König als lebendiger Vertreter des Gottes Horus auf Erden opfert somit seinem Vater Osiris Wein, um die Maat aufrecht zu erhalten und sich über diesen Akt zu legitimieren. Mit dem Tod wird der König jedoch schließlich auch selbst zu Osiris, womit die Darstellung des Maat und Wein opfernden Königs vor dem Gott einen zyklischen Kreislauf beschreibt, welcher dazu beiträgt die Ordnung im Königreich für alle Zeiten aufrechtzuerhalten.<sup>1043</sup>

Somit kann Wein als Opfergabe völlig zu Recht mit Maat gleichgesetzt werden, da die beiden Gaben das Prinzip des ewigen Königtums durch eine göttliche Legitimation von Vater zu Sohn stützen. Des Weiteren implizieren gerade diese beiden Opfergaben eine gegenseitige Wirkung nach dem Prinzip des *quid pro quo*. So besagt die Beischrift des Maat-Opfernden Ramses III. in seinem Grab KV 11 in Halle F auf der Südwand über dem Durchgang zu Korridor G, Ostseite (links) und Westseite (rechts):



*di.t m3c.t n iti=f Wsir ir=f di(.t) m w3s dd w3s*

„Maat an seinen Vater Osiris geben,  
sodass er (wiederum) gibt Macht, Stärke und Macht.“



*hnk m3c.t n iti=f Wsir*

„Opfern von/  
Beschenken mit  
Maat für seinen Vater  
Osiris.“

<sup>1040</sup> So nach Derchain 1962, *Un manuel de géographie liturgique à Edfou*. Zu den Grundlagen siehe auch Arnold 1962, *Wandrelief und Raumfunktion*.

<sup>1041</sup> Siehe dazu: Assmann 1990, *Maat*.

<sup>1042</sup> Dabei handelt es sich um eine Weingegend. Siehe dazu Erman/Grapow 1971, *WB III*, S. 32.5. Sethe 1908, *Pyramidentexte*, S. 56, 93d.

<sup>1043</sup> Zur darstellerischen Wandlung des Königs als Horus auf Erden zu Osiris nach seinem Tod in genau jener Szene siehe Abitz 1984, *König und Gott*, S. 23-27.

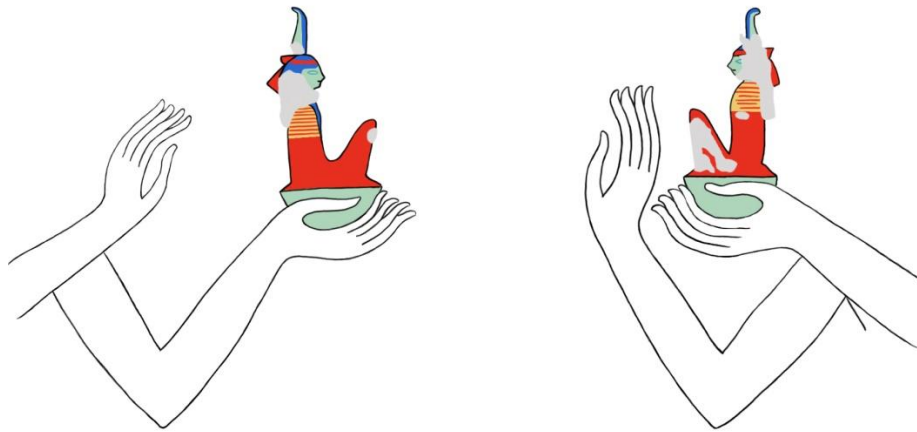


Abb. 58: Übergabe von Maat durch den König an Osiris im Grab Ramses' III. (KV 11).

Für das „Geben“ (*di*) von Maat erhofft sich der König demnach den Erhalt von Stärke und Macht. Das „Opfern“ oder „Beschenken“ (*hnk*) mit Maat verlangt jedoch keinen Gegenzug. In der äquivalenten Szene im Grab des Merenptah stehen sich folgende Formeln gegenüber (Halle F, Westwand, über dem Durchgang zu Korridor G):



*rdj.t m3'.t n nb.w r nhh*

„Geben von Maat an die Herren bis zur Ewigkeit.“



*hnk irp n iti=f Wsir*

„Opfern von / Beschenken mit Wein für seinen Vater Osiris.“

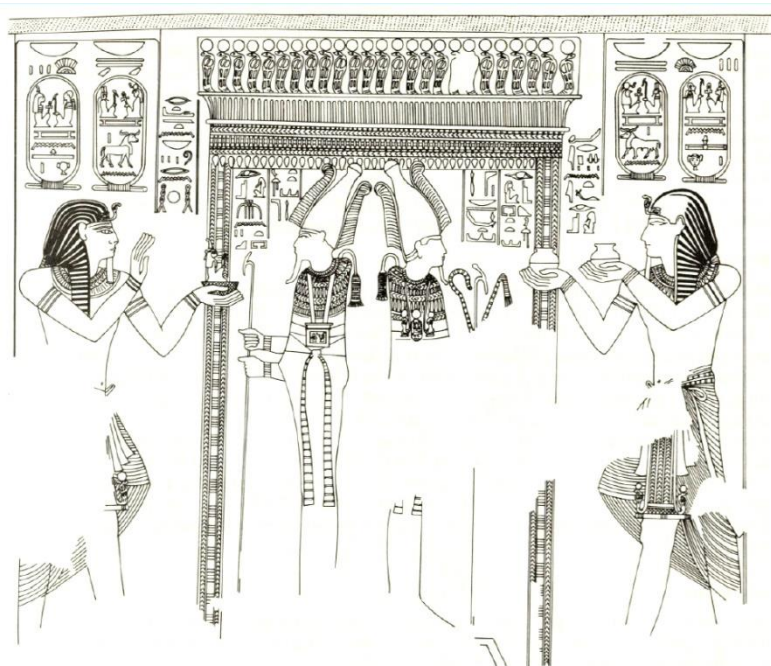


Abb. 59: Darstellung aus dem Grab des Merenptah, Halle F, Westwand, über dem Durchgang zu Korridor G.

Wein, welchen der König an den „Osiris Chontamenti, den großen Gott und Herrn der Nekropole“ im rechten Bildfeld opfert, wird hier demnach mit Maat gleichgesetzt. Zudem wird der Gott als „sein Vater“ bezeichnet, was den Legitimationsaspekt in den Vordergrund rückt. Der Wein wird also dem Obersten der Nekropole geschenkt, während der König im linken Bildfeld die Maat an den „Osiris-Chontamenti, den großen Gott“ übergibt. Osiris wird dort auch als „Herr(en) der

Ewigkeit“ bezeichnet und vermag somit die Ewigkeit an Lebens- und Regierungs-jahren an den König weiterzugeben. Vermeintlich handelt es sich dabei um zwei voneinander unabhängige Persönlichkeiten, jedoch konnte bereits Abitz nachweisen, dass die Szene den verstorbenen König zeigt, der sich in einen Osiris wandelt und laut seiner Interpretation die Gerichtsszene aus dem

Pfortenbuch ersetzt.<sup>1044</sup> Somit werden Maat und Wein zu einem wichtigen Element für die Reinkarnation des Königs auf Erden als Herrscher der Unterwelt. Der Gott Osiris wird des Weiteren sogar selbst mit dem Getränk assoziiert und in den Pyramidentexten als „Herr des Weines beim *W3g*-Fest“<sup>1045</sup> bezeichnet.

Während das Weinopfer der Pharaonen hauptsächlich an männliche Gottheiten gerichtet ist, bringen die Königsgemahlinnen das Getränk auch weiblichen Göttern, wie z.B. Hathor, dar. Das „Fest der Trunkenheit der Hathor“ wurde nur kurz nach dem „*W3g*-Fest“ zelebriert.<sup>1046</sup>

Abb. 60: Nefertari opfert in ihrem Grab (QV 66) Wein an die Göttin Hathor.

Zur Besänftigung der Göttin, was auf den Mythos von der gefährlichen Göttin anspielt, wurde ihr Wein geopfert. Dadurch sollte sie im Rausch ihren Plan, die Menschheit zu vernichten, vergessen und beruhigt werden. Somit stellte man sich aber auch selbst unter den Schutz der Göttin und zelebrierte das Fest, indem man Rauschgetränke, wie Bier und Wein, zu sich nahm.<sup>1047</sup> Der Alkohol nahm beim Fest sogar noch eine exponiertere Stellung ein, da er zum Rausch beitrug, der dazu diente „einen schönen Tag“<sup>1048</sup> zu verbringen.

Hathor erscheint auch auf der nördlichen Innenwand des Sanktuars im Horustempel von Edfu als Begleiterin des Horus. Den Göttern gegenüber befinden sich der Maat-Darbringende König Ptolemaios IV. Euergetes I. und seine Gemahlin Arsinoe III. Für den wichtigsten Bereich des Tempels wurde somit jene Übergabe des Maat-Opfers als Dekoration ausgewählt. Der König richtet seine Rede an Horus:



„Nimm dir Maat, deine große Tochter, die dein Ka liebt und die (ihrerseits) deine Majestät liebt, deine Speiseröhre, von deren Anblick du lebst; atme süße Luft durch sie.“<sup>1049</sup>

Die hinter ihm stehende Königin bestärkt ihren Gemahl, indem sie sagt:

„Nimm es (das Opfer) an aus seiner Hand; denn sein (des Königs) Herz ist rechtschaffen, und sein Dienst ist es, das Rechte zu tun.“<sup>1050</sup>

Daraufhin spricht Horus zum König:

<sup>1044</sup> Dies zeigt sich bei der Darstellung in der Pfeilerhalle des Merenptah-Grabes (KV 8), wo der Pharao zu beiden Seiten an Osiris opfert. Auf der rechten Seite bringt er ihm den Wein in *nw*-Töpfchen dar, wobei der Gott eine Halskette trägt, die Re als Bestandteil des Thronnamens beinhaltet. Im Gegensatz dazu ist Osiris auf der linken Seite mit einem Pektoral behangen, das Ptah und Maat als Bestandteile des Eigennamens im Bildfeld zeigt. Auf dieser Seite wird ihm Maat geopfert. Die beiden Halsketten weisen darauf hin, dass es sich bei den beiden Göttern jeweils um eine Form des Pharaos selbst handelt.

<sup>1045</sup> =PT 442. Siehe bei Sethe 1908, Pyramidentexte, S. 455, 820a.

<sup>1046</sup> Bleeker 1973, Hathor and Thot, S. 91. Schott 1950, Festdaten, S. 962.

<sup>1047</sup> Zum „Ritual für die Gefährliche Göttin“ siehe von Lieven 2003, Wein, Weib und Gesang.

<sup>1048</sup> Siehe dazu Assmann 1989, Der schöne Tag.

<sup>1049</sup> Kurth 1998, Edfu, S. 95. Rochemonteix und Chassinat 1984, Edfou I,1, S. 28-29, Paroi nord, Tableau, Titre.

<sup>1050</sup> Kurth 1998, Edfu, S. 95. Rochemonteix und Chassinat 1984, Edfou I,1, S.29, 2° La Reine.

„Ich habe dir gegeben<sup>1051</sup>, daß Maat in deinem Herzen ist, um sie zu verwirklichen für alle Götter. Ich habe dir gegeben, daß die Maat groß ist in deiner (Regierungs)-zeit, auf daß du die Götter erfreust mit dem, was sie lieben.“<sup>1052</sup>

Zuletzt spricht noch Hathor zum König:

„Ich habe dir die Maat (als Uräusschlange) gegeben, welche schön ist mit ihrer Schwester (der anderen Uräusschlange), damit sie ihren Platz einnehmen auf deinem Haupt.“<sup>1053</sup>

Damit werden zwei Dinge klar. Zum ersten kann der König nur Maat übergeben, indem sein Herz rechtschaffen ist und er seiner Aufgabe nachkommt, der Maat nach zu handeln. Zum anderen geben die Götter dem König wiederum Maat, um sie für sich selbst zu verwirklichen. Horus, als legitimer Nachfolger des Osiris, übergibt somit die Maat an den König, der sie bewahrt und weiterreicht. Hathor hingegen „krönt“ den König mit Maat und steht somit nicht nur in der Verbindung als „Gefährliche Göttin“, die mit Wein besänftigt werden muss, sondern auch als diejenige, die den irdischen König zu einem Herrscher macht. Maat und Wein sind demnach mythisch wie rituell nicht voneinander zu trennen und bilden seit alters her eine kosmische Opfereinheit, welche durch Gabe und Gegengabe funktioniert. Der symbolische Gehalt drückt sich dabei durch die blutrote Farbe des Weins im Gegensatz zur alles überragenden Ordnung des Maat-Konzeptes aus.

Wein als „Auge des Horus“

Ein zweiter Aspekt, den der Wein speziell als Opfergabe einnimmt, ist der des Horusauges<sup>1054</sup>, welches dem Empfänger symbolischen Schutz verspricht und ihn zugleich in den Mythenkreis um Horus und Seth integriert. Die zuvor erwähnte tiefrote Farbe des Getränkes machte es wohl zu einem Symbol für Blut und Zerstörung und findet darüber seine Verbindung zu dem durch die gesamte ägyptische Geschichte beschriebenen Horusauge, das nach der Verletzung durch Seth geheilt und als Schutzsymbol<sup>1055</sup> verehrt wurde. Erstmals taucht Wein in dieser Verbindung in den Pyramidentexten im täglichen Speiseritual für den König auf:

„Osiris Unas, öffne deinen Mund damit. Unterägyptischer Wein: 2 (Portionen).“ (PT 153)<sup>1056</sup>

Das Getränk dient demnach der Mundöffnung zur anschließenden Speisenaufnahme. Es wird zudem als „Pupille, die im Horusauge ist“<sup>1057</sup> bezeichnet. Weine verschiedenster Herkunft sind eng mit dem Horusauge verbunden, was wohl auch durch die rote Farbe der Flüssigkeit abzuleiten ist. Der Wein wird unweigerlich mit dem blutenden Auge assoziiert, welches Seth seinem Neffen herausriß. In pJumilhac XIII,14ff wird sogar berichtet, dass die von Anubis vergrabenen Horusaugen zu Weinstöcken werden, die von Isis gewässert wurden, um sie lebendig zu erhalten. Dabei werden die Beeren als Pupille und der Wein als Tränen des Horusauges bezeichnet. Als Horus schließlich vom Sonnengott seine Augen zurückerhält und auf den Thron seines Vaters gesetzt wird, erhalten die

<sup>1051</sup> An dieser Stelle besser: „Ich habe für dich veranlasst, dass...“. So auch im Folgenden.

<sup>1052</sup> Kurth 1998, Edfu, S. 95. Rochemonteix und Chassinat 1984, Edfou I,1, S. 29, Divinités, 1° Horus, 8-9.

<sup>1053</sup> Kurth 1998, Edfu, S. 96. Rochemonteix und Chassinat 1984, Edfou I,1, S. 29, Divinités, 2° Hathor, 17. Von Lieven 2012, Schlange, Auge, Göttin, S. 40.

<sup>1054</sup> Zur Bezeichnung der Opfergaben als Horusauge siehe weiterführend Kap. 14 „Die Bedeutung des täglichen Opferrituals“.

<sup>1055</sup> Dies manifestiert sich bereits im dem Begriff *wꜥb* „unversehrt sein“, welcher auch ausschließlich mit dem Horusauge geschrieben werden kann. Siehe dazu Erman/Grapow 1971, WB, S. 399.

<sup>1056</sup> TLA: PT 153. Sethe 1908, Pyramidentexte, S. 54-55, 92a-b.

<sup>1057</sup> =PT 155. Sethe 1908, Pyramidentexte, S. 55-56, 93a-b. Siehe dazu ebenfalls TLA: PT 155. Da das Horusauge auch mit dem Mond gleichgesetzt wird, welcher bei einer totalen Mondfinsternis rot erscheint, kann auch jenes Naturphänomen der Grund für die Wahl des Rotweines als Pupille des Auges vermutet werden. Zumal gerade dann der Mond vollständig vom Schatten der Erde verschluckt wird und somit indirekt als „abwesend“ bezeichnet werden kann, obwohl dem im eigentlichen Sinne nicht so ist. Da die Mondfinsternisse sich immer wieder in bestimmten Zeitabständen wiederholen, kann angenommen werden, dass damit der zyklische Kreislauf des Kampfes von Horus gegen Seth und das Entfernen des Horusauges gleichgesetzt wurden. Da jedoch an dieser Stelle zu wenige Kenntnisse über astronomische Vorgänge in Zusammenhang mit altägyptischer Mythologie existieren, soll dies nur eine Vermutung bleiben.

Weinbeeren eine neue Konnotation als Symbol der Macht.<sup>1058</sup> Als solches sind sie wohl auch in Laubendarstellungen zu sehen, die den Gott Osiris unter einem Dach aus Weintrauben zeigen.<sup>1059</sup> Sicherlich waren die Beeren aber auch ein Sinnbild für Erneuerung, was sich aus dem Horusmythos ableiten lässt, denn schließlich entstand aus den herausgerissenen und damit verletzten Augen etwas völlig Neues.

Der Wein kann als Gleichgewichtskonzept zur Gabe der Maat gesehen werden und erhält somit den Charakter von Legitimation. Gleichzeitig dient er der Besänftigung der gefährlichen Göttin und dem eigenen Rausch. Neben der Auffassung als Sinnbild der Macht, stand das Getränk auch für die zyklische Erneuerung, welche gerade im Totenglauben der alten Ägypter ein zentraler Wunsch für das Jenseitsleben war.

### *Wein im Ritual*

Wein war im Mundöffnungsritual dazu in der Lage, den Mund des Verstorbenen zu öffnen, um ihn weitere Opfergaben empfangen zu lassen.<sup>1060</sup> Auch im täglichen Tempelritual und sogar bei einer Tempelgründungszeremonie fand Wein als Opfergabe Verwendung. Die Flüssigkeit wurde an Min während des Minfestes und an Amun bei der Königskrönung geopfert. Beim Jubiläumsfest des Königs (Sedfest) wurde vermutlich ganz spezieller Wein hergestellt, der dann rituell und zur Verköstigung der Gäste eingesetzt wurde. Auch andere Feste, wie das Talfest beinhalteten ein Weinopfer.<sup>1061</sup> Eine spezielle reinigende Wirkung durch die Weinlibation konnte Peter Dils herausarbeiten, der das Getränk auch mit einem Kleidungsritual in Verbindung bringt.<sup>1062</sup>

### Milch

Die lange Tradition der Pharaonen, sich selbst als Gotteskinder zu inszenieren, manifestiert sich bereits in den frühen Darstellungen des Stillens durch eine Gottheit.<sup>1063</sup> Die Aufnahme der Muttermilch wird dabei als legitimierender Akt gesehen, der den Sohn dem Gott aufs Engste zugehörig darstellt. Die vielen Statuetten der Isis, die ihren Sohn Horus stillt oder Bilder der Hathorkuh, die dem Pharaon Milch gibt sind nur die berühmtesten Beispiele, die davon zeugen. So verwundert es daher nicht, dass Milch auch zu den Opfergaben des täglichen Opferrituals zählt und dort eine symbolische Bedeutung einnimmt, da sie im Gegensatz dazu als Alltagsgetränk nur selten belegt ist<sup>1064</sup>. In Ritualhandlungen kommt das Getränk vor allem beim sog. Löschen der Fackeln in Milch vor.<sup>1065</sup>

### Produktion

Über die bewusste Zucht von Rinderrassen, die auf eine besonders hohe Milchleistung getrimmt wurden, oder andere Milchlieferanten ist in der ägyptischen Geschichte bisher noch nichts bekannt. Man darf sicherlich davon ausgehen, dass neben der privaten Haustierhaltung auch die staatlich kontrollierte Tierhaltung in großem Umfang zu einer größeren Milchproduktion beitrug. Bei der Viehzucht nutzte man das Fell bzw. die Wolle der Tiere, ihr Fett und schlachtete die männlichen Tiere ab einem bestimmten Alter. Die weiblichen wurden als Muttertiere vermutlich länger gehalten. Nicht nur Kühe dienten dabei als Milchgeber, sondern auch Schafe, Ziegen<sup>1066</sup> und Esel.<sup>1067</sup>

<sup>1058</sup> Vandier 1961, Le papyrus Jumilhac, S. 125-126. Leitz 1994, Tagewählerei, S. 173.

<sup>1059</sup> So z. B. im Grab des Sennefer (TT 96). Siehe dazu Sennefer 1988, S. 57, Abb. 39. Ähnliche Lauben finden sich auch unter den archäologischen Funden in den Heimgärten von Tell el-Amarna, wo aus Fayence gefertigte Weintrauben unter dem Dach befestigt waren.

<sup>1060</sup> So z. B. in PT 153, wo es heißt „Osiris NN, öffne deinen Mund dadurch: zweimal unterägyptischen Wein.“. Siehe dazu auch Kap. 14 „Die Bedeutung des täglichen Opferrituals“.

<sup>1061</sup> Poo 1986, Weinopfer, Sp. 1186-1188.

<sup>1062</sup> Dils 1993, Wine, S. 107-123. So auch Poo 1995, Wine, S. 67.


<sup>1063</sup> So bspw. im Tempel des Sahure. Borchardt 1913, Sahure II, Blatt 18.

<sup>1064</sup> Guglielmi 1982, Milch, Sp. 125. Es wird allerdings davon ausgegangen, dass Milch tatsächlich täglich von allen Bevölkerungsschichten getrunken wurde. Sie war nahrhaft und, im Gegensatz zum Nilwasser, rein. Zudem war sie durch das Halten von Rindern und Kleinvieh täglich erhältlich. Säuglinge wurden sicherlich bis zum Kleinkindalter mit Muttermilch ernährt, wie es auch heute noch teilweise in Ägypten der Fall ist, und erhielten danach Kuh-, Ziegen- bzw. Eselsmilch.

<sup>1065</sup> Siehe dazu Schott 1937, Löschen von Fackeln.

<sup>1066</sup> Brentjes 1962, Wildtier und Haustier, S. 14-20.

### Darstellung

Die Abbildungen zeigen Milch immer in den für dieses Getränk typischen Milchtöpfchen, die häufig zu zweit, aber auch einzeln auftreten. Durch Beischriften in den Handopferszenen von Tempeln und in Gräbern ist der Inhalt der Gefäße klar identifizierbar.<sup>1068</sup> Interessant ist dabei das Aussehen der Krüge, die in einer Art länglichem Schnabel enden: . Bereits Darby, Ghalioungui und Grivetti<sup>1069</sup> vermuteten, dass speziell für die Ernährung von Kindern ausgehöhlte Hörner verwendet wurden, die an beiden Enden Öffnungen vorwiesen. So konnte die Milch an der großen Öffnung eingeführt und durch ein kleineres Loch auf der anderen Seite vom Säugling aufgenommen werden. Eventuell könnte es sich bei dem langgezogenen Verschluss auf den Milchkrügen um einen ähnlich gearteten Aufsatz handeln, der das Gefäß sowie seinen Inhalt somit eindeutig bestimmt.

### Bedeutung

Das Opfer von Milch ist durch alle Zeiten der ägyptischen Geschichte hindurch belegt und richtet sich an Verstorbene<sup>1070</sup> sowie an Gottheiten.<sup>1071</sup> Leider hat sich in den letzten Jahren noch kein Wissenschaftler intensiver mit dem Lebensmittel Milch im Alten Ägypten beschäftigt.<sup>1072</sup> Daher muss an dieser Stelle vor allem auf schriftliche Belege und Darstellungen zurückgegriffen werden, um die Bedeutung dieser Opfergabe vollständig erfassen zu können.

### Medizin

Im medizinischen Gebrauch kam sowohl tierische als auch menschliche Milch zum Einsatz. So konnten beide nicht nur als Teil eines Heilmittels eingesetzt werden, sondern sie dienten zudem auch als Trägerflüssigkeit. Das Getränk wurde zur Heilung von Augenkrankheiten und zur Linderung von Schnupfenerkrankungen eingesetzt. Sogar als Teil eines Schwangerschaftstests kam Milch, wenn auch sicherlich nicht zuverlässig, zum Einsatz.<sup>1073</sup>

### Symbolgehalt

Um den Symbolgehalt der Milch aus emischer Sicht herausarbeiten zu können, wird an dieser Stelle auf Texte zurückgegriffen, welche das Lebensmittel benennen und ihm einen bestimmten Symbolgehalt zuschreiben. Bereits in den Pyramidentexten wird mit der Aufnahme von Milch einer Göttin nicht nur eine Mutter-Kind-Beziehung, sondern auch die göttliche Abstammung des Pharaos beschrieben:

„Unas‘ Mutter, Ipet, gib diesem Unas jene deine Brust, damit er sie sich an seinen Mund führe und jene deine weiße, helle und süße Milch (äg. Pl.) trinke. Jenes Land, in das Unas geht: Unas wird in ihm nicht dürsten, Unas wird in ihm nicht hungern, ewiglich.“<sup>1074</sup> (PT 269)

Hier wird die Göttin Ipet als Muttergottheit dem Pharao zugeschrieben. Sie übernimmt damit auch eine schützende Funktion und legitimiert den König als Gottesspross, indem sie ihn Milch von ihrer Brust trinken lässt.<sup>1075</sup> Zudem wird das Getränk als Durstlöcher beschrieben und sorgt damit für den dauerhaften Erhalt des Königs. Der Schutzaspekt von Milch kommt auch in einem magischen Papyrus aus dem Neuen Reich sehr deutlich zum Ausdruck. Dort heißt es:

„[...] jede Milch, mit der du gestillt hast, die Umarmung, in die du gegeben wurdest, jeder Schoß, auf dem du dich ausstreckst, die Kleider, mit denen du bekleidet wirst, jede [...], in der du den Tag zubringst. Jeder Schutz, der für dich gemacht wird, jedes Amulett, auf das du gegeben wirst, <jeder

<sup>1067</sup> Darby, Ghalioungui und Grivetti 1977, Food II, S. 764.

<sup>1068</sup> So bspw. in der Szene des Kühe Melkens in der Opferkammer des Merib (Berlin ÄM 1107).

<sup>1069</sup> Darby, Ghalioungui und Grivetti 1977, Food II, S. 764-769.

<sup>1070</sup> Vgl. el-Shohoumi 2004, Der Tod im Leben, S. 199.

<sup>1071</sup> Guglielmi 1982, Milchopfer, Sp. 127.

<sup>1072</sup> Eine umfangreiche Dissertation ist derzeit in Arbeit durch S. Caßor-Pfeiffer. Für den Hinweis danke ich PD Dr. Alexandra von Lieven.

<sup>1073</sup> Darby, Ghalioungui und Grivetti 1977, Food II, S. 772.

<sup>1074</sup> TLA: PT 269. Sethe 1908, Pyramidentexte, S. 198-199, 381a-382b.

<sup>1075</sup> Siehe dazu vor allem Leitz 2002, LGG I, S. 218.



Knoten>, der dir geknotet wird, jeder Segen, der an deinen Hals gegeben wird, er wird dich durch sie beschützen, er wird dich durch sie gesund erhalten, er wird dich durch sie wohlbehalten sein lassen, er wird dir durch sie jeden Gott und jede Göttin besänftigen.“<sup>1076</sup> (pBerlin P. 3027, vs. 5,7-6,1)

Hier wird neben Schutz und Gesundheit auch die Besänftigung von Göttern angesprochen, die sonst den alkoholischen Getränken Wein und Bier vorbehalten ist.<sup>1077</sup> Eventuell wird damit die Stärkung des Pharaos angesprochen, die er beim Konsumieren der Milch erhält, wie im Folgenden noch zu sehen sein wird. Daraufhin ist es ihm dann möglich die Götter zu besänftigen. Im Mythologischen Handbuch für oberägyptische Gaue wird speziell die Muttermilch als „schützendes Wasser“ (*mw bs3*) bezeichnet.<sup>1078</sup> Libationswasser konnte sogar speziell als „Milch der Isis“ bezeichnet werden.<sup>1079</sup>

Auch eine reinigende Wirkung, ähnlich der von Wasser, schien man dem Getränk zugeschrieben zu haben. So besagt ein kurzer Abschnitt in pLouvre 3092:

„Du bist gereinigt mit der Milch des Apis<sup>1080</sup> [...]“<sup>1081</sup> (TB 169)

Auch während des Bestattungsvorganges schien Milch eine derartige Symbolik zu haben, da sie vor dem Sargschlitten ausgegossen wurde, um reinigend zu wirken.<sup>1082</sup> In Edfu wird die Milch zudem noch als stärkendes Mittel beschrieben, welches dem Pharaos hilft, seine Feinde zu besiegen.

"[Milch<sup>l</sup>] [darbringen]. Worte zu sprechen: <Die Euter> [der Sechat]-<Hor> [für das Kind] in Chemmis, den Falken in [seinem] Nest [...]. [Milch<sup>l</sup>] für deinen Leib, die deinen Arm gegen deine [Feinde<sup>l</sup>] stärkt. Du mögest [von ihr] trinken in deiner Gestalt als Kind, du mögest [davon] [zu dir nehmen<sup>l</sup>], [...]Götter und Menschen."<sup>1083</sup>

„Milch darbringen. Worte zu sprechen: "Leben-und-Herrschaft (Milch) für deinen Ka, o Erbe des Api, (denn) du lebst und wirst stark durch sie. Dies ist die Weiße (Milch), die weiß ist [wie sie sein soll], nämlich das Produkt der Jungkühe der Hathor. Dein Leib wird [durch sie] verjüngt das Weiße-Horusauge schützt dich und [gewährt dir] wiederholt [Schutz]. Schutzkraft ist darin für (die Zeit von) Millionen an Sedfesten, wenn du sie trinkst und sie [in deinen Leib] eintritt."<sup>1084</sup>

Sie konnte jedoch auch ganz einfach als Nahrung dienen:

„Der Sohn des Re (Kartusche|Ptol. X.|Kartusche) ist auf seinem Thron als Reiniger (Priester) mit lauterer Fingern, und er gibt Milch, bringt herbei das Gelobte-Naß (Milch) und belebt die Kinder mit (ihrem) [b]Bedarf an Milch<sup>b</sup>. Er ist wie Anubis, der Sohn der Hesat-Kuh, der Herr des Hornviehs, der die [b]Kinder<sup>b</sup>] mit der weißen Milch nährt“<sup>1085</sup>

Auch verjüngende Wirkung<sup>1086</sup> schrieb man dem Getränk offensichtlich zu, da es wiederum in Edfu heißt:

<sup>1076</sup> TLA: pBerlin P. 3027.

<sup>1077</sup> Siehe dazu Kap. „Wein“.

<sup>1078</sup> TLA: pFlorenz PSI inv. I 72. Aus der Bibliothek des Sobektempels von Tebtynis, pFlorenz PSI inv. I 72, Mythologisches Handbuch für die oberägyptischen Gaue 7-16, [x+4,1]. Edition: Osing und Rosati 1998, Papiiri da Tebtynis.

<sup>1079</sup> Münster 1968, Isis, S. 65.

<sup>1080</sup> Interessant ist hier, dass der Apis ein Stier ist, welcher schwerlich Milch abgeben kann. Es ist fraglich ob damit nicht die Milch der Mutterkuh des heiligen Tieres gemeint ist.

<sup>1081</sup> Übersetzt von Burkhard Backes, Das Altägyptische Totenbuch. Ein digitales Textzeugenarchiv: <http://totenbuch.awk.nrw.de/spruch/169#NachweiseSpruchtext> (zuletzt eingesehen am 26.11.2014).

<sup>1082</sup> Barta 1968, Opferformel, S. 92.

<sup>1083</sup> TLA: Edfou VII\_1. 1. Register, Westwand. Kurth 2004, Edfou VII, S. 110-111, 65.8-13.

<sup>1084</sup> TLA: Edfou VII\_2. 2. Register, Westwand. Kurth 2004, Edfou VII, S. 220-221, 123.10-15.

<sup>1085</sup> TLA: Edfou VII\_3. 2. Register, Ostwand. Kurth 2004, Edfou VII, S. 537, 285.4-6.

<sup>1086</sup> So auch el-Shohoumi 2004, Der Tod im Leben, S. 199 im Vergleich zur heutigen Bedeutung in Ägypten.

„Empfange die Milch für deinen Sohn, o Hathor, damit du seinen Leib mit <Milch> verjüngst.“<sup>1087</sup>

Zusammenfassend lassen sich für Milch als Opfergabe im alten Ägypten fünf symbolhaltige Wirkungen nachweisen, die neben der Eigenschaft als Nahrungsmittel stehen: Legitimation; Schutz; Reinigung; Stärkung gegen Feinde und Verjüngung. Auch Fruchtbarkeit darf in diesem Zusammenhang eine Rolle gespielt haben, da sich diese bereits aus dem Mutter-Kind-Aspekt der Milch ableiten lässt.<sup>1088</sup>

## 9.7 Nicht-Lebensmittelgruppen

„Nicht-Lebensmittelgruppen“ ist eine, speziell für Teil I der Arbeit geschaffene Bezeichnung, die nicht in der Typologie vorkommt. Sie wurde generiert, um den folgenden Teil deutlicher von den Lebensmitteln und der Kategorie „Sonstiges“ abzutrennen. Dies erleichtert dem Benutzer, der sich nicht von der Typologie ausgehend über Opfergaben informieren möchte, die Suche nach bestimmten Gaben.

Zu den Nicht-Lebensmittelgruppen zählen in dieser Arbeit Pflanzen, Gefäße und Stoffe. Da die Opferhandlungen nur in die Arbeit mit aufgenommen wurden, um eine Grundlage für spätere Untersuchungen zu bilden, werden sie an dieser Stelle nicht erwähnt. Sie sollten Gegenstand einer eigenständigen Analyse sein. Obwohl zwar auch Gemüse und Obst zu den Pflanzen zu zählen sind, sollte noch einmal zwischen dem essbaren und dem ungenießbaren Teil der Flora Ägyptens unterschieden werden. Letzterer findet sich in diesem Kapitel und stellt eben nicht die Früchte und Wurzeln bzw. Rhizome und Samen<sup>1089</sup> von Pflanzen vor, sondern beschäftigt sich ausschließlich mit den Blüten, Knospen, Stängeln und Blättern. Einzige Ausnahme bilden die Papyrusstängel, welche zwar botanisch bei den Gemüsesorten einzuordnen sind, jedoch wird vermutet, dass sie der Benutzer dieser Arbeit dort nicht zuerst suchen würde. Da sie zudem im Neuen Reich nur recht selten als Nahrungsmittel dargestellt sind und im Schatten der symbolischen Bedeutung der Papyrusdolden stehen, wurden sie mit einem Verweis auf ihre Essbarkeit unter den Pflanzen mit eingeordnet.<sup>1090</sup>

Neben dem Effekt der Zierde der Pflanzenteile, können ihnen auch symbolische Werte zugeschrieben werden, deren Bedeutung in den jeweiligen Abschnitten eine übergeordnete Rolle spielt.

Die Aufnahme von Gefäßen, welche wohl hauptsächlich Flüssigkeiten beinhalteten, in diese Kategorie, hat Berechtigung, da der Inhalt vieler Krüge, Becher und Töpfe häufig aus der Gefäßform, den Beischriften bzw. dem Kontext zu erschließen ist. So wurde in *nw*-Töpfchen hauptsächlich Wein geopfert<sup>1091</sup> und in Handwaschgefäßen befand sich immer Wasser.

Stoffe zählen augenscheinlich zu den Nicht-Lebensmitteln, da sie gerade auf den Opfertischen zur Trocknung der Hände nach dem Reinigungsritual dienten.

Die Opferhandlungen bilden noch einmal eine ganz eigene Gruppe innerhalb dieser Kategorie und unterteilen sich in das Brandopfer, die Räucherung und Libation. Obwohl die verbrannte Nahrung beim Brandopfer auch essbar sein konnte und das Libationswasser theoretisch auch getrunken hätte werden können, steht bei allen drei Unterkategorien die eigentliche Ritualhandlung und deren Bedeutung im Fokus des Interesses. Es stellt sich die Frage, wozu diese Handlungen vollzogen wurden und welche Position sie im Kontext des funeren Glaubenskongzeptes der alten Ägypter einnahmen.<sup>1092</sup> Da diese Fragestellung jedoch nicht zur Erfassung der bereits abgelegten Opfergaben auf dem Opfertisch passt, muss eine Analyse an dieser Stelle ausbleiben und auf einen späteren Zeitpunkt verschoben werden. Die Opferhandlungen wurden demnach nur ergänzend in der Typologie

<sup>1087</sup> TLA: Edfou VII 4. Nordwand, Westhälfte. Kurth 2004, Edfou VII, S. 152, 88.15-16.

<sup>1088</sup> Zudem hat Milch den symbolischen Charakter von Fruchtbarkeit auch in anderen Kulturen, wie bspw. dem Hinduismus. Siehe dazu Hubert und Mauss 1964, *Sacrifice*, S. 13.

<sup>1089</sup> Rhizome und Samen wurden bspw. vom Lotos verspeist. So: Germer 1985, *Flora*, S. 38.

<sup>1090</sup> An diesem Beispiel zeigt sich bereits, dass Kategorisierungen in Typologien oft sehr schwierig sind und es daher immer wieder zu „Ausnahmen“ kommen muss. Dies bedingt bereits der Versuch, Dinge, die ursprünglich nicht dafür gedacht waren, in ein stringentes Muster zu zwingen. Dennoch ist die Anfertigung von Typologien und Seriationen sehr wichtig, um einzelne Objekte überhaupt erkennen und zuordnen zu können.

<sup>1091</sup> Siehe dazu Kap. „Wein“.

<sup>1092</sup> Siehe dazu Quack 2006, *Opfermahl und Feindvernichtung* und Blackman 1912, *The Significance of Incense and Libations*.

erfasst, um Material für weitere Bearbeitungen liefern zu können und sind nicht Gegenstand der folgenden Ausführungen.

#### Pflanzen

Zu den auf Opfertischen dargestellten Pflanzen und Pflanzenteilen gehören im Neuen Reich die Blüten des Blauen und Weißen Lotos sowie Papyrusdolden, Blumensträuße und das sogenannte „Schnittgrün“. Bei Letzterem handelt es sich um einen eigens entwickelten Terminus<sup>1093</sup>, welcher an gegebener Stelle noch einmal definiert wird.

#### *Blauer Lotos (Nymphaea caerulea Sav.) und Weißer Lotos (Nymphaea lotos L.)*

Der Lotos gehört zu den Seerosengewächsen (*Nymphaeaceae*) und sollte wohl eindeutiger als *Nymphaea* bezeichnet werden, um ihn botanisch vom gemeinen Hornklee (*Lotos corniculatus L.*)<sup>1094</sup> zu unterscheiden. Da sich die Bezeichnung jedoch bereits eingebürgert hat und Letzterer in dieser Arbeit nicht besprochen wird, soll im Folgenden weiter vom „Lotos“ gesprochen werden. Man unterscheidet den Blauen (*Nymphaea caerulea Sav.*) und den Weißen Lotos (*Nymphaea lotos L.*). Die beliebte Pflanze wurde im Alten Ägypten womöglich kultiviert, ist heute jedoch nur noch selten (in Unterägypten) zu finden.<sup>1095</sup>

#### Gewinnung

In den Publikationen zu ägyptischen Lospflanzen finden sich häufig die Aussagen, dass das Gewächs schon im Alten Ägypten kultiviert wurde.<sup>1096</sup> Ausschließlich Ossian (1999, Flowers) gibt jedoch einen Beleg für diese Aussage an. Sie bezieht sich dabei auf eine Darstellung im Grab des Zau in Deir el-Gebrâwi, die angeblich eine Art Lotosbeet zeigen soll.

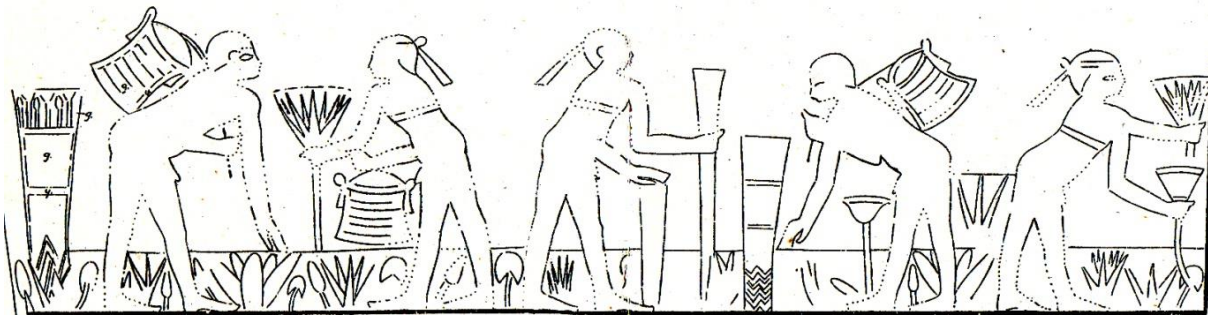


Abb. 61: Darstellung eines Lotosbeetes (?) im Grab des Zau in Deir el-Gebrâwi.<sup>1097</sup>

M. E. handelt es sich dabei jedoch lediglich um die Darstellung der Ernte von Lotos und nicht um einen Beweis für dessen Kultivierung.<sup>1098</sup>

#### Darstellung

Sofern Darstellungen der Blüten auf Opfertischen existieren, und diese sogar noch farbig sind, kann eine eindeutige Unterscheidung zwischen Blauem und Weißem Lotos getroffen werden.

<sup>1093</sup> Siehe dazu Weber 2010, Dinner for One, Teil I, S. 79.

<sup>1094</sup> Dieser gehört zur Familie der Hülsenfrüchte (*Leguminosae*) und wird genauer besprochen bei Germer 1985, Flora, S. 73.

<sup>1095</sup> Germer 1985, Flora, S. 37-38.

<sup>1096</sup> So Germer 1985, Flora, S. 37 und Ossian 1999, Flowers, S. 52.

<sup>1097</sup> Abb. aus Davies 1902, Deir el Gebrâwi II, Pl. V.

<sup>1098</sup> So auch Dr. Renate Germer im persönlichen Schriftverkehr vom 19.08.2014: „Der Begriff "kultiviert" ist vielleicht nicht ganz richtig, denn bei einigermaßen gutem Wasser wächst und vermehrt sich die Pflanze ganz von alleine. Eine Vermehrung ist leicht durch Teilung der Rhizome möglich. Ich würde sie nicht zu den Kulturpflanzen, sondern nur Nutzpflanzen des Alten Ägypten zählen.“ Frau Germer ging aufgrund der zahlreichen Abbildungen in privaten Teichen ursprünglich fälschlicherweise von einer Kultur der Pflanzen aus. Diese ist jedoch nicht nachzuweisen. Frau Dr. Germer sei hiermit für die freundliche Auskunft gedankt.



Abb. 62: Von Marina Heilmeyer präparierter Blauer Lotos (*Nymphaea caerulea* Sav.) in der Ausstellung „Im Licht von Amarna. 100 Jahre Fund der Nofretete“.<sup>1099</sup>

Die *Nymphaea caerulea* weist einen langgezogenen trichterförmigen Blütenkörper auf, der sich aus alternierend überschneidenden Lanzettblättern zusammensetzt. Die hellblauen bis weißen Blütenblätter sind am oberen Ende spitz zulaufend dargestellt, im Gegensatz zu den Blättern der *Nymphaea lotos*. Durch den breiteren Körper wirken die Blüten sehr gedungen und weisen abgerundete, weiße Blätter auf. Beide Pflanzen haben einen vierblättrigen grünen Kelch, der die Blüte umschließt.<sup>1100</sup> Ein weiterer Unterschied zeigt sich bei der Darstellung der Blätter. Die glattrandigen grünen Blätter des intensiv duftenden Blauen Lotos weisen eine tiefe Spalte auf, welche die runde Form unterbricht. Die Blätter des Weißen Lotos, dessen Geruch sehr viel schwächer ist, sind ebenfalls grün dargestellt, jedoch ist ihr Rand gezahnt.<sup>1101</sup>

#### Bedeutung

Die Bedeutung des Lotos nimmt ein breites Spektrum in der altägyptischen Geschichte ein. Sie wird sogar als „die bedeutendste ägyptische Symbolpflanze überhaupt“<sup>1102</sup> bezeichnet.

#### Medizinpflanze

Als medizinisches Präparat war der Lotos nur von geringer Bedeutung. Zur Bekämpfung von Kopfschmerzen wurden die Blätter der Blüte verwendet, während die großen Teichblätter Hautausschlag behandeln und Haarausfall herbeiführen konnten. Lebererkrankungen und Blasengeschwüre wurden mit den Rhizomen behandelt.<sup>1103</sup>

Des Weiteren galt der Lotos als Mittel gegen Verstopfung und wurde für Einläufe sowie zur Harnregulierung verwendet.<sup>1104</sup> Aufgrund seiner „leicht psychedelische Wirkung“<sup>1105</sup> wurden die Blätter des Blauen Lotos auch gern als Droge genutzt.<sup>1106</sup>

#### Speise

Obwohl es sich beim Lotos um eine Opfertgabe der Nicht-Lebensmittelgruppe handelt<sup>1107</sup>, muss an dieser Stelle etwas zur Bedeutung der Pflanze als Lebensmittel gesagt werden. Gerade die armen

<sup>1099</sup>Die Ausstellung war vom 06.12.2012 bis 31.06.2014 zu sehen im Ägyptischen Museum und Papyrusammlung Berlin.

<sup>1100</sup> Germer 1985, Flora, S. 37-38.

<sup>1101</sup> Schoske, Kreißl, Germer 1992, Anch, S. 54.

<sup>1102</sup> Brunner-Traut 1980, Lotos, Sp. 1092.

<sup>1103</sup> Loeben und Kappel 2009, Pflanzen im altägyptischen Garten, S. 119.

<sup>1104</sup> Germer 1979, Arzneimittelpflanzen, S. 27.

<sup>1105</sup> Loeben und Kappel 2009, Pflanzen im altägyptischen Garten, S. 118.

<sup>1106</sup> So auch Ossian 1999, Flowers, S. 57 und Manniche 2003, Scenes of daily life, S. 44.

Bevölkerungsschichten griffen häufiger auf das im Alten Ägypten zahlreich vorkommende Gewächs zurück, um ihren Ernährungsbedarf zu ergänzen. Die Samen wurden getrocknet und zu einem Mehl vermahlen, welches wiederum zur Herstellung von Brot diente.<sup>1108</sup> Die Lotosfrucht wurde auch zum Süßen von Broten verwendet.<sup>1109</sup> Rhizome und Stängelgründe wurden wie Gemüse zubereitet oder einfach roh verzehrt. Die Pflanze diente zudem als Würze für ein rituell verwendetes Bier, dem eine heilende Wirkung nachgesagt wurde.<sup>1110</sup>

### 3) *Symbol für die Präsenz eines Gottes (göttlicher Duft)*

Neben der Nutzung als Haarschmuck und Girlanden wurde aus dem gepressten Blüten-saft auch Parfüm hergestellt.<sup>1111</sup> Der Wohlgeruch von Pflanzen konnte die Anwesenheit eines Gottes bezeichnen.<sup>1112</sup> Der symbolische Gehalt des Geruches der Lotosblüten darf demnach als „göttlich“ bezeichnet werden. Nicht zuletzt aus diesem Grund benutzte man sich mit dem Duft. So zeigen auch Darstellungen der sogenannten „Salbkegel“, dass in einigen Fällen einzelne Lotosblüten durch das Gebilde gesteckt wurden.<sup>1113</sup> Durch die Wiedergabe der stark duftenden Blüten konnten demnach Gerüche verbildlicht werden, da der Duft der Pflanze im Alten Ägypten sicherlich weitreichend bekannt gewesen sein dürfte. Diese Verbildlichung findet sich auch in zahlreichen Dekorelementen in nahezu jedem Lebensbereich wieder. Die Form der Lotosblüte diente als Schmuckelement, Flieseneinlage, Trinkkelch oder Säulenkapitell. Die ganzrandige Form, speziell der Blätter des Blauen Lotos, wurde für Schalen, Spiegel und Fächer genutzt.

### 4) *Symbol für Regeneration, Jugend und den Sonnenlauf*

Im Gegensatz zu anderen Pflanzen blühen die Lotosblumen das gesamte Jahr über, was wohl auch Grund für den hohen Stellenwert im Alten Ägypten war. Der Lotos war den Göttern Re, Horus und vor allem Nefertem zugeordnet, der sogar eine Blüte auf seinem Kopf trug. Er galt schon seit dem Alten Reich als Gott der Salben und schönen Düfte.<sup>1114</sup> So wollte sich auch der Verstorbene mit diesem Gott gleichsetzen, um sich die Eigenschaften des Lotos nutzbar zu machen und dem Sonnengott zugehörig<sup>1115</sup> sowie „wirkmächtig“<sup>1116</sup> zu gelten. In TB 174 heißt es:

„Ich bin erschienen als Nefertem, (als) Lotosblüte an der Nase des Re.“<sup>1117</sup> (TB 174)

TB 81A hat sogar den Wunsch des Verstorbenen zum Inhalt, sich in eine Lotosblume zu verwandeln:

„Ich bin jene reine Lotosblüte, die hervorging aus dem Lichtglanz, die an der Nase des Re ist. Ich verbringe meine Zeit und messe sie zu dem Horus. Ich bin die reine (Blüte), die hervorging aus dem Feld.“<sup>1118</sup> (TB 81A)

<sup>1107</sup> Lotos wird auf den Opfertischen aufgrund seines starken Symbolgehaltes, welcher aus dem Duft resultiert, immer als Nicht-Lebensmittel angesehen. Er wurde in diesen Fällen nicht mit Nahrung assoziiert.

<sup>1108</sup> Loeben und Kappel 2009, Pflanzen im altägyptischen Garten, S. 119. Diodor I, 43.

<sup>1109</sup> Ossian 1999, Flowers, S. 56.

<sup>1110</sup> Loeben und Kappel 2009, Pflanzen im altägyptischen Garten, S. 119

<sup>1111</sup> Germer 1985, Flora, S. 38.

<sup>1112</sup> So zumindest in der Erzählung von der Geburt der Königin Hatschepsut in ihrem Tempel in Deir el-Bahari. Schoske, Kreißl, Germer 1992, Anch, S. 55. Dort wird auf den Teil verwiesen, in dem die Mutter der Hatschepsut auf die Präsenz des Gottes durch dessen Duft aufmerksam wird. Es ist sogar von Gerüchen aus dem Land Punt die Rede, welches Hatschepsut später durch eine Expedition erkunden sollte.

<sup>1113</sup> Siehe dazu Kap. „Sonstiges, Duftaufsatz („Salbkegel“)“.

<sup>1114</sup> Pieke 2008, Der heilsame Wohlgeruch, S. 299.

<sup>1115</sup> Dies drückt sich bspw. auch in den sog. *3h-ikr-n-R<sup>c</sup>.w*-Stelen aus, auf denen der verklärte Verstorbene häufig an einer Lotosblume riechend dargestellt ist. Siehe dazu Demarée 1983, *3h ikr n R<sup>c</sup>-Stelae* und Fitzenreiter 2008, *3h n jtn* als *3h jkr n r<sup>c</sup>*, S. 96 (Mit Hinweis auf die Verbindung Kind-Lotos, S. 99-101) und S. 101-102.

<sup>1116</sup> Jansen-Winkel 1996, Zur Bedeutung der Wurzel *3h*, S. 209-211.

<sup>1117</sup> Hornung 1990, Totenbuch, S. 364. Damit ist der Lotos natürlich auch als Symbol der Urzeugung anzusehen. So auch Brunner 1977, Fruchtbarkeit, Sp. 337.

<sup>1118</sup> Hornung 1990, Totenbuch, S. 167.

Die Alten Ägypter schöpften den Gedanken der Regeneration beim Anblick der Lotosblume aus den verschiedenen Blütenöffnungszeiten der beiden Arten. So blüht der Blaue Lotos am Tage und öffnet seinen Blütenkelch von morgens bis abends. Nach dem Schließen der Blüte senkt sich diese bis unter die Wasseroberfläche ab. Im Gegensatz dazu blüht der Weiße Lotos des Nachts und öffnet seine Blüten dementsprechend in der Abenddämmerung, um sie im Morgengrauen wieder zu verschließen.<sup>1119</sup> Darin offenbart sich der regenerative und zyklische Aspekt der Pflanze, die somit zum Symbol für Wiedergeburt und Jugend wurde. Auch der Sonnenaufgang wurde so mit dem Lotos gleichgesetzt. Re wird in einem Hymnus als „*Kind, das in der Lotosblume aufgeht*“<sup>1120</sup> bezeichnet. Das Öffnen des Blauen Lotos im Morgengrauen sowie das Schließen und Absenken der Blüte unter die Wasseroberfläche war eng mit der Vorstellung vom Sonnenlauf verbunden, der tagsüber und des Nachts demselben Rhythmus folgte und eine Art Verjüngung vollzog.

#### 5) *Symbol für Liebe und sexuelle Freuden*

Auch eine erotische Konnotation lag dem Lotos zugrunde.<sup>1121</sup> So heißt es in einem Liebeslied:

„[Der Mund] der Geliebten ist eine Lotosknospe.“ (pHarris 500 = pBM EA 10060, Z. 1,11)<sup>1122</sup>

Damit wird der Mund als angenehm aussehend, frisch und sich bald öffnend in einer Metapher umschrieben. Die Öffnung sowie die Schönheit der später entfalteten Blüte scheinen dabei im Vordergrund zu stehen.

#### *Papyrus (Cyperus papyrus L.)*

Papyrus war die Wappenpflanze von Unterägypten und zählt noch heute zu den Sinnbildern des Landes, obwohl die Staude dort fast völlig ausgestorben ist. Nur einzelne, wildwachsende Exemplare sind noch in einigen Gebieten zu finden und erinnern an das einst reiche Vorkommen dieser Pflanze.

#### Gewinnung

Aufgrund des zahlreichen natürlichen Vorkommens von Papyrus in Ägypten musste dieser bis zum Neuen Reich nur in geringem Umfang kultiviert bzw. bestehende Bestände versorgt werden. Danach wurde er vermutlich seltener und ab der griechisch-römischen Zeit ist die Massenkultivierung im Delta belegt.<sup>1123</sup>

Die Darstellungen der Ernte sind vor allem im Alten Reich zu finden. Dort ist zu sehen, wie die Pflanze per Hand aus dem Boden gerissen und dann zusammengebunden auf dem Rücken transportiert wurde.<sup>1124</sup>

#### Darstellung

In den Reliefs und Malereien ist Papyrus auf unterschiedliche Weise dargestellt. Häufig findet sich die Blütendolde in Seitenansicht. Sie bildet die vielen feingliedrigen, pinselartigen Teile des oberen Pflanzenbereiches ab. Der Papyrus kommt als einzelner Stängel oder in Sträußen zusammengebunden in den Darstellungen vor. Oft wird er dabei von Ackerwinde (PP2) umwunden, die als zusätzliches Schmuckelement diente. Da die Pflanze auch genießbar war und verzehrt wurde, finden sich in einigen Szenen Darstellungen des unteren Stängelbereiches, der zu einem Bündel zusammengefasst ist (PP1).<sup>1125</sup>

<sup>1119</sup> Ossian 1999, Flowers, S. 52-59.

<sup>1120</sup> Assmann 1975, Hymnen und Gebete, S. 43. Zur Verbindung von Kind und Lotos siehe Fitzenreiter 2008, *3h n jtn* als *3h jkr n r<sup>c</sup>*, S. 99-101.

<sup>1121</sup> Derchain 1975, Le Lotus, S. 72.

<sup>1122</sup> Popko, TLA: pBM EA 10060.

<sup>1123</sup> Dittmar 1986, Blumen und Blumensträuße, S. 15-16.

<sup>1124</sup> Germer 1985, Flora, S. 249.

<sup>1125</sup> So, ausschließlich in TT 89 (Fisch- und Vogelfang; Kat. Nr. 098, Szene 090) und TT 261 (Ernteszene; Kat. Nr. 012, Szene 066).

### Bedeutung

Als Medizinalpflanze war Papyrus Teil eines Medikaments zur Bekämpfung von Versteifungen und Augenkrankheiten. Er hatte jedoch nachweislich „keine pharmazeutischen Eigenschaften“.<sup>1126</sup> Vielmehr Bedeutung kam ihm im Alltagsleben sowie als Bauelement in der Architektur und im Kult zu. Neben der Weiterverarbeitung zu Gebrauchsgegenständen, wie Matten und Körben, fand die Pflanze vor allem als Schreibmaterial Verwendung. Bis ins 10. Jhd. n. Chr. wurde er als Hauptbeschreibstoff genutzt.<sup>1127</sup> Im Papyrusdickicht fand zudem eine symbolische Feindvernichtung (Nilpferdjagd) statt, die ihren Ausdruck in den Fahrten des Grabherrn durch die Sümpfe fand.<sup>1128</sup> Papyrusbündelsäulen versinnbildlichten das schützende Papyrusdickicht, in dem Horus unter der Obhut von Hathor aufwuchs. Neben der Schutzfunktion<sup>1129</sup> hatte der Papyrus damit auch eine verjüngende Symbolik und referierte so auf die angestrebte Regeneration im Jenseits. Vor allem die Bezeichnung *w3d* für den einzelnen Papyrusstängel deutet mit seiner Übersetzung als „jung“ bzw. „grün“ darauf hin. Im Kult sind das Rascheln für Hathor oder Min eng mit der Pflanze verbunden. Durch das Schütteln von Sistren sollte das Bewegen der Sumpfpflanzen imitiert werden. Damit ging das Auffliegen der zahlreichen Wasservögel aus dem Dickicht einher, das für die Alten Ägypter als Belebung der Stille durch den Grabherrn gedeutet wurde.<sup>1130</sup>

Sogar im Tempelbezirk der Hatschepsut gab es Teichanlagen, welche nachweislich Papyrus, der zu kultischen Zwecken verwendet wurde, beinhalteten.<sup>1131</sup> Neben dem Aspekt des Schutzes und der Regeneration spielte wohl auch die Fruchtbarkeit in der Symbolik der Pflanze eine Rolle. So sind Min und Hathor Fruchtbarkeitsgötter und das Rascheln, welches die Schöpfung nachempfinden soll, weist, durch den Mythos des darin befindlichen Götterkindes Horus, ebenfalls darauf hin.

### Blumensträuße

Bereits Johanna Dittmar erkannte in ihrer Arbeit zu den Darstellungen von Blumensträußen, dass bei diesen der symbolische Gehalt der Gabe im Vordergrund stand, da man sie schlicht und einfach nicht verzehren konnte.<sup>1132</sup> Es existieren drei Grundtypen von Blumengebinden, die gerade im Neuen Reich häufig zu finden sind: 1) Der kurze Lotosstrauß, welcher auf den Opfertischen liegen kann, überreicht wird oder manchmal vor dem Verstorbenen steht; 2) der lange Papyrusstrauß, der wegen seiner enormen Größe nicht auf den Tischen, sondern daneben zu finden ist und 3) der sogenannte Lotoswickel, dessen Stängel eine Schlaufe bilden und somit die Form eines *šn*-Ringes nachahmen. Als Sonderform des Lotosstraußes gilt der Strauß des Min, welcher gleichsam aufgebaut ist, jedoch zusätzlich Lattich beinhaltet. Bei den Stabsträußen ist der Strauß der Seschat ein Sonderfall, da neben Pflanzen darin auch Geflügel und Fische eingebunden sein können. Die Darstellung von Blumensträußen als Opfergabe kam erst mit der Regierung von Thutmosis I. in Mode. Seither wurden sie zunehmend bunter und blumenreicher. Die Bindung in Manschetten in regelmäßigen Abständen ist seit Thutmosis III. belegt und ab Amenophis II. kamen immer mehr Gartenblumen hinzu. So wurden die Sträuße mit Mohn- und Kornblumen sowie Margeriten, Mimusops- und Mandragora-Früchten ausgestattet. Ab Thutmosis IV. sind dann auch Früchte von Mandragora und Mimusops in der Blütenkrone des Lotos zu finden.<sup>1133</sup>

### Herstellung

Da man den Lotos wohl nicht intentionell kultivierte<sup>1134</sup>, ist es wahrscheinlich, dass er aus dem vielbewachsenen Delta importiert wurde.<sup>1135</sup> Für den privaten Gebrauch reichten die Pflanzen im

<sup>1126</sup> Germer 1979, Arzneimittelpflanzen, S. 138-140.

<sup>1127</sup> Germer 1985, Flora, S. 249.

<sup>1128</sup> Schoske, Kreißl, Germer 1992, Anch, S. 56.

<sup>1129</sup> So auch Quack 2006, Opfermahl und Feindvernichtung, S. 74. Dort Verweis auf einen Ritualspruch zur Reinigung von Opfergaben. „Mögest du NN mit diesem Papyrus schützen [...]“

<sup>1130</sup> Schoske, Kreißl, Germer 1992, Anch, S. 56-58.

<sup>1131</sup> Wilkinson 1998, The Garden in Ancient Egypt, S. 78.

<sup>1132</sup> Dittmar 1986, Blumen und Blumensträuße, S. 32.

<sup>1133</sup> Dittmar 1986, Blumen und Blumensträuße, S. 31-34.

<sup>1134</sup> Siehe dazu Kap. „Blauer und Weißer Lotos, Gewinnung“ und Krauss 1996, Nochmals die Bestattungszeit Tutanchamuns, S. 230.

<sup>1135</sup> Siehe dazu Kap. „Blauer und Weißer Lotos“.

heimischen Gartenteich, um einen Strauß auszustaffieren. Spätestens ab dem Neuen Reich vermutet Dittmar die Existenz des Berufes Florist. Dieser zählte zur Gruppe der Gärtner. So führt Dittmar ein Uschebti<sup>1136</sup> aus der ägyptischen Sammlung in Tübingen an, welches einem „Strauß-“ oder „Kranzmacher“ gehörte.<sup>1137</sup> Vermutlich handelte es sich beim Besitzer von TT 161, Nacht, um eine Art gewerblichen Blumenbinder. In seinem Grab wird er bezeichnet als *ḳrj n ḥtp.t n Ḳmn.w* und *ḥj n ḥtp.t n Ḳmn.w*. Demnach war er Gärtner und Träger der Opfergaben des Amun, was auch die zahlreichen Darstellungen von Blumensträußen in seinem Grab bezeugen.<sup>1138</sup> Bei der Herstellung der sogenannten *ḥw*-Sträuße spielte neben der Blumenbindung eine weitere Komponente eine wichtige Rolle. Dabei handelte es sich um kurze Lotosgebinde, die als erstes einem Gott im Tempel dargebracht werden mussten, bevor sie aus dem Gebäude als *ḥw* herauskommen (*prj*) konnten. Die Sträuße wurden wohl direkt im Tempel hergestellt und standen so den Gebinden aus privater Herstellung gegenüber. Dabei ist nicht gesichert, ob die privat gefertigten oder gekauften Sträuße anschließend im Tempel geweiht wurden oder die bereits sakralisierten Blumengebinde im Tempel zu erstehen waren. Darstellungen des Handels mit Blumensträußen<sup>1139</sup> und überlieferte Preislisten<sup>1140</sup> deuten auf erstere Möglichkeit hin, jedoch scheinen die Herstellung und der Verkauf vor Ort im Tempel nicht ausgeschlossen.<sup>1141</sup> Neben den *ḥw*-Blumensträußen, die hauptsächlich aus Lotos bestanden, existierte noch das *rnpw.t*-Blumenopfer, welches sich aus Lotos und Papyrus zusammensetzte.<sup>1142</sup> Ähnlich wie die *ḥw* weist es einen starken symbolischen Gehalt auf, der hier an späterer Stelle erläutert werden soll.

### Darstellung

Die Darstellungen zeigen vor allem kleinere Blumensträuße und Lotoswickel, die sich auf dem Opfertisch befinden, an den Verstorbenen übergeben werden oder vor ihm stehen. Die Stängel sind dabei, sofern sie nicht unter einer weißen Manschette verschwinden, grün dargestellt. Die abgebildeten Blüten entsprechen ebenfalls den real in der Natur zu findenden Farben und häufig ist zu erkennen, um welche Pflanzenart es sich handelt. In anderen Fällen muss die botanische Bestimmung jedoch offen bleiben. So sind beispielsweise die Früchte der Mandragora und der Mimosops schwer voneinander zu unterscheiden, da auch *in natura* nur kleine Unterschiede, wie die Größe der Kelchblätter und die Dicke der Frucht, bestehen.<sup>1143</sup> Sofern keine Farbangaben mehr existieren, sind auch die Blüten des Blauen und Weißen Lotos nur schwer zu differenzieren. In den häufigsten Fällen scheint es sich jedoch um *Nymphaea caerulea Sav.* zu handeln.

### Bedeutung

Die Bedeutung der Blumensträuße als Opfergaben an die Götter, Könige, Verstorbenen und deren Verwandte ist neben ihrem dekorativen Aspekt auch symbolischer Natur, wie Johanna Dittmar in ihrer Arbeit über die Blumen und Blumensträuße feststellte.<sup>1144</sup> Das Blumenopfer konnte an divinisierte Königsstatuen übergeben werden<sup>1145</sup> und nahm gerade im privaten Totenkult eine exponierte Rolle ein. Dort ist es in den Gräbern der 18. Dynastie stark vertreten, wechselt jedoch in der Ramessidenzeit zunehmend auf Grab- und Gedenksteine. Das Übergeben eines Blumenbouquets als Opfergabe an den Verstorbenen war so beliebt, dass es sogar an die Position des Opfertisches vor dem Verstorbenen rücken konnte. Sofern Beischriften vorhanden sind, taucht gerade in der 18. Dynastie eine häufig wiederholte Formel auf, die besagt:

<sup>1136</sup> Tübingen 1236.

<sup>1137</sup> Dittmar 1986, Blumen und Blumensträuße, S. 41. Dort Verweis auf Brunner-Traut und Brunner 1981, Ägyptische Sammlung, S. 271.

<sup>1138</sup> Siehe dazu Manniche 1986, Nakht, v. a. Fig. 8-10 und Fig. 13.

<sup>1139</sup> So z. B. im Grab des Ipuj (TT 217), Querhalle, Ostwand, Nordseite. Siehe dazu de Garis Davies 1927, Two Ramesside Tombs, Pl. XXX.

<sup>1140</sup> So z. B. auf einem demotischen ptolemäerzeitlichen Ostrakon in Straßburg (Inv. Nr. D 1973+2017). Siehe dazu Spiegelberg und Otto 1926, Siegesfeier Ptolemaios IV, S. 7-9.

<sup>1141</sup> Dittmar 1986, Blumen und Blumensträuße, S. 44-46.

<sup>1142</sup> Dittmar 1986, Blumen und Blumensträuße, S. 60 und 79-85.

<sup>1143</sup> Siehe dazu Kap. „Mimosops, Mandragora“.

<sup>1144</sup> Dittmar 1986, Blumen und Blumensträuße.

<sup>1145</sup> So Dittmar 1986, Blumen und Blumensträuße, S. 73-74. Dort verweist sie auf die sog. Horbeit-Stelen aus Qantir.



*n k3=k ʿnh n ʿImn.w ḥsj=f tw mrj=f tw*

„Für deinen Ka, ein Lebensstrauß des Gottes NN (in diesem Fall: Amun). Möge er dich begünstigen, möge er dich lieben.“<sup>1146</sup>

Es handelt sich hierbei bereits um den im Tempel geweihten Strauß, da dieser als *ʿnh* bezeichnet wird.<sup>1147</sup> Der Name verrät, dass der Gott zunächst durch die heilbringende Wirkung der Pflanzen verjüngt wurde und die Aufgabe des Straußes nun die Übertragung von Leben an den verstorbenen Grabinhaber war. Diese Kraft geht hier vom Gott Amun aus, kann jedoch in anderen Fällen auch von verschiedenen Göttern übertragen werden. Dabei erhält der Strauß häufig den Namen derjenigen Gottheit, die ihn sakralisiert hat.<sup>1148</sup> Der Strauß des Amun ist jedoch eindeutig als dem Talfest zugehörig zu bezeichnen und wurde gerade zu diesem Fest geopfert.<sup>1149</sup> Der starke Duft des Blauen Lotos wird wohl ausschlaggebend für die symbolische Interpretation der *ʿnh.w* in Zusammenhang mit dem Gottesopfer gewesen sein.<sup>1150</sup> Der Lotos galt zudem als Symbol der Wiedergeburt und wurde als sogenannter Urlotos verstanden, der den Sonnengott hervorbrachte und ihn durch seinen Duft belebte.<sup>1151</sup> Durch das Einatmen dieses Geruches erhielt auch der Empfänger lebensspendende Kräfte.<sup>1152</sup> Der Papyrus im Strauß hatte hingegen einen Schutzaspekt inne, da er dem Horuskind in seiner Jugend Schutz vor Seth bot.<sup>1153</sup> Dieser Schutzaspekt, welcher sich aus dem Mythos ergab, stand an zentraler Stelle bei der symbolischen Einordnung des Gewächses. Die Pflanze selbst wurde von den Ägyptern als „Papyrus des Lebens“<sup>1154</sup> bezeichnet und war zudem Wohnsitz der Götter Schu und Tefnut, die beide als Schutzgötter verehrt wurden.<sup>1155</sup> Die als *rnpt* bezeichneten Opfersträuße hatten im Gegensatz dazu verjüngende Wirkung, wie Dittmar nachweisen konnte. Sie standen für die Fruchtbarkeit und das Gedeihen des Landes und spiegelten dazu noch einen solaren Aspekt wider, da die Sonne mit ihren Strahlen für die Fruchtbarkeit des Landes verantwortlich war. Das Gedeihen der Felder kann als „Wieder-grün-Werden“ bezeichnet werden, was eine Verjüngung des Landes beinhaltet. Das *rnpt*-Opfer bewirkte die Verjüngung der Götter durch das Aufnehmen des Blumenduftes oder durch den Anblick ihrer Farbe. Im Gegenzug erhielt der Spender das „Wieder-jung-Werden“ durch den Gott.<sup>1156</sup>

Sogar zur Besänftigung wurden die Sträuße an Gottheiten überreicht.<sup>1157</sup> Daher erklärt sich auch, weshalb gerade Uto und Bastet, in ihrer anthropomorphen Form mit Löwenkopf, immer mit einem Papyruszepter ausgestattet sind. Die Löwengöttinnen nehmen zudem noch eine Mutterrolle ein, die seit dem Alten Reich belegt ist. Sie stillen den König und geben ihm somit Schutz durch ihre Gefährlichkeit.<sup>1158</sup>

Für den Privatmann und König bedeutete der Papyrus ein Ergrünen und Gedeihen im Jenseits, was einen starken Wunsch nach Regeneration beinhaltete. Im Sargtextspruch 106 heißt es zudem:

<sup>1146</sup> So z. B. im Grab des Amenemheb (TT 85). Siehe dazu Sethe 1907, Urkunden IV 916, Z. 10-11.

<sup>1147</sup> Siehe dazu Dittmar 1986, Blumen und Blumensträuße, S. 125-126. Dort verweist die Autorin darauf, dass die Blumensträuße zunächst den Göttern geopfert wurden und durch diese Nähe zu ihnen sakralisiert wurden und ihre heilbringenden Kräfte aktivieren konnten. So wurde aus einem normalen Blumengebinde ein *ʿnh*-Strauß, der dem Adressaten die Kraft des Gottes zu übermitteln vermochte. Diese Veränderung liest Dittmar aus den beigegebenen Namen von Blumensträußen ab. So werden den Göttern zunächst *rnpt* und *ms* geopfert, die sie verjüngten. Sobald sie aus dem Göttertempel herauskamen (*pr.t*), hießen sie dann alle *ʿnh.w*.

<sup>1148</sup> Dittmar 1986, Blumen und Blumensträuße, S. 73-76.

<sup>1149</sup> Dittmar 1986, Blumen und Blumensträuße, S. 148.

<sup>1150</sup> Siehe dazu Kap. „Blauer und Weißer Lotos“. Dort Lotosduft als Indikator für die Anwesenheit eines Gottes, S. 211.

<sup>1151</sup> Dittmar 1986, Blumen und Blumensträuße, S. 92.

<sup>1152</sup> Dittmar 1986, Blumen und Blumensträuße, S. 133.

<sup>1153</sup> Dittmar 1986, Blumen und Blumensträuße, S. 94.

<sup>1154</sup> Chassinat 1928, Edfou III, S. 232, Oudjiti, Z. 9.

<sup>1155</sup> Dittmar 1986, Blumen und Blumensträuße, S. 136.

<sup>1156</sup> Dittmar 1986, Blumen und Blumensträuße, S. 89-108.

<sup>1157</sup> Dittmar 1986, Blumen und Blumensträuße, S. 90. Mit Verweis auf: Chassinat 1935, Dendara III, S. 45, 1-2. Sie übersetzt: „Wenn ihr sie (die Blumen, *ḥrr.t*) seht, weicht euer Zorn durch sie.“ Die Stelle kann in der Edition nicht ausgemacht werden.

<sup>1158</sup> Dittmar 1986, Blumen und Blumensträuße, S. 142.

„Das Papyrusamulett ist an meiner Kehle, der Atem kann nicht von meiner Nase genommen werden, er kann nicht abgeschnitten werden.“ (CT 106 II, 17 j-k)<sup>1159</sup>

Neben ihrer symbolischen Konnotation hatten die Blumenbouquets auch noch eine religiöse Bedeutung. So werden sie in den Querhallen der Gräber des Neuen Reiches häufig in der Opferformel genannt. Zudem darf angenommen werden, dass die Blumensträuße, welche als Gottesopfer fungierten, wohl jeweils von Gottheit zu Gottheit ein eigenes spezielles Aussehen aufwiesen. Allerdings kann der Strauß des Gottes Min als einziger eindeutig identifiziert werden, da ihm Lattich beigefügt ist oder er komplett aus diesem Gemüse besteht. Den Priestern oblag es schließlich die Gebinde nach dem Opfer an Interessenten weiterzuverkaufen<sup>1160</sup> oder zu verteilen. Somit wurde der nun heilige Strauß gleichzeitig zum Symbol göttlicher Zuneigung. Er ließ den Empfänger dauerhaft am Leben nach dem Tod teilhaben, was aus vielen Bitten auf Statuen hervorgeht, die nach Sträußen verlangen. Dies ging sogar so weit, dass man die Sträuße wohl auf dem Schoß der Statuen ablegte.<sup>1161</sup>

### Schnittgrün

Bereits in frühen wissenschaftlichen Werken ging man davon aus, dass Palmblätter auf den Opfertischen unter die Opfergaben gelegt werden konnten.<sup>1162</sup> Lange Zeit wurden diese Blätter in den Opferszenen nicht wahrgenommen und somit nicht beschrieben oder gar identifiziert. An dieser Stelle soll nun ein Versuch unternommen werden, die Palmenarten zu bestimmen und der Bedeutung des Schnittgrüns<sup>1163</sup> für den Opfertisch näher zu kommen.

### Bestimmung

Für die Identifikation des Schnittgrüns kommen m. E. nur zwei Palmenarten Ägyptens in Frage: 1) die Dumpalme (*Hyphaene thebaica*) und 2) die Dattelpalme (*Phoenix dactylifera*). Beide weisen die charakteristischen grünen, spitz zulaufenden Ende der Blätter auf und bieten eine Grundlage für die darauf befindlichen Opfergaben.<sup>1164</sup> Zudem können sie den typischen Halbkreis aus Palmblättern bilden, welcher häufig dargestellt ist. Die Dattelpalme liefert jene Form durch das Übereinanderlegen einzelner Blätter in Halbkreisform, während die Dumpalme von Natur aus bereits jene Form bei einem einzelnen Blatt aufweist.<sup>1165</sup>

### Darstellung

In den Darstellungen ist das Schnittgrün immer in einem hellen, bis mittleren oder dunklen Grün ton wiedergegeben. Es kann mit kurzen, schmalen Spitzblättern in großen Haufen oder mit langgezogenen Blättern auf kleineren Opfertischen dargestellt werden. Charakteristisch sind nur die Spitzen, welche als einzeln aneinander liegend wiedergegeben werden und somit deutlicher den Blättern der *Phoenix dactylifera* ähneln (Abb. 63).

<sup>1159</sup> de Buck 1938, CT II, S. II.117.

<sup>1160</sup> Dittmar 1986, Blumen und Blumensträuße, S. 127 nimmt an, dass die Sträuße von den Priestern verkauft wurden, um zum Lebensunterhalt im Tempel beizutragen.

<sup>1161</sup> Siehe dazu Kap. 13 „Überlegungen zu Ablageplätzen von Opfergaben im Grab“. Dittmar 1986, Blumen und Blumensträuße, S. 114-131 und v. a. 129.

<sup>1162</sup> So z. B. Klebs 1915, Reliefs des Alten Reiches, S. 133.

<sup>1163</sup> Der Terminus „Schnittgrün“ leitet sich von der modernen Floristik ab, die damit diverses Grünzeug beschreibt, welches zur Vervollkommnung von Sträußen genutzt wird. Dabei spielt die Pflanzenart keine Rolle. Da auch in dieser Arbeit nicht abschließend gesagt werden kann, um welche Palmenart es sich bei den Darstellungen der Blätter tatsächlich handelt, ist der Terminus auch hier angebracht.

<sup>1164</sup> Bei der Dumpalme handelt es sich um fächerförmige und bei der Dattelpalme um fiederförmige Blätter.

<sup>1165</sup> Bei einem nicht in dieser Arbeit beschriebenen Experiment zum Nachbau eines Opfertisches wurde allerdings festgestellt, dass die Dattelpalmenblätter ungeeigneter sind, da sie übereinandergelegt eine Art festes Gerüst bilden, auf dem es schwer, jedoch nicht unmöglich, ist Opfergaben zu drappieren. Dennoch wird die Dattelpalme für die Identifikation von Schnittgrün in Betracht gezogen, da die Opfergabe U25 mit großer Wahrscheinlichkeit als „Haufen gelber Datteln“ zu identifizieren ist (Siehe dazu: Kap. „U25“) und ausschließlich in Kombination mit Schnittgrün auftaucht.



Abb. 63: (links) Experimenteller Nachbau eines Opfertisches mit Blättern der Dattelpalme (rechts) Darstellung eines Opfertisches im Grab Ramses' III. in Halle F, Kammer a.

Auf manchen Opfertischen enden die Blätter nicht, wie sonst üblich, am oberen Ende der Tischplatte, sondern sie werden als hinter dieser weiterverlaufend dargestellt. Dadurch wirken die Opfergaben auf dem Tisch nicht so stark von ihrer Umgebung abgeschnitten und erscheinen optisch dennoch als geschlossene Einheit.

#### Bedeutung

Das Schnittgrün hatte für die Opfertische wahrscheinlich keine symbolische Bedeutung, da es überdies nicht zu den Opfergaben zählte und daher auch nicht in den Opferlisten erwähnt wird. M. E. lässt sich eher eine praktische Funktion ableiten, die wohl auch schon vor dem ersten Erscheinen der Palmenblätter in der „Nachamarnazeit“<sup>1166</sup> bekannt gewesen sein muss. Die Funktion von Blättern als Unterlage bzw. antike Tischdecke kann den Blättern nicht abgesprochen werden. Somit wird eine natürliche Barriere zwischen den frischen Opfergaben, wie z. B. Fleisch, und der Unterlage, wie z. B. dem Opfertisch oder der Statue, geschaffen. Diese dient, neben der Sauberhaltung des Opferträgers, auch dem Entgegenwirken der Bakterienbildung sowie der Belüftung der Speisen von unten. Letztere wird erst im Experiment sichtbar<sup>1167</sup>, wenn die teilweise harten und unbiegsamen Fiederblätter der Dattelpalme übereinandergelegt werden und somit ein stabiles, luftdurchlässiges Bodengerüst bilden. Die Belüftung von unten beugt der Schimmelbildung vor und lässt die Opfergaben länger frisch bleiben.

#### Gefäße

Gefäße geben in den Darstellungen des Alten Ägypten meist keine exakt bestimmbare Opfergabe wieder. Es handelt sich vielmehr um eine Assoziation mit dem für sie typischen Inhalt. Den Gefäßtypen konnten aufgrund von Erfahrungswerten eindeutige Inhalte zugeordnet werden. Im archäologischen Bereich sollte dabei allerdings der Aspekt der Wieder- und Mehrfachverwendung von Gefäßen berücksichtigt werden. So konnten in Amphoren bspw. Öle, Wein und sogar Honig aufbewahrt werden. Ohne eine identifizierende Aufschrift bzw. eine naturwissenschaftliche Analyse ist es heutzutage kaum möglich abschließende Aussagen zum Inhalt von Gefäßfunden zu machen. Dennoch wird in dieser Arbeit bewusst eine Klassifikation anhand der Darstellungen in den thebanischen Gräbern vorgenommen, da davon ausgegangen werden kann, dass Gefäßtypen mit schnell und eindeutig identifizierbarem Inhalt abgebildet wurden, um die Bilder optisch „lesbar“ zu machen. Man wählte demnach sicherlich bewusst Gefäße aus, deren Inhalt typisch für sie war. Die Gruppe der Gefäße kann in vier Kategorien eingeteilt werden:

<sup>1166</sup> Der Terminus wurde an dieser Stelle gewählt, weil er am gebräuchlichsten ist. Gemeint sind in dieser Arbeit die Regierungszeiten von Tutanchamun, Eje und Haremhab. Zum ersten Auftreten von Schnittgrün und dessen Verteilung in den Szenen des Neuen Reiches siehe Kap. 17 „Die Datierung des sog. Schnittgrüns“.

<sup>1167</sup> Das bereits zuvor erwähnte Experiment wurde nicht in diese Arbeit mit aufgenommen, da es lediglich Vermutungen zum Schnittgrün untermauern, jedoch keinen weiteren Erkenntnisgewinn bringen konnte.

- 1) Handwaschgefäße
- 2) Ritualgefäße
- 3) Salb- und Ölgefäße
- 4) Gefäße für Lebensmittel

An dieser Stelle soll kurz auf die einzelnen Gefäßtypen und deren Bedeutung, sofern diese fassbar ist, eingegangen werden.

### *Handwaschgefäße*

Zu den Handwaschgefäßen zählen die Typen GefHand, GefHand1 und GefHand2. Bei Ersterem handelt es sich in den häufigsten Fällen um ein Metall- oder Keramikgefäß mit kugeligem Körper, schmalem Hals und breiter Tülle zum Ausgießen. Das Objekt steht meist in einem Ständer, der mit einem Henkel versehen sein kann. Der Typus GefHand1 besteht ebenfalls aus Metall mit bauchigem Körper, schmalem Hals und breitem Ausguss. Diese sog. Oinochoe kann einen Rundboden mit Ständer oder einen flachen Standboden aufweisen. In manchen Fällen sind die Gefäße noch mit einem Stopfen in Form einer umgekehrten Lotosblüte verschlossen. Die Oinochoe stammt aus dem griechischen Raum<sup>1168</sup> und wurde vorzugsweise zur Regierungszeit Thutmosis' III. dargestellt.<sup>1169</sup> Bei Typus GefHand2 handelt es sich um die häufigste Form der Darstellung von Handwaschgefäßen. Der bauchige Körper, welcher seine weiteste Ausdehnung an der Schulter erlangt, endet auch genau dort. Den Ausguss bildet ein Loch in der Mitte, das noch mit einem Deckel verschlossen sein kann. Hierbei handelt es sich meist um Steingefäße. Sollte im oberen Bereich der Schulter noch ein schmaler, s-förmiger Ausguss zu finden sein, so dürfte es sich bei diesen Gefäßen eher um Metall- oder Keramikobjekte handeln, da eine Ausführung in Stein nicht möglich wäre.

Die Handwaschgefäße hatten nur eine einzige, offensichtliche Bedeutung in den Darstellungen. Sie symbolisierten Reinheit, z. B. beim täglichen Opferritual, wo die Handwaschung zum Ablauf gehörte<sup>1170</sup>, und standen für die Libation im Allgemeinen. Damit reihen sie sich in die Symbolik und Bedeutung des Wassers ein, welches ausschließlich in diesen Gefäßen aufbewahrt wurde.<sup>1171</sup> Die Handwaschgefäße sind seit der 2. Dynastie im Reinigungsritual belegt, wichen dann allerdings nach und nach allgemeineren Bezeichnungen für „Reinigung“ in der Opferliste.<sup>1172</sup> Die Darstellung der Gefäße ersetzte jedoch jene Lücke, die entstanden war.

### *Ritualgefäße*

**Rote Krüge:** Zu den Ritualgefäßen gehören die sogenannten „Roten Krüge“. Sie erscheinen in den Opferlisten des Neuen Reiches in Zusammenhang mit Wasser. So findet sich häufig der Vermerk *mw dšr.t* in den Listen wieder. Fälschlicherweise wird dieser Begriff manchmal mit „rotes Wasser“ übersetzt, was jedoch grammatikalisch falsch ist.<sup>1173</sup> Vielmehr muss „Wasser (in) einem roten [Krug]“ übersetzt werden, da sonst die Femininendung an dem Wort *dšr.t* keinen Bezug hat. Die roten Gefäße konnten von unterschiedlicher Form sein.<sup>1174</sup> Ihr Hauptmerkmal war ausschließlich die rote Farbe. Gerade aus diesem Grund stellt sich die Frage, ob die Objekte mit dem sogenannten „Zerbrechen der roten Krüge“ (*sd dšrw.t*) in Zusammenhang stehen.<sup>1175</sup> Die Gefäße werden diesbezüglich in drei Bereichen erwähnt:

<sup>1168</sup> de Garis Davies 1943, Rekh-Mi-Re, Vol. II, Pl. XIX und XX. Dort werden Oinochoen von Kretern herbeigetragen.

<sup>1169</sup> Dies ergibt sich aus den aufgenommenen Darstellungen im Grab des User (TT 21), Kat. Nr. 002, Szene 007, Tisch 001 und im Grab des Djehuti (TT 11), Kat. Nr. 007, Szene 011, Tisch 001.

<sup>1170</sup> Barta 1963, Opferliste, S. 30.

<sup>1171</sup> Siehe dazu Kap. „Getränke, Wasser“.

<sup>1172</sup> Barta 1963, Opferliste, S. 52.

<sup>1173</sup> So z. B. Hartwig 2013, Menna, S. 76.

<sup>1174</sup> Quack 2006, Opfermahl und Feindvernichtung, S. 72. Dort: „Zahlenmäßig die größte Gruppe dieser Gefäße sind flache Schalen, daneben gibt es auch höher aufragende Näpfe sowie Töpfe mit einem Knick relativ weit unten in der Gefäßwand.“

<sup>1175</sup> Zum Vergleich von Abbildung und Realität siehe Graefe 2013, Bemerkungen zu den Vignetten von Tempelszenen, S. 63-64 und Abb. 14-15.

a) Zerschlagen am Ende der Bestattungsfeierlichkeiten, meist in Kombination mit der Rinderschlachtung.<sup>1176</sup> Damit wurde symbolisch die Vernichtung von Feinden vorgenommen<sup>1177</sup> (= einmaliger Opferkult).

b) Zerschlagen nach dem Opfermahl, welches im Zusammenhang mit der Bestattung stattfand.<sup>1178</sup> Das Zerbrechen in diesem Kontext geschah, um die bereits benutzten Objekte nach dem Leichenschmaus nicht weiterverwendbar zu machen<sup>1179</sup> (= einmaliger Opferkult).

c) In der Liste der täglichen Versorgung des Verstorbenen. Das idealerweise täglich ausgeführte Ritual ist vom einmaligen Bestattungsritual und der damit in Verbindung stehenden Speisung zu trennen (= täglicher Opferkult).

Es wird angenommen, dass es sich bei den roten Krügen in den Opferlisten um die Darstellung der in dieser Arbeit mit den Klassifikationsschlüsseln GefR1 und GefR2 versehenen Gefäße handelt. Sie sind am häufigsten neben dem Opfertischständer aber teilweise auch auf dem Opferaufbau wiedergegeben. Die Gefäße bestehen aus drei zusammengesetzten Elementen: 1) Gefäßständer, 2) Krug, 3) Gefäßverschluss. Letzterer ist schwarz bemalt mit einer umlaufenden weißen Spirale (Abb. 64). In einigen Fällen können auch noch Lotosblüten bzw. deren Knospen die Gefäße umranken.<sup>1180</sup>



Abb. 64: Zusammenstellung der Elemente, aus denen ein roter Krug besteht.

<sup>1176</sup> Altenmüller 1972, Begräbnisritual, S. 92-100.

<sup>1177</sup> Quack 2006, Opfermahl und Feindvernichtung, S. 72-74.

<sup>1178</sup> Ein Beispiel für die Darstellung dieses Rituals ist das sog. Berliner „Trauerrelief“ (Berlin ÄM 12411): [http://www.smb-digital.de/eMuseumPlus?service=direct/1/ResultLightboxView/result.t1.collection\\_lightbox.\\$TspTitleImageLink.link&sp=10&sp=Scollection&sp=SfieldValue&sp=0&sp=1&sp=3&sp=Slighbox\\_3x4&sp=0&sp=Sdetail&sp=0&sp=F&sp=T&sp=0](http://www.smb-digital.de/eMuseumPlus?service=direct/1/ResultLightboxView/result.t1.collection_lightbox.$TspTitleImageLink.link&sp=10&sp=Scollection&sp=SfieldValue&sp=0&sp=1&sp=3&sp=Slighbox_3x4&sp=0&sp=Sdetail&sp=0&sp=F&sp=T&sp=0) (zuletzt eingesehen am 27.10.2019).

<sup>1179</sup> Quack 2006, Opfermahl und Feindvernichtung, S. 72-74.

<sup>1180</sup> Dr. Anne Seiler gab in einem persönlichen Gespräch vom 18.06.2014 an, dass bei einigen Befunden in Theben-West Mimosopspflanzen zusammen mit den roten Krügen gefunden wurden. Dies würde für einen Gegensatz von Bild und Realität sprechen. Die Autorin dankt an dieser Stelle Dr. Anne Seiler für die interessante und bereitwillige Diskussion zu diesem Thema sowie für die erhaltenen Informationen.

Bereits die Pyramidentexte erwähnen das „Zerbrechen der roten Krüge“<sup>1181</sup> als einen Ritualvermerk und bilden somit das bisher älteste bekannte Zeugnis für diesen Vorgang.<sup>1182</sup> Auch archäologisch sind die Gefäße nachweisbar<sup>1183</sup>. Rote Gefäße wurden bspw. im Vorhof thebanischer Gräber gefunden.<sup>1184</sup> Aufgrund der nachfolgenden Analyse<sup>1185</sup> kann bereits gesagt werden, dass es sich bei RK1 und RK2 um die roten Gefäße, welche in der Opferliste erwähnt werden, handelt. Die auf den Tischen des täglichen Opferrituals dargestellten Gaben entsprechen, wenn auch nicht im gesamten Umfang, generell den Opfergaben, die in den Opferlisten erwähnt werden.<sup>1186</sup>

Die Krüge wurden wohl aus rotem Nilton hergestellt, der ihnen zugleich ihre Bezeichnung verlieh. Damit ist klar, dass es sich um einen Gebrauchsgegenstand aus minderwertigem, groben Material handelte, dessen Zerstörung im Vergleich zu wertvollerem Material, wie z. B. Mergelton, kein großer Verlust war. Es musste sich damit eine Flüssigkeit darin befunden haben, welche entweder reichlich vorhanden, und somit von weniger Wert war, oder schnell verbraucht wurde. Wasser ist dabei am naheliegendsten, da es auch in den Opferlisten in roten Krügen befindlich genannt wird. Somit kann es sich tatsächlich um die Gefäße aus dem Ritual zum „Zerbrechen der roten Krüge“ handeln. Dabei wurde das Geschirr nach dem Mahl intentionell zerstört. Der Sinn lag darin, dass es nach Durchführung des Rituals nicht zu anderen kultischen Zwecken wiederverwendet werden konnte.<sup>1187</sup> Es war für den Verstorbenen allein bestimmt und sollte von den Lebenden nicht berührt werden.<sup>1188</sup> Auch der Aspekt der Feindvernichtung spielte eine Rolle.<sup>1189</sup> So wurde die rote Farbe mit dem Götterfeind Seth, und damit allen Feinden des Grabinhabers<sup>1190</sup>, gleichgesetzt und das Ritual zu dessen Vernichtung durchgeführt. Der wohl wichtigste Punkt ist allerdings die transzendente Bedeutung des Rituals, welches, nach Durchführung der Opferriten, den Übergang ins Jenseits endgültig markierte.<sup>1191</sup> Das tägliche Opferritual war ein Vorgang, der es dem Verstorbenen ermöglichte ins Jenseits einzugehen.<sup>1192</sup> Es schloss mit dem Zerbrechen der roten Krüge, das mit der Rinderschlachtung gleichgesetzt wurde.<sup>1193</sup> Eben jener Akt kann ebenso als transzendenter Übergang ins Jenseits angesehen werden, da das Rind in dem Moment, in dem es getötet wird, die Schwelle überschreitet. Womöglich ist daher diese Entsprechung am bedeutendsten für das tägliche Opferritual, da sie den Vorgang, der in mehreren Sprüchen aufwendig beschrieben ist, abschließt.

Zu den roten Krügen gehören auch die sicher als *dšrw.t* belegten Gefäße, welche teilweise als Determinativ für *mw dšr.t* in den Opferlisten auftauchen. Sie sind nur ein einziges Mal unter den Opfergaben auf Opfertischen dargestellt<sup>1194</sup> und kommen dort in ihrem typischen Kontext, dem Mundöffnungsritual, vor. Tatsächlich wurden sie am häufigsten zur Reinigung des Verstorbenen vor der Mundöffnung verwendet.<sup>1195</sup>

<sup>1181</sup> PT 244. Siehe dazu Sethe 1908, Pyramidentexte, S. 137. Topmann, TLA: PT 244 übersetzt „Das hier ist das [feste] Auge des [Horus]. (Ich) gebe es dir, damit du stark wirst und er sich vor dir fürchtet. Zerbrechen der roten Gefäße.“ Diese Handlung wird demnach durchgeführt, sodass der Verstorbene (in diesem Falle der König) stark wird und Furcht gegenüber seinem Widersacher Seth verbreitet.

<sup>1182</sup> Seiler 2005, Tradition und Wandel, S. 170. Zu einem ungestörten *in situ*-Befund von rituell zerstörtem Essgeschirr und Krügen siehe Emery 1962, A funerary Repast, S. 5-6.

<sup>1183</sup> So in Grabfunden von Theben-West. Siehe i. F. und in der Festung von Mirgissa. Siehe dazu Posener 1975, Ächtungstexte, Sp. 68, Nr. 5 und Vila 1973, Un Rituel, S. 625-639. Über 30 rote Gefäße wurden am Eingang des Grabes TT 196 gefunden. So el-Shohoumi 2004, Der Tod im Leben, S. 220.

<sup>1184</sup> el-Shohoumi 2004, Der Tod im Leben, S. 220, FN 1508 mit Verweis auf Seiler 1993, Grab und Kult, S. 45-46.

<sup>1185</sup> Siehe dazu Kap. 14 „Bedeutung des täglichen Opferrituals“ und Kap. 15 „Verhältnis zwischen Opferliste und Opfertisch“.

<sup>1186</sup> Siehe dazu Kap. 15 „Verhältnis zwischen Opferliste und Opfertisch“.

<sup>1187</sup> Zu einem *in situ*-Befund derartig zerbrochener Krüge siehe Emery 1962, A funerary Repast, S. 5-6.

<sup>1188</sup> el-Shohoumi 2004, Der Tod im Leben, S. 220.

<sup>1189</sup> Quack 2006, Opferritual und Feindvernichtung, S. 72-74. Sethe 1928, Zeremonie des „Zerbrechens der roten Töpfe“, S. 101-102.

<sup>1190</sup> el-Shohoumi 2004, Der Tod im Leben, S. 219-220.

<sup>1191</sup> So auch Harrington 2013, Living with the Dead, S. 38.

<sup>1192</sup> Siehe dazu Kap. 14 „Bedeutung des täglichen Opferrituals“.

<sup>1193</sup> Altenmüller 1972, Begräbnisritual, S. 92-100. Harrington 2013, Living with the Dead, S. 38.

<sup>1194</sup> Kat. Nr. 036, Szene 219, Tisch 001.

<sup>1195</sup> So z. B. zu sehen im Grab von Ramses VII. (KV 1). Kat. Nr. 079, Szene 479 und 480.

**Brandopferschalen:** Neben den roten Krügen sind auch die Brandopferschalen (GefBr) als Ritualgefäße zu bezeichnen. In ihnen wurde vornehmlich Weihrauch verbrannt, der einen angenehmen Duft verströmte und somit zur Reinigung beitrug.<sup>1196</sup> Weihrauch war zudem die Nahrung der Götter, die den Geruch in sich aufnahmen und somit verspeisten. Die kleinen schalenartigen Gefäße, welche häufig aus Ton bestanden, waren demnach ein Anzeiger für diesen Stoff auf den Opfertischen. Sie dienten zur Versinnbildlichung des Duftes und Identifikation der Opfergabe.

**hs-Vasen:** Die *hs*-Vasen zählen zu den Libationsritualgefäßen und enthielten ausschließlich Wasser. Das Wort für die Gefäße scheint eng mit *hsj* „loben, preisen“ zusammenzuhängen und gibt bereits einen Hinweis darauf, dass das ausgegossene Wasser neben der Reinigung auch der Verehrung des Rezipienten galt.

### *Salb- und Ölgefäße*

Zu den Salb- und Ölgefäßen gehören die Typen GefS1 bis GefS10. Sie alle geben charakteristische Formen wieder, die neben Fetten und Ölen auch angerührte Duftmassen beinhalten konnten. An dieser Stelle sollen nicht die Formen der Salbgefäße beschrieben werden, da sich diese aus dem realen Vorbild ergeben und zu großen Teilen als archäologische Funde vorliegen. Auch die Bedeutung der Salben im Opferkontext und deren symbolische Assoziation in den Darstellungen wurde bereits eingehend erläutert.<sup>1197</sup> Daher kann an dieser Stelle nur festgehalten werden, dass die Salben seit frühester Zeit im Reinigungsritual, welches zum täglichen Opferritual gehört, vorkommen<sup>1198</sup> und zudem reinigende sowie wohlriechende Funktionen übernahmen. Die Gefäße können demnach Anzeiger für das tägliche Opferritual, jedoch auch für Festlichkeiten sein, bei denen Salbkegel vom Grabbesitzer und seinen Gästen getragen wurden.

### *Gefäße für Lebensmittel*

Alle bisher nicht besprochenen Gefäßtypen zählen zu den Vorrats- oder Aufbewahrungsbehältnissen für Speisen und Getränke aller Art. Sie können in Gefäße für Flüssigkeiten und feste Nahrung unterschieden werden. Zu Ersterem gehören die Bierkrüge (GefBk, GefBk1, GefBk2), Kelche (GefK1, GefK2, GefK3), Trinkschalen (GefTs), *nw*-Töpfchen (GefNw), rundbodige Gefäße (GefRb, GefRb1), Amphoren (GefA1-GefA4), Wellen- und Wellenhalsflaschen (GefW und GefWh), kleine Gefäße mit Standboden oder Rundboden (GefF1, GefF2) und Milchkrüge (GefMk1, GefMk2). Die sog. Blumentöpfe (GefV1), einige der rundbodigen Gefäße (GefRb, GefRb1) und Honigtöpfe (GefHo, GefHo1) beinhalteten entweder diverse Opferspeisen oder, dem Namen nach, Honig.

**Bierkrüge:** Die Bierkrüge beinhalteten, wie ihr Name bereits vermuten lässt, Bier. Diese Form der Gefäße ist archäologisch gut belegt und referiert in den Darstellungen eindeutig auf dieses Getränk. Zur Bedeutung des Bieres wurde allerdings bereits an anderer Stelle Auskunft gegeben, weshalb hier darauf verzichtet werden soll.<sup>1199</sup>

**Kelche:** Kelche waren weniger Vorratsgefäße als mehr vornehme Trinkbehältnisse beim Fest. Ähnlich wie die Trinkschalen enthielten sie wohl den Rauschtrank, der vor allem beim Talfest getrunken wurde.<sup>1200</sup>

**nw-Töpfchen:** Die *nw*-Töpfchen, welche üblicherweise aus den Handopferszenen bekannt sind, enthielten neben Wein in einigen Fällen auch Wasser.<sup>1201</sup> Sie werden in den aufgenommenen Darstellungen häufig in Ständern abgebildet und sind Festszenen zugeordnet. In einigen Fällen befinden sich noch geöffnete Lotosblüten darüber, welche Frische und Wohlgeruch anzeigen sollten.

**Rundbodige Gefäße:** Die rundbodigen Gefäße sind, genau wie die Amphoren, als ambivalent zu betrachten, da sich in ihnen ein breites Spektrum von Opfergaben befunden haben kann. Ohne Gefäßaufschriften ist rein optisch von den äußeren Merkmalen her nicht zu bestimmen, worum es sich bei den Gefäßinhalten gehandelt haben könnte. Lediglich der Szenenkontext und kleine Marker wie Olivenzweige oder Ähnliches geben einen Hinweis auf den eventuell intendierten Inhalt.

<sup>1196</sup> Siehe dazu Kap. „Sonstiges, Weihrauch“.

<sup>1197</sup> Siehe dazu Kap. „Sonstiges, Duftaufsatz („Salbkegel“).

<sup>1198</sup> Barta 1963, Opferliste, S. 30.

<sup>1199</sup> Siehe dazu Kap. „Getränke, Bier“.

<sup>1200</sup> Siehe dazu Schott 1952, Das schöne Fest, S. 76-78.

<sup>1201</sup> Siehe dazu Kap. „Getränke, Wein“.



Abb. 65: (links) Krüge mit Aufschrift des Inhalts im Grab des Paser (TT 367)<sup>1202</sup> und (rechts) Krüge mit Olivenzweigen im Grab des Cha (TT 8)<sup>1203</sup>.

In den rundbodigen Gefäßen können neben Öl und eingelegtem Fleisch auch Getränke aufbewahrt worden sein. Gerade breite, bauchige Gefäße mit weiter Öffnung schienen prädestiniert für Eingelegtes, während rundbodige Gefäße mit schmalem Hals und nach außen gewölbter Lippe wohl ausschließlich für Flüssigkeiten verwendet werden konnten, da ein Hineingreifen mit der Hand nur schwer möglich war. Wellen- und Wellenhalsfläschchen sowie kleine Gefäße mit Stand- und Rundboden waren wohl mit kostbaren Flüssigkeiten, wie besonderen Ölen oder Weinen gefüllt, da sie nur ein geringes Volumen, jedoch aufwendige Verzierungen und Verschlüsse hatten.

**Milchkrüge:** Bei den als „Milchkrügen“ bezeichneten Gefäßen handelt es sich zwar um für dieses Getränk typische Aufbewahrungsbehälter, jedoch muss hier wiederum Vorsicht geboten sein, da sicherlich auch andere Flüssigkeiten darin aufbewahrt werden konnten. Der Typus GefMk1 ist vor allem aus Handopferszenen bekannt, in denen die Beischriften das Gefäß eindeutig als mit Milch befüllt beschreiben.<sup>1204</sup> GefMk2 ist dagegen ein Vorratsbehälter, welcher vor allem in den Szenen des Ernteopfers vorkommt und dort die Fruchtbarkeit der Milch wiedergeben soll.<sup>1205</sup>

**Blumentöpfe:** Die sog. Blumentöpfe sind eine vielseitige Art von Vorratsgefäßen, die von der Verwendung als tatsächlicher Blumentopf bis hin zur Ritualkeramik reichte.<sup>1206</sup> Dass darin verschiedenste Arten von Opferspeisen aufbewahrt werden konnten, zeigen einige Darstellungen im Grab des Rechmire (TT 100). Dort werden beim Festmahl neben Broten auch *š<sup>c</sup>.t*, Lattich und Zwiebeln in den Behältern gezeigt.<sup>1207</sup> Fraglich sind die mittig im Boden angebrachten Löcher, welche bei einem Großteil der archäologischen Funde zu verzeichnen ist. Helmbold-Doyé nimmt an, dass sie mit dem Fertigungsprozess der Objekte in Zusammenhang standen und keinen praktischen Nutzen hatten. M. E. dienten die Gefäße, wie die heutige Tupperware, für verschiedenste Lebensmittel und wurden unterschiedlich gebraucht. In manchen Situationen, wie der tatsächlichen Verwendung als Blumentopf, wurde das Loch benötigt, während es für andere Zwecke nutzlos, jedoch nicht störend war.

Zu den Honiggefäßen wurde bereits an anderer Stelle Auskunft gegeben<sup>1208</sup>, weshalb hier nur noch einmal kurz zusammengefasst werden soll, worum es sich handelt. Typus GefHo ist eindeutig als Honigtopf zu identifizieren, da er in den Szenen der Honiggewinnung und dessen Weiterverarbeitung vorkommt und teilweise sogar zu sehen ist, wie dem Gefäß der süße Nektar entnommen wird.<sup>1209</sup>

<sup>1202</sup> Kapelle, Querhalle, Ostwand, Südseite.

<sup>1203</sup> Kapelle, Südwand.

<sup>1204</sup> Zur Funktion des schnabelartigen Ausgusses, siehe: Kap. „Getränke, Milch“.

<sup>1205</sup> Siehe dazu Kap. „Getränke, Milch“.

<sup>1206</sup> Helmbold-Doyé und Seiler 2019, Die Keramik aus dem Friedhof S/SA, 122-125. Ich danke Jana. Helmbold-Doyé für ihre freundliche Überlassung des damals noch noch in Arbeit befindlichen Manuskriptes.

<sup>1207</sup> de Garis Davies 1943, Rekh-Mi-Re, Vol. II, Pl. LXVII, mittleres Register.

<sup>1208</sup> Siehe dazu Kap. „Sonstiges, Honig“.

<sup>1209</sup> So z. B. im Grab des Rechmire (TT 100), Passage, Südwand, Ostseite, erstes Register: de Garis Davies 1943, Rekh-Mi-Re, Vol. II, Pl. XLVIII. Siehe zu dem Gefäßtypus weiterführend Kap. „Sonstiges, Honig“.



Honig in flüssiger Form konnte jedoch auch in Amphoren gelagert und transportiert werden, wie Darstellungen im Grab des Rechmire (TT 100) mit Gefäßaufschriften belegen.<sup>1210</sup> Der Gefäßtypus des vermeintlichen Bienenstockimitates (GefHo1) wurde bereits in einem früheren Kapitel besprochen<sup>1211</sup> und soll hier nicht erneut Gegenstand der Untersuchung sein.

#### Stoff

Stoffe sind unter den Opfergaben auf Opfertischen äußerst selten zu finden. In dieser Arbeit konnten sie nur in den Gräbern des User (TT 21)<sup>1212</sup> und der Nefertari (QV 66)<sup>1213</sup> erfasst werden. In TT 21 diente der über die Oinochoe gelegte Stoffstreifen vermutlich dem Händetrocknen nach der Handwaschung. Im Grab der Königin Nefertari sind die Hieroglyphen U116 und V6 stellvertretend für Kleidungsstoff und Strick abgebildet. Sie werden an den Gott Ptah geopfert, der sich in einem geöffneten Schrein befindet und damit in Form der Statue seine tägliche Kleidung erhält. Stoffe gehören zu den Inventaropfern und sind für das Statuenritual bzw. die Bekleidung des Verstorbenen im Jenseits vorgesehen. Sie tauchen nicht in der Liste der täglichen Versorgung des Verstorbenen auf und gehören damit auch nicht zum täglichen Opferritual. Stoffe bekamen eigene Listen unter den Inventaropfern und sind daher gesondert zu betrachten.<sup>1214</sup>

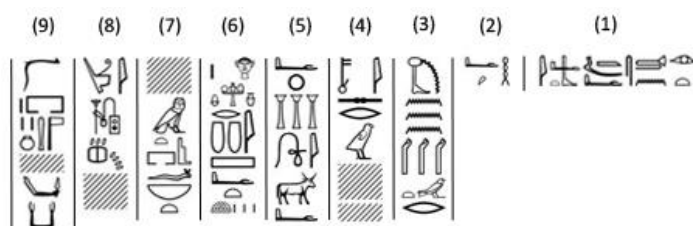
Es sei an dieser Stelle noch verwiesen auf das Objekt das in dieser Arbeit als Kategorie U28 klassifiziert wurde. Es kann nicht gesichert gesagt werden, dass es sich bei den Opfergaben dieses Typus um Stoffstreifen handelt, jedoch scheinen die Leinengewänder einiger Personen, die in demselben Grab dargestellt sind, die gleiche bzw. eine ähnliche Struktur und Bemalung wie U28 aufzuweisen.<sup>1215</sup>

### 9.8 Unidentifizierbare Darstellungen

Da es sich bei einem Großteil der unidentifizierbaren Darstellungen um Objekte handelt, die vermutlich lediglich aufgrund fehlender Farbigkeit in den Umzeichnungen oder der Nichtbestimmbarkeit ihres Inhaltes in jene Kategorie eingeordnet werden mussten, sollen in diesem Kapitel nur die Typen U13 und U25 beschrieben werden. Ihre Ausführung ist aufgrund des häufigen Auftretens und ihrer Bedeutung unter den Gaben des täglichen Opferrituals von Interesse. Bei allen anderen Darstellungen wurden Vermutungen, worum es sich handelt, bereits in der Typologie und den Klassifikationstabellen angestellt.

#### U13 (š<sup>c</sup>.t?)

Bei der Darstellung von U13 handelt es sich vermutlich um das sog. š<sup>c</sup>.t. Dieses wird in der Kapelle des Djeserkaresneb<sup>1216</sup> unter den Gaben des Brandopfers dargestellt und in der zugehörigen Inschrift benannt:



(1) *ir.t wdn sm<sup>3</sup>c<sup>c</sup> b.t*

(2) *h<sup>c</sup>*

(3) *w<sup>c</sup>b db<sup>c</sup>.w wr{.t}*

Opfern und Opfergaben darbringen<sup>1217</sup> (mit)  
reinem Körper,  
(und mit) sehr<sup>1218</sup> reinen Fingern,

<sup>1210</sup> de Garis Davies 1943, Rekh-Mi-Re, Vol. II, Pl. XXXIV.

<sup>1211</sup> Siehe dazu Kap. „Sonstiges, Honig“.

<sup>1212</sup> Kat. Nr. 002, Szene 007, Tisch 001.

<sup>1213</sup> Kat. Nr. 103, Szene 608, Tisch 001.

<sup>1214</sup> Siehe dazu Scheele-Schweitzer 2005, Stofflisten.

<sup>1215</sup> Der einzige aufgenommene Beleg stammt aus dem Grab des Monthuhershepshef (KV 19).

<sup>1216</sup> Querhalle, Ostwand, Nordseite.

<sup>1217</sup> Zur Übersetzung von *sm<sup>3</sup>c<sup>c</sup> b.t* mit „Opfergaben darbringen“ siehe Erman/Grapow 1971, WB IV, S. 125.8-9.

- (4) *bd sr[.w...hr]* Natron, und Gänse, [...auf]  
 (5) *h.w iw3* Brandopferständern<sup>1219</sup>, Rind(er)  
 (6) *hr h3w.t irp šc.w.t* auf dem Opfertisch, Wein und *šc.w.t*  
 (7) *[n 'Imn.w] m s.t=f nb.t* [für Amun]<sup>1220</sup> an jedem seinen Platz  
 (8) *in sš i.t [n 'Imn.w]* seitens des Kornschreibers [des Amun],  
 (9) *jmj-r3 pr hm ntr sn.wi [Imn.w]* Vorsteher des Hauses und zweiter Priester [des Amun],  
*Dsr-k3(-Rc.w-snb)* Djeserka(reseneb).

Hierin findet sich eine fast detaillierte Beschreibung der Szene. Neben den Gänsen auf den kleinen Brandopferständern, die der Grabherr vor dem Opferaufbau erhebt, sind auch Rinderteile auf der genau gegenüberliegenden Opfermatte zu sehen. Der Wein dürfte in den Krügen (rundbodige Gefäße und Amphoren) am unteren Ende der Szene zu vermuten sein, obwohl das Wort mit anderen Gefäßen („Milchkrüge“) determiniert wird. Das *šc.t* ist hingegen sehr deutlich durch das Determinativ identifizierbar. Das Tablett mit gelber Auflage und mittiger Streifenunterteilung ist auf dem Opfertisch exakt wie in dem dazugehörigen Wort der Inschrift wiedergegeben.<sup>1221</sup> Damit dürfte es sehr wahrscheinlich sein, dass jene Opfertgabe hier gesondert neben Fleisch und Wein nicht nur dargestellt, sondern auch textlich erwähnt wird.

Bereits seit dem Alten Reich tritt das *šc.t* unter den Gaben der Liste der täglichen Versorgung des Verstorbenen auf.<sup>1222</sup> Bei Barta wird es immer als „ein Gebäck“ bezeichnet. M. E. ist jedoch eine, wenn auch geringfügige, Abgrenzung zum *šc.t*-Brot zu machen, welche sich aus der Determinierung ergibt. Die eindeutig als Brot zu identifizierende Speise wird mit dem Determinativ X4d (Kastenbrot) oder dem Spitzbrot HSZ425 geschrieben. Das sogenannte *šc.t* weist hingegen ein Determinativ auf, das exakt der Darstellung nachempfunden ist. Es handelt sich dabei um ein Tablett oder eine Matte mit gelber, halbkreisförmiger Auflage. Diese ist wiederum einmal unterteilt und weist im Inneren Strichelungen bzw. Pünktchen auf, welche die Masse körnig bzw. inhomogen erscheinen lassen. Eine Produktionsszene der Opfertgabe ist im Grab des Suemnut (TT 92) dargestellt (Abb. 66). Sie zeigt links der Mitte ein Gefäß, welches ausschließlich für Honig bestimmt war (GefHo). Der Honig diente wohl zum Süßen der Speise.



Abb. 66: Verarbeitung von *šc.t* im Grab des Suemnut (TT 92).<sup>1223</sup>

Zudem wird die Konsistenz bei genauer Betrachtung der Szene deutlich. Auf der rechten Seite ist zu sehen, dass es sich um eine teigige Masse handelt, die von einem Arbeiter geknetet wird. Diese scheint jedoch so dickflüssig zu sein, dass sie in Halbkreisform auf den Tabletts und Tischgestellen in Form bleibt. Eine Verbindung zum *šc.t*-Brot kann durch die Darstellung im Grab des Rechmire (TT 100) hergestellt werden (Abb. 67). Dort sind beide Produktionsszenen direkt nebeneinander abgebildet und

<sup>1218</sup> Erman/Gradow 1971, WB I, S. 330.17-331.

<sup>1219</sup> Erman/Gradow 1971, WB I, S. 223.13.

<sup>1220</sup> Ergänzung hier und in Kolumne (8): de Garis Davies 1963, Djeserkeresonb, S. 5.

<sup>1221</sup> Beim Determinativ sind zusätzlich rote Punkte innerhalb der gelben Masse angegeben, die bei der Darstellung noch fehlen. Dies wird, nach Betrachtung der Originalstelle, eindeutig auf den unfertigen Zustand der Szene zurückgeführt.

<sup>1222</sup> Barta 1963, Opferliste, S. 49.

<sup>1223</sup> Kapelle, Pfeilerhalle, Südwand, Ostseite.

gehen teilweise ineinander über. Bei den gelben, halbkreisförmigen Haufen im rechten Szenenbereich handelt es sich, der Beischrift nach, um Erdmandeln. Das Gewächs diente als Grundlage für *š<sup>c</sup>.t*-Brot und ist auch bei der *š<sup>c</sup>.t*-Produktion zu finden. Aus der Abfolge der Darstellungen sowie der Konsistenz der Opfertgabe ist zu schließen, dass es sich bei *š<sup>c</sup>.t* um den Rohteig für das spätere *š<sup>c</sup>.t*-Brot handeln könnte, welcher vermutlich als Süßspeise gegessen wurde. Interessant ist dabei auch die körnig sandige Struktur, welche in den Darstellungen zu sehen ist und vor allem im Geschmackstest zum Tragen kommt.<sup>1224</sup>

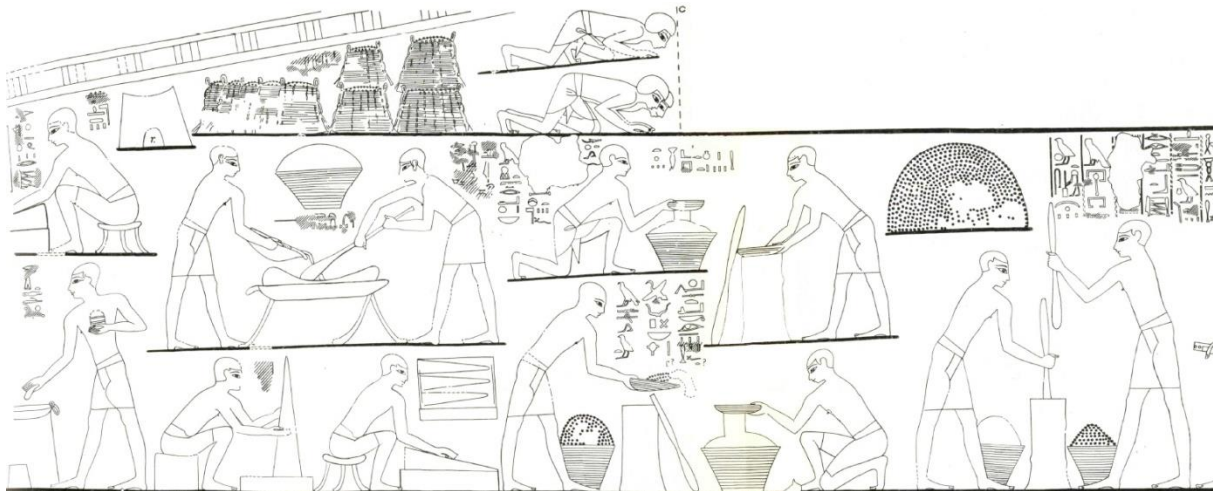


Abb. 67: *š<sup>c</sup>.t* und *š<sup>c</sup>.t*-Brot-Produktion im Grab des Rehmire (TT 100).<sup>1225</sup>

Die Erdmandelkörner haben eine sandige Konsistenz und weisen wenig Kleber auf, sodass das Brot im Mund sofort zerfällt. Dies scheint auch der Auslöser zu sein, weshalb die Alten Ägypter den Namen *š<sup>j</sup>.t* „Das, was sandig/körnig ist“ gaben. Einen weiteren Hinweis darauf, dass es sich bei *š<sup>c</sup>.t* um eine Art Teiggrundmasse aus Erdmandelmehl handelt, liefert ein medizinischer Papyrus aus dem British Museum. Dort heißt es:

*ḏd mdw ḥr ʕgy.t n.t šnd.tj š<sup>c</sup>.t n.t jt wʕh psi(.w)...*

„Worte zu sprechen über das Zerquetschte des zur Akazie Gehörigen, *š<sup>c</sup>.t* vom Korn der Erdmandel, indem es gekocht ist...“ (London Medical Papyrus (BM EA 10059) (Zeile 10.12 (= alt 14.12))<sup>1226</sup>

Hier wird die Speise *š<sup>c</sup>.t* als „vom Korn der Erdmandel hergestellt“ beschrieben. Aus dem Korn wurde wohl ein Mehl gewonnen, das wiederum mit Wasser versetzt zu einem Teig und schließlich gekocht (*psj*) werden konnte. Würde man an dieser Stelle von gekochtem Brot ausgehen, so wäre *t' š<sup>c</sup>.t* als Bezeichnung zu erwarten. Nach dem Zusammenfügen aller Inhaltsstoffe des Medikamentes kommt es zudem zu einer homogenen Masse, wenn Teig bzw. Brei anstelle von Brot verwendet werden.

### Darstellung

In den Darstellungen wird auf den Opfertischen häufig ein Tablett bzw. eine Matte gezeigt, auf der sich eine gelbe Masse befindet. Diese ist mit roten Strichelungen oder Pünktchen versehen, die der äußeren Halbkreisform gleichen. In der Mitte des Häufchens sind ein bis zwei Stränge aus Papyrus o. ä. dargestellt, die das Objekt in zwei Viertelkreissegmente teilen.

### Bedeutung

Zur Bedeutung des *š<sup>c</sup>.t* ist nichts bekannt. Es taucht lediglich in den Opferlisten auf und ist häufig unter den Gaben des Opfertisches abgebildet. Es existieren keine Belege aus literarischen Textgruppen, die Aufschluss über die symbolische Bedeutung der Opfertgabe geben würden. Ein

<sup>1224</sup> Siehe dazu: Kap. 10 „Exkurs, *š<sup>c</sup>.t*-Brot backen“.

<sup>1225</sup> Kapelle, Passage, Südwand, Ostseite, 1. und 2. Register.

<sup>1226</sup> TLA: BM EA 10059.

tieferer Sinngehalt darf der Speise dennoch nicht abgesprochen werden, da sie aufgrund ihrer Vielzahl und der Zugehörigkeit zum täglichen Opferritual zum Kreislauf des Kampfes von Horus gegen Seth gehörte.<sup>1227</sup>

#### U25 (Datteln?)

Bei der Kategorie U25 handelt es sich immer um einen Halbkreis, der direkt auf der Opfertischplatte dargestellt ist. Er ist mit gelber Farbe ausgefüllt und mit kleinen roten Punkten oder nach außen weisenden Strichelungen versehen. Manchmal sind unter Letzteren noch kleine, wellenförmige Linien angebracht, die von der Tischplatte nach außen weisen. Das Gebilde ist immer unter Schnittgrün oder anderem Grünzeug dargestellt. Eine eindeutige Identifikation dieser Opfergabe ist aufgrund fehlender textlicher Belege nicht möglich. Es können nur Mutmaßungen angestellt werden worum es sich handelt. Die erste in dieser Arbeit erfasste Darstellung befindet sich im Grab Sethos' I. Danach sind alle weiteren Abbildungen ausschließlich in der Ramessidenzeit (Sethos I./ Ramses II. + Tauseret und Sethnacht bis Ende 20. Dynastie) zu finden (Teil III, Tabelle 8). Zunächst darf aufgrund der Farbigkeit und der körnigen Struktur angenommen werden, dass es sich um ungedroschene Getreidekörner handelt. Allerdings verwundern die Wellenlinien im unteren Bereich bei einzelnen Darstellungen und auch das ausnahmslose Zusammenspiel mit Schnittgrün scheint in eine besondere Richtung zu weisen. Führt man sich vor Augen, dass es sich bei dem Schnittgrün auf den Opfertischen aufgrund der Blattform lediglich um die Dattelpalme (*Phoenix dactylifera*) oder die Dumpalme (*Hyphaene thebaica*) handeln kann<sup>1228</sup>, so ist es möglich, Bezüge zu deren Früchten herzustellen. Die Dattelpalme weist kleine längliche Kernfrüchte auf, die an langen gelben Strängen hängen und in ihrem ersten Reifestadium ebenfalls gelb sind (Abb. 683, rechts). Die Verbindungsstränge zur Pflanze sind zudem leicht gewellt. Hier zeigen sich bereits Analogien zur Darstellung von U25 auf den Opfertischen. Diese stellen vermutlich einen Haufen von Datteln dar, dessen Früchte noch an ihren Pflanzenfasern hängen. Die Darstellung der Dumpalmennüsse ist hingegen eher unwahrscheinlich. Zwar sind die Nüsse im ersten Reifestadium ebenfalls gelb, jedoch können sie so noch nicht verzehrt werden. Erst wenn sie eine braune Farbe erreicht haben, sind sie genießbar. Ihre Verbindungsstränge zur Mutterpflanze sind zudem sehr dick und ringförmig. Im Gegensatz zu den langgezogenen Dattelfrüchten sind die Dumpalmennüsse unförmig rund und entsprechen damit nicht den rot-braunen Zeichnungen im Inneren des gelben Halbkreises (Abb. 68, links).



Abb. 68: (links) Dumpalmennüsse (Mitte und rechts) Früchte der Dattelpalme an der Mutterpflanze.

Damit ist die Wahrscheinlichkeit sehr hoch, dass es sich bei der Opfergabe U25 um Datteln handelt, die in einem frühen, jedoch genießbaren Reifestadium abgebildet sind. Es wurde zudem beobachtet, dass jene, leicht säuerlich und mehlig schmeckenden, Früchte heutzutage noch in diesem Zustand gegessen werden.

<sup>1227</sup> Siehe dazu: Kap. 14 „Bedeutung des täglichen Opferrituals“.

<sup>1228</sup> Siehe dazu: Kap. 9.3.1 „Pflanzen, Schnittgrün“, S. 219-220.

## 10. EXKURS

Der folgende Exkurs zur Experimentellen Archäologie wurde an dieser Stelle eingefügt, da er sich direkt an die Kapitel zu den Lebensmitteln und ihrer Produktion anschließt. Um den Aufwand der Herstellung bestimmter Opfertischen sowie deren Wert verdeutlichen zu können, wurden verschiedene Experimente durchgeführt, auf die in den einzelnen Kapiteln auch immer wieder verwiesen wird. Dabei wurde Wert auf Originaltreue gelegt, wobei die Durchführung der Herstellungsmethoden so nah wie möglich an den überlieferten Bedingungen orientiert sein sollte. Dass das jedoch nicht immer möglich war, bedingt die Methodik an sich. Es wird bei den einzelnen Experimenten erwähnt, weshalb es zu Problemen der originalgetreuen Durchführbarkeit kam und welche Alternativen gewählt wurden.

### Experimentelle Archäologie mit Lebensmitteln

Die im Folgenden beschriebenen Experimente zur Veranschaulichung der Produktion von Lebensmitteln auf Opfertischen des Neuen Reiches wurden auf Wunsch der Filmproduktion Sammler&Jäger unter der filmisch dokumentarischen Begleitung von Olivia Schubert und Sebastian Eschenbach im Frühjahr 2014 sowie Frühjahr/ Sommer 2015 durchgeführt und deren Ergebnisse für die Dissertation nutzbar gemacht.<sup>1229</sup> Im Folgenden soll kurz auf den methodischen Ansatz der Experimentellen Archäologie eingegangen werden, um die Ziele, welche durch die Experimente erreicht werden sollten, klar zu definieren.

### Definition der Experimentellen Archäologie

Die Experimentelle Archäologie wird im Allgemeinen zu einem Spezialbereich der Archäologie gezählt und grenzt sich von dieser ab, insofern sie nicht unbedingt nötig ist, jedoch bei der Beantwortung von Fragestellungen und Verifizierung von Thesen hilfreich sein kann. Sie übt den Versuch archäologisch, bildlich, textlich oder mündlich überlieferte Techniken in allen Bereichen des täglichen Lebens praktisch nachzuvollziehen. Da Rezepte, Baupläne und Anleitungen aus den zu analysierenden Zeitabschnitten der menschlichen Geschichte meist fehlen, greifen die Bearbeiter im Zuge der Durchführung von Experimenten häufig auf Erfahrungswerte von Spezialisten zurück. Trotz alledem wird versucht die antiken Bedingungen so gut wie möglich nachzustellen, um später genaue Aussagen zur Herstellung eines Produktes treffen zu können. Die Experimentelle Archäologie dient somit der Veranschaulichung althergebrachter Methodik. Dabei muss dem Rezipienten jedoch klar sein, dass die Durchführung eines solchen Experimentes nie zu 100% den Originalbedingungen entsprechen kann und somit immer nur eine Anlehnung daran bedeutet. Auch diese trägt jedoch zum abschließenden Erkenntnisgewinn bei.

Zur Durchführung archäologischer Experimente ist eine strikt einzuhaltende Methodik vonnöten, um den Vorgang für den späteren Rezipienten nachvollziehbar zu machen:

- 1) Formulierung einer klar umrissenen These/ Hypothese/ Fragestellung
- 2) Durchführung des Experiments möglichst nahe an der Originaldurchführung:
  - Nachvollziehbarkeit muss dabei durch detaillierte Dokumentation gegeben sein
  - Angabe der verwendeten Quellen
  - gewonnene Erkenntnisse müssen für den Rezipienten so aufbereitet sein, dass er das Experiment selbst durchführen könnte
- 3) Beantwortung der These/ Hypothese/ Fragestellung
- 4) Publikation der Ergebnisse

### Ziele der Experimentellen Archäologie

Ziel der Durchführung experimentell-archäologischer Forschung ist ein Erkenntnisgewinn für die Wissenschaft. Dessen veranschaulichende Entwicklung ermöglicht es dem Archäologen zudem seine Ergebnisse klar zu vermitteln und diese neben Fachkollegen auch einem breiteren Publikum zugänglich zu machen. Damit hat die Experimentelle Archäologie auch einen pädagogischen Wert und kann im musealen Bereich einen visuellen Beitrag zur Wissensvermittlung leisten.<sup>1230</sup> Die

---

<sup>1229</sup> Die Aufnahmen waren ursprünglich für eine Medienstation geplant.

<sup>1230</sup> Für die Ägyptologie sei hier auf die Nachbildung der blauen Keramik oder die Anfertigung von Blütenhalskrügen durch Dr. Marina Heilmeyer nach altägyptischem Vorbild verwiesen, welche für die

gewonnenen Erkenntnisse müssen dann durch eine ausführliche Publikation dem Publikum zugänglich gemacht werden, sodass fachwissenschaftliche Diskussionen zur Thematik möglich sind und das Experiment einer kritischen Prüfung ausgesetzt wird.

Salbenproduktion (02.06.2015)


Das hier durchgeführte Experiment zur Herstellung von Kyphi<sup>1231</sup>-Salbe<sup>1232</sup> wurde nach einer Rezeptvorlage des Paulos von Aigina<sup>1233</sup> aus seinem Werk über die Medizin<sup>1234</sup> vorgenommen.<sup>1235</sup> Das Rezept des griechischen Autors wurde ausgewählt, da es genaue Mengenangaben enthält und auch die Inhaltsstoffe problemlos zu besorgen waren. Es sind bereits frühere Rezepte aus den Tempeln von Edfu und Philae<sup>1236</sup> belegt, die allerdings ein Räuchermittel, das auf Holzkohle verbrannt wurde beschreiben. Kyphi konnte demnach als Räucherwerk oder als Salbe hergestellt werden. Die Salbe scheint in einer Vielzahl von Varianten<sup>1237</sup> gefertigt worden zu sein, sodass es sich dabei lediglich um einen Oberbegriff anstatt einer speziellen Bezeichnung handelt. Im medizinischen Bereich kam sie bei Krankheiten des Brustkorbes und der Leber zum Einsatz.<sup>1238</sup> Im Haus wurde sie zur Geruchsverbesserung, vor allem auch der Kleidung, für die Mundhygiene und im magischen Bereich zur Vertreibung schädlicher Dämonen, die Krankheiten hervorriefen, verwendet. Als Salbmittel kam Kyphi auch im Tempeldienst zum Einsatz und wurde teilweise mit Wein vermischt, was zur Reinigung des Körpers beitragen sollte.<sup>1239</sup>

Die Darstellung einer Salben- oder Parfümöl-Produktion befindet sich im Grab eines Unbekannten (TT 175) und zeigt die einzelnen Schritte, welche zur Herstellung nötig waren (Tafel II). Durch die Bilder sind zumindest einige Schritte bei der Salbenproduktion nachvollziehbar und auch die Werkzeuge können identifiziert werden. Leider fehlen die Beschriften, sodass eindeutige Benennungen von Arbeitsschritten ausbleiben müssen.

Im Folgenden werden die Zutaten benannt, welche beim Experiment zum Einsatz kamen. Dabei ist jedoch zu beachten, dass das verwendete Rezept aus dem 7. Jahrhundert n. Chr. stammt und daher nicht mit verwendeten Kyphi-Zutaten aus dem Ägyptischen Neuen Reich zu vergleichen ist. Ein Beispiel dafür ist Safran, der bereits in Vorderasien und Kreta angebaut wurde. Allerdings existieren keine Quellen darüber, dass er zu den Handelsgütern im Austausch mit Ägypten gehörte. Daher muss es fraglich bleiben, ob er schon im Neuen Reich verwendet wurde, was auch dadurch gestützt wird, dass bisher kein ägyptisches Wort für Safran identifiziert werden konnte.<sup>1240</sup>

---

Ausstellung „Im Licht von Amarna. 100 Jahre Fund der Nofretete“ (Dezember 2012 bis Juni 2014) in Berlin hergestellt wurden.

<sup>1231</sup> Die griechische Bezeichnung stammt vom ägyptischen Wort *k3p.t*  „Räuchermittel“ (Helck 1980, Kyphi, Sp. 902).

<sup>1232</sup> Kyphi war primär ein Räucherwerk, jedoch wurde auch Salbe so benannt. (Feierabend 2009, Biene und Honig, S. 220-223.) Es scheint sich um einen Einheitsbegriff zu handeln, der Duftmassen beschrieb, da sich die Rezepte deutlich unterscheiden können und es sich somit nicht um ein und dieselbe Sache handelt.

<sup>1233</sup> Der ägyptische Gelehrte stammte aus Alexandria und lebte in der zweiten Hälfte des 7. Jhd. n. Chr. Siehe dazu RE 18,2, S. 2376.

<sup>1234</sup> Der Titel des Werkes ist nicht erhalten und daher unbekannt, jedoch wird es zumeist als *opus de re medica* bezeichnet. Eine von der DFG in Zusammenarbeit mit der Heinrich Heine Universität Düsseldorf digitalisierte lateinische Ausgabe ist einzusehen unter <http://digital.ub.uni-duesseldorf.de/vester/content/titleinfo/5276524> (Bearbeiter: Johann Winter, zuletzt eingesehen am 08.06.2015).

<sup>1235</sup> Die Zusammenstellung der Inhaltsstoffe erfolgte nach einem Handout von Dr. Irene Calà, welches sie für einen Vortrag verteilte. Für den Hinweis sowie die Kontaktvermittlung danke ich an dieser Stelle Anna Monte, M. A.

<sup>1236</sup> Helck 1980, Kyphi, Sp. 903. Lüchtrath 1999, Kyphirezept, 97.

<sup>1237</sup> Dies erschließt sich aus den unterschiedlich überlieferten Rezepten, die in ihren Zutaten teilweise sehr weit voneinander abweichen. Siehe dazu Helck 1980, Kyphi, Sp. 902-903.

<sup>1238</sup> Handout Dr. Irene Calà (FN 1179), S. 3.

<sup>1239</sup> Helck 1980, Kyphi, Sp. 903.

<sup>1240</sup> Germer 1985, Flora, S. 199-200.

*Zutaten:*

4 Drachmen<sup>1241</sup> Safran  
 4 Drachmen Zimt  
 4 Drachmen Bdellium<sup>1242</sup>  
 2 Drachmen Myrrhe von Calamus<sup>1243</sup>  
 3 Drachmen Pistacia Lentiscus L.<sup>1244</sup>  
 1 Drachme Cassia-Öl<sup>1245</sup>  
 1 Drachme Narde  
 16 Drachmen Terpentin  
 160 Drachmen Rosinenmark  
 1 ½ TL Honig  
 eine gute Dosis Wein aus Chios

*Zubehör:*

1 Alabaster-Salbgefäß (verschließbar)  
 Bindfaden  
 1 Lotosblüte  
 1 Mischgefäß (z.B. Schüssel)  
 1 großer Löffel  
 1 Pürierstab mit Becher

Zu Beginn des Experimentes wurden Safran, Zimt, Cassia-Öl, Narde-Öl, Pistacia Lentiscus, Honig und Wein in einer Schüssel miteinander vermengt.<sup>1246</sup> Danach wurde das Rosinenmark in Abständen schrittweise püriert<sup>1247</sup> und zu der bereits gewonnenen Masse gegeben. Die Zugabe von Bdellium und Myrrhe von Calamus erfolgte nach langsamem Erhitzen auf dem Herd, wodurch die Harze sich verflüssigten. Im Anschluss wurde das Terpentin, welches als Lösungsmittel fungiert, hinzugegeben und die Masse erneut püriert, um sie homogen zu machen.<sup>1248</sup> Dauer des Vorgangs: 55 Minuten

*Geruch und Farbe der Salbe*

Das fertige Endprodukt hat einen strengen, harzigen Geruch, der vor allem durch das Zusammenspiel der Öle dominiert wird und sich bei Lagerung bei Zimmertemperatur teilweise verflüchtigt. Die Aggressivität des Duftes nimmt bereits nach einem Tag ab, geht jedoch nicht verloren. Bereits kleine Mengen reichen demnach aus, um einen ganzen Raum bzw. Kleidung zu parfümieren. So darf an dieser Stelle die Vermutung geäußert werden, dass es sich bei den in der Forschung als sog. Salbkegel bekannten Objekten auf den Köpfen von Personen, die in Gräbern des Neuen Reiches dargestellt sind, nicht um komplette Salbklumpen handelt, sondern vielmehr um Fettbälle, die am oberen Ende mit ein wenig Salbe versehen waren.<sup>1249</sup> Diese geringe Menge reichte bereits aus, um als Parfumstoff zu dienen. In einigen Szenen (Abb. 69) sind die Salbkegel im unteren Bereich weiß und oben rot dargestellt, wobei der letztgenannte Farbton nach unten hin zu verlaufen scheint. M. E. könnte es sich

<sup>1241</sup> 1 Drachme ≈ 4,5-6g (Gewicht einer Silbermünze). Bei dem vorliegenden Experiment wurde eine Drachme jeweils als 5g gezählt. Zur Drachme siehe RE V, S. 1613-1634.

<sup>1242</sup> Bedolachharz = Harz des Balsamstrauches.

<sup>1243</sup> *Andropogon Calamus Aromaticus nob.* Nach Royle 1839, Alterthum der indischen Medicin, S. 111.

<sup>1244</sup> Harz des Mastixstrauches.

<sup>1245</sup> Zimtblätter-Öl.

<sup>1246</sup> Dabei musste festgestellt werden, dass dieser Beginn nicht vorteilhaft war, da sich das Rosinenmark als Trägersubstanz nunmehr schwer mit den bereits vermischten Gewürzen und Ölen verband. Eine bessere Lösung wäre es gewesen zunächst das Rosinenmark zu pürieren und dieses mit den Flüssigkeiten (Honig, Wein, Terpentin und diverse Öle) zu versetzen, sodass sich eine homogene Masse ergibt. Da die Rosinen erst im Anschluss beigegeben wurden, dauerte der Püriervorgang recht lange und war aufwendig durchzuführen.

<sup>1247</sup> Für ein Nachfolgeexperiment scheint es sinnvoll die Rosinen in den Wein einzulegen oder darin leicht zu kochen, sodass das Pürieren einfacher und die Masse homogener wird.

<sup>1248</sup> Auch hier scheint es ratsam zu sein das Terpentin bereits zu Beginn des Prozesses in die Masse mit einzuarbeiten, da es die einzelnen Stoffe, welche durch die Harze fester miteinander verbunden werden, löst und die Salbe geschmeidig macht.

<sup>1249</sup> So auch Manniche 1988, Three Theban Tombs, S. 36.

dabei um eine eingefärbte Salbe handeln, die nur in geringer Dosis auf einen Fettball aufgetragen wurde, um danach auf den Perücken platziert zu werden. So sprechen auch die Opfergaben im rechten oberen Bereich, welche an Menna und seine Frau gerichtet sind, dafür, dass sich in dem bauchigen Gefäß rechts außen weißes Fett befindet, welches erst im Nachhinein mit der Salbmasse (in dem mittleren Salbgefäß zu vermuten) versetzt wurde.



Abb. 69: Darstellung aus dem Grab des Menna (TT 69).<sup>1250</sup>

Was die Farbigkeit der beim Experiment entstandenen Salbe angeht, so ergibt sich diese hauptsächlich aus den roten Safranfäden in Verbindung mit den braunen Rosinen (Abb. 70). Sicherlich kommt es bei der, sich bei jedem neuen Experiment individuell ergebenden, Farbigkeit, auch auf die Qualität des Safrans an, der eine gelblich bis orange-rote Farbe haben kann und als Inhaltsstoff keinerlei

Wirkung zeigen dürfte. Beim Auftragen der Salbe auf einer kleinen Partie der Hand kam es nicht zu Hautirritationen oder dergleichen. Die Masse hatte eine kühlende Wirkung und verbreitete auch bei geringer Menge ihren Duft sehr stark. Selbst eine Woche nach ihrer Produktion war die Salbe noch geschmeidig und roch wie am Tag der Herstellung.



Abb. 70: (links) Die abgefüllte Salbe im *mrḥ.t*-Gefäß und (rechts) Detailansicht des fertigen Salbprodukts.

Bier brauen (31.05.-06.06.2015)

Die im Folgenden beschriebenen Schritte des Experimentes wurden nach den Erkenntnissen von Faltings 1998, *Keramik der Lebensmittelproduktion*, S. 189-191; 199; 204 und 206 durchgeführt. Bei der im Anschluss gewonnenen Flüssigkeit handelt es sich um ein Dattelpier, welches nur eine der zahlreichen Biervarianten des Alten Ägypten darstellt. Die einzelnen Schritte setzen sich wie folgt zusammen:

- 1) Ansetzen des Dattelmasts
- 2) Backen des Braubrottes in *ṣpr.t*-Formen

<sup>1250</sup> Kapelle, Querhalle, Westwand, Nordseite. Abbildung mit freundlicher Genehmigung von Dr. Melinda Hartwig und dem ARCE.



3) Ansetzen der Gärmasse

4) Abfüllen in Krüge und Flaschen

Im Anschluss werden noch Geschmack und Farbe des Bieres beschrieben sowie sein Alkoholgehalt bestimmt.

Ansetzen des Dattelmosts (31.05.2015)

Zutaten:

500 g Dattelpaté (Dattel gehäutet, ohne Kern)

1L Trinkwasser

1 TL (obergärige) Hefe

Zubehör:

1 verschließbarer Gärbottich

1 Schöpfkelle zum Umrühren

1 Pürierstab

Das Ansetzen eines Dattelmestes bei bestimmten Bieren ist durch Papyri (jedoch nicht durch Darstellungen) gesichert.<sup>1251</sup> Für das hier beschriebene Experiment wurden 500 g<sup>1252</sup> sog. Dattelpaté anstelle von frischen Datteln verwendet.<sup>1253</sup> Dieses wurde nach dem Entfernen der Steine zu einem Brei püriert und mit einem Liter Wasser vermengt. Danach wurde der Masse ein Teelöffel Hefe (vorzugsweise obergärig) hinzugegeben, um sie dann drei Tage bei Zimmertemperatur (ca. 25 – 30°C) gären zu lassen.



Abb. 71: Dattelmest .

Dauer des Vorgangs: 48 Minuten

Backen des Braubrottes in *ꜥpr.t*-Formen (03.06.2015)

Zutaten:

1 kg gemahlenes Gerstenmalz  - *bš3*

500 g gemahlener Brauweizen<sup>1254</sup>  - *sw.t*

1 l Trinkwasser

Zubehör:

1 Knetbottich

2 *ꜥpr.t*-Brotformen, Dm: 23 cm; H: 5 cm<sup>1255</sup> (vorzugsweise aus Nilton)

Das Gerstenmalz wurde zusammen mit dem Brauweizen und einem Liter Wasser vermengt und so lange geknetet bis der Teig zu einer homogenen Masse wurde. Diese musste dann ca. 10 Minuten ruhen. In dieser Zeit konnten die *ꜥpr.t*-Brotformen vorbereitet werden. Der Teig sollte nach dem Backvorgang möglichst nicht in der Form haften bleiben, weshalb es zwei Möglichkeiten gab, den Ton vorher zu behandeln.

<sup>1251</sup> Siehe dazu Darby, Ghalioungui und Grivetti 1977, Food II, S. 543 und Faltings 1998, Keramik der Lebensmittelproduktion, S. 187.

<sup>1252</sup> Mengenangaben nach Bach 1998, Die Pharaonen und ihr Bier.

<sup>1253</sup> So auch Faltings 1998, Keramik der Lebensmittelproduktion, S. 190.

<sup>1254</sup> An dieser Stelle geht mein herzlicher Dank an Prof. Dr. Frank Rath von der Versuchs- und Lehranstalt für Brauerei in Berlin (VLB) e.V. / Forschungsinstitut für Rohstoffe (FIR), Berlin, der mir den Brauweizen zu Forschungszwecken zur Verfügung stellte.

<sup>1255</sup> Vorlage der Brotform nach einem Original aus Qantir/ Piramesse nach Aston 1998, Q1, S. 134-135.

## 1) mit Mehl

Die Formen wurden zunächst leicht mit Wasser besprengt, was dafür sorgte, dass das Mehl haften blieb. Danach wurde die Form im Inneren mit Mehl bestäubt, sodass keine freie Fläche mehr übrigblieb.

## 2) mit Honig

Das Bestreichen der Tonformen mit Honig, sodass die darin zubereiteten Lebensmittel nicht kleben bleiben, ist heute noch eine übliche Variante, welche bei den sogenannten طواجين (Tagines) angewandt wird. Früh wurde bereits angenommen, dass Honig dem Bier beigemischt wurde, was man aufgrund des Vorkommens der *Anthomyces*-Hefe annahm. Allerdings konnte Faltings nachweisen, dass Honig kein Bestandteil der Braubrote war. Sie weist jedoch auch die bereits vorher geäußerte Vermutung des Honiggebrauchs nicht komplett zurück.<sup>1256</sup> M. E. könnten die vorgefundenen Hefezellen tatsächlich von dem Honig stammen, welcher zum Bestreichen der Brotformen verwendet wurde, um die fertigen Laibe nach dem Backvorgang leichter aus der Form lösen zu können. Nach dem Behandeln der Brotformen wurde der Teig zu zwei bis drei Zentimeter dicken Rundfladen geformt, welche in das Model hineingelegt wurden. Danach wurden die Braubrote kreuzförmig an der Oberfläche eingeschnitten, sodass die Kruste an dieser Stelle während des folgenden Backvorganges kontrolliert aufreißen konnte.



Abb. 72: (links) Die *psn*-Fladen in den dafür angefertigten *pr.t*-Brotformen. (rechts) Darstellung des Brotschneidens aus dem Grab des Kenamun (TT 93).

Derartige Darstellungen finden sich auch in den Gräbern des Neuen Reiches<sup>1257</sup>, wo riesige<sup>1258</sup> *pr.t*-Brotformen in Aspektive zu sehen sind, sodass der Brotteig sichtbar wird. Im Grab des Kenamun (TT 93) ist ein Arbeiter zu sehen, der den Teig im Inneren der Form kreuzförmig einschneidet (Abb. 72, rechts), während bereits herausgelöste Brotviertel aus einer anderen Form über der Szene dargestellt sind. Die Farbigkeit der beim Experiment angefertigten Brote in Zusammenhang mit den Brotformen entspricht dabei fast exakt den Darstellungen in den Gräbern. Anschließend wurden die Brote im Ofen gebacken (Abb. 72, links), wobei darauf zu achten war, dass die Laibe nicht zu schnell und vor allem nicht durchgebacken wurden.<sup>1259</sup> Ideal ist dafür eine Umlufttemperatur von ca. 60°C.<sup>1260</sup> Da es bei dem im Experiment verwendeten Gasherd keine Umluftfunktion gab, wurden Ober- und Unterhitze verwendet. Die Brote blieben drei Stunden ununterbrochen im Ofen, sodass sie zwar

<sup>1256</sup> Faltings 1998, Keramik der Lebensmittelproduktion, S. 188-189.

<sup>1257</sup> So z. B. bei Kenamun (TT 93) und Nebamun (TT 17).

<sup>1258</sup> Derartige Größen jenes Brotformtypus sind auch archäologisch belegt. So z. B. bei Aston 1998, Q1, S. 134-137.

<sup>1259</sup> Der Autorin stand in diesem Fall kein Lehmofen nach altägyptischem Vorbild zur Verfügung, was das Ergebnis jedoch nicht unbrauchbar macht, da lediglich eine unterschiedliche Backdauer zu erwarten sein dürfte, der Geschmack und die Konsistenz jedoch nicht beeinflusst werden.

<sup>1260</sup> So Faltings 1998, Keramik der Lebensmittelproduktion, S. 189.

äußerlich eine Kruste bildeten, jedoch im Inneren noch plastisch und formbar, allerdings nicht vollends durchgebacken, waren. Danach wurden sie zum leichten Auskühlen 30 Minuten aus dem Ofen genommen und beiseite gestellt.

Dauer des Vorgangs: ca. 3 ½ Stunden

#### *Ansetzen der Gärmasse (03.06.2015)*

##### Zutaten:

das bereits angefertigte und noch lauwarme Braubrot in den *pr.t*-Brotformen  
4 l Trinkwasser  
der bereits zuvor angefertigte Dattelmost

##### Zubehör:

ein 10 l Gärgefäß (verschließbar)  
Tuch zum Abdecken des Gärbottichs

Das Ansetzen der Gärmasse erfolgte am selben Tag wie die Zubereitung der Braubrote. Dabei wurden die fertigen *psn*-Fladen vollständig aus ihren Formen gelöst und in das Gärgefäß hineingebröseln. Die dadurch entstandenen Brotkrumen wurden danach mit vier Litern Wasser versetzt und vollständig eingeweicht. Die Masse wurde mit den Händen gut durchgeknetet und verrührt. Von der so entstandenen Stammwürze wurde dann ½ Liter abgenommen und beiseite gestellt. Im Anschluss wurde der bereits angegorene Dattelmost im Gärbottich hinzugegeben und gut mit den übrigen Zutaten vermengt.



Abb. 73: Die Gärmasse nach dem Vermengen der Zutaten.

Die Flüssigkeit hatte danach eine gelb-bräunliche Farbe und fing durch die arbeitenden Hefen sofort an zu arbeiten. Nach dem Abdecken mit einem Stofftuch wurde der Gärbottich drei Tage lang bei Zimmertemperatur (25 – 30°C) stehen gelassen.<sup>1261</sup> Die beiseite gestellte Stammwürze wurde nochmals kurz auf dem Ofen erhitzt (kurzes Aufkochen) und dann ebenfalls bis zur Weiterverwendung ruhen gelassen.

Dauer des Vorgangs: 30 Minuten

#### *Abfüllen in Krüge und Flaschen (06.06.2015)*

##### Zutaten:

die bereits angesetzte Gärmasse im Gärbottich  
die ruhende Stammwürze

##### Zubehör:

2 Bierkrüge aus Ton (vorzugsweise mit Standboden); mind. 1 l Fassungsvermögen  
3 Bierflaschen; 0,33 l Fassungsvermögen  
2 Haushaltstücher (vorzugsweise aus Baumwolle), hygienisch gesäubert  
Verschlussmöglichkeit (Tuch und Faden) für Krüge und Flaschen  
1 Schöpfkelle  
4 Klammern  
1 Trichter  
1 Küchensieb  
1 Löffel

<sup>1261</sup> So auch Faltings 1998, Keramik der Lebensmittelproduktion, S. 189.

Nach drei Tagen Ruhezeit wurde die Abdeckung vom Gärbottich genommen, um die entstandene Flüssigkeit umfüllen zu können. Dafür wurde zunächst jeweils ein Haushaltstuch mit Wäscheklammern in den Öffnungen der Tonkrüge befestigt, sodass sie als Filter für die Gärmasse dienen konnten. Mit einer Schöpfkelle wurde die mit Brot und Dattelmus versetzte Flüssigkeit in die Stofftücher gegeben und zum Filtern stehen gelassen. Die zurückgebliebenen Gärreste wurden danach im Tuch ausgewrungen, sodass die gesamte Flüssigkeit herausgepresst werden konnte. Während des Filtervorganges wurden mit der übrigen Gärmasse drei Bierflaschen (Erzeugerabfüllung) über einen Trichter mit einem darauf befindlichen Küchensieb befüllt. Im Anschluss daran wurden drei Löffel der Stammwürze in jeweils eine der Flaschen hinzugegeben, um eine sogenannte Flaschengärung zu erzeugen. Diese sollte ein wenig Kohlensäure produzieren, um das Bier prickelnder zu machen. Den Tonkrügen, die jeweils bis zur Hälfte befüllt waren, wurden jeweils fünf Löffel der Stammwürze zugesetzt. Im Anschluss an den Abfüllvorgang wurden alle Gefäße verschlossen. Aus Mangel eines Lehm-Ton-Gemisches, welches ursprünglich zum Verschließen und Verschmieren der Tonkrüge verwendet wurde<sup>1262</sup>, wurde Alufolie benutzt. Diese wurde auf die Öffnungen der Bierflaschen und Tonkrüge gleichermaßen gelegt und dann zum Gefäßkörper hin umgeklappt, um sie mit einem kurzen Bindfaden zu verschließen. So konnte das Gebräu noch „atmen“ und die Gefäße waren vor dem Zerbersten geschützt.

Das Endprodukt lieferte 2,75 l Bier, wobei noch 0,25 l abgezogen werden müssen, da es sich dabei um den nicht genießbaren Satz der Gärmasse sowie feine Schwebstoffe handelte.



Abb. 74: Die einzelnen Zutaten beim Abfüllen des Bieres.

Bis zum 08.06.2015 (2 Tage) wurden die Gefäße dann in den Kühlschrank gestellt, um die Flüssigkeit ruhen zu lassen. Danach wurde sie zum ersten Mal probiert.

Dauer des Vorgangs: 1 ½ Stunden

<sup>1262</sup> Faltings 1998, Keramik der Lebensmittelproduktion, S. 204-225.

### *Geschmack und Farbe des Bieres (08.06.-13.06.2015)*

Zur Veranschaulichung der Entwicklung von Farbe und Schwebstoffgehalt des Bieres wurden täglich Fotos der Flüssigkeit gemacht, um diese dann im Anschluss vergleichen zu können (Abb. 75).



Abb. 75: Entwicklung der Farbigkeit des Bieres innerhalb von sieben Tagen Lagerzeit.

**Nach 2 Tagen Lagerzeit (08.06.2015):** säuerlicher, würziger Geschmack; leichter Alkoholgehalt spürbar; Schwebstoffe deutlich sichtbar; Farbe bräunlich.

**Nach 3 Tagen Lagerzeit (09.06.2015):** Säure hat stark abgenommen; bekömmlicher; Alkoholgehalt hat zugenommen; Abnahme der Schwebstoffe; Farbe etwas heller (gelblich-braun) als am Vortag.

**Nach 4 Tagen Lagerzeit (10.06.2015):** Säure kaum noch vorhanden; Bier sehr bekömmlich; süßlicher Geschmack; Alkoholgehalt hat zugenommen; Schwebstoffe und Farbe wie am Vortag

**Nach 5 Tagen Lagerzeit (11.06.2015):** keine Säure mehr zu erschmecken; Bier hat einen abgerundeten, süßen Geschmack; Alkoholgehalt hat zugenommen; Schwebstoffe haben das Bier durchsetzt und es undurchsichtig gemacht; Farbe viel dunkler als am Vortag.

**Nach 6 Tagen Lagerzeit (12.06.2015):** Bier hat einen sauer-bitteren Geschmack erhalten und kippt vermutlich gerade; leicht unangenehmer Geruch; Alkoholgehalt hat merklich zugenommen; durch Schwebstoffe ist Bier leicht milchig geworden; Farbe zunehmend dunkler; 1. Probe des Flaschenbieres: es hat sich Kohlensäure entwickelt; Bier prickelt leicht auf der Zunge; Geschmack jedoch auch hier säuerlich; merklicher Alkoholgehalt.

**Nach 7 Tagen Lagerzeit (13.06.2015):** Das Bier schmeckt wieder erstaunlich gut und der sauer-bittere Geschmack ist verschwunden, was vermutlich daran liegt, dass der Bodensatz diesmal nicht mit aufgewirbelt wurde, weil die Flüssigkeit nicht aus dem Krug geschöpft, sondern gekippt wurde; der Geruch ist immer noch leicht unangenehm; Alkoholgehalt wie am Vortag; Bier ist honigfarben (gelbbräunlich); Farbe undurchsichtig (nicht klar).

### *Bestimmung des Alkoholgehaltes (27.08.2015)*

Versuchsbedingungen:

Destillationszeit: 20 Minuten

Sumpftemperatur: 98°C

Kopftemperatur: 79°C (= Siedepunkt von Ethanol)

Gesamtvolumen der Probe: 375ml

Am 27.08.2015 wurde im Rahmen eines Versuchsaufbaus durch Rektifikation<sup>1263</sup> der Alkoholgehalt des gewonnenen Bieres bestimmt.<sup>1264</sup> Dabei wurde eine Probe des Gebräus (350 ml) entnommen. Das Bier wurde zuvor ca. 12 Wochen lang kühl gelagert. Der Behälter stand beim Öffnen stark unter Druck. Als Resultat wurden nach Durchführung des Versuches 18 ml Ethanol gewonnen (Abb. 76). Mit Hilfe eines Refraktometers wurde dann die Reinheit der Flüssigkeit bestimmt. Die Brechzahl des Ethanols aus der Probe entsprach 1,3635. Im Vergleich mit der Brechzahl von Ethanol laut

<sup>1263</sup> Dabei handelt es sich um ein thermisches Trennverfahren eines Gemisches aus Flüssigkeiten mit unterschiedlicher Siedetemperatur. Der Vorgang wird auch „Gegenstromdestillation“ genannt. Für die Auskunft danke ich Dr. Kerstin Wackwitz.

<sup>1264</sup> Für die Durchführung des Versuches sei dem Beruflichen Schulzentrum Meißen/ Radebeul sowie vor allem Dr. Kerstin Wackwitz und ihrer Klasse gedankt.

Tabellenwerk (=1,3623) kam dabei heraus, dass es sich um fast hundertprozentig reinen Alkohol handelte. Der Alkoholgehalt wurde demnach mit 5,143 % berechnet und entspricht einem Exportbier. Somit war das altägyptische Bier vergleichsweise stark gegenüber den heutigen Standardbieren. Zudem konnte durch das Experiment aufgezeigt werden, dass bei dem Herstellungsprozess in Ägypten keine Fehlgärung stattgefunden hatte, was vermutlich durch die geringe Luftfeuchtigkeit vor Ort und somit fehlende Fäulnisbakterien zu begründen ist. An Produktionsorten mit derartigen klimatischen Bedingungen sind daher nachweislich Spontangärungen möglich.



Abb. 76: (links) Versuchsaufbau und (rechts) aus der Probe gewonnener, reiner Alkohol.

Backen von Fladenbrot aus Emmermehl (25.09.2015)<sup>1265</sup>

Zutaten:

1,75 kg Emmermehl (aus biolog. Anbau) + ein wenig Mehl zum Bestäuben der Form  
 1 EL Hefe  
 1200 ml Wasser  
 2 TL Salz

Zubehör:

3 *pr.t.*-Brotformen aus Nilton (1: mit Öl bestrichen, 2: mit Zuckerrohrsirup oder Honig bestrichen, 3: unbehandelt)  
 2 große Schüsseln

Zu Beginn des Experiments wurden zwei Schüsseln bereitgestellt, die mit je 875 g Emmermehl<sup>1266</sup> befüllt waren. In einer der Schüsseln wurde 1 EL Hefe zugesetzt. Die andere Masse blieb ohne

<sup>1265</sup> Das Experiment wurde mehrmals durchgeführt. So im Frühjahr 2011, im Frühjahr und Herbst 2014 und im Sommer 2015. Bei dem hier aufgeführten Ablauf sowie den Ergebnissen handelt es sich um eine Kompilation aus allen Versuchsreihen.

<sup>1266</sup> Das Emmermehl war aus biologischem Anbau und ohne Zugabe von Pestiziden. Dies ist wichtig, um nachweisen zu können, ob ein externer Hefezusatz nötig war, um den Teig aufgehen zu lassen oder ob die natürlichen, am Spelt klebenden Hefen bereits ausreichen, um den Teig zum Gären zu bringen.

Treibmittel, um später einen Vergleich über die Notwendigkeit des Zusatzes von Hefen im Alten Ägypten anstellen zu können. Danach wurden 1200 ml Wasser in einem Wasserkocher erhitzt. Die Hälfte des Wassers wurde dem ersten Probeteig zugegeben und die übrigen 600 ml dem zweiten. Die Zugabe von 1 TL Salz zu beiden Versuchen wurde auf Grundlage der heutigen Herstellung von عيش بلدي (aish baladi) bzw. عيش شمسي (aish shemsi) getätigt. Das Sonnenbrot, welches heute noch in Oberägypten von den einheimischen Frauen für den Eigenbedarf der Familie produziert wird, ist dem altägyptischen *pr.t*-Fladen von allen modernen Brotsorten Ägyptens am ähnlichsten. Es handelt sich dabei um einen Weizenfladen, der zum Aufgehen in die Sonne gestellt wird (Abb. 77), um danach in einem فرن بلدي (Forn baladi)<sup>1267</sup> auszubacken. Als Unterlage werden dabei weiße Schröpfungsteller benutzt, die aus alten Schulheften hergestellt sind.<sup>1268</sup> Der Name dieser Teller ist مقرصه (Morgussa) und wurde von Aston<sup>1269</sup> fehlinterpretiert, der sie als *dokkas* bezeichnete. Bei den Recherchen stellte sich jedoch heraus, dass es sich bei *dokka* tatsächlich um das Brotkrümel-Samengemisch handelt, welches vor dem Backen auf den Fladen aufgetragen wird.



Abb. 77: عيش بلدي (aish baladi), das zum Aufgehen in die Sonne gestellt wurde.<sup>1270</sup>

Nach Zugabe aller Zutaten für das Experiment wurde der Teig einige Minuten lang geknetet, bis er eine feste Konsistenz hatte und sich leicht von der Schüssel lösen ließ. Die Farbe war nussig braun und der Geruch leicht süßlich. Beide Gemische wurden danach eine Stunde lang abgedeckt bei Zimmertemperatur (24°C) ruhen gelassen. In dieser Zeit konnten die *pr.t*-Brotformen für das Experiment vorbereitet werden. Dazu standen drei Formen bereit,

die von einem Töpfer nach Originalvorlage<sup>1271</sup> aus Qena-Nilton gefertigt worden waren. Sie waren mit unterschiedlichen Sekundärschubstanzen behandelt<sup>1272</sup> worden, um gleichzeitig Aussagen zur Herauslösbarkeit der Brote treffen zu können (Abb. 78):

- 1) eingerieben mit Zuckerrohrsirup: Im Alten Ägypten gab es noch keinen Zuckerrohr, der in diesem Experiment allerdings verwendet wurde. Er entspricht lediglich in Konsistenz und Süße dem Honig und wurde verwendet, da Bienenhonig nicht zur Verfügung stand.)
- 2) eingerieben mit Öl
- 3) bestäubt mit Mehl

In einem früheren Experiment (2014) wurde bereits festgestellt, dass eine Trägersubstanz nötig gewesen sein muss, da sich die Brote sonst nicht aus der Form herauslösen ließen. Eine halbe Stunde nachdem der Teig zum Ruhen beiseite gestellt worden war, wurden die *pr.t*-Formen in den Gasofen bei  $\frac{3}{4}$  Hitze geschoben. Dort verblieben sie weitere 30 Minuten.

<sup>1267</sup> Bezeichnung für eine alte Form des Lehmofens, die sich aus dem altägyptischen Backofen heraus entwickelt hat. Der Ofen ist im oberen Bereich abgerundet und weist eine mittig eingeschobene Backplatte mit frontalem Backloch und Befeuungsloch an der Seite auf. Zur Entwicklung des Ofens siehe Währen 1960, Backvorrichtungen.

<sup>1268</sup> Aussage der Bäckerin Kareema während des Experiments im Frühjahr 2014.

<sup>1269</sup> Aston 1998, Q1, S. 134.

<sup>1270</sup> Foto: A. Weber, 2014.

<sup>1271</sup> Bei der Vorlage handelte es sich um einen Originalfund aus Qantir/ Pi-Ramesse, der in der Herbstkampagne 2014 vermessen und aufgenommen wurde. Publiziert ist das Stück bei Aston 1998, Q1, S. 135, Nr. 279. Es hat einen Durchmesser von 34,2 cm und eine Höhe von 5 cm. Das Objekt wurde auf Grundlage der Kenntnisse, wie eine *pr.t*-Brotform aussah, rekonstruiert und originalgetreu in dreifacher Ausführung für den Versuch nachgebildet. Die Formen dienten auch zum Backen der Braubrote für das Bierexperiment.

<sup>1272</sup> Die Formen wurden eingerieben und dann eine Stunde lang bei mittlerer Hitze im Ofen belassen. Danach kühlten sie eine Woche lang aus bis das Experiment begonnen wurde.

Abb. 78: (links) mit Zuckerrohrsirup<sup>1273</sup> und (rechts) mit Öl eingeriebene Form.<sup>1274</sup>



Nachdem die Teigmassen eine Stunde lang geruht hatten, wurden sie begutachtet. Der mit Hefe versetzte Teig war stark aufgegangen und hatte 1/3 seiner Masse zugelegt. Der Teig ohne Treibmittel war, trotz vermeintlich fehlender Hefen, ein wenig aufgegangen. Dies bestätigte die Theorie, dass die natürlichen, am Spelt klebenden Hefen bereits für einen Gärprozess ausreichen und somit eine Spontangärung in Gang setzen.<sup>1275</sup>

Sofort nach der Entnahme der *ṣpr.t*-Formen aus dem Ofen wurden die Rohbrote in die Brotformen gelegt und danach übereinandergestapelt. Anschließend wurden sie eine Stunde lang in die Sonne gestellt.<sup>1276</sup> Der übrige Teig wurde zu Fladen unterschiedlicher Dicke geformt, um die optimale Stärke im Verlauf des Backvorganges bestimmen zu können. Die Fladen wurden danach bei mittlerer Hitze in den Ofen gelegt. Nach zehn Minuten hatten sie bereits eine luftige Konsistenz, wobei die Brote ohne Hefezusatz zwar genießbar, jedoch etwas härter im Biss waren. Eine Stunde nachdem die Fladen in die *ṣpr.t*-Brotformen gelegt worden waren konnten sie erstmalig begutachtet werden. Alle Brote waren nicht vollständig durchgebacken, jedoch war der Fladen in der Mitte des Aufbaus, welcher mit Mehl bestäubt worden war, am besten geraten. Er war lediglich im Inneren noch leicht formbar. Die übrigen beiden Brote waren auch auf der Außenhaut teilweise noch roh belassen und mussten zusammen mit dem anderen Fladen noch einmal in den Ofen gestellt werden, da die Formen trotz der enormen Sonneneinstrahlung bereits ausgekühlt waren. Vermutlich waren die Brote zu dick (ca. 1,5 cm) geraten und nicht flach genug geformt worden, da sonst mit Sicherheit ein vollständiges Durchbacken stattgefunden hätte. Zehn Minuten später wurden auch die Formen aus dem Ofen genommen und die Brote konnten abschließend untersucht werden. Das Brot, welches sich in der mit Zuckerrohrsirup bestrichenen Form befand, konnte leicht herausgelöst werden, im Gegensatz zu dem Fladen in der geölten Form. Dieser konnte nur mit Mühen und stückchenweise entfernt werden. Das Brot in der gemehlten Form war leicht herauslösbar und von guter Konsistenz. Es wies eine harte Kruste mit weichem Inneren auf.

#### *Ergebnis der Brote in den ṣpr.t-Formen:*

Bei den Fladen, welche (größtenteils) in den *ṣpr.t*-Brotformen ausgebacken wurden, waren nur zwei gut bis sehr gut aus der Form herauslösbar. Dabei handelte es sich um die mit Mehl bestäubte und die mit Zuckerrohrsirup eingeriebene Form. Öl schien kein geeigneter Trägerstoff zu sein. Das Brot ohne Hefezusatz (Mehl-Form) wies die beste Konsistenz auf und schmeckte auch besser als die anderen. Der gute Zustand des Durchbackens im *ṣpr.t*-Aufbau kam wohl dadurch zustande, dass genau diese Form sich in der Mitte befand und daher Ober- und Unterhitze erhielt. Der Fladen war, dank der natürlichen Hefen, nur leicht aufgegangen und bildete daher eine feine Kruste mit weichem Innenleben. Er war jedoch auch etwas härter zu kauen als die beiden Brote, welche mit Hefe versetzt

<sup>1273</sup> Es mag ungewöhnlich erscheinen, dass hier Zuckerrohr, der nachweislich nicht im Alten Ägypten existierte, für das Experiment verwendet wurde, allerdings war Honig zu diesem Zeitpunkt nirgendwo in Luxor aufzutreiben. Da es allerdings lediglich darauf ankam, eine stark zuckerhaltige Trägersubstanz, die karamellisiert, für die Brotformen nachzuweisen, wurde der Zuckerrohrsirup ersatzweise verwendet.

<sup>1274</sup> Foto: A. Weber, 2015. Ein herzliches Dankeschön geht an Sabah Hussein, die das Einstreichen der Formen übernahm, so wie es heute noch üblich ist.

<sup>1275</sup> Aus diesem Grund wurde speziell aus biologischem Anbau produziertes Emmermehl verwendet, das unbehandelt und ohne den Zusatz von Insektiziden blieb. Daher konnten sich natürliche Hefen entwickeln, die sich überall in der Umgebung befanden.

<sup>1276</sup> Aufbau nach den zusammengetragenen Belegen von Faltings 1998, *Keramik der Lebensmittelproduktion*, S. 60-88.



wurden. Dennoch schien ein externer Treibmittelzusatz auch im Alten Ägypten nicht notwendig gewesen zu sein und die Brotformen waren mit Sicherheit mit einer Trägerflüssigkeit, wie Honig bzw. Mehl, eingerieben worden.


#### *Ergebnis der Brote ohne Brotform:*

Die Brote ohne Hefezusatz waren in ihrer dünnsten Form am besten geraten, während die Fladen mit Treibmittel in der dicksten Form eine luftige Konsistenz aufwiesen und genießbar waren. Das Brot, welches ohne den Zusatz von Treibmitteln auskam und am längsten gebacken wurde, schmeckte zudem am besten. Es wies einen fein nussigen Geschmack auf und wurde durch die Röstaromen sehr würzig. Die Fladen mit Hefezusatz schmeckten im Vergleich dazu nicht so gut, waren jedoch weniger hart und angenehm zu kauen.

#### *šꜥ.t*-Brot backen (31.05.2015)

Das *šꜥy.t/ šꜥw.t* – Brot, welches fälschlicherweise oft auch als Kuchen bezeichnet wird<sup>1277</sup>, kann in vielen verschiedenen Formen vorkommen<sup>1278</sup>. Das im Folgenden beschriebene Experiment wurde nach einer Anleitung von Dr. Christian E. Loeben durchgeführt<sup>1279</sup>, der wiederum auf die Darstellungen im Grab des Rechmire (TT 100, Längshalle, Südwand, erstes Register) verweist.

#### Zutaten:

- 200 g Erdmandelmehl  - *wꜥh*
- 1/8 l Trinkwasser
- 70 g Dattelpaté (Dattel gehäutet, ohne Kern)
- 70 g Honig
- Olivenöl

#### Zubehör:

- 1 Knetbottich (Schüssel)
- 1 Pürierstab mit Becher
- 1 Bratpfanne
- Küchenrolle

Das Erdmandelmehl wurde zusammen mit dem Wasser in einem Knetbottich vermengt und zu einem Teig geformt. Dieser wurde dann beiseite gestellt. Im Anschluss wurde das Dattelpaté zusammen mit dem Honig in einem hohen Becher püriert bis sich ein einheitliches Mus ergab. Dieses wurde dann in den Teig eingearbeitet, sodass eine homogene, leicht formbare Masse entstand. Im Folgenden wurde reichlich Olivenöl<sup>1280</sup> (1/4 der Randhöhe der Pfanne) in eine Bratpfanne gegeben und erhitzt bis sich kleine Bläschen im Öl bildeten. Danach wurden aus dem Teig bis zu 1 cm dicke Fladen in Dreiecks- und Rinderform modelliert und in das heiße Öl hineingelegt. Da bei diesem Experiment ein Gasherd verwendet wurde, gelang das Ausbacken der Brote recht schnell, sodass sie bereits nach 1 Minute gewendet werden konnten. Die fertigen Fladen wurden dann zum Abtropfen auf ein Küchentuch gelegt und zum Auskühlen stehengelassen.

Dauer des Vorgangs: 35 Minuten

#### *Geschmack und Farbe des Brotes*

Das Brot schmeckte im lauwarmen Zustand angenehm süß karamellig und leicht nussig, was vermutlich durch die Erdmandeln zustande kam. Die Fladen hatten eine leicht bräunliche Farbe und waren im Inneren von lockerer Konsistenz (Abb. 79) Das Brot hatte zudem eine sandartige Beschaffenheit, die im Mund etwas ungewöhnlich wirkte und vollständig auseinanderfiel.<sup>1281</sup> Es war jedoch sehr gut bekömmlich und leicht verdaulich.

<sup>1277</sup> Siehe dazu Kap. „Brot“. Dort Abgrenzung von Brot zu Kuchen, S. 89.

<sup>1278</sup> Siehe dazu Kap. „Brot, Darstellung“. Dort *fancy shaped* bzw. tiergestaltige Brote, S. 101-102.

<sup>1279</sup> Loeben 2008, Verbringe einen perfekten Tag, S. 22.

<sup>1280</sup> Olivenöl war ein Luxusprodukt, weshalb angenommen wird, dass vielmehr mit Tierfett frittiert wurde.

<sup>1281</sup> Zur sandartigen Beschaffenheit des Brotes in Bezug zu seiner altägyptischen Benennung siehe Kap. „U13 (*šꜥ.t?*)“.



Abb. 79: *sct*-Brot beim Ausbacken in Olivenöl (Rinderform).

## 11. Typologie der Opfertgaben (Teil II) und Klassifikationstabellen (Teil III)

An dieser Stelle soll auf die Typologie eingegangen werden, welche auf Basis der in dieser Arbeit aufgenommenen Opfertgaben und der zugehörigen Erkenntnisse erstellt wurde. Aus diesem Grund erscheint ihre Beschreibung auch erst nach den zugehörigen Kapiteln, da sich hier auch die eigentliche Typologie einreihet. Sie findet sich in Teil II der Arbeit und wurde als gesonderter Band angefertigt, da sie als Handbuch dienen soll und grundlegend auch ohne die Klassifikationstabellen bzw. die Kapitel zu den Opfertgaben für eine erste Identifikation nützlich ist. Ein Formen- und Farbregister führt dabei den Benutzer in einfachen Schritten zum Ziel.

### Entwicklung der Typologie

Die Typologie nimmt die acht großen Oberkategorien von Opfertgaben zum Ausgangspunkt. Dabei handelt es sich um „Brot“ (S. 1-14), „Fleisch“ (S. 15-30), „Fisch“ (S. 31), „Obst“ (S. 33-44), „Gemüse“ (S. 45-48), „Stoff“ (S. 49), „Gefäße“ (S. 51-67) und „Pflanzen“ (S. 95-109), wobei die Gefäße differenziert zu betrachten sind, da sie nicht für sich selbst stehen, sondern vielmehr ihr Inhalt den Opfertgaben zugehörig ist. Zusätzlich kommen die Oberkategorien „Sonstiges“ (S. 111-119), „Unidentifizierbare Darstellungen“ (S. 121-128) und „Opferhandlungen“ (S. 69-94) hinzu.

Die Kategorie „Sonstiges“ wurde dabei gebildet, weil die darin befindlichen Opfertgaben nicht direkt einer der acht großen Oberkategorien zuzuweisen waren. Die Kategorie wurde daher als Ausweichmöglichkeit geschaffen, bedingt jedoch auch, dass der Rezipient der Typologie vorher die Klassifikationstabellen gelesen hat und somit weiß, was sich in den einzelnen Kategorien befindet. Dies ist leider ein unausweichlicher Nachteil einer jeden Typologie, die sich zunächst auf wenige Oberkategorien spezialisiert, um den Rezipienten nicht zu überfordern. Andererseits bringt dies auch Vorteile, da man sofort, wenn man ein Objekt auf einem Opfertisch nicht unter den acht großen Oberkategorien zu identifizieren vermag, in dieser Kategorie nachschlagen kann.

Bei den „Unidentifizierbaren Darstellungen“ handelt es sich um Opfertgaben, welche in dieser Arbeit aufgrund schlechter Bildqualität in den Publikationen, Umzeichnungen ohne Farbigkeit oder schlicht durch Unbekanntheit nicht identifiziert werden konnten. Diese wurden als eigene Gruppe mit aufgenommen, da die Hoffnung besteht, dass andere Wissenschaftler die Objekte aus ihrem Erfahrungsschatz heraus bestimmen können. Zu zwei Objekten wurden bereits Vermutungen angestellt, die jedoch noch der eindeutigen Bestätigung bedürfen.<sup>1282</sup>

Die „Opferhandlungen“ bilden eine ganz eigene Kategorie, welche zwar in die Arbeit ergänzend mit aufgenommen wurde, jedoch keiner weiteren Untersuchung unterlag. Die Opferhandlungen standen in engem Zusammenhang zum bereits abgelegten Opfer auf den Opfertischen. Aus diesem Grund vervollständigen sie das Bild einer Opferszene, gehören jedoch zu den aktiven Gaben, deren Analyse nicht im Fokus dieser Arbeit stand.

### Benutzung der Typologie

Die Typologie ist im Gegensatz zu den übrigen Teilen der Arbeit im Querformat zu lesen. Die Entscheidung für dieses Format fiel aus Gründen der Benutzerfreundlichkeit und Übersichtlichkeit. Wie bereits zuvor beschrieben, besteht die Typologie aus mehreren Registern, welche einen

<sup>1282</sup> Dabei handelt es sich um U13 und U25. Siehe dazu: Kap. 9.4 „Unidentifizierbare Darstellungen“.

Formenkatalog ausbilden und in Farbcodes verschlüsselt sind. Folgende Farbcodierungen wurden für die Oberkategorien verwendet:

	Brot	S. 1-14
	Fleisch	S. 15-30
	Fisch	S. 31
	Obst	S. 33-44
	Gemüse	S. 45-48
	Stoff	S. 49
	Gefäße	S. 51-67
	Opferhandlungen	S. 69-94
	Pflanzen	S. 95-109
	Sonstiges	S. 111-119
	Unidentifizierbare Darstellungen	S. 121-128

Diese Farbcodes sind auch in den Klassifikationstabellen (Teil III dieser Arbeit) wiederzufinden, um den Wiedererkennungswert zu erhalten. Die Oberkategorien mit Farben sind für eine Suche geeignet, wenn man bereits eine grobe Vorstellung von dem Objekt hat, welches man identifizieren möchte bzw. sogar weiß, um was es sich handelt. Sollte dies jedoch nicht der Fall sein und es liegt nur die äußere Form der Opfergabe vor, so hat der Benutzer die Möglichkeit sich des Formenregisters zu bedienen. Dort sind die groben äußeren Gestalten der Gaben wiedergegeben, die somit optisch helfen sollen das gesuchte Objekt zu finden und zu identifizieren. Das letzte Suchelement auf einer Seite bildet die Seitenzahl (rechter Bildrand).

### Klassifikationstabellen

Die Klassifikationstabellen unterscheiden sich von der Typologie, indem in ihnen nicht die Seriation, sondern vielmehr die Darstellung der einzelnen Opfergabe im Fokus steht. Da auch in anderen Nekropolen Ägyptens bzw. nicht aufgenommenen oder noch unentdeckten Gräbern mit dem vorliegenden Werk gearbeitet werden soll, bot es sich an, von jeder Darstellung eine kurze, allgemeine Beschreibung abzugeben, die dann mit den Variationen in den Darstellungen der zu bearbeitenden Gräber durch den Bearbeiter abgeglichen werden kann. Zudem werden archäologische Funde

gegenübergestellt, die es dem Rezipienten vereinfachen sollen, sich, statt des zweidimensionalen, ein dreidimensionales Objekt vorzustellen, welches abgebildet ist.

### Benutzung der Klassifikationstabellen

Die Klassifikationstabellen sind in der Reihenfolge der Oberkategorien der Typologie aufgebaut. Sie benennen den Klassifikationsschlüssel, geben einen typischen Stellvertreter der Kategorie mit Angabe der Provenienz wieder und zeigen daneben einen entsprechenden archäologischen Fund mit Angabe der Herkunft. Sollten keine adäquaten Fundbeispiele in den Museen entdeckt worden sein, so wurde der Platz leer gelassen oder mit äquivalenten Vergleichsobjekten bzw. -darstellungen gefüllt, die wiederum Aufschluss über die Originalabbildung geben. Danach folgen in den rechten Spalten die lateinischen Namen (falls vorhanden) für Pflanzen, Tiere etc. und die ägyptischen Bezeichnungen. Den Abschluss bildet in jedem Fall eine Kurzcharakteristik des Typus mit den markantesten Merkmalen zur Wiedererkennung. Sollte man sich nun ausführlicher mit einer Opfertage auseinandersetzen wollen, so kann wiederum auf den Index der Typologie zurückgegriffen werden. Mit dessen Hilfe ist nach Suche des Klassifikationsschlüssels schnell herauszufinden, auf welchen Seiten in Teil I der Arbeit die Opfertage besprochen wird. Dort finden sich dann allgemeine Angaben sowie Anbau- und Produktionsweisen, Darstellungsarten und symbolische Bedeutung der Gabe auf den Opfertischen.

Das Werk ist zwar in mehrere Teile gegliedert, diese wurden jedoch bewusst einzeln gebunden, da sie alle unabhängig voneinander benutzbar sind und so auch praktisch vor Ort dem Bearbeiter in den Gräbern einen Vorteil bieten. Es handelt sich dabei um ein Nachschlagewerk, welches beliebig erweiterbar ist und eine erste Anlaufstelle für den Archäologen bei der Identifikation von Opfertagen bildet. Das bewusst praktisch angelegte Werk ist eine Basisarbeit, welche aufgrund des Umfangs bisher gescheut wurde. Es soll jedoch auch bei der wissenschaftlichen Auswertung einen Erkenntnisgewinn bringen, welcher durch die Arbeit in den folgenden Kapiteln erreicht wird.

## 12. Die Entwicklung der Opfertischszene in den thebanischen Gräbern des Neuen Reiches

Die folgenden Kapitel arbeiten mit zwei neu eingeführten Begriffen: Die „Liste der einmaligen Versorgung des Verstorbenen“ und die „Liste der täglichen Versorgung des Verstorbenen“. Beide Termini wurden geprägt, um die in den Gräbern befindlichen Opferlisten genau zu definieren.<sup>1283</sup> Es handelt sich dabei um eine Abwandlung der von Barta als Inventar- bzw. Ritualopferliste bezeichneten Begriffe.<sup>1284</sup> Die neuen Bezeichnungen werden hier und im Folgenden verwendet.

Die Untersuchung der Entwicklung der Opfertischszene soll an dieser Stelle Aufschluss über ihre Bedeutung zur Zeit des ägyptischen Neuen Reiches geben und diese in Bezug zu den vorangegangenen Epochen setzen. Eine ausführlichere Beschreibung der früheren Entwicklungsphasen sowie die wichtigste Literatur finden sich in Kap. 15 dieser Arbeit, da sich die Entwicklung der Opfertischszene und das Verhältnis von Opfertisch zu Opferliste an dieser Stelle überschneiden und keine Doppelung aufkommen sollte. Als wichtiger wird an dieser Stelle die Bedeutung des Totenkultes, im Vergleich zu den vorherigen Zeiten, angesehen, da diese maßgeblichen Einfluss auf das Neue Reich und die Darstellung der Opfertischszene hatten.

*Frühzeit:* In der frühen dynastischen Zeit des Alten Ägypten wurde das Grab dessen, der sich eine Anlage leisten konnte, noch als Wohnung und Sitz des Verstorbenen angesehen.<sup>1285</sup> Die Opfertischszene wurde auf Siegelzylindern dargestellt, die mit ins Grab gegeben wurden.<sup>1286</sup> Damit zeigte sich die erste bildliche Manifestation des Verstorbenen vor einem Tisch mit Opfergaben, die ausschließlich aus Brotscheiben (gsw) bestanden.

*Altes und Mittleres Reich*<sup>1287</sup>: Mit der Entwicklung der Opfertischszene im Alten Reich beschäftigten sich ausführlich Cherpion<sup>1288</sup> und O'Neill<sup>1289</sup>.

Seit der 4. Dynastie etablierten sich Kalksteintableaus mit der Opfertischszene, welche fester Bestandteil der privaten Scheintürkonzeption wurde.<sup>1290</sup> Die Wiedergabe der Opfertischszene in Malerei oder Relief gehörte ab dem Ende der 5. Dynastie bei den hohen Beamten in Saqqara zum Standardprogramm.<sup>1291</sup> Sie wanderte von der Außenseite des Grabes in sein Inneres und Inschriften begannen die Szene zu begleiten.<sup>1292</sup> Im Königsgrab gelten bisher die Pyramidentexte des Königs Unas als erste schriftliche Fixierung des royalen Speiseopferrituals. Dort findet sich auch der erste bildliche Beleg für eine königliche Opfertischszene im Totentempel der Pyramidenanlage.<sup>1293</sup>

Mit der Unterscheidung zwischen royalem und privatem Totenkult (Assmann: „Hierarchisierung“) begann laut Assmann im Alten Reich auch eine „Demokratisierung“ des Jenseitsglaubens.<sup>1294</sup> Während der Pharao zu den Göttern aufstieg, um sich zu ihnen zu gesellen, wohnte der verstorbene Privatmann weiterhin in seinem Grab und versuchte in diesem, seinem König und dessen Bestattungsanlage möglichst nahe zu sein.<sup>1295</sup> Zu dieser Zeit muss wohl auch die mythische Belegung

<sup>1283</sup> Siehe dazu Weber 2014, Opferliste versus Opfertisch, S. 204-207.

<sup>1284</sup> Barta 1963, Opferliste, S. 8.

<sup>1285</sup> Assmann 1986, Totenkult, Totenglauben, Sp. 664.

<sup>1286</sup> von Bissing 1952, Der Tote vor dem Opfertisch.

<sup>1287</sup> Zu einer detaillierten Beschreibung der Entwicklung siehe neben den folgenden genannten Publikationen auch Kap. 15 „Verhältnis zwischen Opferliste und Opfertisch“.

<sup>1288</sup> Cherpion 1989, Mastabas et Hypogées. Das Werk und seine Methodik sind allerdings stark umstritten, weshalb es nicht als Datierungsgrundlage genutzt werden sollte. Siehe dazu Martin-Pardey 1991, Besprechung Mastabas et Hypogées.

<sup>1289</sup> O'Neill 2015, Setting the Scene. Zur Forschungsgeschichte der Entwicklung der Opfertischszene im Alten Reich siehe O'Neill 2015, Setting the Scene, S. 10-14.

<sup>1290</sup> O'Neill 2015, Setting the Scene, S. 19.

<sup>1291</sup> O'Neill 2015, Setting the Scene, S. 21.

<sup>1292</sup> O'Neill 2015, Setting the Scene, S. 21.

<sup>1293</sup> Stockfisch 1994, Totenkult des ägyptischen Königs im Alten Reich II, Beleg 5.9.17.

<sup>1294</sup> Assmann 1986, Totenkult, Totenglauben, Sp. 664.

<sup>1295</sup> Assmann 1986, Totenkult, Totenglauben, Sp. 664.

des Speiserituals stattgefunden haben.<sup>1296</sup> Seit dem Ende des Alten Reiches wurde der Terminus *ntr* „Gott“ als Epitheton verwendet um Verstorbene zu beschreiben.<sup>1297</sup> Jeder, der Opfergaben im Kult erhielt, wurde als solcher bezeichnet. Der Unterschied lag nur in der magischen Energie, welche dem Toten im Jenseits zukam. So konnte sich ein König mehr davon erhoffen als ein Beamter.<sup>1298</sup> Der Pharaos wurde bereits im Alten Reich zu Osiris und in den Pyramidentexten auch als dieser angesprochen.

Gegen Ende der Ersten Zwischenzeit übertrug man zunehmend die Grabdarstellungen auf die Särge, was im Mittleren Reich fortgeführt wurde.<sup>1299</sup> Zu dieser Zeit wurden die Gaben jedoch gleichzeitig auch wieder auf den Wänden der Sarg- und der Kultkammern angebracht.<sup>1300</sup> Neben dem Gott-König gewannen auch die übrigen Götter und ihre Tempel an Bedeutung, womit Bestandteile des Kultes für den Verstorbenen in den Götterkult übergingen.<sup>1301</sup> So zeigt sich bereits in einem abydenschen Tempel des Königs Mentuhotep-Nebhepetre die Opferliste als Teil der Wanddekoration.<sup>1302</sup> Die Osirisreligion gewann zunehmend an Einfluss auf die Jenseitsvorstellungen des Einzelnen. So wurde im Zuge dessen das Grab zum Platz der Unterwelt im Diesseits und im Kultgeschehen zu einer Art kleinem Tempel für den Verstorbenen. Die *B3*-Seele war in der Lage diesen Ort zu verlassen sowie zwischen Ober- und Unterwelt zu wandeln. Durch die Kultausübung am Grab wurde schließlich jeder(, der es sich leisten konnte)<sup>1303</sup> zu einem synkretistischen Gotteswesen, das sich aus seiner eigenen Persönlichkeit und dem Gott Osiris zusammensetzte – Osiris-NN bzw. Osiris (des) NN<sup>1304</sup>. Damit konnte jeder zum Gottwesen und daraufhin unsterblich werden, indem er durch das tägliche Opferritual an einer Episode der mythischen Geschichte von Osiris, Horus und Seth teilnahm.<sup>1305</sup> Der Verstorbene wollte im Jenseits „weiterleben“, indem er selbst etwas dafür tat und sich nicht mehr nur auf sein Grab als Ort des Gedächtnisses bzw. Totenwohnung verließ.<sup>1306</sup>

*Neues Reich:* Eine ausführliche Beschreibung der Entwicklung der Opfertischszenen, insbesondere der thebanischen Nekropolen, gab bereits Spiegel<sup>1307</sup>. Aus diesem Grund soll an dieser Stelle noch einmal zusammengefasst und ergänzt werden, was seine Erkenntnisse waren, die mit den Ergebnissen der vorliegenden Arbeit in großen Teilen konform gehen. Gewichtiger wird die Auseinandersetzung mit der damit einhergehenden Entwicklung des Jenseitsglaubens werden, welche sich mit der Entwicklung der Opfertischszene abzeichnet.

Im Neuen Reich wurden die Opfertischszenen weiterhin traditionell in den Gräbern der hohen Beamten dargestellt. Ihre Zahl nahm jedoch bis zur Ramessidenzeit stetig ab.<sup>1308</sup> Darin manifestierte sich bereits ein Wandel des Jenseitsglaubens, den Assmann vielfach beschrieb.<sup>1309</sup>

Zu Beginn des Neuen Reiches wurde der Verstorbene noch in seinem Grab sitzend vor dem Opfertisch dargestellt. Dabei griff man auf althergebrachte Motive, wie die *gsw*-Brotstücken als

<sup>1296</sup> Siehe dazu Kap. 14 „Bedeutung des täglichen Opferrituals“. Assmann erklärt diese Belegung mit dem neu aufgekommenen Gedankengut dahingehend, dass der verstorbene König nach seinem Tod zu den Göttern aufstieg und dies mythisch begründet werden musste. Assmann 1986, Totenkult, Totenglauben, Sp. 664.

<sup>1297</sup> O'Neill 2015, Setting the Scene, S. 39.

<sup>1298</sup> O'Neill 2015, Setting the Scene, S. 39.

<sup>1299</sup> O'Neill 2015, Setting the Scene, S. 47.

<sup>1300</sup> Barta 1963, Opferliste, S. 98-99.

<sup>1301</sup> Assmann 1986, Totenkult, Totenglauben, Sp. 665. Siehe dazu auch Kap. 14 „Bedeutung des täglichen Opferrituals“.

<sup>1302</sup> Petrie 1903, Abydos II, Pl. XXIV.

<sup>1303</sup> Dazu Helck 1993, Begräbnis in Theben-West.

<sup>1304</sup> Dazu Smith 2006, Osiris NN or Osiris of NN?

<sup>1305</sup> Assmann 1986, Totenkult, Totenglauben, Sp. 667. Zur Teilnahme am Mythos um Osiris, Horus und Seth siehe Kap. 14 „Bedeutung des täglichen Opferrituals“. Dass jedermann zu einem Osiris werden konnte ist vor allem in griechisch-römischer Zeit sehr stark ausgeprägt, wobei die Wurzeln bereits in sehr viel früherer Zeit zu suchen sind. Dazu von Lieven 2010, Verhältnis zwischen Tempel und Grab, S. 93, 100-101, 104.

<sup>1306</sup> Assmann 1986, Totenkult, Totenglauben, Sp. 669.

<sup>1307</sup> Spiegel 1956, Entwicklung der Opferszenen.

<sup>1308</sup> Barta 1963, Opferliste, S. 106. Siehe dazu auch Kap. 15 „Verhältnis zwischen Opferliste und Opfertisch“.

<sup>1309</sup> So bspw. Assmann 1984, Das Grab mit gewundenem Abstieg. Assmann 1986, Totenkult, Totenglauben. Assmann 1991, Amenemope, S. 5-8. Assmann 1995, Strukturwandel.

einzig Gaben, die sich direkt auf dem Tisch befanden, zurück.<sup>1310</sup> Da es sich dabei um eine bewusste Wiederaufnahme dieser bereits aus der Frühzeit bekannten Darstellung<sup>1311</sup> handelt, wurde sie in dieser Arbeit als „archaischer Opfertisch“<sup>1312</sup> bezeichnet. Zusätzlich zu den Abbildungen des Verstorbenen (meist mit seiner Frau oder einer weiblichen Verwandten) vor dem Opfertisch traten die Söhne in Form von Priestern der Szene entgegen und vereinten mit ihren jeweiligen Handlungen einzelne Kulthandlungen des Opferrituals.<sup>1313</sup> Auch ohne Beischriften, die es erwähnen, oder eine Liste kann hierin das tägliche Opferritual erkannt werden, welches sich durch die jeweilig zugehörigen Riten in Form des kultvollziehenden Priesters und die ritualspezifischen Gaben<sup>1314</sup> auszeichnet. In der Wiedergabe des Opferpriesters, der räuchert, libiert oder die Speisen ausruft ist eine Verkürzung des Opferrituals erkennbar, welche sich in schriftlicher Form durch die Einführung der kleinen Liste der täglichen Versorgung des Verstorbenen seit dem Mittleren Reich<sup>1315</sup> ausdrückte.<sup>1316</sup> Die Darstellung der einzelnen, zum Opferritual gehörigen, Riten durch mehrere Personen findet sich bspw. in den Gräbern von Puiemre (TT 39)<sup>1317</sup>, Nacht (TT 52)<sup>1318</sup>, Menna (TT 69)<sup>1319</sup>, Ineni (TT 81)<sup>1320</sup>, Amenemhet (TT 82)<sup>1321</sup>, Mencheperreseneb (TT 112)<sup>1322</sup>, Amenemhet (TT 123)<sup>1323</sup> und (Amun)Userhat (TT 176)<sup>1324</sup>. Die in der Zeit von Hatschepsut/ Thutmosis III. bis Amenophis III. entstandenen Grabanlagen griffen mit dieser Dekoration bewusst auf ältere Vorbilder zurück, was zusätzlich durch die Wiedergabe der archaischen großen Liste der täglichen Versorgung des Verstorbenen<sup>1325</sup> deutlich wird. Auch die Königin Hatschepsut selbst ließ die Opferriten auf diese ausführliche Weise in ihrem Totentempel in Deir el-Bahari darstellen.<sup>1326</sup> Den zahlreichen Variationen in der Darstellung der einzelnen Handlungen entnimmt Spiegel eine „wirksame lebendige Tradition der Opferriten“<sup>1327</sup>, wie sie noch in den vorangegangenen Epochen bestand hatte.<sup>1328</sup>

Diese Idealbilder des täglichen Opferrituals scheinen m. E. jedoch kein Beleg für den tatsächlich am Grab stattfindenden Kult zu sein. Sie geben lediglich die Vorstellung eines Wunschbildes wieder<sup>1329</sup> und sind bereits seit ältester Zeit<sup>1330</sup> durch ihre Anbringung in Stein deutlicher ein Beweis dafür, dass die korrekte Wiedergabe in unvergänglichem Material festzuhalten notwendig war, weil man sich evtl.

<sup>1310</sup> So bereits im Grab des Tetikj (TT 15). Kat. Nr. 001, Szene 004.

<sup>1311</sup> Siehe dazu die Beschreibung der frühen Siegelzylinder mit Opfertischszene bei von Bissing 1952, Der Tote vor dem Opfertisch.

<sup>1312</sup> Zur Entwicklung der homogenen Opfertische siehe Kap. 17 „Datierung der archaisierenden Opfertische“, S. 340-344.

<sup>1313</sup> So bspw. bei Rechmire (TT 100), wo der Priester gleichzeitig räuchernd und libierend dargestellt ist. Siehe dazu cf. Spiegel 1956, Entwicklung der Opferszenen, S. 191, Abb. 1. Siehe auch Kap. 15 „Verhältnis zwischen Opferliste und Opfertisch“.

<sup>1314</sup> Siehe dazu vor allem Kap. 14 „Bedeutung des täglichen Opferrituals“ und Kap. 15 „Verhältnis zwischen Opferliste und Opfertisch“.

<sup>1315</sup> Barta 1963, Opferliste, S. 106.

<sup>1316</sup> Siehe dazu auch Kap. 15 „Verhältnis zwischen Opferliste und Opfertisch“.

<sup>1317</sup> Kat. Nr. 008, Szene 045.

<sup>1318</sup> de Garis Davies 1917, Nakht, Pl. 13 (unten).

<sup>1319</sup> Hartwig 2013, Menna, S. 58, Figure 2.11a.

<sup>1320</sup> Spiegel 1956, Entwicklung der Opferszenen, Tafel XIII,1. Kat. Nr. 005, Szene 031.

<sup>1321</sup> Kat. Nr. 009, Szene 057 und 058. Aber auch die verkürzte Variante mit dem Opferpriester in der unterirdischen Bestattungsanlage in Szene 059 und 060.

<sup>1322</sup> Spiegel 1956, Entwicklung der Opferszenen, S. 193, Abb. 3.

<sup>1323</sup> Nach eigener Einsicht des Originals auf der Südseite der Westwand in der Querhalle. Teilweise sichtbar bei Kat. Nr. 099, Szene 581 (links).

<sup>1324</sup> Calcoen und Müller-Hazenbos 2012, Userhat.

<sup>1325</sup> So zumindest in TT 81, 82 und 123.

<sup>1326</sup> Naville 1901, Deir el Bahari IV, Pl. 109/110.

<sup>1327</sup> Spiegel 1956, Entwicklung der Opferszenen, S. 195.

<sup>1328</sup> Spiegel 1956, Entwicklung der Opferszenen, S. 190-195.

<sup>1329</sup> Hierin spiegelt sich der von Baines verwendete Begriff des Decorums wider, der u. a. beinhaltet, dass Prozesse und Ideen in festgesetzten Darstellungskonzepten, gleich Piktogrammen, wiedergegeben wurden. Baines 1985, Fecundity Figures, S. 278.

<sup>1330</sup> Seit der 2. Dynastie in Form der Grabplatte. Barta 1963, Opferliste, S. 6.

nicht auf seine Nachkommen, die Totenpriester oder den Staat, verlassen konnte<sup>1331</sup>. Die Opfertischszene gehörte daher zusammen mit der Opferliste zu den ersten Darstellungen im Grab überhaupt.<sup>1332</sup>

Spiegel kann zugestimmt werden, wenn er sagt, dass die Tradition des täglichen Opferrituals auch im Neuen Reich noch Bestand hatte. So weisen *in situ* Funde, die im organischen Bereich der Opfergaben zwar spärlich, aber vorhanden sind, darauf hin.<sup>1333</sup> Die Ausführung des Kultes am Grab kann vor allem auch durch Keramikfunde für einen bestimmten Zeitraum belegt werden. So wurden in Dra Abu el-Naga Scherben von rituell zerstörter Kultkeramik im Schacht von K 91.5 und K 91.7 gefunden, die nachweisen, dass diese Gräber nach „der 18. Dynastie nicht mehr betreten wurden“.<sup>1334</sup> Das Ritual vom „Zerbrechen der roten Krüge“, das Teil des Bestattungsrituals<sup>1336</sup> war, wurde jedoch noch bis dahin ausgeführt<sup>1337</sup>, was belegt, dass auch die rituelle Speisung des Verstorbenen zumindest bei der Grablege stattgefunden haben muss. Es wurden auch beim Fest dargestellte Keramik<sup>1338</sup> und Miniaturgefäße<sup>1339</sup> gefunden. Die Funde belegen eine Nutzung des Grabes beim Talfest, bei welchem dem Grabinhaber sicher auch geopfert wurde, sowie das Opfern von Stellvertretergefäßen, welche in kleiner Form die Funktion und Bedeutung ihrer Vorbilder übernehmen sollten.<sup>1340</sup>

In der ersten Hälfte der 18. Dynastie ist ab der Regierungszeit Thutmosis' III. zu bemerken, dass tägliches Opferritual und Festdarstellung zu einer Einheit verschmolzen und in vielen Abbildungen nicht mehr ersichtlich ist, ob es sich um den einen oder anderen Szenentypus handelt.<sup>1341</sup> Das Fest war ein besonderer Anlass für das idealerweise tagtäglich durchzuführende Ritual, welches jedoch schon aus logistischen Gründen nicht bis in alle Ewigkeit und sicherlich auch nicht täglich (oder gar von den direkten Angehörigen<sup>1342</sup>) ausgeführt werden konnte.<sup>1343</sup> Damit rückten die Festivitäten sowie die Abhängigkeit des Toten von den Nachkommen durch ihre und seine Festteilnahme in den Vordergrund.<sup>1344</sup> Schott spricht sogar von einer „Verweltlichung der Talfestdarstellungen“<sup>1345</sup>, die unter Thutmosis III. einsetzte. Der Grabinhaber war somit in gewisser Weise auch vom Götterkult in Form der damit verbundenen Feste abhängig bzw. reihte sich in deren Ablauf ein, indem die Nachkommen seiner, in Form des tatsächlich durchgeführten Opferrituals, gedachten.

<sup>1331</sup> Zum Bewusstsein der Nicht-Unendlichkeit des Totenkultes bzw. des Grabes bei den Alten Ägyptern siehe Baines und Lacovara 2002, *Burial and the Dead*. Dort wird anhand textlicher Belege verdeutlicht, dass Grabberaubung, Vandalismus und vorzeitige Beendigung des Totenkultes bei den Ägyptern bekannt und gefürchtet waren, woraufhin (bereits zu Lebzeiten) Gegenmaßnahmen ergriffen wurden.

<sup>1332</sup> An der Ostseite des Oberbaus angebracht. Barta 1963, Opferliste, S. 12.

<sup>1333</sup> So bspw. der Fund von Opfergaben auf einer Opfertafel in Sedment. Siehe dazu Franzmeier 2014, *Sedment II*, S. 535.

<sup>1334</sup> Seiler 1995, *Kultpraktiken*, S. 185.

<sup>1335</sup> Seiler 1995, *Kultpraktiken*, S. 186.

<sup>1336</sup> Das „Zerbrechen der roten Krüge“ als Teil des Bestattungsrituals siehe Altenmüller 1972, *Begräbnisritual*, S. 92-100 und speziell S. 98-99.

<sup>1337</sup> Seiler 1995, *Kultpraktiken*, S. 191.

<sup>1338</sup> Seiler 1995, *Kultpraktiken*, S. 192.

<sup>1339</sup> Seiler 1995, *Kultpraktiken*, S. 196.

<sup>1340</sup> Seiler stellt vier Kulthandlungen vor, bei denen die gefundene Keramik hätte zum Einsatz kommen können. Die ersten drei sprechen für ein regelmäßig am Grab ausgeführtes Opferritual. Seiler 1995, *Kultpraktiken*, S. 197-198.

<sup>1341</sup> Spiegel 1956, *Entwicklung der Opferszenen*, S. 200.

<sup>1342</sup> Es wurden vor allem Totenpriester von den Angehörigen beauftragt, den Kult durchzuführen. Zu Festlichkeiten könnte das Ritual allerdings tatsächlich von den Nachkommen durchgeführt worden sein, da man sich bspw. beim Talfest in der Gefolgschaft des Gottes befand und am Umzug der Barke von der Ost- auf die Westseite des Nils teilnahm. Der mehrere Kilometer in Anspruch nehmende Weg (je nachdem, wo die Familie lebte) wurde beim Talfest sowieso zurückgelegt. Sicherlich konnte diese Strecke jedoch nicht täglich von den Nachkommen abgelaufen werden, da diese ihrem Tagwerk nachgehen mussten. Hinzu kam das beschwerliche und zeitaufwendige Übersetzen über den Nil. Für Deir el-Medine würde dies, aufgrund der Nähe zwischen Siedlung und Gräbern, allerdings nicht gelten.

<sup>1343</sup> So auch Schott 1952, *Das schöne Fest*, S. 64.

<sup>1344</sup> Spiegel 1956, *Entwicklung der Opferszenen*, S. 201.

<sup>1345</sup> Schott 1952, *Das schöne Fest*, S. 86.



Ab der Zeit Amenophis' III. nahm die Darstellung der Opferriten des täglichen Speiserituals kontinuierlich ab und wurde in ihrer Reihenfolge teilweise abgewandelt wiedergegeben<sup>1346</sup>, obwohl man sich wieder auf den „Ernst des Totenkultes“<sup>1347</sup> und die damit verbundenen Riten besann. Dieser Umstand stand wohl mit der neuen sich herausbildenden „Sonnentheologie“<sup>1348</sup> und der damit verbundenen „Verdiesseitigung des Totenglaubens“<sup>1349</sup> in Zusammenhang. Diese Entwicklung fand in der Amarnazeit ihren Höhepunkt, in der das Opferritual zugunsten des tatsächlichen Kultvollzuges nicht mehr als Wiederholung eines mythischen Geschehens<sup>1350</sup> ausgedeutet wurde.<sup>1351</sup> Durch die *B3*-Seele war es dem Verstorbenen möglich, zwischen Diesseits und Jenseits zu wandeln<sup>1352</sup> sowie seine Opfergaben von den großen, offenen Altären der Tempel in Amarna aufzunehmen. Es bedurfte keiner Rechtfertigung des Übergangs in die Unterwelt, da das Jenseits im Diesseits stattfand. Aus diesem Grund sind wohl auch so wenige Opfertischszenen in den Gräbern der Amarnazeit zu finden.<sup>1353</sup>

In der Nach-Amarnazeit kehrte die Opfertischszene innerhalb von Festen wieder in das Bildrepertoire der Privatgräber zurück, jedoch verlor die reine Darstellung des Verstorbenen vor dem Opfertisch als Ausdruck des täglichen Opferrituals an Bedeutung. Sie „wich“ den Szenen der Osirisverehrung durch den Grabherrn, welche bereits vor Amarna häufig zu finden waren<sup>1354</sup>, danach jedoch dominierten.<sup>1355</sup> Diese Entwicklung ist jedoch nur ein scheinbarer Austausch der beiden Szenentypen, da der Verstorbene ja selbst zu einem Osiris-NN wurde und daher die dargestellten Opfergaben auch empfangen konnte. Was Spiegel in seiner Abhandlung am Beispiel des Grabes des Neferhotep (TT 49<sup>1356</sup>) als einen Austausch der Szenen zugunsten der Osirisanbetung beschreibt, kann m. E. deutlicher als eine Illustration der Verschiebung der Jenseitsvorstellung, welche bereits im Wandel begriffen war<sup>1357</sup>, angesehen werden. Die Abbildung in der Querhalle<sup>1358</sup> zeigt die Osirisverehrung durch den Grabherrn im oberen und größeren Register, während parallel dazu das tägliche Opferritual, ausgezeichnet durch die einzelnen Ritualabläufe, vor dem Verstorbenen wiedergegeben ist. Es findet sich dadurch eine exakte Entsprechung der beiden Protagonisten Osiris und Neferhotep wieder, welche in der Verbindung Osiris-Neferhotep gipfelt. Dadurch wird die Umwandlung der Opfertischszene deutlich, die jedoch weiterhin, in ihrer Form, Bestand hatte. Die folgende Abnahme der weltlichen Darstellungen der Amtsausführung des Verstorbenen sowie der Gastmahlszenen, welche in der Ramessidenzeit ihren Abschluss fand<sup>1359</sup>, ist in dieser Szenentransformation deutlich zu bemerken. Die Themen wurden jenseitsbezogener<sup>1360</sup>, weshalb auch das tägliche Opferritual in einem stärkeren Jenseitsbezug stattfinden musste. Der Opfernde war in diesem Fall zwar der Grabherr, welcher dem Gott Osiris und damit letztendlich auch sich selbst opfert, jedoch müssen sich diese Feststellungen nicht zwangsläufig gegenseitig ausschließen.<sup>1361</sup> Das rituelle Nachempfinden eines Mythos zur sakralen Verklärung des Selbst wandelte sich in einen

<sup>1346</sup> Für Beispiele dazu siehe Spiegel 1956, Entwicklung der Opferszenen, S. 198-199. Ab Amenophis II. und Amenophis III. setzt Spiegel auch einen „Wendepunkt der Gesamtentwicklung der Gräber“ (S. 206) an.

<sup>1347</sup> Schott 1952, Das schöne Fest, S. 87.

<sup>1348</sup> Assmann, Theologie und Frömmigkeit, S. 235-243.

<sup>1349</sup> Assmann 1986, Totenkult, Totenglauben, Sp. 670.

<sup>1350</sup> Siehe dazu vor allem Kap. 14 „Bedeutung des täglichen Opferrituals“.

<sup>1351</sup> Assmann 1986, Totenkult, Totenglauben, Sp. 670.

<sup>1352</sup> Assmann 1986, Totenkult, Totenglauben, Sp. 669.

<sup>1353</sup> Hingegen findet sich der Verstorbene häufiger im Bereich der *Private Religion* auf Stelen vor einem Opfertisch sitzend. Die Totenversorgung hat sich demnach im Privatkult in einer Form, die von den *3h-ikr-n-R<sup>c</sup>.w*-Stelen bekannt ist, erhalten. Siehe dazu Kap. 7 „Amarna“.

<sup>1354</sup> So bspw. in TT 15 (Kat. 001, Szene 002 und 004), TT 80 (Kat. Nr. 016, Szene 082), TT 85 (Kat. Nr. 018, Szene 086), TT 96, (Kat. Nr. 022, Szene 106), TT 74 (Kat. 028, Szene 171), TT 69 (Kat. Nr. 032, Szene 185).

<sup>1355</sup> Spiegel 1956, Entwicklung der Opferszenen, S. 201.

<sup>1356</sup> Spiegel gibt hier fälschlicherweise an, dass es sich um eine Darstellung aus TT 50 handeln würde und verweist auf eine andere Publikation, jedoch handelt es sich eindeutig um TT 49.

<sup>1357</sup> Zum Wandel der Jenseitsvorstellungen siehe Assmann 1984, Das Grab mit gewundenem Abstieg. Assmann 1986, Totenkult, Totenglauben. Assmann 1991, Amenemope, S. 5-8. Assmann 1995, Strukturwandel.

<sup>1358</sup> de Garis Davies 1933, Nefer-Hotep, Pl. II. Spiegel 1956, Entwicklung der Opferszenen, S. 201, Abb. 9.

<sup>1359</sup> Assmann 1986, Totenkult, Totenglauben, Sp. 670.

<sup>1360</sup> Assmann 1986, Totenkult, Totenglauben, Sp. 670.

<sup>1361</sup> Siehe dazu Abitz 1984, König und Gott, S. 27. Abitz beschreibt zwar den König, der auch als Osiris dargestellt werden kann, jedoch konnte im Zuge der „Demokratisierung des Totenglaubens“ (Assmann 1986, Totenkult, Totenglauben, Sp. 669.) jeder Privatmann zu Osiris werden.

Rechtfertigungsgedanken, der in TB 125 gipfelte.<sup>1362</sup> Die Darstellung des Verstorbenen in seiner diesseitigen Form vor dem Opfertisch verschwand jedoch nie vollständig aus dem Grab. Sie wurde lediglich in den Hintergrund gedrängt.<sup>1363</sup> Das Grab wurde im Laufe der 18. Dynastie zunehmend zum Ort für Götterkulte, was sich wohl parallel zu den Totentempeln der Könige entwickelte, in deren unmittelbarer Nähe sich die Anlagen schließlich befanden. Die Versorgung des Verstorbenen hing zunehmend von Gottes Gnaden ab, was bspw. durch die Szene der Nahrungsstiftenden Baumgöttin (TB 59) deutlich wird.<sup>1364</sup> Der Grabinhaber und seine Frau sind auf Erden (Diesseits) meist vor der Göttin und einem Teich mit Landekanal abgebildet. Hinzu kommen in manchen Fällen ihre *B3*-Seelen in Form von Vögeln mit Menschenkopf. Sie alle erfrischen sich an dem Wasser und erhalten Nahrung von der Göttin. Gerade in den Totenbuchillustrationen, die zu dieser Zeit gegenüber der Opfertischszene dominierten, wird die Aufspaltung des Sinngehalts dieser Darstellung sichtbar. Der reine Versorgungsaspekt (Diesseits) wurde durch die Baumgöttin übernommen, während der Übergang in die Unterwelt im Totengericht (Jenseits) stattfand. Die Opferhandlungen wurden von Göttern gelenkt. Nur wer nach der Maat handelte konnte beides (Versorgung und Übergang ins Jenseits) erfahren und positiv bestehen. Verehrte man die Götter auf Erden und nahm an ihren Festen teil, so handelte man rechtschaffen und musste sich nicht vor dem Totengericht (TB 125) fürchten. Der Transformationsgedanke des rituellen Nachspiels einer Episode aus dem Horus-und-Seth-Mythos<sup>1365</sup> wich zunehmend einem Rechtfertigungsgedanken vor dem Jenseitsgericht.<sup>1366</sup> Zwar sind in den Gräbern von Sethos I. und Merenptah noch jeweils eine Szene des verstorbenen Königs vor dem Opfertisch zu finden<sup>1367</sup>, jedoch spielte sich der Totenkult des Herrschers in den vorangegangenen Zeiten gleichzeitig<sup>1368</sup> und auch nachher in seinen Tempeln bei den Göttern ab. Vor allem der Privatmann<sup>1369</sup> musste sich nun vor einem Gericht verantworten<sup>1370</sup> und war von den Göttern abhängig. Diesseits und Jenseits wurden damit deutlich voneinander getrennt<sup>1371</sup>, was in starkem Gegensatz zur vorherigen Jenseitsvorstellung im Diesseits von Amarna stand.

Wie steht es nun aber mit der Bedeutung der Opfertischszene als Illustration des täglichen Opferrituals im Neuen Reich? Um diese Frage beantworten zu können, muss auch die Entwicklung in den Folgezeiten betrachtet werden.

Der zunehmende Wunsch, den Göttern durch Verehrung nahe zu sein und ihre Gunst zu behalten, gehörte auch nach dem Neuen Reich noch zur Jenseitsvorstellung. Dies kommt besonders mit den in der 25. und 26. Dynastie entstandenen „Tempelgräbern“ zum Ausdruck. Die Bestattungsanlage, welche sich im Boden der ebenen Fläche befand, ist dabei als die Unterwelt auszudeuten. Der

<sup>1362</sup> Assmann 1986, Totenkult, Totenglauben, Sp. 669.

<sup>1363</sup> Spiegel 1956, Entwicklung der Opferszenen, S. 202.

<sup>1364</sup> Spiegel 1956, Entwicklung der Opferszenen, S. 203-205. Assmann 1986, Totenkult, Totenglauben, Sp. 670. Damit wird zudem ausgedrückt, dass das Vertrauen in die Nachkommen, welche den täglichen Opferkult idealerweise ausführen sollten, verloren ging. So auch Assmann 1996, Sinngeschichte, S. 267: „Das Vertrauen, das der Fromme im wörtlichsten Sinne in die Gottheit »investiert«, wird den Menschen entzogen.“

<sup>1365</sup> Siehe dazu Kap. 14 „Bedeutung des täglichen Opferrituals“.

<sup>1366</sup> Assmann 1986, Totenkult, Totenglauben, Sp. 669.

<sup>1367</sup> Bei Sethos I. handelt es sich eindeutig um das Mundöffnungsritual, welches im Grabkontext durchaus Sinn ergibt. Die Darstellung bei Merenptah ist leider stark zerstört, jedoch wird auch hier, aufgrund des Anbringungs-ortes im Gang, davon ausgegangen, dass ursprünglich das Mundöffnungsritual (mit Liste) abgebildet war. Kat. Nr. 052, Szene 327 und Kat. Nr. 070, Szene 428. Dass auch hier die Entsprechung des Königs als Osiris, der sich selbst opfert, zu finden ist, zeigt sich in der Darstellung Kat. Nr. 052, Szene 328. Der Pharao ist libierend und räuchernd vor Osiris (sich selbst) abgebildet. Zwischen ihnen befindet sich ein Opfertisch.

<sup>1368</sup> So in ihren jeweiligen Totentempeln in Theben-West und Abydos.

<sup>1369</sup> Der Pharao handelte natürlich immer nach der Maat und konnte diese Episode im Nachleben daher geschickt umgehen. Siehe dazu Abitz 1984, König und Gott, S. 27. Dennoch existiert TB 125 in einigen der Königsgräber, wie KV 11 und KV 2 und auch die Psychostasie im Pfortenbuch weist auf eine Rechtfertigung des Herrschers vor dem Jenseitsgericht hin.

<sup>1370</sup> Die Entwicklung hin zum Totengericht fand bereits viel früher statt. Bereits in den Gräbern der 6. Dynastie sowie den „Klagen des Bauern“ und der „Lehre für Merikare“ klingt diese Thematik an. So Spiegel 1956, Entwicklung der Opferszenen, S. 206. Vermutlich spielt Spiegel dabei auf das Bewusstsein der Endlichkeit des Totenkultes und des Grabes an, sowie den Wunsch, dass auch der nicht privilegierte Teil der Gesellschaft die Möglichkeit hat, vor dem Totengericht zu bestehen. Dies war wiederum vom Handeln jedes Einzelnen im Diesseits abhängig. Siehe dazu auch Baines und Lacovara 2002, Burial and the Dead, S. 16-17.

<sup>1371</sup> Spiegel 1956, Entwicklung der Opferszenen, S. 205.

Verstorbene war allerdings in der Lage weiterhin mit den Lebenden durch Einkehr in seinem eigenen kleinen Göttertempel an der Oberfläche in Verbindung zu treten. Parallel dazu waren weiterhin die Darstellungen des Verstorbenen vor dem Opfertisch<sup>1372</sup> mit zugehöriger Liste und den Abbildungen der Riten<sup>1373</sup> im unterweltlichen Bereich des Grabes dargestellt. Die Szene wurde wieder groß und an prominenter Stelle auf den Nord- und Südwänden der Passagen oder Pfeilerhallen angebracht. Das Udjat-Auge wurde zudem als Sinnbild für das Opfer selbst wiedergegeben<sup>1374</sup>, wie es in ptolemäischer Zeit dann häufig zu finden war<sup>1375</sup>. Da Thot der mythisch Opfernde in seiner ursprünglichen Form des Opferpriesters war, ist gerade jene Gabe auch von ihm übergeben worden. Die Opferszene hatte also keineswegs an Bedeutung verloren und auch die Verbindung zum Kampf zwischen Horus und Seth blieb erhalten. Hierin spiegelt sich ein Entwicklungsprozess wider, welcher bereits im Alten Reich mit der Osiriswerdung des Königs begann und die Mythen um diesen Gott im Jenseitsbereich sakral ausdeutete. Die Verehrung der Götter gewann stetig an Bedeutung, bis sie in ramessidischer Zeit gegenüber der Opfertischszene dominierte, jedoch nicht verschwand. Während in jener Epoche die Darstellungen im Felsgrab bereits auf den Tempelaspekt mit hauptsächlicher Götterverehrung hinwiesen, wurde das Grab in der Spätzeit schließlich zum Tempel selbst. Dabei spiegelt sich eine – bereits bei früheren Pharaonen zu findende – Tradition, ihren Totentempel zum Göttertempel zu avancieren, wider. Ab der Spätzeit ist demnach eine strikte Trennung von diesseitiger Götterverehrung im Zuge des Totenkultes im oberen Grabbereich und jenseitiger Verehrung des Verstorbenen in der unterirdischen Bestattungsanlage zu erkennen. Das Grab wurde zum Tempel und eine klare Unterscheidung von diesseitiger (oben) und jenseitiger (unten) Opferhandlung war möglich.<sup>1376</sup> Dadurch konnte sich auch die Opfertischszene neu entfalten. Dass ein lebendiger Opferkult auch noch zu dieser Zeit stattgefunden haben muss, beweist die Existenz der sog. *w3h-mw*-Totenpriester<sup>1377</sup>. Sie waren für den Kultvollzug am Grab zuständig und kümmerten sich um dessen regelmäßiges Stattfinden. Gerade die Osirisverehrung und die Gleichsetzung des eigenen Schicksals mit dem des Gottes wurden nach dem Neuen Reich noch ausgebaut. Deutlich wird dies durch Gräber hoher Persönlichkeiten, die am Tempeldromos angelegt wurden.<sup>1378</sup> Durch die Nähe zur Tempelhauptachse und den dortigen vorbeilaufenden Götterprozessionen sicherte man sich zum einen vor dem Verfall des eigenen Kultes ab und war zum anderen Bestandteil der Festivitäten für die Götter.<sup>1379</sup> Dies war allerdings auch schon zur Zeit des Neuen Reiches Teil der Jenseitswünsche. Nicht umsonst entwickelten sich um die Gräber und Tempel in Theben-West Kultachsen, um bspw. den Götterbesuch beim Talfest zu ermöglichen.<sup>1380</sup>

Die Bedeutung der Opfertischszene als Einzelkomposition in der Wanddekoration nahm im Verlauf des Neuen Reiches zwar ab, ging jedoch nicht verloren. Zunächst vereinigte sie sich mit den Festszenen und einigen Vignetten des Totenbuches (Tabelle h). Sie rückte damit als eigenständige Szene zwar partiell in den Hintergrund, verblieb jedoch im Bildrepertoire. Es ist fraglich, ob nicht der

<sup>1372</sup> So bspw. in TT 160 (Porter/Moss, TT, S. 273/TT 160.2-5.), TT 389 (Porter/Moss, TT, S. 440/TT 389.4\_2 und 7\_2.), TT 390 (Porter/Moss, TT, S. 441/TT 390.6.).

<sup>1373</sup> Verstorbener vor Opfertisch mit Opferliste und Darstellung der Riten: Pfeilerhalle, Südwand in TT 223 (Grab des Karakhamun) - (Porter/Moss, TT, S. 324/TT 223.3-4.). Zu einer Abbildung siehe Polo 2014, Textual Program, S. 134, Fig. 9.2. Pfeilerhalle Nord- und Südwand in TT 279 (Porter/Moss, TT, S. 358.10+15.). Nord- und Südwand der Passage in TT 312 (Porter/Moss, TT, S. 388.2.I-VI und 3.I-VI.). In der Halle von TT 388 (Porter/Moss, TT, S. 439/TT 388.1-7.).

<sup>1374</sup> So z. B. auf der Nordwand der Pfeilerhalle in TT 197 (Porter/Moss, TT, S. 302/TT 197.9\_3.).

<sup>1375</sup> Cauville, Offerings to the gods, S. 199-200. Für ein Bsp., siehe die Stele BM EA1425: [http://www.britishmuseum.org/research/collection\\_online/collection\\_object\\_details.aspx?objectId=121122&partId=1&searchText=wedjat+egypt&page=8](http://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?objectId=121122&partId=1&searchText=wedjat+egypt&page=8) (zuletzt eingesehen am 28.04.2015). Zu dieser Zeit wurde das Mondauge auch gern zusammen mit dem Sonnenaugedargebracht.

<sup>1376</sup> Siehe dazu cf. für die Ptolemäerzeit von Lieven 2010, Verhältnis zwischen Tempel und Grab.

<sup>1377</sup> Kaplony 1986, Totenpriester, Sp. 681.

<sup>1378</sup> Quack 2006, Das Grab am Tempeldromos.

<sup>1379</sup> Quack 2006, Das Grab am Tempeldromos, S. 131.

<sup>1380</sup> So entwickelten sich die Wege und Prozessionsstraßen, entgegen der weitläufigen Meinung, erst durch die Anlage der Gräber, die, bedingt durch die geografischen Gegebenheiten vor Ort, nur an bestimmten Stellen angelegt werden konnten. Diese waren zwar speziell ausgewählt, jedoch nicht hauptsächlich auf Tempel oder Kultstätten ausgerichtet. Kampp 1996, Thebanische Nekropole I, S. 121.

Kult an der Statue zunehmend ihren Platz einnahm.<sup>1381</sup> Der Darstellung der Opfertischszene war zudem kein fester Platz mehr in der Grabkapelle zugewiesen. Sie konnte sich auf Pfeilern, Scheintüren und allen Wänden der Kammern befinden. Mit der Umgestaltung der Grabkapelle zum tempelartigen Sakralbau<sup>1382</sup> änderte sich lediglich die Gewichtung der einzelnen Aspekte, welche die Opfertischszene beinhaltete.<sup>1383</sup> Die Grundversorgung mit Nahrung wurde ab bzw. mit der Regierungszeit Amenophis' III (siehe Tabelle h), wie bereits vormals erwähnt, von der Baumgöttin erfüllt, welche den Verstorbenen Brot und Getränke zukommen ließ. Der Verstorbene wurde aber auch in dieser Szene zumeist vor einem Opfertisch mit Gaben dargestellt. Der transzendente Übergang von der Welt der Lebenden zu den Verstorbenen im Zuge einer „Aufgabenerfüllung“<sup>1384</sup> erfolgte durch die Wiedergabe der Vignette aus TB 125. Dadurch hatte jeder Mensch, unabhängig von seinem Status<sup>1385</sup>, die Möglichkeit, im Diesseits rechtschaffen zu handeln, um ins elysische Jenseits eingehen zu dürfen. Die Opfertischszene blieb dennoch traditioneller Bestandteil der Gräber, rückte jedoch durch ihre Anbringung im kleinen Format an nicht prominenter Stelle in den Hintergrund.<sup>1386</sup> In der Spätzeit gewann sie wieder zunehmend an Bedeutung, was vielleicht durch die bereits erwähnte Trennung des oberirdischen Tempelbereiches von der unterirdischen Grabanlage ermöglicht wurde.

Einen weiteren wichtigen Faktor in der Entwicklung der Opfertischszene im Neuen Reich bildeten die Opfertische in ihrer Darstellung. Dabei änderte sich weniger die Art der Opfertische an sich, da immer noch dieselben Dinge dargestellt wurden, jedoch war die Individualität der Abbildungen, am auffälligsten bei den Broten, einem Wandel unterlegen. Deutlich sichtbar wird dies am Beispiel der runden Fladen. BFr5 wurde bspw. nach der 18. Dynastie nicht mehr dargestellt (Teil II, Typologie, BFr5). Dieser Fladen mit den Eindrücken von drei Fingern, welche vom Bäcker stammen, existierte in den Darstellungen ab der 19. Dynastie in Theben-West nicht mehr. Waren die Brote in der 18. und 19. Dynastie noch aufwendig mit diversen Motiven verziert, so kam es in der 20. Dynastie hauptsächlich darauf an, dass man einen Fladen als solchen identifizieren konnte. Auf aufwendige Verzierungen wurde, zugunsten pragmatischer Darstellungen einer Opfertischfülle, verzichtet. Die Formen BFf5-7 existierten ausschließlich in der 18. Dynastie und wurden danach, in den in dieser Arbeit aufgenommenen Gräbern, nicht mehr dargestellt. Die übrigen Lebensmittel wurden in ihrer Darstellungsweise im Verlauf der Zeiten nur gering verändert wiedergegeben, was darauf schließen lässt, dass es sich bei den Broten um spezielle Trendformen handelte. Einem zeitlichen Trend folgten auch die Gefäße und ihre speziellen Formen, welche teilweise zur Datierung der Gräber herangezogen werden können<sup>1387</sup>.

Abschließend kann die Opfertischszene im Neuen Reich für Theben-West als eine Darstellung bezeichnet werden, deren Stellung (vielleicht aufgrund des Kultes an den Statuen)<sup>1388</sup> als eigenständige Szenenkomposition aufgrund der sich wandelnden Jenseitsvorstellungen nicht zwingend vonnöten war. Die Darstellung trat im Vergleich zu anderen Szenen in den Hintergrund, bis sie zur Ramessidenzeit durch die Vignetten von TB 59 und TB 125 inhaltlich „ersetzt“ wurde. Damit ist jedoch kein Bedeutungsverlust zu vermerken, da sie innerhalb der Festdarstellung fortbestand. Allerdings wurde ihr nur noch in wenigen Fällen eine Eigenkomposition zugestanden. Dennoch ist davon auszugehen, dass ein aktiver Opferkult für die verstorbenen Ahnen vollzogen wurde, was neben der Existenz der *Choachyt* auch die sog. *ꜥḥ ikr n R<sup>c</sup>.w*-Stelen belegen. Alle Objekte dieses Typus

<sup>1381</sup> Zum Opfer für die Statue des Verstorbenen siehe Kap. 13 „Überlegungen zu Ablageplätzen von Opfertischen“.

<sup>1382</sup> Quack 2006, Das Grab am Tempeldromos, S. 132.

<sup>1383</sup> Siehe dazu Kap. 14 „Bedeutung des täglichen Opferrituals“.

<sup>1384</sup> Siehe dazu Kap. 14 „Bedeutung des täglichen Opferrituals“. Dort wird die Aufgabe des Verstorbenen beschrieben, der mit dem Zu-sich-Nehmen des Horusauges dessen Widersacher Seth besiegt und sich somit zu einem Verklärten wandelt.

<sup>1385</sup> Baines und Lacovara 2002, Burial and the Dead, S. 17.

<sup>1386</sup> So bspw. im Grab des Panehsy (TT 16). Siehe dazu Kat. Nr. 059, Szene 368 und 369. Die beiden Opfertischszenen sind im untersten Register neben der Nische angebracht. Im Gegensatz dazu steht die Baumgöttinnenszene (TB 59) zwischen Nord- und Ostwand der Querhalle und auf der Südwand der Passage. Siehe dazu Kat. Nr. 059, Szene 363 und 370.




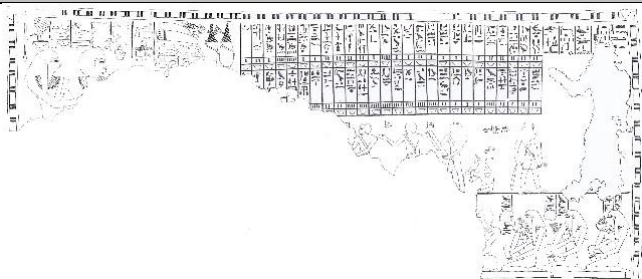

<sup>1387</sup> Hier ist allerdings Vorsicht geboten, da bei einigen Darstellungen Archaismen zu einer Fehldatierung beitragen können. Beliebte Formen von Öl- und Salbgefäßen der 18. Dynastie sind in Teil II, Typologie, ab S. 64 zu finden.

<sup>1388</sup> Siehe dazu Kap. 13 „Überlegungen zu Ablageplätzen von Opfertischen“.

stammen aus der Ramessidenzeit.<sup>1389</sup> Der wirkmächtige Verstorbene (*3h*)<sup>1390</sup> konnte im Privatumfeld versorgt und zugleich bei Alltagsproblemen um Hilfe gebeten werden.

Der Übergang ins Jenseits und die Versorgung des Verstorbenen, welche seit der Frühzeit durch die Darstellung der Opfertischszene beschrieben wurden<sup>1391</sup>, lagen im Laufe des Neuen Reiches, zumindest innerhalb des Grabes, zunehmend in den Händen der Götter. Zwar war der Grabherr immer noch von seinen Nachkommen abhängig, die sich um die Bezahlung der Priester und die Grabpflege kümmern mussten, jedoch war sein Schicksal im Jenseits an die Gnade der Götter und sein eigenes positives Wirken auf Erden gebunden. Dadurch wurde die Grabkapelle zunehmend zu einer Gedenkstätte und weniger zu einem regelmäßig aufzusuchenden Opferplatz. Das Grab war innerhalb von Festivitäten eine Anlaufstelle für das „Wiedersehen“ mit den Verstorbenen und das Speisen in einem gemeinsamen Kreis. Damit wurde einfach der Begriff „täglich“ im Zuge des Opferrituals weiter gefasst und zu „zyklisch“ umgedeutet. Dadurch war trotzdem eine Kontinuität gegeben, die es bereits in vorramessidischer Zeit erlaubte, den Sohn des Grabinhabers als dessen Sem-Priester darzustellen.

Es bleibt abschließend noch zu bemerken, dass bei einem Großteil der bearbeiteten Privatgräber der Ramessidenzeit ausschließlich die Kapellen in die Analyse mit einfließen konnten. Nur in Deir el-Medine wurden aussagekräftige Darstellungen erfasst, die durchaus noch Opfertischszenen als Eigenkomposition zeigen.<sup>1392</sup> Diese sind allerdings in der frühen Ramessidenzeit (Ramses II.) zu finden und entsprechen nicht dem traditionellen Schema mit der beigeschriebenen Liste der täglichen Versorgung des Verstorbenen.




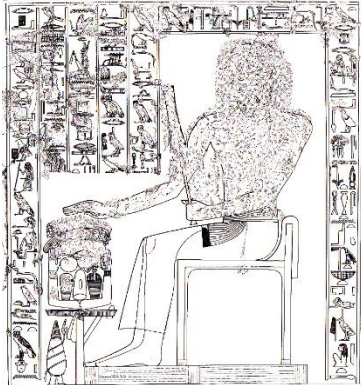


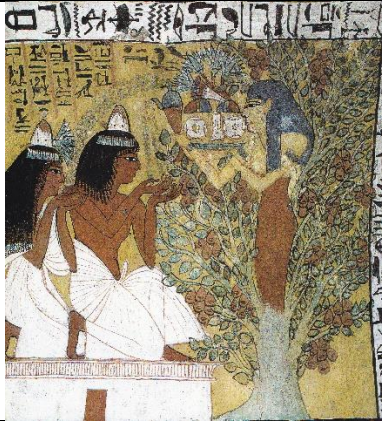

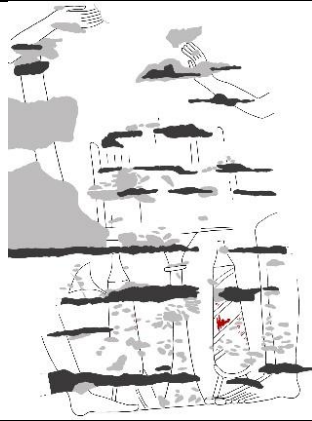
Beginn der Verschmelzung von Opfertischszene und Festszene bei gleichzeitiger Darstellung der alleinstehenden OT-Szene		
Ahmose	Thutmosis I./ Hatshepsut/ Thutmosis III.	Amenophis I./ Hatshepsut/Thutmosis III.
		
TT 15 (Tetjki)	Kat. Nr. 002, Szene 009	TT 81 (Ineni)
Kat. Nr. 001, Szene 005	Kapelle, Schrein, Ostwand, Nordseite	Kat. Nr. 005, Szene 029
Kapelle, Westwand		Kapelle, Querhalle, Pfeiler 4, Ostseite
Hatshepsut / Thutmosis III.		Thutmosis III. / Amenophis II.
		
TT 82 (Amenemhet)		TT 85 (Amenemheb)
Kat. Nr. 009, Szene 057		Kat. Nr. 018, Szene 087
Kapelle, Schrein, Nordwand		Kapelle, Pfeilerhalle, Westwand, über dem Durchgang

<sup>1389</sup> Demarée 1983, *3h ikr n R*-Stelae, S. 186-187.

<sup>1390</sup> Jansen-Winkel 1996, Zur Bedeutung der Wurzel *3h*.

<sup>1391</sup> Siehe dazu Kap. 14 „Bedeutung des täglichen Opferrituals“.

<sup>1392</sup> So bspw. im Grab des Nebenmaat (TT 219). Siehe dazu Kat. Nr. 067, Szene 416.

Evtl. bereits erste Anklänge an TB 59?	Beginn der Darstellung von TB 59 und TB 125	
<b>Amenophis II.</b>	<b>Thutmosis IV. / (Amenophis III.)</b>	
		
TT 93 (Kenamun)	TT 63 (Sobekhotep)	TT 78 (Haremhab)
Kat. Nr. 021, Szene 097	Kat. Nr. 027, Szene 163	Kat. Nr. 036, Szene 217
Kapelle, erste Querhalle, Nordwand	Kapelle, Passage, Nordwand	Kapelle, Passage, Südwand, Westseite
<b>(2. Hälfte) Amenophis III. / Amenophis IV.</b>	<b>Tutanchamun / Eje / Haremhab</b>	<b>Haremhab / (Sethos I.)</b>
		
TT 192 (Cheruef)	TT 49 (Neferhotep)	TT 255 (Roy)
Kat. Nr. 039, Szene 237	Kat. Nr. 043, Szene 278	Kat. Nr. 050, Szene 313
Kapelle, erste Querhalle, Westwand, Nordseite, Türdurchgang	Kapelle, Querhalle, Südwand, rechts neben der Stele	Kapelle, Nordwand
<b>Sethos I. / Ramses II. (1. Hälfte)</b>	<b>Ramses II.</b>	<b>Merenptah</b>
		
TT 1 (Senedjem)	TT 217 (Ipuy)	KV 8
Kat. Nr. 056, Szene 343	Kat. Nr. 062, Szene 395	Kat. Nr. 070, Szene 428
Bestattungsanlage, Grabkammer (Kammer C), Nordwand, Decke	Kapelle, Querhalle, Südwand	Bestattungsanlage, Korridor G, Südwand

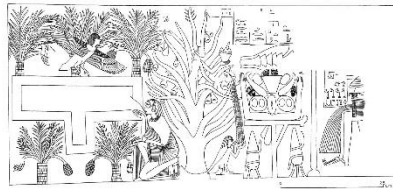


Sethos II. / Tauseret (bis Ramses III.)	Ramses III. / Ramses IV.	20. Dynastie
		
TT 158 (Tjanefer)	TT 359 (Injherkha)	TT 341 (Nachtamun)
Kat. Nr. 074, Szene 453	Kat. Nr. 077, Szene 470	Kat. Nr. 087, Szene 523
Kapelle, Durchgang zur Querhalle, Südwand	Bestattungsanlage, Kammer H, Nordwand	Kapelle, "Passage", Nordwand

Tabelle h: Entwicklung der Opfertischszene im NR.

### 13. Überlegungen zu Ablageplätzen von Opfertagen im Grab: Das Fallbeispiel der „Sitzstatuen“

Das Statuenprogramm in den Gräbern der ägyptischen Oberschicht hat sich im Laufe der Zeiten bis hin zum Neuen Reich verändert.<sup>1393</sup> Neben traditionellen Formen gab es auch immer wieder Innovationen unter den Statuentypen. Da der Fokus dieser Arbeit auf dem ägyptischen Neuen Reich liegt, sollen die übrigen Epochen nur angeschnitten werden, weil sie an dieser Stelle nicht ausführlich behandelt werden können. Dabei steht die Frage nach der Möglichkeit des Ablegens von Opfertagen auf den Schößen von Sitzstatuen<sup>1394</sup> im Fokus der Untersuchung. Diese Vermutung soll hier jedoch nicht als gesichert betrachtet werden, sondern lediglich ein Vorschlag sein, der aufgrund von Belegen, z. B. auf Würfelhockern, und Indizien, wie der ortsangebenen Inschrift auf den Schößen der Statuen sowie Darstellungen des Verstorbenen mit Opfertagen auf dem Schoß<sup>1395</sup>, eine Möglichkeit bietet, welche in Betracht gezogen werden kann.

Fitzenreiter beschäftigte sich ausführlich mit dem Statuenprogramm der Grabanlagen des Alten Reiches.<sup>1396</sup> In einem Kapitel versucht er eine Interpretation der Sitz- und Standstatuen im Funerärkontext zu geben. Er folgt dabei Fischer<sup>1397</sup>, wenn er sagt: „Darstellungen im Flachbild sind eng mit der Schrift verbunden, sie sind „lesbar“.“<sup>1398</sup> M. E. ist dies jedoch nicht allein der Fall, da auch die rundplastischen Figuren im Grab in das Gesamtkonzept der Anlage einzubetten und damit „lesbar“ sind. Die Statue ist schließlich die dreidimensionale Umsetzung der flachbildlichen Opfertischszene.<sup>1399</sup> Fitzenreiter schreibt im Folgenden, dass die Sitzposition des Grabinhabers erstmalig im Flachbild fassbar ist. Zudem fügt er hinzu: „Das Bild ist als eine Affirmation lesbar, die die Existenz und Anwesenheit des Grabherrn in seinem Grab beschreibt: Der Tote befindet sich als physisch und namentlich beschriebene Entität in einer ruhenden, weitgehend passiven Pose in seiner funerären Anlage.“<sup>1400</sup> Der Stuhl dient ihm dabei als Statusanzeiger. So „passiv“<sup>1401</sup> dieses Bild auch anmuten

<sup>1393</sup> Siehe dazu Bernhauer 2010, Innovationen in der Privatplastik, v. a. S. 19-25.

<sup>1394</sup> Hierbei handelt es sich nicht um Vollplastiken, sondern vielmehr um die aus dem anstehenden Gestein halbplastisch herausgearbeiteten Sitzfiguren. Sie sollen im Folgenden der Einfachheit halber dennoch als Sitzstatuen bezeichnet werden.

<sup>1395</sup> Ein Opfertableau aus Helwan (Köhler und Jones 2009, Helwan II, Plate 15, EM99-13) zeigt den Verstorbenen vor einem Opfertisch sitzend. Auf seinem Schoß befindet sich ein Gefäß mit einer Opfergabe, nach der er greift. Auch, wenn dies kein Beleg für die Ablage von Opfertagen auf den Schößen von Statuen ist, so zeigt diese Szene dennoch, dass dieser Opferablageplatz für die Alten Ägypter durchaus in Frage kam.

<sup>1396</sup> Fitzenreiter 2001, Statue und Kult.

<sup>1397</sup> Fischer 1986, L'écriture et l'art.

<sup>1398</sup> Fitzenreiter 2001, Statue und Kult, S. 37.

<sup>1399</sup> Fitzenreiter 2000, Präsentation von Geschlechterrollen, S. 78.

<sup>1400</sup> Fitzenreiter 2001, Statue und Kult, S. 37.

<sup>1401</sup> Allgemein scheint es mir nicht vom emischen Standpunkt her nachweisbar zu sein, weshalb eine sitzende Pose Passivität und eine stehende Figur Aktivität ausdrücken soll. So Fitzenreiter 2001, Statue und Kult, S. 41. Eine Standstatue, die nicht in Schreithaltung wiedergegeben ist, handelt eben so wenig, wie eine sitzende Figur, deren Hände auf den Oberschenkeln ruhen. Beide bezeugen lediglich die Anwesenheit des Individuums.

mag - es scheint von den Ägyptern selbst nicht so empfunden worden zu sein. Neben dem doch recht aktiven Ausstrecken der Hände von Grabherren jeglicher Epochen und dem offensichtlichen baldigen Verspeisen der Gaben, stehen auch noch die Beischriften, welche oft ein sehr „aktives“ *šsp*<sup>1402</sup> (*n*) ...<sup>1403</sup> benennen.

Um die Statuen ganz allgemein verstehen zu können, ist es an dieser Stelle notwendig auf das Wesen des *K3* einzugehen, welcher sich eben in diesen manifestiert<sup>1404</sup> und dem Gott sowie dem Menschen eigen ist.<sup>1405</sup> Die beiden *K3*-Arme sollen dabei bildlich die Möglichkeit der Übertragung des *K3* von einer Person oder einem Gott auf ein anderes Wesen ausdrücken. Dabei muss der Übergang des *K3* in eine Statue genauer betrachtet werden.<sup>1406</sup> Bereits Greven stellte fest: „Wenn der Gott der Speise bedarf, dann auch der tote König, und das bedeutet weiterhin, daß auch dem Ka Speiseopfer gegeben werden müssen; denn der König ist der Ka.“<sup>1407</sup> In PT 436 heißt es:

*jʿi tʷ [jʿi] sw k3=k hmsi k3=k wnm=f t' hnʿ=k n nwr n d.t d.t*

„Wasche dich! Dein *K3* möge sich waschen, dein *K3* möge sich setzen, sodass er Brot isst mit dir, unaufhörlich (ohne Zittern<sup>1408</sup>) in Ewigkeit.“<sup>1409</sup> (PT 436, §789b-c)

Zum einen wird hier die Position des Sitzens als wichtig für den weiteren Vorgang der Essensaufnahme angesprochen<sup>1410</sup> und zum anderen wird der *K3* mit dem Verstorbenen derart gleichgesetzt, dass er diesem völlig entspricht. Dass *K3* und Verstorbener eine Einheit sind, wurde bereits mehrfach nachgewiesen.<sup>1411</sup> So lebt diese Inkarnation nach dem Tode weiter, vorausgesetzt es existiert ein Körper, in dem sie sich niederlassen kann und tägliche Opfer zur Versorgung erhält.<sup>1412</sup> Die Körperlichkeit<sup>1413</sup> wird im Falle ägyptischer Grabanlagen bereits seit dem Alten Reich u. a. durch die Anwesenheit von Statuen gegeben<sup>1414</sup> und ist zeitlich nicht fern von den früheren Grabplatten und Rollsiegeln mit Opfertischszenen anzusiedeln.<sup>1415</sup> Der stehende Verstorbene konnte in Form der Statue stehen und sein Grab, welches gleichzeitig auch seinem Wohnhaus im Nachleben entsprach, „durchschreiten“<sup>1416</sup>. Die Sitzstau korrespondiert jedoch mehr mit der Vorstellung des Ruhens bzw. Speisens am Esstisch allein oder in einigen Fällen auch mit den Angehörigen. Diese Darstellung

<sup>1402</sup> Das Wort *šsp* wird an dieser Stelle als aktives Verb verstanden, scheint jedoch für den Kritiker im Bezug zum Umgang mit Opfertagen sehr viel passiver als *dj* „geben“ zu sein. Es wird allerdings darauf verwiesen, dass ein Empfangen von Gaben auch ein Entgegennehmen bedingt. Ist die Voraussetzung des aktiven Entgegennehmens durch den Empfänger nicht gegeben, so ist die Opfertage „nicht zustellbar“.

<sup>1403</sup> So bspw. im Grab des Ipy (TT 217), Querhalle, Südwand. Dort heißt es: *šsp ʿnh.w...* Siehe dazu de Garis Davies 1927, Two Ramesside Tombs, Pl. XXV.

<sup>1404</sup> Assmann 1992, Semiosis and Interpretation, S. 90: „...the statue as a sacred symbol manifests itself most clearly in the funerary cult. [...] be portraits or „likenesses“ of the bodily appearance of their owners, they are in fact the bodies themselves – substitute bodies to be inhabited, in the context of cultic communication [...]. They are bodies for the Ka.“

<sup>1405</sup> Siehe dazu auch Kap. 14 „Bedeutung des täglichen Opferrituals“.

<sup>1406</sup> Siehe dazu bspw. die berühmte *K3*-Statue des Hor, die sich heute im Ägyptischen Museum in Kairo befindet. (Cairo JE 30948)

<sup>1407</sup> Greven 1952, Ka, S. 23.

<sup>1408</sup> Siehe dazu die Übersetzung bei Topmann im TLA: PT 436.

<sup>1409</sup> Sethe 1908, Pyramidentexte, S. 433, 789b-c. TLA: PT 436.

<sup>1410</sup> So auch in PT 789, 1357.

<sup>1411</sup> So Greven 1952, Ka, S. 24-25 sowie Schweitzer 1956, Ka, S. 40-42 und Kaplony 1980, Ka.

<sup>1412</sup> Greven 1952, Ka, S. 28.

<sup>1413</sup> Auch der reale Körper des Verstorbenen in Form seiner Mumie gab die Voraussetzung der Körperlichkeit wieder, jedoch konnte sich diese nicht frei bewegen und war daher auf die Seelenteile *B3*, *K3* und *3h* angewiesen.

<sup>1414</sup> Die erste gesicherte Grabstatue eines Königs ist die des Djoser (Kairo JE 49158) aus seinem Serdab in Saqqara. Die erste Privatstatue, welche gesichert aus einem Grabkontext stammt, ist die des Metjen (Berlin ÄM 1106).

<sup>1415</sup> Greven 1952, Ka, S. 31.

<sup>1416</sup> Die Statue konnte selbstverständlich nicht im Grab umherwandeln, jedoch wird der Typus der Standstatue mit vorangesetztem linken Bein (Herzseite) immer als „Agierender“ verstanden. Die Statue löste sich damit aus dem starren, passiven Konzept und hatte die Möglichkeit Aktivität auszudrücken. Wirkliche Handlungen waren allerdings dem *B3* (fliegende Vogelgestalt mit Menschenkopf) und dem *3h* („wirkmächtiger“ Verstorbener) vorbehalten.



referiert wiederum auf die Abbildung des Toten vor dem Opfertisch.<sup>1417</sup> Die Statue verkörpert den Verstorbenen als anwesendes Individuum in seinem Grab und ist des Weiteren „existenziell mit dem Toten verbunden durch den Ka“<sup>1418</sup>. Die K3-Statue stammte ursprünglich aus dem Königs kult und ging später auch in den privaten Kultgebrauch über.<sup>1419</sup> Der Königs-K3 ist demnach von dem des Privatmannes zu trennen, kann jedoch in vielen Punkten ähnlich verstanden werden.<sup>1420</sup> Beiden gemeinsam war die Möglichkeit der Aufnahme des K3 des Verstorbenen durch eine Statue. Belegt ist dieser Vorgang vor allem für die K3-Statuen des Alten Reiches, welche nach und nach vom Glauben, dass der Verstorbene sich in Osiris verwandeln könne, verdrängt wurden. Diese Verschmelzung erlaubte wohl ein Umdenken der Menschen bezüglich des Wunsches nach einer Wiederauferstehung im Nachleben, jedoch trat ein neues Element hinzu. Die Opfergaben wurden nunmehr nicht direkt dem Toten, sondern seinem K3 dargebracht.<sup>1421</sup> Genau an dieser Stelle soll im Folgenden ein Interpretationsversuch der Sitzstatuen in den Gräbern des Neuen Reiches von Theben-West ansetzen, welcher mit der täglichen Opferpraxis einherging. Assmann publizierte 1995 eine Inschrift, welche sich in den Gräbern TT 91, 99 und 110<sup>1422</sup> befindet, in eigener Übersetzung<sup>1423</sup>:

„Sich zu verwandeln in einen lebenden Ba, ach, möge er niederschweben auf seiner Baumpflanzung, möge er den Schatten seiner Sykomoren empfangen, möge er ruhen (*sndm*) in der Ecke seines Teiches, indem seine Statuen bleiben in seinem Haus und entgegennehmen, was auf Erden gegeben wird und indem [sein] Leichnam [ruht in der Grabkammer].“<sup>1424</sup>

Die Statuen nehmen eindeutig die Opfergaben („was auf Erden gegeben wird“) entgegen.<sup>1425</sup> Während der Körper des Verstorbenen in seinem Grab ruht, ist es demnach seinem K3 durch die Einwohnung in der Statue möglich, Speisen und Getränke zu empfangen. Dies bezeugen auch weitere In- und Beischriften in den Gräbern des Neuen Reiches. So findet man auf der Statue des Amenemhet aus Deir el-Bahari folgende Aufschrift:

*dj=f mn twt pn m ḥw.t=f hr šsp dd.wt m-b3ḥ m ḥ<sup>c</sup>b nb n p.t n t3*

„Möge er veranlassen, dass diese Statue dauerhaft ist in seinem Haus und empfängt die (Dinge), die gegeben werden davor“<sup>1426</sup> bei allen Festen des Himmels und der Erde.“<sup>1427</sup>

Betritt man das Grab des Amenemope (TT 148) in Dra Abu el-Naga, so findet man linkerhand eine Doppelstatue des Grabinhabers mit seiner Frau und einer Tochter. Im Zwischenraum der Beine des Amenemope und auch seiner Frau ist jeweils eine einzelne Inschriftenkolumne angebracht (Abb. 80). Der Text zwischen den Beinen des Amenemope lautet:

*[tw.t.w=i n inr n n<sup>c</sup>w.t=i r(w)d=i /// /// nb m n/// ///]<sup>1428</sup> /// s[ḥ]3.tw rn=i hr ḥr=k n k3 n iti ntr ḥrj s3b  
wr-m3w n R<sup>c</sup>.w m W3.s.t ḥm-ntr dpj n Mw.t ḥm-ntr n Imn.w Imn.w-m-ḥp.t m3<sup>c</sup>-ḥrw s3 s3b ḥm-ntr n  
Imn.w T3j-nfr m3<sup>c</sup>-ḥrw*

<sup>1417</sup> So auch Greven 1952, Ka, S. 31 und 32.

<sup>1418</sup> Greven 1952, Ka, S. 32. Assmann 1992, Semiosis and Interpretation, S. 89-90.

<sup>1419</sup> Greven 1952, Ka, S. 33.

<sup>1420</sup> Siehe dazu Greven 1952, Ka, S. 34.

<sup>1421</sup> Schweitzer 1956, Ka, S. 18.

<sup>1422</sup> Zu einer Publikation des an dieser Stelle leider stark zerstörten Textes auf dieser Grabstele siehe Hermann 1940, Stelen, Stele in Grab 110, S. 31\* (Zeile 16-18).

<sup>1423</sup> Assmann 1995, Strukturwandel, S. 288, FN 33.

<sup>1424</sup> Assmann 1995, Strukturwandel, S. 287-288. Siehe dazu cf. die Textstellen in TT 125 und 164 bei Assmann 2005, Totenliturgien, S. 275.40.

<sup>1425</sup> Auch Schulz 1992, Kuboide, S. 761 spricht von einer „direkten Entgegennahme der kultischen Leistungen“ in Form von „Gebet und Opfergaben“ durch die Statuen als deren Sinn.

<sup>1426</sup> Assmann 2005, Totenliturgien, S. 275, FN 9 übersetzt hier „vorlegen“.

<sup>1427</sup> Für den Hinweis auf diese Publikation sei Prof. (apl.) Dr. Karl Jansen-Winkeln gedankt. Zur Publikation der Hieroglyphen siehe Sethe 1906, Urk. IV, S. 158 (1225.9-10).

<sup>1428</sup> Dieser Teil der Inschrift konnte bei der Kollationierung im Grab aufgrund der Unzugänglichkeit nicht eingesehen werden. Er wurde übernommen aus Ockinga 2009, Amenemope, S. 55.

„[Meine Statue aus Stein meiner Stadt, möge ich dauerhaft sein /// /// jeder in /// ///] /// man möge sich erinnern an meinen Namen über deinem Angesicht. Für den *K3* des Gottesvaters, Wächter des Geheimnisses, Hohepriester des Re<sup>1429</sup> in Theben, erster Priester der Mut, Priester des Amun, *Imn.w-m-tp.t*, der Gerechtfertigte, Sohn des *s3b*, Priester des Amun, *T3j-nfr*, der Gerechtfertigte.“<sup>1430</sup>



Abb. 80: Die Doppelsitzstatue des Amenemope und seiner Frau in TT 148 (links) mit Detailansicht der Inschrift zwischen den Beinen des Mannes (rechts).

An dieser Stelle ruht demnach der *K3* des Verstorbenen in der Statue.

Die Inschriften in der innersten Kultkapelle des Kenamun (TT 93) benennen ebenfalls eindeutig den *K3* als Empfänger von Opfergaben. Auf der nördlichen Seite der Ostwand neben dem Eingang befinden sich zwei Inschriftenkolumnen, die teilweise zerstört sind. Sie besagen:

Kolumne 1: *////Wsir-ḥntj-imntj.w di=f pr.t-r-ḥrw jw3.w ʕpd.w t'.w iḥ.t nb.t nfr.t w<sup>c</sup>b.t n k3 n imj-r3 pr*  
 ////<sup>1431</sup>

„Osiris-Chontamentj, er möge geben ein Spruchopfer an Rindern, Geflügel und Broten sowie jeder schönen und reinen Sache für den *K3* des Vorstehers des Hauses////“

Kolumne 2: *ḥtp-dj-nsw n Inp.w ḥsj.w ḥw.t-ntr dj=f šsp snw m r3 prj.w=f n k3 n imj-r3 nfrw.t n.t*  
*Imn.w////*<sup>1432</sup>

„Ein Opfer, das der König gibt an Anubis, den Gelobten des Gotteshauses, sodass er veranlassen möge das Empfangen der Opferbrote als Ausspruch, der herauskommt für den *K3* des Vorstehers der Jungkühe des Amun////“

<sup>1429</sup> Übersetzung von *wr-m3w* mit „Hohepriester“ siehe bei Hannig 1995, WB-Ä/D, S. 216.

<sup>1430</sup> Siehe dazu auch Gaballa und Kitchen 1981, Ramesside Varia IV, S. 166-167. Transliteration und Übersetzung bei Ockinga 2009, Amenemope, S. 55-56.

<sup>1431</sup> Nach eigener Abschrift.

<sup>1432</sup> Nach eigener Abschrift.

Es wird wiederum eindeutig der *K3* des Verstorbenen als Empfänger der Opfergaben durch Osiris-Chontamenti und Anubis angesprochen. Beide Götter sind an der Westwand dargestellt. An der Nord- und Südwand der Kapelle befindet sich jeweils eine Opfertischszene mit Opferliste.<sup>1433</sup> Die Beischrift zum Opferempfänger und seiner Frau lautet:

*h̄tp m nw.t n.t nh̄h sndm m hr.t n.t d.t ir.w mi wnn dp t3 3w.t-ḥ.w r sm3 ih.t (r) šsp snw prj.w m-b3h  
h̄.t=f h̄tp ntr m ih̄.t=f n k3 n imj-r3 ih̄.w n Imn.w imj-r3 pr/////*<sup>1434</sup>

„Ruhen in der Stadt der Ewigkeit und sich erfreuen im Felsgrab der Unendlichkeit, indem die Gestalten sind als wären sie (noch) auf Erden. Der-mit-ausgestrecktem-Arm möge die Opfergaben erhalten<sup>1435</sup> und die Opferbrote empfangen, die vor ihm selbst hervorgekommen sind. Ein Gottesopfer ist als sein Opfermahl für den *K3* des Vorstehers der Rinder des Amun, Vorsteher des Hauses/////“

Hier wird explizit Der-mit-ausgestrecktem-Arm als aktiver Empfänger der Opfergaben angesprochen und seine Gestalt dahingehend beschrieben, „als wäre[n] sie (noch) auf Erden“. Es kann sich dabei nur um die bildliche Darstellung der Verstorbenen direkt unter der Inschrift handeln. Dabei wird dieses Bild als *K3* angesprochen, was wiederum zeigt, dass dieser Seelenteil auch in Wandbilder übergehen konnte. So ist es ebenfalls im Grab des Wesirs Rechmire (TT 100) zu finden. Dort ist der Verstorbene mit seiner Frau im Scheintürtableau<sup>1436</sup>, wie unzählige Male, sitzend vor einem Opfertisch dargestellt (Abb. 81). Die zugehörige Inschrift lautet:

*pr̄r.t nb.t hr̄ h̄3s.t n Imn.w-Rḥ.w n k3 n + (Titulatur des Grabinhabers und seiner Frau).*<sup>1437</sup>

All das, was herauskommt auf dem Opfertisch des Amun-Re für den *K3* des (Titulatur des Grabinhabers und seiner Frau)



Abb. 81: Darstellung des Rechmire und seiner Frau im Scheintürtableau seines Grabes TT 100.

Hier wird demnach wiederum beschrieben, dass die Opfergaben für den *K3* des Verstorbenen und dessen Frau gedacht sind. Die Inschrift beschreibt das Bild und identifiziert somit den sitzenden Mann vor dem Opfertisch mit dem *K3* des Rechmire. Bevorzugter Platz der Einwohnung war für den *K3* jedoch die Statue. Auf den halbrundplastischen Pfeilerstatuen des Amenemope (TT 41) findet sich auf dem Gewand des ersten Abbildes des Verstorbenen eine ähnliche Aufschrift. Diese lautet:

*pr̄r.t nb.t hr̄ wdhw n Imn.w-m-Ḳp.t m t' h̄nk.t k3.w 3pd.w mn̄h.t  
sn̄tr.w mr̄h.t dd.(t) p.t km3.t t3 inn.(t) h̄ḥpy m t̄ph.t=f n sš nsw m3ḥ mr=f imj-r3 pr-wr n Imn.w Imn.w-  
m-Ḳp.t m3ḥ-hrw h̄tp.w*

All das, was herauskommt auf dem Opfertisch des Amun von Karnak an Brot, Bier, Rindern, Geflügel, Leinen, Weihrauch und Salbe. Das, was der Himmel gibt, was die Erde erschafft, was die Überschwemmung bringt aus ihrer Höhle, für den wahrhaft königlichen Schreiber, den er liebt, Vorsteher des *pr-wr* des Amun, Amenemope, gerechtfertigt (in) Frieden.<sup>1438</sup>

Die Opfergaben des Opfertisches sind hier demnach eindeutig an die Statue gerichtet.<sup>1439</sup> Sofern die Aufschrift an dieser Stelle nicht bereits genügt hat, wurden die Opfer vermutlich vor der Pfeilerstatue

<sup>1433</sup> Kat. Nr. 021, Szene 101 und 102.

<sup>1434</sup> Nach eigener Abschrift und Davies 1930, Ken-Amun, Pl. LVI.

<sup>1435</sup> Zu dieser Übersetzung siehe Hannig 1995, WB-Ä/D, S. 701.

<sup>1436</sup> Heute im Louvre in Paris, Stele C74.

<sup>1437</sup> Kat. Nr. 023, Szene 130.

<sup>1438</sup> Übersetzung nach Assmann 1991, Amenemope I (Text), S. 30. Für eine Darstellung des Pfeilers siehe Assmann 1991, Amenemope II (Tafeln), Tafel XIII.

<sup>1439</sup> Assmann 1991, Amenemope I, S. 30 fügt seiner Übersetzung noch ein nicht geschriebenes „(Entgegennehmen)“ hinzu, um anzuzeigen, dass die Gaben für die Statue bestimmt sind.

abgelegt. Doch damit nicht genug. Aus der Spätzeit sind der Forschung kuboide Statuen bekannt, welche Aufschriften mit der Bitte um Beseitigung von Opfern tragen. Der Würfelhocker des Djed-Hor<sup>1440</sup> trägt so den Text:

„Entferne die Opfern, die sich auf meinem Körper (=meiner Statue) befinden (...), sodass ich die Opferbrote auf den Händen empfangen kann, damit ich Myrrhe und Weihrauch einatmen kann! Sie mögen meinen Namen aus einem Mund rufen in seinem (Amun-Re) Haus beim Wassersprengen bei mir. Sie sollen die Opfern von mir entfernen, damit sie das Schlechte entfernen, das zu mir gehört.“<sup>1441</sup> (Kairo JE 37354, d, 4 (...) b, Zeile 12-14)

Der Inhaber der Statue, welcher sich sogleich auch in dem Objekt manifestiert, bittet somit um die Reinigung derselbigen nach dem Opfervorgang. Die Säuberung diente dem erneuten Opfer, welches der Verstorbene „auf den Händen empfangen“ wollte. Dieser Umstand ist von immenser Bedeutung, wenn man sich die Frage stellt, ob Opfern nicht auch auf den Schößen der Sitzstatuen der Thebanischen Nekropolen abgelegt werden konnten. Ein weiteres Beispiel findet sich in einem Aufruf an die Lebenden auf einer Statue, die sich ursprünglich im Karnaktempel befand. Dort heißt es:

„Spendet mir Wasser und räuchert meinem Ka, indem ihr von dieser meiner Statue (*snn*) den Staub entfernt. Wischt sie mir ab mit/von(?)<sup>1442</sup> euren Opferspeisen.“<sup>1443</sup> (Kairo JE 37873, Zeile 7-8)

Die Statue hat demnach den *K3* der Verstorbenen bereits in sich einwohnen lassen und diesem sollte nun auch geopfert werden. Die Statuentypen sind im Vergleich zu den Sitzstatuen im thebanischen Grab zwar unterschiedlich, jedoch finden sich auch Gemeinsamkeiten. Beim Würfelhocker sind die Hände zumeist vor dem Körper auf den Knien ruhend verschränkt, sodass sich eine plane Fläche zwischen Kopf und Händen bildet, welche von den Armen eingerahmt wird.<sup>1444</sup> Die Opfern können ausschließlich an dieser Stelle abgelegt worden sein, jedoch liegen die Handflächen des Statuenbesitzers häufig nach unten gerichtet auf den Knien. Eine Ausnahme bilden einige kuboide Statuen der Glatzköpfe der Hathor.<sup>1445</sup> Ihre zum Mund geführte Hand ist dabei nach oben geöffnet wiedergegeben und in manchen Fällen halten sie noch ein Brot in der anderen Hand.<sup>1446</sup> Das Opfer, welches inschriftlich auf den Statuen belegt ist, richtet sich dabei, neben der Gottheit, auch an den *K3* des Statuenbesitzers.<sup>1447</sup> Es besteht kein Zweifel daran, dass durch eine Libation (auch auf kuboiden Statuen aus empfindlichem Kalkstein!)<sup>1448</sup> das Opfer dargebracht wurde.<sup>1449</sup>

Ähnlich gestaltet sich die Situation mit den aus dem Kalksteinfelsen herausgearbeiteten Sitzstatuen des Grabinhabers und seiner Angehörigen in den Grabanlagen der Thebanischen Nekropolen. Die Nutzfläche, welche für Opfern vorgesehen gewesen sein könnte, befindet sich hier zwischen Brustkorb und Knien, auf dem Schoß der Statue. Beide Arme sind am Körper anliegend angewinkelt,

<sup>1440</sup> Kairo JE 37354. Für den Hinweis auf diese Statuengruppe und weitere Unterstützung danke ich PD Dr. Alexandra von Lieven und Prof. Dr. Friedhelm Hoffmann. Prof. Hoffmann sei zudem für die bereitwillige Zurverfügungstellung eines Teils seiner Habilitationsschrift gedankt.

<sup>1441</sup> Datierung: 30. Dynastie, Aufschrift publiziert in Rizzo 2004, Une Mesure d'Hygiène, S. 514.

<sup>1442</sup> Hoffmann 2001, Wort und Bild, S. 172 gibt an, dass es sich hier um eine Kontroverse mit der Übersetzung von Jansen-Winkeln 1998, Drei Denkmäler, S. 157 handelt. Letzterer möchte hier „von“ übersetzen. Das *m* als „mit“ zu übersetzen intendiert m. E. nachvollziehbarer, dass die Statue vormals nicht so häufig „benutzt“ wurde und bereits Staub angesetzt hat. Dieser wird in Zeile 7 auch explizit erwähnt. Beide Übersetzungsmöglichkeiten haben jedoch zum Inhalt, dass die Opfern **auf** der Statue niedergelegt wurden.

<sup>1443</sup> Hoffmann 2001, Wort und Bild, S. 172. Abbildungen der Statue finden sich bei Jansen-Winkeln 1998, Drei Denkmäler, Tab. VIII.

<sup>1444</sup> Zu dieser Armhaltung als Demutsgebärde siehe Schulz 1992, Kuboide II, S. 736-742.

<sup>1445</sup> Clère 1995, Les Chauves d'Hathor, *passim*.

<sup>1446</sup> So bspw. die Statue des Anhournacht. Clère 1995, Les Chauves d'Hathor, S. 101-103, Pl. IX-XI.

<sup>1447</sup> Siehe dazu die Inschrift auf der Statue des Anhournacht. Clère 1995, Les Chauves d'Hathor, S. 8.

<sup>1448</sup> Siehe dazu ein Beispiel bei Clère 1995, Les Chauves d'Hathor, S. 114-115 (Fig. 38).

<sup>1449</sup> Dazu ebenfalls bei Clère 1995, Les Chauves d'Hathor, S. 9, wo auf einer Statue explizit steht, man möge Bier und Brot auf deren Handfläche geben („...mettre de la bière dans ma paume et du pain dans ma main...“).

sodass die Handflächen nach unten weisend<sup>1450</sup> auf den Beinen ruhen. Gerade diese Bereiche sind bei vielen Statuen in der Thebanischen Nekropole zerstört oder nicht zugänglich.<sup>1451</sup> Eine umfangreiche Überprüfung auf Verfärbungen, Abrieb oder andere Abnutzungsspuren muss daher ausbleiben, wobei jedoch davon ausgegangen wird, dass sich unter den Opfertagen Schnittgrün befand, welches die Statuen zum größten Teil sauber hielt. Aus dem spätezeitlichen Grab des Monthemhet (TT 34) ist nun ein Paar von Sitzstatuen des Grabinhabers mit seiner Frau erhalten (Abb. 82), welches eine Inschrift, ähnlich denen der Statuen des Neuen Reiches, direkt auf dem Gewand aufweist.<sup>1452</sup>



Abb. 82: Statuen von Monthemhet und einer seiner beiden Frauen in den Nischen des Hofes von TT 34.

Inscription auf dem Schurz des Mannes<sup>1453</sup>:

*pr.r.t nb.t hr wdḥw n Imn.w-m-Ḳp.t n k3 n jrj-p<sup>c</sup>.t ḥ3.tj-<sup>c</sup> ḥrj n ḥm.w ntr m ḥw.t-ntr n.t Imn.w ḥm-ntr ifd.nw Imn.w ḥ3-tj-<sup>c</sup> n nw.t jmj-r3 Šm3w mi-ḳd=s Mnṯw-m-ḥ3.t m3<sup>c</sup>-ḥrw*

„All das, was herauskommt auf dem Opfertisch des Amun von Karnak: Für den Ka des jrj-p<sup>c</sup>.t und ḥ3.tj-<sup>c</sup>, Oberster der Priester im Tempel des Amun, vierter Priester des Amun und ḥ3.tj-<sup>c</sup> von Theben, Vorsteher von ganz Oberägypten Month-em-het, der Gerechtfertigte.“

Inscription auf dem Kleid der Frau<sup>1454</sup>:

*pr.r.t nb.t hr wdḥ.w n Ḥw.t-Ḥr.w ḥrj-dp.t W3s.t n k3 n sn.t=f mry=f šm<sup>c</sup>.t n Imn.w rḥ.t-nsw.t nb.t-pr Wd3-rn=s m3<sup>c</sup>.t-ḥrw.*

„All das, was herauskommt auf dem Opfertisch der Hathor, an der Spitze von Theben: Für den K3 seiner Schwester, die er liebt, die Sängerin des Amun, Bekannte des Königs und Herrin des Hauses Udja-ren-es, die Gerechtfertigte.“

M. E. handelt es sich dabei um eine ortsbezogene Angabe, wo die Opfertagen, welche zunächst aus dem Amuntempel in Karnak, aber auch vom Opfertisch der Hathor kommen, abgelegt werden sollen –

<sup>1450</sup> Die Handhaltung muss an dieser Stelle nicht gegen die Interpretation der Entgegennahme von Opfertagen sprechen, wie dies bereits für die kuboiden Statuen nachgewiesen wurde. Bernhauer 2010, Innovationen in der Privatplastik, S. 21 gibt zwar an, dass die nach oben geöffnete Handfläche eine nach Versorgung bittende Haltung ist, jedoch schreibt sie auch: „Eine Festlegung, wann die Handhaltung zur Geste wird, ist schwer zu treffen.“ Dominicus 1994, Gesten und Gebärden, S. 1.

<sup>1451</sup> So z. B. in TT 2, 4, 41, 50, 56, 69 und 356. In diesen Gräbern sind die Schöße der Statuen entweder zerstört oder unbeschriftet. Im Gegensatz dazu finden sich noch Inschriften auf Sitzstatuen in TT 32, 49, 81, 125, 178, 192, 216, 296, 343, 349 und 409. In jenen Gräbern sind die Inschriften noch teilweise oder vollständig erhalten, jedoch waren mir die Sitzstatuen in den meisten Fällen nicht zugänglich, sodass keine aussagekräftige Untersuchung der Statuenschöße vorgenommen werden konnte. Neben einer visuellen Untersuchung wäre zudem eine Probenentnahme von eventuell noch vorhandenem organischem Material nötig, um die Ablage von Opfertagen auf den Sitzstatuen endgültig nachweisen zu können. Dafür dürfte jedoch zu wenig archäologisches Material vorhanden sein. Die Hoffnung liegt auf einem *in situ* Fund in einem zukünftig vielleicht neu entdeckten Grab, welcher die These bestätigen würde.

<sup>1452</sup> Für die Genehmigung der Aufnahme von Fotos und die freundliche Erlaubnis der Verwendung in dieser Arbeit danke ich Dr. Farouk Gomaa und Prof. Dr. Louise Gestermann.

<sup>1453</sup> Nach eigener Abschrift.

<sup>1454</sup> Nach eigener Abschrift.

nämlich auf dem Schoß der Statuen. Dies erklärt, weshalb sich ausgerechnet auf dem Schoß der Statuen eine solche Inschrift befindet. Äquivalente aus dem Neuen Reich, so wie in TT 81, stützen jene These zusätzlich (Abb. 83).

Abb. 83: Sitzstatuen aus dem Grab des Ineni (TT 81).

Auf allen vier Sitzstatuen befand sich ursprünglich eine Inschriftenkolumne, die sich vom Schoß über die Knie bis hin zu den Füßen erstreckte. Nur der Text auf der äußersten linken Statue, welche Sat[djehu]t zeigt, ist noch fast vollständig und lesbar erhalten. Er besagt:

„Ein Opfer, das der König gibt an Osiris, den großen Gott, Herrn von Abydos, [und Anubis, den Herrn der Nekro]pole. Mögen sie geben ein Totenopfer, Rinder und Vögel und jede schöne und reine Sache für den Ka der [Haus]herrin, Sat[djehu]t, gerecht[fertigt].“<sup>1455</sup>



Ebene jene Formulierung ist auch auf Opfertafeln zu finden<sup>1456</sup>, die nun wiederum gesichert mit Opfergaben bestückt waren<sup>1457</sup>. Die Inschrift auf der Statue gibt demnach den Ort zur Ablage der Opfergaben wieder. Auch auf den Statuen von Opferplattenträgern wurden wohl Opfergaben niedergelegt. Im Alten Reich waren die Opfertafeln sogar in die Sockel von Statuen eingelassen, was die enge Verbindung von Rundbild und Opfergaben bereits verdeutlicht. Die Opferplattenträger und in Statuensockel eingelassene Opfertafeln drücken den Wunsch des Grabinhabers nach Versorgung am stärksten aus.<sup>1458</sup>

Dass das ägyptische Dekor in einer Vielzahl von Fällen ortsbezogen ist, und Prozessionswege in Tempeln bzw. Opferablagestellen wiedergibt, zeigt sich in vielerlei Hinsicht. Barkenschreine wurden mit der Barke des jeweiligen Gottes, der darin verehrt wurde, dekoriert<sup>1459</sup> und Prozessionswege durch die Darstellung der Götter, zu deren Schreinen sie führen, markiert.<sup>1460</sup> Schon früh ging man davon aus, dass die Sitzstatuen prädestiniert für eine direkte Ablage von Opfergaben waren. So schrieb Schott 1952: „Lediglich das zu Lebzeiten vollzogene Brandopfer gewährt ein Anrecht auf den Strauß des Gottes, der nun diesen Statuen auf den Schoß gelegt wird.“<sup>1461</sup> Zwar sind hier Sträube benannt, die bekanntlich weniger Dreck machen als Speiseopfergaben, jedoch wird eindeutig der Schoß der Statuen als Ablageplatz in Betracht gezogen.

<sup>1455</sup> Siehe cf. Dziobek 1992, Ineni, S. 88.

<sup>1456</sup> Hierzu existieren zahlreiche Beispiele. So bspw. Kairo JE 38426 (Mostafa 1982, Opfertafeln, Taf. XXXVII.)

<sup>1457</sup> Siehe dazu Franzmeier 2014, Sedment II, S. 379. In einem ungestörten Grab wurden dort Opfergaben auf einer Opfertafel gefunden. Für eine Abb. siehe Petrie und Brunton 1924, Sedment II, Taf. XLIX.2. Zur Ablage von Opfergaben auf Opfertafeln siehe außerdem Mostafa 1982, Opfertafeln, S. 74-77.

<sup>1458</sup> Bernhauer 2010, Innovationen in der Privatplastik, S. 77-78.

<sup>1459</sup> So z. B. in den diversen Barkensanktuaren im Karnaktempel oder im Tempel Sethos' I. in Abydos, aber auch in fast allen anderen bekannten Tempelanlagen.

<sup>1460</sup> So z. B. im Tempel von Sethos I. in Abydos, wo entlang der jeweiligen Wege zu den sieben Kapellen auch die darin verehrten Götter dargestellt sind.

<sup>1461</sup> Schott 1952, Das schöne Fest, S. 86. So auch Harrington 2013, Living with the Dead, S. 43.

Neben den bekannten Stellen zur Ablage von Opfergaben, wie der Opfertafel und dem Opfertisch, existieren nun noch weitere Orte im Grab, auf denen die Ablage von Opfergaben günstig schien. So findet sich in der Anlage des Niay (TT 286) vor der Nische einer Götterstatue ein kleiner Steinvorsprung („Mastaba“), welcher im unteren Bereich vier Opferständer mit fünf alternierend dazu angeordneten Sträußen des Amun abbildet (Abb. 84).



Abb. 84: Nische im Grab des Niay (TT 286), Nordwand.

Nun scheint es auf den ersten Blick, als wären die Opferständer leer und es würden sich keine Gaben darauf befinden. Jedoch kann m. E. davon ausgegangen werden, dass die Opfergaben auf dem Vorsprung darüber abgelegt wurden.<sup>1462</sup> Somit würden sich Bild und Realität auf sinnvolle Weise ergänzen und die vermeintlich leeren Opfertische wären erklärt. Zudem bietet sich der Platz direkt vor der Nische an und auch die zur Verfügung stehende Fläche bietet den nötigen Raum für ein Opfer. Derartige „Mastabas“ sind zudem in anderen Gräbern belegt. So findet sich im Grab des Amenemheb (TT 85) eine ähnliche Situation (Abb. 85, links). Unter einer im oberen Wandbereich liegenden Nische befindet sich eine „Mastaba“. Der Zwischenraum auf der Wand ist mit diversen Opfergaben dekoriert, die somit aussehen, als würden sie direkt auf der „Mastaba“ liegen. Auch im königlichen Bereich wurde dieser Effekt genutzt, um den Ablageplatz der tatsächlichen Opfergaben anzuzeigen bzw. diese durch die bloße Darstellung zu ersetzen.

<sup>1462</sup> Auch Polz 2007, Beginn des Neuen Reiches, S. 249 geht davon aus, dass auf derartigen „Mastabas“ Speisepfergaben deponiert wurden. Siehe dazu Polz und Seiler 2003, Nub-Cheper-Re Intef, S. 30.

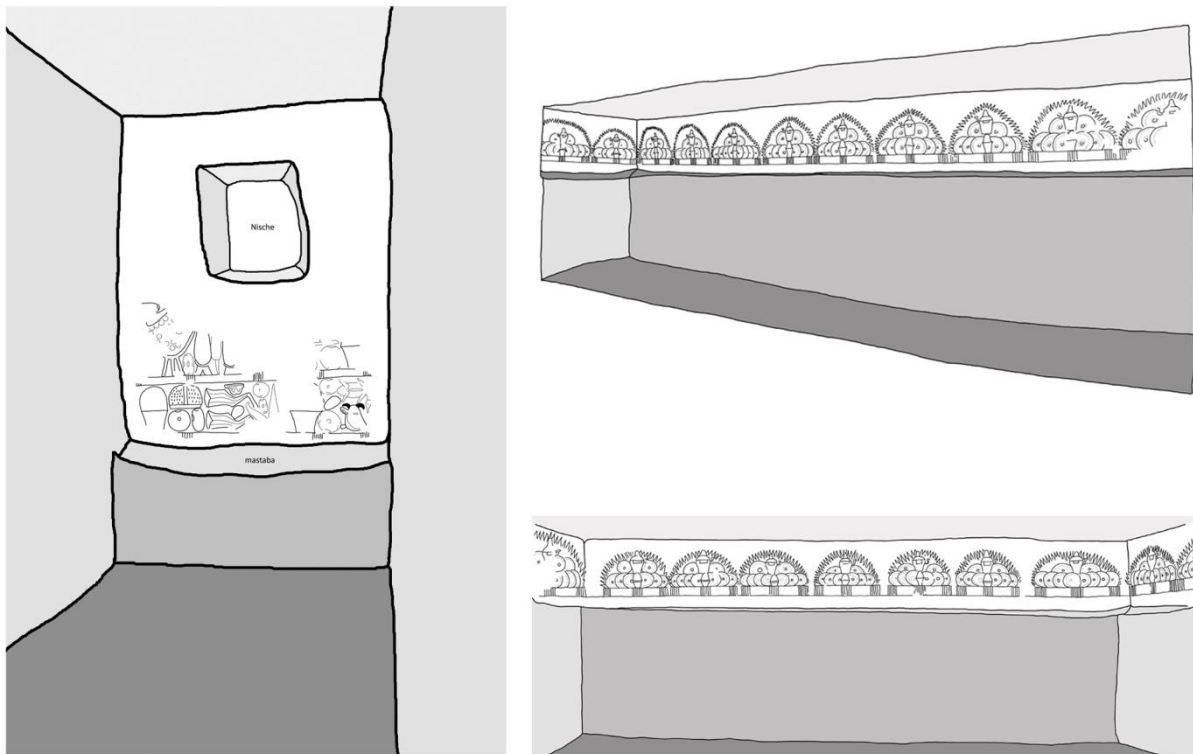


Abb. 85: (links) „Mastaba“ in der Kultkapelle des Amenemheb (TT 85)<sup>1463</sup> und (rechts, oben und unten) Nischen in der Nord- und Südwand von Raum G im Grab Ramses‘ IV. (KV 2)<sup>1464</sup>.

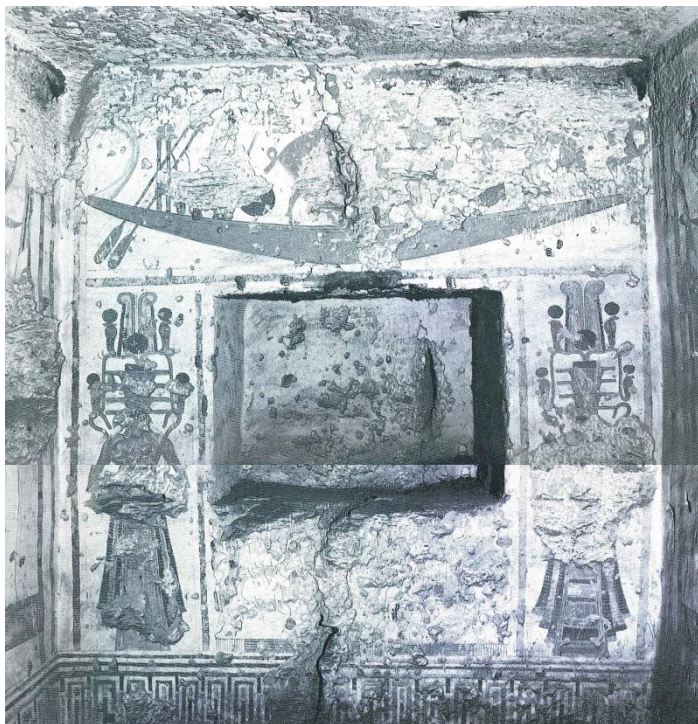


Abb. 86: Nische in Raum D im Grab Ramses‘ VII. (KV 1) im Tal der Könige.

Im Grab Ramses‘ IV. (KV 2)<sup>1465</sup> befinden sich zwei gegenüberliegende Nischen im hintersten Bereich der Bestattungsanlage (Abb. 85, rechts). Darin befindet sich nochmals ein kleiner, treppenartiger Vorsprung, der die dargestellten Götter von den darüber befindlichen Opfern auf Matten trennt. Dass es jedoch auch genügt haben mag, die Gaben bloß darzustellen, zeigt ein weiteres Beispiel aus dem Grab Ramses‘ VII. (KV 1) (Abb. 86). Dort sind Speisen und Getränke direkt unter der Nische dargestellt, ohne dass sich eine weitere Ablage-möglichkeit bietet. Diese ist durch eine aufgemalte Matte im unteren Bereich angegeben und gibt somit das Liegen der Opfern vor der Nische vor. Ein tatsächliches Nieder-

legen von Gaben ist damit nicht notwendig.

<sup>1463</sup> Foto: A. Weber, 2015.

<sup>1464</sup> Foto: A. Weber, 2014.

<sup>1465</sup> Die ramessidenzeitlichen Gräber im Tal der Könige waren zugänglich, was antike Besuchergraffiti und Türangeln, in die riesige Türflügel zum Öffnen und Verschießen eingehängt waren, belegen. Dazu Roehrig 1995, Gates to the Underworld, v. a. S. 104.



Die letzte Möglichkeit der Ablage von Opfertagen im Grab bildet, im Gegensatz zu den bewusst angefertigten Plätzen, die ursprünglich nicht geplante Opferstelle. Eine solche ist in der Grabkapelle des Roy (TT 255) vorzufinden (Abb. 87). Dort befindet sich in einer Festszene eine Opfertischdarstellung vor dem Grabinhaber und seiner Frau. Direkt über dem Opfertisch scheint, während die Wände ausgearbeitet wurden, eine Silexknolle herausgebrochen zu sein. Das Gestein kommt im thebanischen Kalksteingebirge relativ häufig vor und ist in einigen Gräbern noch heute zu finden.<sup>1466</sup>



Abb. 87: Darstellung aus der Grabkapelle des Roy (TT 255).

Interessant ist dabei, dass die freie Stelle später nicht ausgefüllt und verputzt wurde. Vielmehr wurde sie belassen und in das Dekorationsprogramm integriert. Der Freiraum zwischen Opfertisch und Inschrift wurde dafür ideal genutzt und die Libations- und Räuchergesten des Sempriesters darum herum arrangiert. In die hohle Fläche selbst wurden Weinranken gemalt. Durch die Unförmigkeit des Lochs wirken sie besonders plastisch und fast greifbar. Dessen Bodenbereich schafft zudem gleichzeitig direkt über dem Tisch einen Ablageplatz für Opfertagen. Somit sehen die realen Opfer wie Teile des aufgemalten Opfertisches aus und verbinden wiederum Bild und Realität, was die Alten Ägypter jedoch nicht so sahen. Für sie war auch die Darstellung real und magisch aufgeladen und konnte somit harmonisch mit den dargebrachten Speisen und Getränken interagieren. Dass tatsächlich kleine Opfertagen in dem Loch abgelegt wurden, kann m.E. aus der starken Abnutzung des Bodenbereiches geschlossen werden. Dort befindet sich die einzige abgeriebene Stelle im Gegensatz zu den sonst einwandfrei erhaltenen Farben des Grabes.

All diese Hinweise und erhaltenen Ablageplätze für Opfertagen weisen darauf hin, dass der Totenkult bis in die 20. Dynastie zumindest in einigen Kapellen noch durchgeführt wurde, jedoch muss dabei die Frage gestellt werden, ob das tägliche Opferritual tatsächlich noch regelmäßig stattfand. Schott geht davon aus, dass dem nicht so war<sup>1467</sup>, was er jedoch nicht weiter belegt. Tatsache

<sup>1466</sup> So z.B. im Grab des Merenptah (KV 8), Korridor G, Südwand. Siehe dazu die dunkelgrau eingezeichneten Stellen in Kat. Nr. 070, Szene 428.

<sup>1467</sup> Schott 1952, Das schöne Fest, S. 90.

ist, dass es den Gräbern zugeteilte Priester gab, die in früherer Zeit durch den *hm-k*<sup>1468</sup> vertreten waren und später Choachyten<sup>1469</sup> genannt wurden. Sie waren für den Dienst am Grabe zuständig und werden diesen regelmäßig, wenn vielleicht auch nicht täglich, durchgeführt haben. Sie erhielten für ihren Dienst eine Bezahlung. Eine Kontinuität, die nicht in alle Ewigkeit reichte, dürfte damit für einen bestimmten Zeitabschnitt gegeben gewesen sein.

Abschließend kommen folgende Ablageplätze von Opfergaben im Grab in Frage:

- 1) die Schöße der Statuen
- 2) sog. „Mastabas“, die als Aussparungen oder Vorsprünge gearbeitet sind
- 3) nicht intendierte Stellen in der Grabwand, die als Opferablageplatz ausgedeutet wurden.

Die Opfertafel, der Opfertisch, Opferstelen, Scheintüren und der Bereich vor Statuen wurden in dieser Untersuchung nicht explizit erwähnt, da es sich um allgemein bekannte Plätze für das Ablegen von Opfergaben im Grab handelt.

## 14. Zur Bedeutung des täglichen Opferrituals und der Opfertischszene

Im Folgenden wird eine Dreiteilung des vorliegenden Kapitels vorgenommen. Diese liegt begründet in der Methodik zur Beantwortung der Frage nach der Bedeutung des täglichen Opferrituals. Zunächst wird auf die Texte referiert, woraufhin die Bezugnahme zwischen Texten und Grabdarstellungen des Neuen Reiches in Theben-West folgt. Daran schließt sich die Auswertung der Ergebnisse an.

### Das Opferritual in den Pyramidentexten

Um die Gesamtbedeutung und den symbolischen Gehalt der in den Gräbern dargestellten Gaben auf den Opfertischen des täglichen Speiserituals verstehen zu können, muss das allererste schriftlich belegte Opferritual zur Auswertung herangezogen werden.<sup>1470</sup> Es handelt sich dabei um die Pyramidentexte.<sup>1471</sup> Der bislang älteste bekannte Beleg findet sich in der Pyramide des Unas und wurde für die folgende Untersuchung bevorzugt verwendet. Hier findet sich die Erklärung für die zeitunabhängige, immer wiederkehrende Darstellung bestimmter Speisen und Getränke auf den Tischen der Opfertischszene und deren Benennung. Für das in dieser Arbeit behandelte Neue Reich fehlen schriftliche Erklärungen aus denen man die Bedeutung des täglichen Opferrituals am Grab ablesen könnte. Zwar liegt mit der Neubearbeitung des Opferrituals im Neuen Reich eine wunderbare Neuedition vor, diese bezieht sich jedoch auf den Tempelbereich, wobei der Gott Amun-Re als Adressat gilt.<sup>1472</sup> Als Grabmal kommen demnach nur die Pyramidentexte in Frage, die auch im Neuen Reich weiterhin in den Gräbern (der Privatpersonen) Verwendung fanden.

Im ersten Opfermahl des Königs Unas wird beschrieben, wie Thot den Opfernden mit dem Horusauge herbeibringen soll. Ganz eindeutig sind damit die Opfergaben an sich gemeint, da es gleich zu Beginn des Opferrituals heißt:

<sup>1468</sup> Kaplony 1980, Ka-Diener.

<sup>1469</sup> Donker van Heel 1995, Abnormal Hieratic. Pestman 1993, The Archive of the Theban Choachytes. Brugsch 1850, Entdeckung der griechischen Übersetzung einer demotischen Urkunde, S. 100.

<sup>1470</sup> Bereits Schott, 1952, Das schöne Fest, S. 828 merkt an: „...in Pyramiden der 5. und 6. Dynastie, die den toten Königen Abschriften der Bestattungs- und Opferrituale bewahren. Auf diese Bücher greift der Totenkult, solange er erhalten bleibt, zurück.“ So vor allem vorher auch Sethe 1931, Totenliteratur. Auch Barta 1963, Opferliste, S. 9-10 verweist bereits auf den Zusammenhang mit dem Speisungsritual in den Pyramidentexten. Er benennt dieses sogar zweifelfrei als „Vorbild“ (S. 114) für die Opferlisten. Für den Ansatz in den Texten nach der Bedeutung der archäologisch belegten Darstellungen zu suchen, wurde Quack als Vorbild genommen, der einmal ganz richtig schrieb: „Erfahrungsgemäß ergeben sich jedoch gerade in einem Fach wie der Ägyptologie die erfolgversprechendsten Ansätze dort, wo es gelingt, die ursprüngliche Einheit der Kultur durch ein Zusammenspiel textlicher und archäologischer Zeugnisse zu ihrem Recht kommen zu lassen.“ (Quack 2006, Das Grab am Tempeldromos, S. 116-117.) Um die Darstellung der Szene verstehen zu können, müssen demnach das Ritual und dessen Textbeleg herangezogen werden.

<sup>1471</sup> In diesem Kapitel werden vor allem die Texteditionen von Sethe (1908, Pyramidentexte) sowie die Übersetzungen von Topmann im TLA (Siehe dazu die jeweiligen Verweise in der „Benutzung der Quellenangaben im TLA“ in diesem Band), Allen (2005, Pyramid Texts) und teilweise Faulkner (1969, Pyramid Texts) herangezogen.

<sup>1472</sup> Tacke 2013, Das Opferritual, *passim* und mit Bsp. des Gottes als Opferempfänger S. 284.

„Gib ihm das Horusauge, sodass er damit zufrieden ist. Oh, komm mit dem Königsopfer.“<sup>1473</sup> (PT 83)

Danach wird zweimal ein *hṭp-nsw* dargebracht.<sup>1474</sup> Es folgt eine Aufforderung zum Hinsetzen und Stillsein.<sup>1475</sup> Dann wird der Mund „ausgewaschen“ mit einem Brot und einem Bier.<sup>1476</sup> Vermutlich handelt es sich dabei um die Neutralisierung des Geschmacks, um die folgenden Opfergaben genüsslich zu sich nehmen zu können. Beide Lebensmittel werden wieder als Horusauge bezeichnet. Es folgt in PT 88 die Aufforderung an den König das *tw*-Brot, welches ebenfalls Auge des Horus ist, zu sich zu nehmen und es (das Auge) somit vor dem Niedertrampeln durch ihn (Seth) zu bewahren.<sup>1477</sup> Hiermit zeigt sich bereits deutlich eine Verbindung des täglichen Opfermahles zum Mythos von Horus und Seth, welche sich in der weiteren Untersuchung noch manifestieren wird. Der König möge in PT 89 das *ith*-Brot entgegennehmen, da es denselben Status wie das *tw*-Brot besitzt. So heißt es in diesem Spruch:

„Oh Osiris NN, nimm dir das Horusauge, das er herausgezogen hat: ein *rth*-Brot.“<sup>1478</sup> (PT 89)

Es folgen schließlich „ein *dšr.t*-Bier“<sup>1479</sup> (PT 90) und das „*hnms*-Bier“<sup>1480</sup> (PT 91) sowie ein Brot (*t*) und ein *hnw*-Gefäß<sup>1481</sup> (PT 92). Dann folgt eine Erklärung des Textes für den Sinn der Aufnahme dieser Opferspeisen:

„Richte dein Gesicht empor, Osiris; richte dein Gesicht empor; wach auf!<sup>1482</sup> Das ist NN, der (zu) seinem *ʒh* geht<sup>1483</sup>. [...] Du mögest NN (dich selbst) reinigen und du mögest deinen Mund öffnen mit dem Horusauge. Du mögest deinen *K3* herbeirufen, nämlich Osiris, und er soll dich beschützen vor allem Wüten/ Zorn der Toten. NN empfangen für dich dieses dein Brot, das das Horusauge ist.“<sup>1484</sup> (PT 93)

An dieser Stelle wird die Funktion der Opfergabe an sich, welche hier durch die Basis-Gabe Brot vertreten ist, deutlich. Zunächst wird der Beginn der Transformationsphase beschrieben, in welcher der Verstorbene als „Der-zu-seinem-*ʒh*-geht“ bezeichnet wird. Der *ʒh* ist der Lichtgeist bzw. die Seele des Menschen, die zum Himmel strebt. Der Verstorbene wird damit zu einem Verklärten, wobei sein *ʒh* über das Grab wacht.<sup>1485</sup> Der *ʒh* ist zudem auch der wirkmächtige Seelenteil, der handlungsfähig ist.<sup>1486</sup> Mit dem Horusauge, also der Opferspeise, wird der Mund geöffnet. Reinigung und Mundöffnung gehen dem Ritual voran. Sie sind die Voraussetzung für ein späteres Handeln. Dadurch kann wiederum der *K3* des Verstorbenen durch ihn selbst herbeigerufen werden. Dieser manifestiert sich in der Gestalt des Osiris, der den Verstorbenen durch seine göttlichen Kräfte schützen soll. Der *K3* hatte nun die Möglichkeit in Statuen und Bildnissen des Verstorbenen einzuwohnen, um Opfergaben zu empfangen. Er ist zudem mehrdeutig symbolträchtig. Wie bereits Schweitzer<sup>1487</sup> bemerkte, ist der

<sup>1473</sup> Allen 2005, Pyramid Texts, S. 23.

<sup>1474</sup> PT 84. Siehe dazu Sethe 1908, Pyramidentexte, S. 33 und Allen 2005, Pyramid Texts, S. 23.

<sup>1475</sup> Siehe dazu Allen 2005, Pyramid Texts, S. 23.

<sup>1476</sup> Siehe dazu Allen 2005, Pyramid Texts, S. 23.

<sup>1477</sup> PT 88. Siehe dazu Sethe 1908, Pyramidentexte, S. 34 und Allen 2005, Pyramid Texts, S. 23 sowie Faulkner 1969, Pyramid Texts, S. 20.

<sup>1478</sup> Sethe 1908, Pyramidentexte, S. 34.60c. Faulkner 1969, Pyramid Texts, S. 21.

<sup>1479</sup> Sethe 1908, Pyramidentexte, S. 34.61a. Faulkner 1969, Pyramid Texts, S. 21.

<sup>1480</sup> Sethe 1908, Pyramidentexte, S. 34.61b. Faulkner 1969, Pyramid Texts, S. 21.

<sup>1481</sup> TLA: PT 92. *hnw*: Hannig 1995, WB-Ä/D, S. 576.

<sup>1482</sup> Hannig 1995, WB-Ä/D, S. 485.

<sup>1483</sup> Siehe dazu vergleichend Hannig 1995, WB-Ä/D, S. 683: *sbj-n-b3//f* (der zu seinem Ba geht) und *sbj-n-k3//f* (der zu seinem Ka geht).

<sup>1484</sup> Sethe 1908, Pyramidentexte, S. 34.62a-35.63c.

<sup>1485</sup> Otto 1975, Ach, Sp. 49-50.

<sup>1486</sup> Jansen-Winkel 1996, Zur Bedeutung der Wurzel *ʒh*.

<sup>1487</sup> Schweitzer 1956, Ka, S. 18.

Gleichklang mit dem Wort *k3* für „Nahrung, Speise“<sup>1488</sup> evident und zeigt sich zudem immer wieder in diversen Texten, allerdings erst ab dem Mittleren Reich.<sup>1489</sup> Der *K3* ist der Teil der Seele, der fähig ist, Nahrung direkt vom Opfernden zu empfangen. Er ist zudem eine eigene körperliche Manifestation, bei der es sich auch um den König selbst handeln kann.<sup>1490</sup> Der Pharao ist als Verteiler der Speisen und Getränke des Landes Ägypten die „Nahrung seines Volkes [...]. Die *K3.w* sind das reale, materielle Mittel zur Sättigung, das im König, in übertragener Bedeutung, verkörpert ist.“<sup>1491</sup>

In PT 93 wird der Verstorbene aufgefordert Brot, welches als Horusauge verstanden wird, aufzunehmen, um den Schutz desselbigen wiederum durch den Verstorbenen zu gewährleisten. Die Überschrift zu PT 94-96 lautet dann: *dj šbw*<sup>1492</sup>, womit die Hauptmahlzeit<sup>1493</sup> für den Grabinhaber beschrieben wird. Der folgende Spruch besagt:

„Nimm dir das Horusauge, an dem du dich gelabt<sup>1494</sup> hast: ein *šns*-Brot“ (PT 94)

„Du mögest versehen sein mit<sup>1495</sup> der *hnk*-Flüssigkeit<sup>1496</sup>, die herausgekommen ist aus dir: viermal. – ein Krug Bier“ (PT 95)

Der König wird demnach aufgefordert sich das Horusauge in Form von *šns*-Brot zu nehmen, um sich daran zu laben, was so viel bedeutet wie es zu essen. Darauf folgt ein Krug Bier, der an dieser Stelle symbolisch die Position der sogenannten *hnk*-Flüssigkeit einnimmt. Im Gleichklang mit dem Wort *hnk* „vernichten“ findet sich hier eine Entsprechung, die wohl auf die Vernichtung des Seth durch den Horus-König anspielen soll. In PT 96 wird dann erstmalig Fleisch unter den Opferspeisen erwähnt:



*Wsir NN mj n=k sw.t.t*<sup>1497</sup> *ir.t-Hr.w: sw.t 1*

„Osiris NN, nimm dir das *sw.t.t*-Fleischstück (Abbild des Horusauges), das Horusauge: ein *sw.t*-Fleischstück<sup>1498</sup>!“ (PT 96)

<sup>1488</sup> Zur Bedeutung des *K3*-Zeichens in Kombination mit der Hieroglyphe für *htp* siehe Guglielmi 1991, Bedeutung von Symbolen, S. 121-127.

<sup>1489</sup> So z. B. im Mythos von der Schöpfung der Welt. Siehe dazu Kaplony 1980, Ka, Sp. 276. Greven 1952, Ka, S. 27 negiert diese Aussage: „Seine These, den Ka mit dem Wort für Speise zusammenzubringen, ist aus sprachgeschichtlichen Gründen nicht haltbar.“ Weiter auf S. 38 begründet sie dann, dass das Wort *K3* „Speise“ erst seit dem Mittleren Reich belegt ist. Siehe dazu Erman/Grapow 1971, WB V, S. 91. Schweitzer 1956, Ka, S. 18 begründet diesen Wandel ab dem Mittleren Reich.

<sup>1490</sup> Schweitzer 1956, Ka, S. 40 und 69.

<sup>1491</sup> Schweitzer 1956, Ka, S. 69.

<sup>1492</sup> Sethe 1908, Pyramidentexte, S. 35.

<sup>1493</sup> Hannig 1995, WB-Ä/D, S. 812.

<sup>1494</sup> Das Wort *nšbšb* ist an dieser Stelle etwas schwierig zu übersetzen, da es fast ausschließlich in den PT vorkommt und dort nur dreimal belegt ist. In den CT übersetzt van der Molen 2000, Egyptian Coffin Texts, S. 248 das Wort mit „refresh“, setzt jedoch zugleich ein großes Fragezeichen dahinter. Edel 1955, Altägyptische Grammatik, S. 193, §437 übersetzt „kauen, essen“. Die Übersetzung aus Hannig 1995, WB-Ä/D, S. 435 und dem TLA, PT 94 mit „sich laben“ soll an dieser Stelle bevorzugt werden. Bei der Konstruktion handelt es sich dann um eine *sdm.n=f*-Relativform wobei sich das angeschlossene *t* auf das Horusauge (*ir.t Hr.w*) bezieht.

<sup>1495</sup> Zur Übersetzung von *htm=k m* als „du mögest versehen sein mit“ siehe Hannig 1995, WB-Ä/D, S. 570.

<sup>1496</sup> Bei diesem Getränk scheint es sich nicht um Bier zu handeln, wie man durch den Gleichklang mit *hnk.t* vermuten würde. Siehe dazu Hannig 1995, WB-Ä/D, S. 541. Da es sich beim gesamten Opfermahl um einen Akt der Feindvernichtung und des ewigen Kreislaufes vom Sieg des Horus über Seth handelt, wie im Folgenden noch zu sehen sein wird, scheint der Gleichklang mit dem Wort *hnk* „vernichten“ an dieser Stelle eine intendierte und nicht zufällig gewählte Assoziation zu sein. Siehe dazu Hannig 1995, WB-Ä/D, S. 541.

<sup>1497</sup> Faulkner 1969, Pyramid Texts, S. 22 transliteriert hier *isw twt ir.t Hr.w* und übersetzt „the full equivalent of the eye of Horus“. Allen 2005, Pyramid Texts, S. 23 meint hingegen, es handele sich um „the one of the shank, Horus's eye“ und macht somit eine Nische daraus. Erman/Grapow 1971, WB IV, S. 60 schreiben, dass es sich dabei um ein Fleischstück handelt, welches ursprünglich vielleicht sogar ein voller Ersatz (und damit ein Abbild) des Horusauges gewesen sein könnte. An dieser Stelle soll auf den Kausativ *stwt* „ähnlich machen“ im Sinne von *tw.t* „Abbild/Ebenbild“ verwiesen werden, der substantiviert zu *stwt* „das ähnlich Gemachte“ wird. Mit diesem Gleichklang und einer fast identischen Schreibweise (nur das Fleischstück F44 fehlt) würde die Übersetzung „Abbild“ greifen, was womöglich intendiert gewesen sein könnte.

Das *sw.t.t*-Fleischstück, welches wohl einen Rinderschenkel beschreibt, steht hiermit ebenfalls als Äquivalent für das Horusauge. Somit wurden nun Brot, Bier und Fleisch mit demselben Terminus (Horusauge) versehen.

Im ersten schriftlich fixierten Opfermahl, welches für den König Unas ausgerichtet werden sollte, folgen dann PT 108-110, die in der Übersetzung von Allen überschrieben sind mit „Cleansing the Mouth“.<sup>1499</sup>

„Osiris NN, nimm<sup>1500</sup> dir das Wasser, welches darin (im Horusauge)<sup>1501</sup> ist: 2 Nöpfe Wasser!“ (PT 108)

Das Wasser ist demnach die Flüssigkeit, welche sich im Auge befindet und somit nicht das Auge selbst. Es wird an dieser Stelle nicht explizit beschrieben, dass es getrunken werden soll, jedoch wurde auch in den vorangegangenen Sprüchen nicht das Wort „essen“ für Speisen bzw. „trinken“ für Getränke verwendet. Da es sich um einen Speisezyklus handelt, wird zunächst davon ausgegangen, dass das Wasser tatsächlich getrunken werden sollte.<sup>1502</sup> Allerdings kommt auch die Handwaschung zwischen den einzelnen Speisen in Frage.

„Osiris NN, nimm dir das Horusauge, welches seinen Mund gereinigt<sup>1503</sup> hat: 2 Schalen mit Natron!“ (PT 109)



„Osiris NN, nimm dir das Horusauge, nimm es dir zu deinem Mund. Frühstück<sup>1504</sup>: ein Brot und ein Krug Bier!“ (PT 110)

Tatsächlich beschreiben diese drei Sprüche (PT 108-110) also ein Reinigungsritual, welches mit einer Handwaschung, mit Hilfe von in Wasser aufgelöstem Natron, eingeleitet wird und mit einer „Mundreinigung“ mittels Bier und Brot endet. Vor allem der Zusammenhang von Natron mit dessen Verwendung bei der Mumifizierung wird hier deutlich. Schließlich richtet sich das Ritual an den bereits verstorbenen, mumifizierten Pharaon. In Wasser aufgelöst ergibt es eine reinigende Lauge. Das Brot diente wohl wiederum zusammen mit dem Bier zur Geschmacksneutralisierung. Beide Nahrungsmittel bilden eine Grundlage für die nachfolgenden Speisen. Es folgt die eigentliche „Hauptmahlzeit“, welche im Wesentlichen aus „Brot und Zwiebeln“<sup>1505</sup> besteht.

„Osiris NN, nimm dir das Horusauge, welches Seth zerstampft hat: 1 *tw*-Brot (bzw. *wt*-Brot)<sup>1506</sup>!“ (PT 111)

<sup>1498</sup> Beim *sw.t*-Fleischstück handelt es sich nach Erman/Grapow 1971, WB IV, S. 60 höchst wahrscheinlich um einen Rinderschenkel.


<sup>1499</sup> Allen 2005, Pyramid Texts, S. 24.

<sup>1500</sup> Das Wort *ʿb*  , welches hier als „nimm“ übersetzt wird, muss selbstverständlich im übertragenen Sinne aufgefasst werden, da es eigentlich in den häufigsten Fällen mit „übergeben; beschenken“ zu übersetzen ist. Es handelt sich dabei jedoch um ein intendiertes Wortspiel, da das Wasser, welches geopfert werden soll, sich in einem *ʿb*-Napf befindet. Siehe dazu Erman/Grapow 1971, WB I, S. 40.

<sup>1501</sup> Der Bezug zum Horusauge wird an dieser Stelle durch das im Text angegebene *im=s* hergestellt. Das weibliche Suffix kann sich dabei lediglich auf ein vorangegangenes feminines Substantiv beziehen. Dabei kann es sich nur um das *ir.t-Hr.w* handeln.

<sup>1502</sup> Dabei müsste es sich jedoch um abgekochtes oder zumindest gefiltertes Wasser handeln, wenn man nicht davon ausgehen darf, dass die Flüssigkeit bereits durch den Ritus als „rein“ galt. Zur Unbekömmlichkeit des ägyptischen Nilwassers siehe auch Kap. „Wasser“.

<sup>1503</sup> Wortspiel zwischen *bd* „reinigen“ und *bd* „Natron“.

<sup>1504</sup> An dieser Stelle steht  (D154), was nach Erman/Grapow 1971, WB I, S.39.23 mit *j<sup>c</sup>w-r3* transliteriert werden kann. Im WB ist die Übersetzung mit „Frühstück“ angegeben, jedoch wird der eigentliche Sinn als „Mundwaschung“ benannt. Zum Zeichen D154 und seiner korrekten Transliteration mit *ʿb(w)-r3* siehe de Meulenaere 1981, Le signe hiéroglyphique, *passim*.

<sup>1505</sup> Siehe dazu cf. die Überschrift bei Allen 2005, Pyramid Texts, S. 24.

<sup>1506</sup> Allen 2005, Pyramid Texts, S. 24 übersetzt hier „trampled bread“, jedoch wird keine Transkription wiedergegeben, sodass der Übersetzungsweg nicht nachvollzogen werden kann. Topmann: TLA, PT 111 übersetzt schlichtweg *wt*-Brot, was zumindest dem Original nahe ist. Auch ein *tw*-Brot oder noch wahrscheinlicher *t'-tw* (*tw*-Brot) sind mögliche Lesungen. Die letzte Lesung scheint am wahrscheinlichsten, da

Das *tw*-Brot wird demnach als bereits zerstampftes Auge des Horus angesprochen. Hier wird die Unversehrtheit des Auges aufgegeben und ein bestimmter Zeitpunkt im Mythos benannt. Das Auge wurde demnach zunächst von Seth entfernt und schließlich zertrampelt. Wollte man nun ein Wortspiel aus *tj* „zerstampfen“ und *tw* „*tw*-Brot“ machen, wie es bereits so oft vorhergehend der Fall war, so könnte man as *t'-tjw* „Brot des Zerstampfenden“ lesen und übersetzen. Das Brot wäre demnach nach einer Handlung des Mythos von Horus und Seth benannt worden, was allerdings unwahrscheinlich erscheint, da sicherlich zunächst die Brotnamen existierten, welche dann auf den Mythos übertragen wurden. Ähnlich verhält es sich im folgenden Spruch, wo es heißt:

„Osiris NN, nimm dir das Horusauge, welches er herausgezogen hat: 1 *ith*-Brot!“ (PT 112)

Das *ith*-Brot steht in einem Wortspiel mit der Handlung des Herausziehens (*ith*) durch Seth.

„Osiris NN, nimm dir dein Gesicht (Hr): 2 *ht3*-Brote!“<sup>1507</sup> (PT 113)

Bei Unas folgen nun PT 114 und 115, in denen es wiederum um das Gesicht des Königs geht.

„Osiris NN, ich bringe dir den, der deinem Gesicht gleichkommt: 2 *nhr.w*-Brote“<sup>1508</sup>.“ (PT 114)

„Osiris NN, (ich) opfere<sup>1509</sup> (*wdj.n=(i)*) dein Auge: 4 *dp.t*-Brote.“ (PT 115)

Dem König wird demnach „sein“ Auge übergeben, womit das Horusauge gemeint ist, was dem Pharaon und damit auch dem Horus auf Erden gehört. Dieser Akt wird mit dem Übergeben von vier *dp.t*-Brotten gleichgesetzt. Dabei ist klar, dass hier eine phonetische Verbindung zwischen *dp* „kosten“ und *dp.t*-Brot besteht. Die lautlichen Wortspiele zwischen Handlung und Opfergabe ziehen sich durch das gesamte Ritual. Zudem wird explizit „dein Auge“ erwähnt, was eigentlich darauf hinweist, dass die angesprochene Person Horus sein müsste, jedoch wird am Beginn des Spruches der Osiris-NN angesprochen. Dies ist nur ein scheinbares Problem, da Osiris als Vater des Horus auch diesem zugehörig ist und in direkter Abfolge auch von „deinem Sohn“ gesprochen werden könnte. Damit gehört Horus zu ihm sowie alle seine Glieder. Dies bestätigt sich im Folgespruch, wo es heißt:

„Osiris-NN, nimm dir das Horusauge und verhüte, dass er deswegen leidet: 4 *psn*-Brote!“ (PT 116)

Das *psn*-Brot ist an dieser Stelle das Horusauge, welches der König zu sich nimmt, um zu verhindern, dass der Gott unter den Schmerzen des Entfernens des Auges leidet. Es wird ausdrücklich gesagt, dass „er“, also Horus, durch die Handlung des Osiris-NN vor dem Leiden bewahrt werden soll. Eine andere Interpretation ist zulässig, wenn man bedenkt, dass der verstorbene Osiris-König ja bereits einmal Horus auf Erden war, was somit seine ursprüngliche Gestalt meinen würde. Die Übergänge von Vater zu Sohn und Throninhaber zu Erbe wären dann fließend. Im darauffolgenden Spruch 117 folgt:

„Osiris-NN, empfangen (*šsp*) für dich deinen Kopf! Viermal zu sprechen: 4 *šns*-Brote.“ (PT 117)

Nach dem Gesicht und dem Auge soll nun demnach auch noch der Kopf wieder angefügt werden. Dieser wird symbolisiert durch die vier *šns*-Brote, die ein Wortspiel mit *šsp* „empfangen“ bilden. Danach folgt mehrfach die Aufforderung an den Osiris-NN, sich das Horusauge zu nehmen und es zu

---

eben jenes Brot bereits in derselben Spruchfolge vorkam. Siehe dazu PT 88 und weiter oben in diesem Kapitel. Dazu auch Barta 1963, Opferliste S. 48; Nr. 20. Dort Übersetzung des Brotes in der Opferliste des Debehenj.

<sup>1507</sup> Allen 2005, Pyramid Texts, S. 24 übersetzt hier „acquire for yourself your face“, während Topmann: TLA, PT 113 übersetzt „nimm (es) dir auf dich“. Da es mit dem Gesicht im folgenden Spruch weitergeht, wird die erste Übersetzung bevorzugt. Allerdings ist sie nicht so zu verstehen, dass der König nun sein Gesicht „abnehmen“ soll. Vielmehr kann man es im Sinne von „vornehmen“ (Nimm dir jetzt dein Gesicht vor!) verstehen, sodass deutlich gemacht wird, dass es nun um das Gesicht des Pharaos geht.

<sup>1508</sup> Erman/Gradow 1971, WB II, S. 298.15.

<sup>1509</sup> Topmann: TLA, PT 115 übersetzt hier „platziere“, was daher kommt, dass D46 + M17 als *dj.n=(j)* verstanden wird. Es käme allerdings auch eine Transliteration mit *wdj.n=(j)* (Hannig 1995, WB-Ä/D, S. 241) in Frage, da an der betreffenden Stelle steht.

verspeisen. Dieses wird durch verschiedene Opfergaben wiedergegeben, bei denen es sich ausschließlich um Brotsorten handelt.

„Osiris-NN, nimm (*mj*) dein Auge, nimm (*jt*) es dir! Viermal zu sprechen: ein Gefäß mit 4 *m-t3*-Brotten“ (PT 118)

„Osiris NN, nimm dir das Horusauge, welches er genommen (*hnf*) hat: 4 Gefäße mit *hnf.w*-Brotten!“ (PT 119)

„Osiris-NN, nimm dir das Horusauge und lass es nicht herumspringen<sup>1510</sup> (*shbnbn*)! 4 *hbnn.t*-Brote!“ (PT 120)

„Osiris-NN, nimm dir das Horusauge, welches er (Seth) in Furcht versetzt (bzw. herausgezogen) (*jt*) bzw. *rth*) hat<sup>1511</sup>: 4 *kmh.t*-Brote<sup>1512</sup>!“ (PT 121)

„Osiris-NN, siehe, das Horusauge ist dir in deinen Mund gelegt: 4 *jd3.t*-Brote, hinter dir!“ (PT 122)

Danach folgt der Spruch 123, welcher hier erstmalig die Urgestalt des Gottes anspricht:

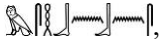
„Osiris-NN, nimm dir das Horusauge, dein *p3.t*-Brot und iss! 4 *p3.t*-Brote!“ (PT 123)

Demnach gehört das Horusauge zu seiner Urgestalt bzw. ist eben jene. Osiris und Horus gehen als Einheit ineinander über, welche den immer wiederkehrenden Wechsel zwischen den beiden Göttern symbolisiert. Der folgende Spruch besagt:

„Osiris-NN, nimm dir das Horusauge, welches er (Seth) in Furcht versetzt (bzw. herausgezogen) hat (*rth*)<sup>1513</sup>: viermal Gegrilltes/Gebratenes (*3šr.t*)<sup>1514</sup>!“ (PT 124)

An dieser Stelle ändert sich erstmalig die verwendete Stilfigur im Text. Es handelt sich nun nicht mehr um ein Wortspiel, das sich aus dem Gleichklang der Wörter ergibt, sondern vielmehr um die Wiederverwendung der Phoneme *r* und *t* von *rth* am Ende des Wortes *3šr.t*. Somit ist eine Zusammengehörigkeit zum Gesamtkontext sichtbar, jedoch wird das aktuelle Schema bewusst unterbrochen. Dies könnte mit der Änderung der Art der Opfergaben zusammenhängen, welche nun folgen. Waren es vormals ausschließlich diverse Brote, so sind es nun Gegrilltes, Zwiebeln und Fleisch. Im folgenden Spruch heißt es:



„Osiris-NN, bringe für dich seine Zähne, indem sie weiß (*hd.w*) und heil sind: 4 Gefäße mit Frühlingszwiebeln (*hd.w*).“<sup>1515</sup> (PT 125)

<sup>1510</sup> Die Hieroglyphen lauten an dieser Stelle , was im TLA: PT 120 mit „Siehe, es schlüpft hinunter (?)“ *m s(j) hbnbn=s* übersetzt wird. Allen 2005, Pyramid Texts, S. 24 übersetzt hingegen *m shbnbn(w) sj* „don't let it jump around“, was laut Karl Jansen-Winkeln die sprachlich einzig mögliche Übersetzung ist.

<sup>1511</sup> Topmann, TLA: PT 121 und Allen 2005, Pyramid Texts, S. 24 übersetzen hier *it* „herausziehen“, allerdings kann ebenfalls *rth* „in Furcht versetzen“ gelesen werden, so wie es auch Erman/Grapow 1971, WB II, S. 460.2, übersetzen wollen. Zu *t'-rth* siehe auch Erman/Grapow 1971, WB II, S. 459.12.

<sup>1512</sup> Das *kmh.t*-Brot wird bei Hannig 1995, WB-Ä/D, S. 857 auch als „Syrerbrot“ bezeichnet.

<sup>1513</sup> Siehe: FN 1511.

<sup>1514</sup> Das Wort ist an dieser Stelle sehr schwierig exakt zu übersetzen, da *3šr.t* im eigentlichen Sinne „Gebratenes/ Gegrilltes/ Grillklein“ meint. Siehe dazu Verhoeven 1984, Grillen, Kochen, Backen, S. 21-33 und vor allem S. 26. Damit ist in den häufigsten Fällen Fleisch gemeint, was durch das gängige Determinativ F51, welches ein Fleischstück darstellt, belegt wird. An dieser Stelle geben jedoch die Textzeugen unterschiedliche Determinative an. Es handelt sich dabei um  und . Dass Letzteres ein Brot angeben mag und somit gegrilltes Brot meint, scheint plausibel, jedoch ist in der ersten Darstellung vielmehr ein sog. Blumentopf (siehe Kap. „Gefäße, Blumentöpfe“) mit drei Eiern (nicht Körnern!) darin zu sehen. Selbige Abbildung findet sich bspw. im Grab des Paneb (TT 211) zwischen den Tatzen des Anubis (Kat. Nr. 072, Szene 434). Damit wären an dieser Stelle „gebratene Eier“ zu übersetzen. Da diese allerdings nicht in den üblichen Opferkontext passen, darf davon ausgegangen werden, dass hier lediglich die Abschrift ungenau erfolgte. Zu erwarten wären anstatt der Eier wohl eher drei nebeneinanderliegende Fleischstücke (F51), wie sie auch Verhoeven 1984, Grillen, Kochen, Backen, S. 30 beschreibt. Siehe cf. dazu auch die Abbildung bei Verhoeven auf S. 27.


<sup>1515</sup> Andere Textzeugen (außer Unas) weisen an dieser Stelle das übliche „Empfange für dich...“ auf. Siehe dazu Sethe 1908, Pyramidentexte, S. 44.

Das Weiß der Zähne wird hier eindeutig mit den weißen Zwiebeln (*hd.w*) gleichgesetzt. Man kehrt demnach zurück zum alten Muster des Wortspiels und kennzeichnet somit lediglich einen neuen Abschnitt im täglichen Opferritual. Dieser konzentriert sich jetzt auf die Fleischbeigaben:

„Osiris-NN, nimm das *hph*<sup>1516</sup> des Horusauges: 1 Vorderschenkel (*hps*).“ (PT 126)

„Osiris-NN, tanze (*jb3*)! Nichts Unrechtes wird Geb seinem Erben (*iw*) tun, welcher erbt. 1 Fleischstück mit Knochen (*j(w)*).“ (PT 127)

„Osiris-NN, nimm dir das Horusauges, das du suchst<sup>1517</sup> (*shn.t=k*): einmal *shn*<sup>1518</sup>.“ (PT 128)

„Osiris-NN, nimm dir <sup>1519</sup>, das Horusauges: 1 *sw.t*-Fleischstück<sup>1520</sup>.“ (PT 129)

„Osiris-NN, nimm dir die, die sich gegen dich auflehnen (*sb<j>.w*)! Viermal zu sprechen (über?): 4 *spr*-Fleischstücke.“ (PT 130)

„Osiris-NN, nimm dir diejenigen, die du an Land bringst<sup>1521</sup>: 1 Gefäß mit Gegrilltem (*3šr.t*).“ (PT 131)


„Osiris-NN, nimm dir das Horusauges! Mögest du zu ihm gehen (*s3j*): 1 Gefäß mit *mjs.t*<sup>1522</sup>.“ (PT 132)

„Osiris-NN, nimm dir das Horusauges, zu dem er geht: 1 Gefäß mit Milz<sup>1523</sup>.“ (PT 133)

„Osiris-NN, nimm dir das Horusauges, das sich in seinem Vordersten (Kopf) befindet: 1 Gefäß mit Fleisch (*h*).“ (PT 134)

„Osiris-NN, nimm dir das Horusauges, das sich im Vordersten (Kopf) des Seth befindet: 1 Gefäß mit Brustfleisch (*h3.t-iwf*).“ (PT 135)

„Osiris-NN, nimm dir die Köpfe derer, die im Gefolge des zu Boden gebrachten<sup>1524</sup> (*srj*) Seth sind: 1 Gefäß mit Graugänsen (*sr.w*)<sup>1525</sup>.“ (PT 136)


<sup>1516</sup> Das Wort  *hph* ist nur an dieser Stelle belegt und nicht übersetzbar, obwohl Hannig 1995, WB-Ä/D, S. 596 es mit „rauben“ versucht. Da es sich bei dem vorangestellten Wort um den Imperativ *mj* handelt, darf an dieser Stelle ein Substantiv erwartet werden, woran das Horusauges genitivisch angeschlossen wird. So sieht es auch Topman, TLA: PT 126. Allen 2005, Pyramid Texts, S. 25 übersetzt hingegen: „here is the one who stole Horus's eye.“ Dennoch ist erkennbar, dass es sich wiederum um ein Wortspiel handelt zwischen *hph* und *hps*.

<sup>1517</sup> *shn.t=k*, welches hier mit „das du suchst“ übersetzt wurde, wird bei Allen 2005, Pyramid Texts, S. 25 mit „which you should embrace“ wiedergegeben. Auch diese Übersetzung ist theoretisch richtig, ergibt jedoch weniger Sinn als die hier wiedergegebene und von Topmann, TLA: PT 128 unterstützte Version.

<sup>1518</sup> Worum es sich bei diesem Wort genau handelt, ist nicht ganz klar. Hannig 1995, WB-Ä/D, S. 747 nimmt an, dass Nierenfett gemeint ist, während Erman/Grapow 1971, WB IV, S. 254 noch eine Krankheitserscheinung dahinter vermuteten. Letztere dürfte jedoch in diesem Zusammenhang nicht in Betracht kommen.


<sup>1519</sup> Allen 2005, Pyramid Texts, S. 25 möchte an dieser Stelle *nj-sw sw.t* „the one of the shank“ als Nisbe übersetzen. Erman/Grapow 1971, WB IV, S. 60 schlagen vor „voller Ersatz (für das Horus-Auge)“ zu übersetzen, sind jedoch nicht gänzlich sicher. Das Wort *sw.t* allein kann das zugehörige Fleischstück beschreiben. Dann wäre jedoch ein *t* zu streichen. Da hier keine zufriedenstellende Lösung gegeben werden konnte (so auch Topman, TLA: PT 129), wurde das Wort bzw. die Wörter in Hieroglyphen wiedergegeben. Siehe cf. FN 1497.

<sup>1520</sup> Dieses Stück gehört zum Rind (Erman/Grapow 1971, WB IV, S. 60) und bezeichnet wohl ein Fleischteil, welches mit einem Knochen durchzogen ist.

<sup>1521</sup> An dieser Stelle steht . Allen 2005, Pyramid Texts, S. 25 und Topmann, TLA: PT 131 übersetzen „stranden“ bzw. „an Land bringen“.

<sup>1522</sup> Dabei handelt es sich nach Erman/Grapow 1971, WB II, S. 44 um ein inneres Organ, wobei vermutet wird, dass es die Leber sein könnte.

<sup>1523</sup> *nnšm* = Milz. Erman/Grapow 1971, WB II, S. 276.


<sup>1524</sup> Das Wort, welches hier steht lautet  *srj*. Es kann mit „abtrennen“ oder „zu Boden bringen“ übersetzt werden. Topmann, TLA: PT 136 übersetzt: „...nimm dir die abgetrennten Köpfe derer, die im Gefolge des Seth sind.“ Das ergibt natürlich Sinn, weil auch das Determinativ der *srw*-Gänse einen Vogel mit abgetrenntem Kopf zeigt. Das Problem ist jedoch die Wortstellung im Satz. Dieser lautet: *mj n=k dp.w Sth m-ht srj*. Der Gott Seth wird vorangestellt (*honorific transposition*), weshalb *m-ht Sth* zu lesen ist. Dadurch könnte sich das Wort *srj* viel deutlicher auf Seth beziehen als auf diejenigen, die sich in seinem Gefolge befinden. Für den Hinweis danke ich Jannik Korte.

<sup>1525</sup> An dieser Stelle muss unbedingt *sr.w* und nicht, wie von Topmann, TLA: PT 136 vorgeschlagen, *r* gelesen werden, da es sich um ein Wortspiel mit *srj* handelt. Damit wird ein Bezug zu den Opfertieren (Gänse), die sich im Gefolge des Seth befinden, hergestellt. Siehe dazu Quack 2006, Opfermahl und Feindvernichtung, S. 75.



„Osiris-NN, nimm dir *dr*<sup>1526</sup> dieses Wunsches! Viermal zu sprechen (über?): 1 Gefäß mit *trp*-Gänsen.“ (PT 137)

„Osiris-NN, nimm dir das Horusauge, welches er herbeigetragen hat (*msʒ.t.n=f*): ein Gefäß mit Spießente (*s.t*).“ (PT 138)

„Osiris-NN, nimm dir den, der kommt <sup>1527</sup> (*j:sr=f.sn*): 1 Gefäß mit Graugans (*sr*).“ (PT 139)

„Osiris-NN, nimm dir das Horusauge und verhüte, dass er deswegen leidet (*mn*): 1 Gefäß mit Tauben (*mnw.t*).“ (PT 140)

Ab PT 140 hören die Fleischopfergaben auf und es werden wieder diverse Sorten von Broten dargebracht:

„Osiris-NN, nimm dir das Horusauge welches er (Seth) in Furcht versetzt (bzw. herausgezogen) hat<sup>1528</sup> (*ith/rth*): 1 *sif*-Brot<sup>1529</sup>.“ (PT 141)

„Osiris-NN, nimm dir das Horusauge. Es wird nicht getrennt (*š<sup>c</sup>*) von dir: 2 *š<sup>c</sup>.t*-Brote.“ (PT 142)


„Osiris-NN, anvertraut ist dir/ zurechtgeschnitten<sup>1530</sup> (*jsp*) ist für dich das Horusauge: 2 *npʒ.t*-Brote.“ (PT 143)

„Osiris-NN, nimm das Horusauge, dessen darin befindliches Wasser (*mw jm(j).w=s*) er hat leiden lassen<sup>1531</sup>: 2 *ms.t*-Brote<sup>1532</sup>.“ (PT 144)

An dieser Stelle beginnt nun eine Aufzählung von Getränkeopfergaben, welche direkt an die Brote angeschlossen werden:

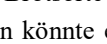
„Osiris-NN, nimm dir das kleine (*nds.t*) Horusauge von dem Seth gegessen hat: 2 Gefäße mit *dsr.t*<sup>1533</sup>.“ (PT 145)

<sup>1526</sup> Wörtlich steht an dieser Stelle *dr ib pn*. Topmann, TLA: PT 137 übersetzt hier „nach Wunsch“. Allen 2005, Pyramid Texts, S. 25 möchte „all of this heart“ lesen. Die Übersetzung von Topmann scheint mir logischer, ist jedoch nicht mit Hilfe anderer Textstellen nachzuweisen.

<sup>1527</sup> Topmann, TLA: PT 139 übersetzt hier  *j:sr=f.sn* als „damit er sie ankündige“. Mir erschließt sich der Sinn an dieser Stelle nicht, da es sich bei „ihm“ wohl nur um den handeln kann, der bereits in PT 138 das Horusauge herbeigetragen hat. Damit könnte Thot gemeint sein. Das Pluralpronomen *sn* müsste sich demnach auf die zuvor in PT 136 genannte Gefolgschaft des Seth beziehen. Weshalb Thot diese jedoch ankündigen soll, ist unklar.

<sup>1528</sup> Siehe: FN 1511.

<sup>1529</sup> Allen 2005, Pyramid Texts, S. 25 möchte an dieser Stelle „warm bread“ lesen, was wohl darauf zurückgeht, dass er anstatt *sif* ein *srj* liest. Auch Hannig 1995, WB-Ä/D, S. 666 verweist auf jenes Wort und will damit *t'-srj* „warmes Brot“ beschreiben. Allerdings geben auch die parallelen Textzeugen eindeutig *sif* wieder! Daher wird angenommen, dass es sich um eine spezielle Brotsorte handelt. So auch Topmann, TLA: PT 141.

<sup>1530</sup> An dieser Stelle steht . Zum einen könnte es sich dabei nach Allen 2005, Pyramid Texts, S. 25 und Topmann, TLA: PT 143 um das Wort *s:ip* „anweisen/zuweisen/überweisen“ handeln. Zum anderen besteht die Möglichkeit das Wort so zu lesen, wie es im Original steht und es als *jsp* „zurechtschneiden“ zu übersetzen. Siehe dazu: Hannig 1995, WB-Ä/D, S. 103. Damit wäre dann das geschnittene Brot gemeint. Da das Horusauge ja aber vermutlich im Ritual nicht zusätzlich eingeschnitten werden soll (obwohl geschnittene Brote und Brotscheiben oft dargestellt sind) ist erstere Übersetzung wahrscheinlicher.


<sup>1531</sup> Übersetzung von *s:swn* mit „leiden lassen“ nach Topmann, TLA: PT 144. Bei Erman/Grapow 1971, WB, S. 273 eigentlich „bestrafen“.

<sup>1532</sup> Die *ms.t*-Brote werden bei Topmann, TLA: PT 144 mit *ms(w).t* „Weizenspeise“ übersetzt. Allen 2005, Pyramid Texts, S. 26 übersetzt jedoch m. E. richtig mit *ms.t*-Brot. Dies geht aus der Form und Anordnung der vorangegangenen Sprüche hervor, die zudem allesamt Brote als Opfergaben beinhalten. Es ist jedoch nicht ausgeschlossen, dass es sich dabei um eine Schreibung der *msw.t*-Weizenspeise handeln könnte, die jedoch mit M33 anstatt mit dem runden Fladen im „Blumentopf“ determiniert werden müsste. Die Textzeugen neben Unas weisen allerdings nur den „Blumentopf“ auf, was an jener Stelle wieder für die Weizenspeise sprechen würde. Da die vorliegende Übersetzung so nahe wie möglich am Original der Unas-Pyramide bleiben sollte, wurde jedoch für das *ms.t*-Brot entschieden.


<sup>1533</sup> Welches Getränk an dieser Stelle genau gemeint ist, kann nicht mit Sicherheit gesagt werden. Topmann, TLA: PT 145 übersetzt *dsr.t*-Bier ähnlich, wie Allen 2005, Pyramid Texts, S. 26, der „strong beer“ lesen möchte. Erman/Grapow 1971, WB V, S. 616 geben jedoch an, dass es sich auch um eine Zubereitungsart von Milch handeln könnte. Letztere Variante scheint zumindest logischer, wenn man bedenkt, dass das Starkbier ohne *t*-

- „Osiris-NN, nimm dir das Horusauge! Sie kommen gedreht (rund gemacht)<sup>1534</sup> aus ihm (dem Auge): 2 Gefäße mit *j3.tt dsr.t*<sup>1535</sup>.“ (PT 146)
- „Osiris-NN, nimm dir das Horusauge, das sie gegen ihn *h3nm.t*<sup>1536</sup> haben: 2 Gefäße mit *h3nms*-Bier.“ (PT 147)
- „Osiris-NN, versieh dich mit *h3nk*-Flüssigkeit<sup>1537</sup>, die aus dir herauskommt: 2 Gefäße mit *h3nk.t*-Bier.“ (PT 148)
- „Osiris-NN, versieh dich mit *h3nk*-Flüssigkeit<sup>1538</sup>, die aus dir herauskommt: 2 Gefäße mit *shp.t*-Flüssigkeit<sup>1539</sup>.“ (PT 149)
- „Osiris-NN, versieh dich mit *h3nk*-Flüssigkeit, die aus dir herauskommt: 2 Gefäße mit *ph(3)*-Flüssigkeit<sup>1540</sup>.“ (PT 150)
- „Osiris-NN, versieh dich mit *h3nk*-Flüssigkeit, die aus dir herauskommt: 2 Gefäße mit *s3r*-Getränk<sup>1541</sup>.“ (PT 151)
- „Osiris-NN, nimm dir die Brust des Horus, die sie opfern<sup>1542</sup>: 2 Gefäße mit Feigen.<sup>1543</sup>“ (PT 152)
- „Osiris-NN, öffne deinen Mund dadurch: zweimal unterägyptischer Wein.“ (PT 153)
- „Osiris-NN, nimm dir das Horusauge, das sie ausgespien haben und verhüte, dass er (Seth) es verschluckt: 2 *3*-Krüge<sup>1544</sup> mit Wein<sup>1545</sup>.“ (PT 154)
- „Osiris-NN, nimm dir die Iris mit Pupille<sup>1546</sup>, welche im Horusauge ist und öffne deinen Mund damit: 2 Gefäße butischer Wein<sup>1547</sup>.“ (PT 155)
- „Osiris-NN, nimm dir das Horusauge, das er aufgefischt hat und öffne deinen Mund damit: 2 Gefäße mit Wein aus *h3mw*<sup>1548</sup>.“ (PT 156)
- „Osiris-NN, nimm dir das Horusauge, damit es sich nicht von dir trennt: 2 Gefäße mit pelusischem (*sn.w*)<sup>1549</sup> Wein.“ (PT 157)

Endung überliefert sein müsste, so wie es die übrigen Belege vorgeben. Die von Erman/Grapow vorgegebene Milchzubereitungsart weist jenes fehlende *t* auf, welches bei Unas und den anderen Textzeugen immer gegeben ist. Dennoch bleibt die Stelle fraglich, da auch Erman/Grapow ihre Vermutung mit einem Fragezeichen versehen. Aus diesem Grund wurde *dsr.t* nicht weiter übersetzt.

<sup>1534</sup> An dieser Stelle steht . Es wird von Topmann, TLA: PT 146 *j3:s3n.w* „rund gemacht“ (Hannig 1995, WB-Ä/D, S. 766 „gedreht“) übersetzt. Hiermit wird der Bezug zu den im Horusauge (*jm=s*) getöpften Gefäßen geschaffen. Für den Hinweis danke ich PD Dr. Jan Moje.

<sup>1535</sup> Bei Topmann, TLA: PT 146 wird keine Übersetzung gegeben. Sie unterscheidet lediglich ein *j3.tt*- und ein *dsr.t*-Getränk. Allerdings möchte ich der Übersetzung von Erman/Grapow 1971, WB I, S. 27 folgen, welche *j3.tt* für „Milch (oder Zubereitung derselben)“ wiedergibt. Dies geschieht aus dem Grund, dass auch andere Wörter, die ähnlich geschrieben werden, wohl mit der Milch zu assoziieren sind. So z. B. eine Milchgottheit namens *J3.t* und ein milchig, fermentiertes Getränk, das *j3.tjt* genannt wurde. Siehe dazu Erman/Grapow 1971, WB I, S. 26 sowie Helck 1980, Iat, S. 114 und Erman/Grapow 1971, WB I, S. 27. Hannig 1995, WB-Ä/D, S. 22 übersetzt *j3.tt dsr.t* mit „geschlagener/geweiheter Sahne“. Die wörtliche Übersetzung wäre hingegen „geweihte Milch“.

<sup>1536</sup> An der Stelle steht bei Unas . Bei den übrigen Textzeugen wird D35 weggelassen. Allen 2005, Pyramid Texts, S. 26 übersetzt „which they enjoyed against him“, was er von *h3nm* „erfreuen“ herleitet.

<sup>1537</sup> Erman/Grapow 1971, WB III, S. 117.3. Dort: evtl. Saft?!

<sup>1538</sup> Erman/Grapow 1971, WB III, S. 117.3. Dort: evtl. Saft?!

<sup>1539</sup> Erman/Grapow 1971, WB IV, S. 240. Allen 2005, Pyramid Texts, S. 26 übersetzt „date-beer“. Auch Hannig 1995, WB-Ä/D, S. 744 nennt Datteln als mögliche Zutat. Wo diese jedoch herkommen, belegen beide nicht.

<sup>1540</sup> *ph3* schien der Name für eine unbekannte Frucht gewesen zu sein, aus der auch ein Bier bereitet wurde. So Erman/Grapow 1971, WB I, S. 542. Auch: Hannig 1995, WB-Ä/D, S. 290.

<sup>1541</sup> Erman/Grapow 1971, WB IV, S. 295.7-8.

<sup>1542</sup> An dieser Stelle steht das Wort *d3p*, welches laut Erman/Grapow 1971, WB V, S. 476 mit *drp* gleichzusetzen ist.

<sup>1543</sup> Das Wortspiel in diesem Spruch besteht zwischen *d3p* „opfern/ jmd. speisen“ und *d3b* „Feige“.

<sup>1544</sup> Erman/Grapow 1971, WB I, S. 228.7.

<sup>1545</sup> Der Wein ist an dieser Stelle nur durch das Determinativ W21 wiedergegeben und wird aufgrund der Parallele bei Teti (Sethe 1908, Pyramidentexte, S. 55.119a) als jenes Getränk ergänzt.

<sup>1546</sup> Wörtlich: „Das Mädchen im Auge“. Erman/Grapow 1971, WB III, S. 53.21. Zur Übersetzung von *dfd* mit „Iris und Pupille“ siehe Hoffmann 1993, Das Wort *dfd*, *passim*.

<sup>1547</sup> Erman/Grapow 1971, WB III, S. 53.22.

<sup>1548</sup> Dabei handelt es sich um eine Weingegend. Siehe dazu Erman/Grapow 1971, WB III, S. 32.5.

<sup>1549</sup> Erman/Grapow 1971, WB IV, S. 156.8.

„Osiris-NN, nimm dir das Horusauge, wenn es „verrutscht“ (*ḥbnbn*)<sup>1550</sup>: 2 Gefäße mit *ḥbnn.t*-Brot.“ (PT 158)

„Osiris-NN, nimm dir das Horusauge, das er (Seth) genommen hat: 2 Gefäße mit *ḥnf.w*-Brot.“ (PT 159)

„Osiris-NN, nimm dir das Horusauge, das er Seth weggenommen hat: 2 Gefäße mit *jšd*-Früchten<sup>1551</sup>.“ (PT 160)

„Osiris-NN, nimm dir das weiße Horusauge und verhüte, dass er (Seth) es umbindet<sup>1552</sup>: 2 Gefäße mit weißer *sš.t*-Frucht<sup>1553</sup>.“ (PT 161)

„Osiris-NN, nimm dir das grüne Horusauge und verhüte, dass er (Seth) es umbindet: 2 Gefäße mit grüner *sš.t*-Frucht<sup>1554</sup>.“ (PT 162)

„Osiris-NN, nimm dir das Horusauge und verhüte, dass er (Seth) es ausreißt: 2 Gefäße mit Weizen als Röstkorn (*sw.t ḡ.t*)<sup>1555</sup>.“ (PT 163)

„Osiris-NN, nimm dir das Horusauge und verhüte, dass er (Seth) es ausreißt: 2 Gefäße mit Gerste als Röstkorn (*j.t ḡ.t*)<sup>1556</sup>.“ (PT 164)

„Osiris-NN, nimm dir das Horusauge! Es zappelt<sup>1557</sup>: 2 Gefäße mit *b3.t*<sup>1558</sup>.“ (PT 165)

„Osiris-NN, nimm dir das Horusauge, welches sie<sup>1559</sup> verschlungen haben: 2 Gefäße mit Christuskornfrucht (*nbs*).“ (PT 166)

An der folgenden Textstelle wird nun deutlich, dass beide Augen wieder intakt sind bzw. der Genesung nahe. Hier beginnt stilistisch die Einleitung des Abschlusses des täglichen Opferrituals mit der Nachspeise. Es ist nicht mehr die Rede vom Abtrennen oder Zertrampeln des Auges, wie es vorher der Fall war. In den Folgesprüchen heißt es:

„Osiris-NN, öffne deine beiden Augen, dass du mit ihnen sehen kannst: 2 Gefäße mit Christuskornfrucht-Brot.“ (PT 167)

„Osiris-NN, nimm dir das Horusauge und verhüte, dass er (Seth) es einfängt<sup>1560</sup>: 2 Gefäße mit Erdmandeln<sup>1561</sup>.“ (PT 168)

<sup>1550</sup> Erman/Grappow 1971, WB III, S. 63.13-14.

<sup>1551</sup> Hierbei kann es sich um die Frucht des nicht identifizierten *jšd*-Baumes oder um irgendeine Frucht handeln. Siehe dazu Erman/Grappow 1971, WB I, S. 136.9-15.

<sup>1552</sup> Topmann, TLA: PT 161 übersetzt hier „daß er es als Stirnband trägt“. Die Übersetzung bei Erman/Grappow 1971, WB IV, S. 301 lautet „Binde“. Sinngemäß ist gemeint, dass Seth sich das Horusauge nicht als Binde um die Stirn legen soll und es somit als eine Art Siegerkranz missbraucht. Interessant ist hier die Verbindungen zum Mythos des Kampfes von Horus und Seth, in dem der Samen des Horus am Ende der Geschichte aus dem Scheitel des Seth hervorgeht und somit wie eine Art Diadem auf seinem Kopf thront. Zudem wurde auch das Sonnenauge mit dem Diadem von Herrschern gleichgesetzt. Siehe dazu von Lieven 2012, Schlange, Auge, Göttin, S. 40 und 53.


<sup>1553</sup> Verweis auf *sh.t*. Siehe dazu Erman/Grappow 1971, WB IV, S. 267.9-10.


<sup>1554</sup> Siehe: FN 1553.


<sup>1555</sup> Erman/Grappow 1971, WB I, S. 235.5 bezeichnen dies als eine Zubereitungsart für Getreide. Im TLA: PT 163 wird an dieser Stelle übersetzt mit „gerösteter (?) Emmer (?)“. Beide Wörter sind jedoch mit einem Fragezeichen versehen, was zeigt, dass die Übersetzerin hier auch nicht sicher ist. Allen 2005, Pyramid Texts, S. 27 übersetzt hier „roasted wheat“. Verhoeven 1984, Grillen, Kochen, Backen, S. 65-76 diskutiert den Begriff und kann speziell auf S. 68 festhalten, dass es sich um „Röstkorn“ handelt. Somit wäre *sw.t ḡ.t* zu übersetzen mit „Weizen als Röstkorn“, während *j.t ḡ.t* „Gerste als Röstkorn“ meint.

<sup>1556</sup> Siehe: FN 1555.

<sup>1557</sup> Das Wort *nb3b3*, welches hier im Wortspiel mit der *b3b3.t*-Körnerfrucht steht, wird im TLA: PT 165 mit „zappeln“ übersetzt. Erman/Grappow 1971, WB II, S. 243.14 geben keine Übersetzung an. Allen 2005, Pyramid Texts, S. 27 übersetzt „slipping“.

<sup>1558</sup> Dabei handelt es sich laut Erman/Grappow 1971, WB I, S. 416.11 um eine Körnerfrucht. Topmann, TLA: PT 165 emendiert an dieser Stelle *b3(b3).t*, da bei Sethe 1908, Pyramidentexte, S. 60.98b nur  steht.

<sup>1559</sup> Es stellt sich die Frage, auf wen sich das „sie“ hier bezieht. An jener Stelle steht , was m. E. ausschließlich mit *i:nsb.t.n=sn* zu transliterieren ist. Eventuell wird auf diejenigen angespielt, die sich in der Gefolgschaft des Seth befinden (PT 136).

<sup>1560</sup> Das Wort *ḥ* „einfangen“ (Erman/Grappow 1971, WB I, S. 213.17-19) wird normalerweise  geschrieben. An dieser Stelle wurde jedoch m. E. bewusst der Halbmond (N11) anstatt des Netzes (T24)

„Osiris-NN, nimm dir das süße Horusauge, nimm es zu dir<sup>1562</sup>: 2 Gefäße mit allen süßen Dingen.“ (PT 169)

„Osiris-NN, nimm dir das Horusauge und weise es dir zu: 2 Gefäße mit allerlei Frischem<sup>1563</sup>.“ (PT 170)

„Osiris-NN, möge dauern<sup>1564</sup> für dich  $hr=k$   $hr=k$ <sup>1565</sup>: Opfertgabe<sup>1566</sup>.“ (PT 171)

An dieser Stelle endet die Zuteilung und Beschreibung der einzelnen Gaben des Opferrituals. Bei Unas<sup>1567</sup> folgt nun PT 223 im Anschluss. Dort wird in einem Abschnitt noch einmal deutlich gesagt:

„Der Gott ist mit dem Gottesopfer versehen worden, NN ist mit diesem seinem Brot versehen worden.“ (PT 223, §215a)

Damit wird der König Unas, speziell in seiner Pyramide, als Gott angesprochen, der mit dem Gottesopfer, welches das Horusauge in Form von Brot ist, ausgestattet wurde. Im späteren Verlauf heißt es:

„Ich habe dir das Horusauge gegeben.“ (PT 223, §216c)

Derjenige, der den Text zu rezitieren hatte, kommt an dieser Stelle selbst zum Vorschein durch das Pronomen „ich“. Dabei handelt es sich um Thot, dessen Rolle der Priester, der das Ritual durchführte, einnahm. Er übernimmt in diesem Ritual die Funktion eines Türöffners, indem er am Schluss des Spruches sagt:

„Oh NN, ich werde für dich<sup>1568</sup> (als) Pförtner/Dolmetscher<sup>1569</sup> sein.“ (PT 223, §217b)

verwendet, da es sich bei dem Horusauge um das Mondauge handelt. Auch die folgenden Erdmandeln ( $w^c h$ ) werden zudem mit dem Halbmond determiniert.

<sup>1561</sup> An dieser Stelle  $hw^c$  als andere Schreibung für  $w^c h$ . Siehe dazu Erman/Grapow 1971, WB III, S. 52. Dort Verweis auf  $w^c h$ .

<sup>1562</sup> Hier im Sinne von „essen“ zu verstehen. Topmann, TLA: PT 169 übersetzt hier  $sh\bar{t}i n=k s(j)$  mit „lass es zu dir zurückkehren“. Tatsächlich lehnt sich das geschriebene  $\overline{sh\bar{t}}$  (Erman/Grapow 1971, WB IV, S. 265.2) augenscheinlich an  $sh\bar{t}$  „zurückweichen lassen“ (Erman/Grapow 1971, WB IV, S. 265.3) an, jedoch ist eine Übersetzung mit „zu sich nehmen (zum Essen)“ nicht so abwegig, wie sie Topmann erscheint. Schließlich wird der Osiris-NN auch in den vorangegangenen Pyramidentextsprüchen dazu aufgefordert die Opfertgaben in Form des Horusauges zu verspeisen. Das Wort ist daher keinesfalls als irriige Schreibung für  $sh\bar{t}$  „zurückweichen lassen“ zu lesen und sollte, wie bei Erman/Grapow 1971, WB IV, S. 265.2 vorgeschlagen, mit „essen“ übersetzt werden.

<sup>1563</sup> An dieser Stelle steht  $rnp.t nb(.t)$ , was Topmann, TLA: PT 170 mit „Jedes frische Gemüse“ übersetzt. Diese Übersetzung ist jedoch zu spezifisch, da sie Blumensträuße und Obst außen vor lässt. Die Wiedergabe als „allerlei Frisches“ ist allumfassender und schließt Pflanzen und Früchte mit ein. Siehe dazu auch Erman/Grapow 1971, WB II, S. 435.2-8.

<sup>1564</sup> Topmann, TLA: PT 171 übersetzt hier  $\overline{nhh}$  mit „fortdauern“.

<sup>1565</sup> Topmann, TLA: PT 171 übersetzt hier „bei dir, bei dir“, was allerdings wenig sinnvoll erscheint, da sie bereits vorher „(es, das Horusauge)“ ergänzt.

<sup>1566</sup> Die Verwendung des Wortes  $hnk.t$  als Opfertgabe anstatt von  $h\bar{t}p.t$  ist an dieser Stelle wohl bewusst gewählt worden, da somit eine allumfassende Opfertgabe beschrieben wird, welche jegliche Lebensmittelart, wie sie in den Opferlisten vorkommt, mit einschließt. Erman/Grapow 1971, WB III, S. 118.9-15. Neben der Gabe des Gottes an den König, kann auch das Opfer für einen Gott mit diesem Terminus beschrieben werden.

<sup>1567</sup> Allen 2005, Pyramid Texts, S. 27. Sethe 1908, Pyramidentexte, S. 123-124.214a-217b.

<sup>1568</sup>  $wn(n)=(j) n=k$ . So auch Topmann, TLA: PT 223.

<sup>1569</sup> An dieser Stelle steht  $\overline{hr}$  was m. E. mit  $jrj-C3$  zu transliterieren sein könnte. Laut Erman/Grapow 1971, WB I, S. 165.2 handelt es sich dabei um die Bezeichnung eines „Pförtners“. Weiter verstärkt wird diese Übersetzungsannahme durch die Textparallele in der Pyramide der Neith (Sethe 1908, Pyramidentexte, S. 124.217b). Dort befindet sich hinter dem Wort noch das Zeichen O224  $\overline{hr}$ , welches ergänzend dazu nach Erman/Grapow 1971, WB I, S. 165.3 einen „Obertürhüter“ bezeichnen kann. Dieser wird zwar mit dem Zeichen N1 geschrieben, jedoch gibt Sethe in seiner Edition an, dass die Hieroglyphe teilweise zerstört ist, sodass auf der linken Seite durchaus eine Fortführung des  $p.t$ -Zeichens zu erwarten ist. Topmann, TLA: PT 223 und Allen 2005, Pyramid Texts, S. 28 übersetzen hier „Helfer(?)“ bzw. „attendant“. Der „Pförtner“ oder „Türöffner“

Dieser Pförtner/ Dolmetscher ist augenscheinlich Thot, wie es in TB 125 heißt.<sup>1570</sup> Der Gott ist zudem der Rezitierende der Opferliste, welche im Opferritual der Pyramidentexte in ausgeschriebener Form vorzufinden ist. Der Rezitierende nimmt demnach die Stelle des Thot ein, wobei man nicht umhin kommt an das Totengericht zu denken, welches im Totenbuch in der Halle der Maat vor Osiris in besagtem Spruch stattfindet.<sup>1571</sup> Genau dort findet im Neuen Reich auch die Wandlung des Verstorbenen in einen Verklärten (Osiris) statt. Auch der König in den Pyramidentexten geht mit Durchführung des Rituals in den Zustand eines Verklärten über und wandelt somit seine Form in die eines Unterweltlichen. In PT 224 wird dies an das Opferritual anschließend explizit gesagt:

„Du bist ein Verklärter, oh Unas, unter/ zusammen mit<sup>1572</sup> deinen Brüdern, den Göttern.“ (PT 224, §221.a)

Dann folgt bei Unas der Spruch PT 199, der nochmals das Horusauge erwähnt, welches vom Opfernden empfangen werden soll. Der Spruch lautet wie folgt:

„Oh Osiris-NN, [wende dich um<sup>1573</sup> zu diesem deinem Brot!]<sup>1574</sup> [Du mögest es empfangen aus (meiner) Hand.] Worte viermal zu sprechen: *ḥw*<sup>1575</sup> – das Horusauge (möge) bei dir dauern<sup>1576</sup>. Das Gottesopfer zuwenden<sup>1577</sup>.“ (PT 199)

Der das gesamte Ritual umreißende Spruch fordert demnach den verstorbenen Pharaon als Osiris dazu auf, das Horusauge, welches gleichzeitig auch sein eigenes Auge ist, in Form des Gottesopfers zu sich zu nehmen. Dieses möge wiederum dauerhaft bei ihm sein. Es werden also zwei Inkarnationen des Verstorbenen angesprochen. Er erscheint als legitimer König auf Erden (Horus) und als verklärter

scheint mir hier jedoch eine genauere Übersetzung zu sein, da damit die exakte Funktion des Rezitierenden sowie seine Mittlerrolle wiedergegeben werden. In TB 125.99-100 (TLA: TB 125\_1) als „Dolmetscher“ übersetzt nach Schenkel 1975, Dolmetscher, Sp. 1116. Beide Übersetzungen, „Pförtner“ und „Dolmetscher“, erscheinen an dieser Stelle relevant, da es sich um Thot handelt, wie es in TB 125.100 weiter heißt. Dieser ist „Mittler zwischen den Welten“ und empfängt den Verstorbenen beim Totengericht.

<sup>1570</sup> Siehe dazu: FN 1569.

<sup>1571</sup> Interessant ist hierbei, dass die Szene des Maat- und Weinopferns vor Osiris in den Königsgräbern des Neuen Reiches, laut Abitz, die Gerichtsszene des Pfortenbuches ersetzt (Siehe dazu Kap. „Wein“). Auch an dieser Stelle des Totenbuches treffen die Komponenten zusammen. So handelt es sich um eine Wandlung des Verstorbenen in der Halle der Maat vor Osiris. In KV 11 (Ramses III.), Kammer Fa sind es sogar Horus-Chentechtai und Thot, die den verstorbenen König zu Osiris geleiten. Dass es sich dabei um eine substituierte Szene des Totengerichts handelt, welche ihren Höhepunkt in Halle F mit dem Doppelopfer an Osiris findet, fand bereits Abitz heraus (Abitz 1984, König und Gott, S. 24-27 und S. 21, Abb. 10). Er erklärt die Szene dort und in den anderen Königsgräbern damit, dass der über allem stehende Pharaon ja nicht vor das Totengericht treten kann wie ein Normalmensch. Somit bedarf es einer „Ersatzszene“, welche die Wandlung in Osiris dennoch wiedergibt. Aus diesem Grund kann der Pharaon in mehreren Erscheinungsformen gleichzeitig festgehalten sein: als Mensch und als Osiris. Auch im Opferritual der Pyramidentexte wird der König gleichzeitig als Osiris angesprochen, soll jedoch sein Horusauge zu sich nehmen. Damit sind zeitgleich der Pharaon auf Erden und der Herrscher der Unterwelt in einer Person angesprochen. Siehe auch Rudnitzky 1956, Auge des Horus, S. 39-41. Zum damit in Zusammenhang stehenden Begriff *multiplicity of approaches* siehe Frankfort 1946, Intellectual Adventure, S. 10-26 und Traunecker 2001, Gods of Egypt, S. 10-12.

<sup>1572</sup> An dieser Stelle steht *m-ḥb*, was Topmann, TLA: PT 224 sinngemäß mit „unter“ übersetzt. Eрман/Grapow 1971, WB I, S. 174.6 geben als Übersetzungsmöglichkeit „zusammen mit jem.“ an.

<sup>1573</sup> Dieses „umwenden“ (*wdb*, Eрман/Grapow 1971, WB I, S. 408.3) bezeichnet wohl die Lage der Mumie im Sarg, welche dazu aufgefordert wird sich dem Rezitierenden zuzuwenden, sodass sie ihre Opfertgaben empfangen kann. Siehe dazu die Aufforderung an den Verstorbenen, sich von seiner linken Seite auf seine rechte Seite zu drehen. Allen 2005, Pyramid Texts, S. 130.333.

<sup>1574</sup> Die Ergänzungen in diesem Spruch wurden mit Hilfe der parallelen Textzeugen angefertigt. Siehe dazu Sethe 1908, Pyramidentexte, S. 66.115a-c.

<sup>1575</sup> Nicht übersetzbarer Ausspruch oder Befehl. Siehe dazu Eрман/Grapow 1971, WB III, S. 44.7.

<sup>1576</sup> Zu dieser Übersetzung siehe vergleichend: FN 1564.

<sup>1577</sup> Der Ausspruch besagt hier, dass das Gottesopfer veranlasst wird. Das Wort *wdb* ist dabei mehrmals im Zusammenhang mit der Übergabe von Opfertgaben belegt. Hannig 1995, WB-Ä/D, S. 250.

Herrscher der Unterwelt (Osiris).<sup>1578</sup> Thot, in Form des Rezitierenden, übernimmt die Mittlerrolle, wie er sie auch in der typischen Totengerichtsszene der Vignette zu TB 125 hat. Er steht quasi als „Dolmetscher“<sup>1579</sup> zwischen Osiris und Horus bzw. dem verstorbenen Privatmann. Auch der Verstorbene kann für sich selbst die Rolle des Priesters (Thot) einnehmen, indem er mit Hilfe seines *K3* in der dazugehörigen Darstellung (Opfertischszene) einwohnt. Hier ist bereits der Vorteil des Vorhandenseins von Bild und Schrift zu erkennen. Während die Opferliste den korrekten Ritualablauf garantierte, bot das Bild die Möglichkeit für den Grabherrn selbst, sich um die Durchführung zu kümmern. Dies dürfte einhergehen mit dem Wunsch danach, dass das tägliche Opferritual bis in alle Ewigkeit durchgeführt werden sollte. Eine kontinuierliche Kultdurchführung durch die Nachkommen schien den Alten Ägyptern nicht gegeben.<sup>1580</sup> Auch im Neuen Reich bekräftigt der Rezitierende (Thot = Nachkomme des Verstorbenen = Verstorbener selbst) seine Rolle, wie an TB 125 zu sehen ist. Hier ist es nun vor allem der Privatmann, der gleich dem Pharao des Alten Reiches in verschiedene Rollen schlüpfen kann.






„Ich bin der Sem-Priester der Götter, der kennt, was in ihrem Leib ist. Ich bin hierher gekommen, um die Maat zu bezeugen, um die Waage ins Gleichgewicht zu stellen im Totenreich.“<sup>1581</sup> (TB 125)

Demnach ist er der Sempriester und derjenige, der die Waage im Totengericht ins Gleichgewicht bringt und somit eindeutig als Thot zu identifizieren. Das Opferritual für den König Unas schließt mit Libationen und Weihräucherungen in PT 32, 23, 25 und 200.<sup>1582</sup> Am Ende folgt noch das Zerschlagen der roten Krüge (PT 244), das durchgeführt wird, um Seth zu besiegen.<sup>1583</sup> Es handelt sich dabei um eine Handlung der Feindvernichtung, die in der Zerstörung von roten Gefäßen, die mit Seth assoziiert wurden, Ausdruck fand und vermutlich in Verbindung zum Schlachtopfer stand.<sup>1584</sup> Zudem wurde das Ritual durch diese Handlung abgeschlossen und der Verstorbene konnte ins Jenseits eingehen.<sup>1585</sup>

### Teilergebnisse zu den Pyramidentexten

Es sind nun zwei für die Bedeutung der Opfertischen in der Opfertischszene essentielle Aussagen aus dem vorliegenden Opferritual heraus zu ziehen:

1) Die in den Opferlisten genannten Brote entsprechen ihrem Namen nach der Funktion, welche sie im Ritual übernehmen und bilden dort Wortspiele<sup>1586</sup> mit den Verben, die zur Bekämpfung des Gottes Seth gebraucht werden (Siehe dazu Tabelle i). Es handelt sich demnach um spezielle Brote, deren Namen im magischen Gleichklang mit der Handlung im Ritual, in der angegebenen Reihenfolge geopfert, dazu beitragen, das Opfer mythisch zu verklären und somit zu sakralisieren.

Name des Brotes	Zeichen	Wortspiel mit...	Übersetzung:	PT
<i>tw</i> -Brot		<i>tj</i>	zertrampeln	88; 111
<i>rth</i> -Brot		<i>ith</i>	ziehen	89; 112
<i>šns</i> -Brot		<i>nšbšb</i> <i>šsp</i>	sich laben empfangen	94 117
<i>ht3</i> -Brot		<i>ij</i>	ergreifen, nehmen	113
<i>dp.t</i> -Brot		<i>dp</i>	kosten	115

<sup>1578</sup> Siehe dazu: FN 1571.

<sup>1579</sup> Siehe dazu: FN 1569.

<sup>1580</sup> Siehe dazu Kap. 12 „Entwicklung der Opfertischszene“.

<sup>1581</sup> Übersetzung bei Hornung 1990, Totenbuch, S. 240.140-144.

<sup>1582</sup> Libation und Weihrauch werden dort ebenfalls als Horausage bezeichnet. Siehe dazu Allen 2005, Pyramid Texts, S. 19 und 28. So vor allem in PT 25.

<sup>1583</sup> Siehe dazu Kap. „Ritualgefäße, Rote Krüge“.

<sup>1584</sup> Altenmüller 1972, Begräbnisritual, S. 92-100.

<sup>1585</sup> Siehe dazu Kap. „Gefäße, Ritualgefäße, Rote Krüge“.

<sup>1586</sup> Zu Wortspielen und ihrer Bedeutung als wirkmächtige, magische Ausdrücke hier und im Folgenden siehe Assmann 1992, Semiosis and Interpretation, S. 105-106.









<i>psn</i> -Brot		<i>pʒs</i>	leiden	116
<i>m-ḫ</i> -Brot		<i>m...itj</i>	nimm...nimm	118
<i>hnf.w</i> -Brot	---	<i>hnf</i>	fortschaffen, nehmen	119
<i>ḥbnn.t</i> -Brot	---	<i>ḥbnbn</i>	(auf dem Boden) herumrutschen	120, 158
<i>kmḥ.t</i> -Brot		<i>rth</i> <i>ith(?)</i>	in Furcht versetzen ziehen (?)	121
<i>jdʒ.t</i> -Brot		<i>dj.t(j)</i>	ist gelegt	122
<i>pʒ.t</i> -Brot		<i>pʒ.t</i>	Urgestalt	123
<i>sif</i> -Brot		<i>rth</i> <i>ith(?)</i>	in Furcht versetzen ziehen (?)	141
<i>š<sup>c</sup>.t</i> -Brot		<i>š<sup>c</sup> / š<sup>c</sup>y</i>	trennen	142
<i>ms.t</i> -Brot		<i>mw jm=s</i>	das Wasser, das darin ist	144

Tabelle i): Brote und ihre Verwendung im Wortspiel in den Pyramidentexten des Königs Unas mit den jeweilig verwendeten Determinativzeichen.

Doch nicht nur die Brote weisen derartige Besonderheiten auf. Aus all diesen Sprüchen des täglichen Opferrituals für den verstorbenen König Unas geht hervor, dass es sich bei den Gaben, die dem König im Zuge dessen dargebracht werden, um Lebensmittel handelt, deren Namen im Wortspiel einen deutlichen Bezug zum Mythos von Horus und Seth aufweisen.<sup>1587</sup>

2) Neben der Versorgung des Verstorbenen mit Lebensmitteln wird eine zweite, religiös verankerte Funktion und Bedeutung des täglichen Opferrituals in den Pyramidentexten explizit deutlich. Im Ritualablauf zeigt sich zunächst eine genaue Reihenfolge der Speisen, welche der Verstorbene zu sich nehmen soll. Sie entspricht der Reihenfolge der verkürzten Opferlisten des Neuen Reiches: Handwaschung-Mundreinigung, Brot, Fleisch, Wein+Bier, Süßigkeiten (Obst bzw. Honig), [Reinigung, Wein, Fleisch, süßes Brot]<sup>1588</sup>, Zerschneiden der Roten Krüge sowie Räuchern und Libieren. Die Opfergaben werden dabei immer als „Horusauge“ benannt. Nach Altenmüller bezeichnet dies die „Wiederholung der mythischen Rückgabe des Horusauges an seinen Herrn“<sup>1589</sup>. Mit dem Verspeisen der Opfergaben empfängt der König als Osiris bzw. Horus sein Auge, um im gerade befindlichen Kampf gegen seinen Widersacher Seth zu bestehen.<sup>1590</sup> Er versucht demnach die Maat aufrecht zu erhalten bzw. erneut herzustellen. Maat muss hier neben „Gerechtigkeit“ vor allem auch als „Unsterblichkeit“ verstanden werden.<sup>1591</sup> Speiseopfergaben konnten zudem als Ritus der Feindvernichtung angesehen werden.<sup>1592</sup> So verweist Verhoeven auf ein Gottesopfer in Abydos<sup>1593</sup>, Medinet Habu<sup>1594</sup> und im pChester Beatty IX, Recto 3, 2-3<sup>1595</sup>, welches *ʒr.t* (Grillklein) enthält sowie „ausgelöste Fleischstücke“, die aus „den Herzen der Rebellen“ bestehen.<sup>1596</sup> Auch in PT 130, 131 und

<sup>1587</sup> Zu den Wortspielen ebenfalls Meurer 2002, Feinde des Königs, S. 113 auch, wenn ihm dort noch die Bedeutung der Opfergaben in diesem Zusammenhang verborgen bleibt. So auch Altenmüller, Hayes und Firchow. Siehe dazu Meurer 2002, Feinde des Königs, S. 113, FN 2. Dahingegen wird jedoch bezweifelt, dass der Wein im Opferritual zugleich die weltliche Funktion des Getränkes als Heilmittel einnimmt. Dieser übernimmt als Medikamentenzugabe meist nur die Funktion des Lösungsmittels. So Germer 1979, Arzneimittelpflanzen, S. 89.

<sup>1588</sup> Einschub in den Neuen Reichs-Listen.

<sup>1589</sup> Altenmüller 1982, Opfer, Sp. 583.

<sup>1590</sup> So auch Meurer 2002, Feinde des Königs, S. 114.

<sup>1591</sup> Assmann 1986, Totenkult, Totenglauben, Sp. 659-660. Assmann 1990, Maat, S. 122-16.

<sup>1592</sup> Dazu auch Quack 2006, Opfermahl und Feindvernichtung.

<sup>1593</sup> Zur Belegstelle siehe Verhoeven 1984, Grillen, Kochen, Backen, S. 47, Dok. 28.

<sup>1594</sup> Zur Belegstelle siehe Verhoeven 1984, Grillen, Kochen, Backen, S. 48, Dok. 29.

<sup>1595</sup> Zur Belegstelle siehe Verhoeven 1984, Grillen, Kochen, Backen, S. 48, Dok. 30.

<sup>1596</sup> Verhoeven 1984, Grillen, Kochen, Backen, S. 31.

136, die direkt zum Opferritual gehören, tritt der Aspekt der Feindvernichtung auf.<sup>1597</sup> Das rituelle Verspeisen der Opfertgaben ist demnach nicht allein die Versorgung des Einzelnen über das Leben hinaus, sondern es dient auch einem ganz bestimmten Zweck: dem Kampf gegen Seth<sup>1598</sup> zur Aufrechterhaltung der Maat. Durch das Ritual vor, während und nach der Speisung werden die dem Grabinhaber zugeführten Gaben sakralisiert und statten ihn mit innewohnenden „Kräften und Mächten“ aus.<sup>1599</sup> Auch dem Privatmann des Neuen Reiches waren solche Kräfte zugänglich. So findet sich in der Totengerichtsszene (TB 125) folgender Abschnitt:

„Siehe, du bist angemeldet. Dein Brot ist das Udjat-Auge. Dein Bier ist das Udjat-Auge. Was man dir auf Erden opfert ist das Udjat-Auge, sagt er ihm, dem Osiris-NN, gerechtfertigt. Zu handeln gemäß dem Geschehen in dieser Halle der beiden Maat.“<sup>1600</sup> (TB 125.107-109, pLondon BM EA 10477, pNu)

Brot, Bier und Opfertgaben allgemein spielen demnach eine große Rolle für die Anmeldung in der Gerichtshalle. Sie sind quasi eine Bedingung dafür. In der Nachschrift zu diesem Totenbuchspruch lautet es zudem:

„Man wird für ihn *šns*-Brot, einen Krug, *psn*-Fladen und ein großes Stück Fleisch auf den Opfertisch des großen Gottes legen. Er wird von keinem Tor des Westens abgewiesen werden.“<sup>1601</sup> (TB 125.113-114, pLondon BM EA 10477, pNu)

Hier folgt demnach nochmals der Bezug zu den Opfertgaben sowie das daraus resultierende, unbehelligte Durchschreiten der Tore des Westens. Es wird aus dem Vergleich der Textstellen der Pyramidentexte mit dem Totenbuch ersichtlich, dass sich die Inhalte stark ähneln. Beide geben in ihrer Weise den Übergang vom menschlich Verstorbenen zu einem Verklärten<sup>1602</sup>, Osiris, wieder. Der König – als ein übermenschliches Wesen und Horus auf Erden sowie Osiris in der Unterwelt – konnte schließlich nicht vor das Totengericht treten.<sup>1603</sup> Es bedurfte einer anderen Form der Wandlung seines Selbst in einen Verklärten. In einem mythischen Kampf gegen seinen Widersacher Seth steht er sich selbst gegenüber als Horus und als Osiris<sup>1604</sup>, so wie es auch in den Darstellungen der Königsgräber der Ramessidenzeit zu sehen ist.<sup>1605</sup> Dort opfert der König sich selbst in Form des Osiris.

### Die Texte und Szenen des Neuen Reiches in Theben-West

Auch im Privatgrab des frühen Neuen Reiches ist über den Durchgängen<sup>1606</sup> häufig eine solche Szene zu finden.<sup>1607</sup> Dort opfert der Verstorbene dem Osiris, also seiner späteren Erscheinungsform und in manchen Fällen Anubis. Interessanterweise sind eben jene Szenen über Türdurchgängen oder in Lünetten zu finden. Dadurch wird die Transzendenz des Überganges auch durch die Architektur verdeutlicht. Im Verlauf der 18. Dynastie wird die Szene dann häufiger vereinfacht in einem Bild, das

<sup>1597</sup> Siehe dazu die Übersetzung der jeweiligen Sprüche weiter oben in diesem Kapitel.

<sup>1598</sup> Dazu auch Quack 2006, Opfermahl und Feindvernichtung, v. a. S. 74-75.

<sup>1599</sup> So Altenmüller 1982, Opfer, Sp. 579.

<sup>1600</sup> Backes, TLA: TB 125\_2.

<sup>1601</sup> Backes, TLA: TB 125\_3.

<sup>1602</sup> Auch Barta erkannte bereits, dass es sich um ein Verklärungsritual handeln muss, was er hauptsächlich an der Formel *h3 snd* festmachte. Barta 1963, Opferliste, S. 113-114. Zum Speiseritual als Verklärungsritus bzw. *rite de passage* siehe auch Assmann 1986, Totenkult, Totenglauben, Sp. 660-661.

<sup>1603</sup> Siehe dazu: FN 1570.

<sup>1604</sup> Diese Entsprechung ist auch im Opferritual der Pyramidentexte zu finden, wo der Osiris-NN angesprochen wird und gleichzeitig als Empfänger seines Auges (Horus) gilt. Dass sich beide Rollen innerhalb einer Szene nicht ausschließen, wird deutlich, wenn man sich die Bedeutung des Königs als Horus auf Erden und Osiris im Jenseits klarmacht. Siehe dazu Rudnitzky 1956, Auge des Horus, S. 39-41.

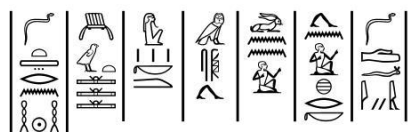
<sup>1605</sup> Siehe dazu: FN 1571.

<sup>1606</sup> So auch in den Königsgräbern. Siehe dazu Kap. „Wein“.

<sup>1607</sup> So z. B.: Kat. Nr. 001, Szene 002 und 004; Kat. Nr. 003, Szene 018 und 019 sowie 022 und 023; Kat. Nr. 011, Szene 065; Kat. Nr. 018, Szene 086; Kat. Nr. 021, Szene 096; Kat. Nr. 028, Szene 171; Kat. Nr. 042, Szene 266; Kat. Nr. 049, Szene 298; Kat. Nr. 097, Szene 577 und 578; Kat. Nr. 100, Szene 587.



den Grabherrn beim Opfer vor Osiris zeigt, dargestellt.<sup>1608</sup> Mit dem Wandel des Grabgedankens<sup>1609</sup> änderte sich dann auch diese Szene in der Ramessidenzeit. Immer häufiger wurde nun stattdessen oder gleichzeitig mit dieser die Vignette aus dem Totengerichtsspruch TB 125, bzw. die Darstellung des Opfern vor Osiris mit Anlehnung an diesen Spruch, dargestellt.<sup>1610</sup> Es wird vermutet, dass sich die Szenen, wie es bereits Abitz<sup>1611</sup> vergleichend für die Königsgräber nachgewiesen hat, entsprechen.<sup>1612</sup> Im Privatgrab wollte der Verstorbene jedoch zunächst vor allem im Gefolge des Osiris sein, bevor er sich selbst als solcher sah. Dies wird bspw. deutlich durch eine Inschrift, welche sich im Grab des Amenemheb (TT 85) befindet. Diese ist über der zweigeteilten Osirisanbetung auf der linken Seite angebracht und lautet:



*dd=fjj.n=i hr=k wnn=i m šms.w=k m-3w.t d.t r nhh*  
 „Er sagt: „Ich bin zu dir gekommen, damit ich in deiner  
 Gefolgschaft bin für immer (*m-3w.t d.t*)<sup>1613</sup> und ewig.“<sup>1614</sup>

Sehr eindeutig wird der Übergang von einem Verstorbenen zu einem Verklärten mit Hilfe der Opfertischszene im Grab des Menna (TT 69). Dort wird der Grabinhaber auf der Westseite der Nordwand der Passage noch mit seinen weltlichen Titeln angesprochen:



*htp-dj-nsw (n) Wsir dj=f šsp sn.w prr.t m-b3h h.t w<sup>c</sup>b hr h3w.t*  
*R<sup>c</sup>.w n k3 n sš-3h.t n nb t3.wi Mn-n3*  
 „Ein Opfer, das der König gibt (an) Osiris. Er möge  
 veranlassen das Empfangen der Opferbrote und das, was  
 dargebracht wird, reines Brot, auf dem Opfertisch des Re für  
 den K3 des Schreibers des Feldes des Herrn der beiden Länder, Menna [...]“<sup>1615</sup>

Das Opfer ist zwar an Osiris, und damit den verstorbenen Grabinhaber, gerichtet, jedoch spielt der seinerzeit auf Erden lebende „Schreiber des Feldes“ noch eine gewichtige Rolle beim Empfangen der Opfergaben. Er nimmt dennoch bereits den Platz eines Verstorbenen ein. Allerdings ist es dem Sempriester möglich, ihm durch das Ritual, welches durch Tisch und Liste zwischen den beiden verkörpert wird, entgegenzutreten.<sup>1616</sup> Direkt neben dieser Szene schließt sich auf der Westwand die

<sup>1608</sup> So z.B.: Kat. Nr. 022, Szene 106, Kat. Nr. 032, Szene 185, Kat. Nr. 036, Szene 217; Kat. Nr. 037, Szene 223; Kat. Nr. 038, Szene 231; Kat. Nr. 039, Szene 235; Kat. Nr. 043, Szene 273; Kat. Nr. 047, Szene 286; Kat. Nr. 098, Szene 091.

<sup>1609</sup> Assmann 1984, Das Grab mit gewundenem Abstieg. Assmann 1986, Totenkult, Totenglauben. Assmann 1991, Amenemope, S. 5-8. Assmann 1995, Strukturwandel.

<sup>1610</sup> So z.B.: Kat. Nr. 050, Szene 308; Kat. Nr. 051, Szene 320 und 325; Kat. Nr. 055, Szene 340; Kat. Nr. 056, Szene 344; Kat. Nr. 060, Szene 371; Kat. Nr. 063, Szene 400 (OT's an Gottheiten in TB 125); Kat. Nr. 063, Szene 403; Kat. Nr. 066, Szene 413; Kat. Nr. 075, Szene 465; Kat. Nr. 077, Szene 472; Kat. Nr. 078, Szene 476; Kat. Nr. 085, Szene 508; Kat. Nr. 086, Szene 515; Kat. Nr. 087, Szene 519; Kat. Nr. 092, Szene 551; Kat. Nr. 093, Szene 557; Kat. Nr. 095, Szene 564

<sup>1611</sup> Abitz 1984, König und Gott, S. 7-27.

<sup>1612</sup> Ein derartig starker Bezug der beiden Szenentypen aufeinander wird bspw. auch in der Kultkammer des Amenhotep und seiner Frau Renenutet aus Assiut (ÄM 31010/1-4, Ausstellung, Ebene O) deutlich. Dort ist die Totengerichtsszene auf der Nordwand dargestellt. Auf der Westwand ist eine Opfertischszene mit Verstorbenem und Priester unter der doppelten Osirisanbetung mit Opfertischen zu sehen. Dass sich TB 125 und die Opfertischszene entsprechen, klingt auch bei Assmann an, der die Todesüberwindung durch das mythische Schauspiel im Ritus begründet. Dadurch findet eine Rechtfertigung statt, wie man sie auch mit dem Wiegen des Herzens in der Halle des Totengerichtes vor sich hat. Der Sinn des Ganzen ist immer die Verklärung des Toten. (Assmann 1986, Totenkult, Totenglauben, Sp. 667.)

<sup>1613</sup> Hannig 1995, WB-Ä/D, S. 3.

<sup>1614</sup> Siehe dazu auch Kat. Nr. 018, Szene 086.

<sup>1615</sup> Zeichnung: A. Weber. Übersetzung nach eigener Abschrift und mit deutlichen Verbesserungen durch Karl Jansen-Winkeln. Siehe cf. dazu: Hartwig 2013, Menna, S. 77.

<sup>1616</sup> Für eine vollständige Darstellung der Szene siehe Hartwig 2013, Menna, S. 80, Fig. 2.15b, ganz links.

Nische an, welche ursprünglich die Doppelsitzstatue des Grabinhabers und seiner Frau beinhaltete.<sup>1617</sup> Die Beischriften der Opferträger, welche in zwei Registern Gaben für den Verstorbenen herbeibringen, sind zwar größtenteils unvollendet, jedoch ist eine Textzeile über dem ersten Opfernden (oben rechts) bereits ausgeführt worden. Dort heißt es:



*ms ih.t nb.t nfr.t n Wsir ntr ʿ3*

„Herbeibringen jeder schönen Sache für Osiris, den großen Gott.“

Hier, im Westen seines Grabes und nach dem Vollzug des täglichen Opferrituals ist Menna demnach zu Osiris-NN geworden. Der Wandel hat im Austausch zwischen Lebenden und Verstorbenen durch ein Ritual stattgefunden.

Beschäftigt man sich mit der Opfertischszene und deren Bedeutung, so muss man sich auch der Funktion des Grabes bewusst werden, das sie umgibt, um sie danach in den Gesamtkontext der Darstellungen einreihen zu können. Neben dem Haus für die Ewigkeit war es auch Ort der Begegnung zwischen Lebenden und Verstorbenen sowie Kultstelle für den Grabherrn. Speisen spielten damals wie heute<sup>1618</sup> eine gewichtige Rolle als „Werkzeug“ des transzendenten Übergangs, indem sie das Beisammensitzen mit dem Toten ermöglichten und somit einen Berührungspunkt zwischen Lebenden und Verstorbenen bildeten. Das Speisen in Gemeinschaft war demnach ein sozialer Akt, wobei die Nahrungsmittel, die im Diesseits dargebracht werden, auch in den Darstellungen der Opfertischszene wiedererkannt werden können. Durch die Aufnahme in den Körper war die Speise zudem ein transzendentes Medium, das innerhalb des Opferempfängers umgewandelt wurde und gleichzeitig auch dessen Körper erneuerte, indem es ihm Kraft verlieh.<sup>1619</sup> Nur durch diese Eigenschaften von Nahrungsmitteln konnten sie zur Verklärung des Verstorbenen beitragen. Die Verschlüsselung der Szene geschah dabei durch ein mythisches Geschehen, um das Ritual wirkmächtig zu machen, denn nur, was mit den Göttern in Verbindung stand, war sakralisiert<sup>1620</sup>. Das Horusauge stand dabei im Opferkult für die Schädigung und Heilung, welche durch eine Wiederaufnahme möglich war. So war es im ägyptischen Glauben verankert, dass etwas, wenn es gegessen wird, als etwas Neues an eine Stelle des Körpers rücken konnte. So verspeiste der Gott Seth den Samen des Horus auf einem Lattichblatt. Nach Aufforderung durch den Gott Thot, der an dieser Stelle wieder die Mittlerrolle einnimmt, kam der Samen des Horus aus dem Scheitel des Seth als goldene Scheibe (*jm*) hervor.<sup>1621</sup> Das Horusauge zu verspeisen ist äquivalent dazu demnach nicht als Vernichtungshandlung, sondern vielmehr als Regenerationsakt anzusehen.

Dass die ursprünglich königlichen Texte auch im privaten Bereich verwendet wurden, zeigt sich bereits seit den Sargtexten des Mittleren Reiches.<sup>1622</sup> Für das Neue Reich soll hier ein Beispiel aus der Kapelle des Kenamun (TT 93) dienen. Dort ist auf einem der Pfeiler in der Querhalle der Spruch PT 25 zu finden.<sup>1623</sup> Leider ist dieser zu einem Großteil zerstört, jedoch kann die vollständig erhaltene Textstelle in der Pyramide des Unas Aufschluss geben, wovon er handelte. Dort wird beschrieben,

<sup>1617</sup> Hartwig 2013, Menna, S. 88-89, Fig. 2.17a-b. Hierin wird auch die Bedeutung von der Statue als rundplastische Ausführung der Opfertischszene deutlich. Siehe dazu Kap. 13 „Überlegungen zu Ablageplätzen von Opfergaben“.

<sup>1618</sup> Anm. der Autorin: Auch heute noch finden sich in Ägypten die Nachkommen von Verstorbenen an dessen Grab ein, um nach der Bestattung oder zu besonderen Feiertagen und Festen gemeinsam mit ihm zu speisen. Siehe dazu auch el-Shohoumi 2004, Der Tod im Leben, v. a. S. 193.

<sup>1619</sup> So auch: Greven 1952, Ka, S. 20. Dort: „Hierin kommt die allgemein menschliche Vorstellung zum Ausdruck, der zufolge die Speise das ist, was die innigste Verbindung mit dem Menschen eingeht und zwar um ihn zu beleben, zu kräftigen“ (Vgl. PT 217, §153a-160c)

<sup>1620</sup> So erklärt sich auch, weshalb die Lebenssträuße zunächst im Tempel den Göttern dargebracht werden mussten, bevor sie den Verstorbenen im Grab dargebracht werden konnten. Siehe dazu Kap. „Pflanzen, Blumensträuße“.

<sup>1621</sup> Gardiner 1931, Chester Beatty, S. 22. pChester Beatty I, 11.11-12.12. Zur Übersetzung von *jm* als Scheibe (des Mondes und der Sonne) siehe von Lieven 2001, Scheiben am Himmel, *passim*.

<sup>1622</sup> Allen 2006, Coffin Texts.

<sup>1623</sup> Porter/Moss, TT, S. 193.F(d). de Garis Davies 1930, Ken-Amun, Plate XXV.D, LVII.A, LXVI und S. 54.

dass Horus, Seth, Thot, Dewen-anwi, Osiris, Chenti-irti und auch Unas selbst „mit ihrem (seinem) Ka gegangen“ (*sbj NN hn<sup>c</sup> k3=f*)<sup>1624</sup> sind. Danach umfängt der *K3* den Protagonisten vollständig, indem seine Arme und Beine um ihn sind, was so viel bedeutet, dass der Verstorbene nun mit Hilfe seines *K3* auch in Statuen einwohnen kann.<sup>1625</sup> Die Verbindung zwischen den Worten *K3* -Seele und *k3*-Speise wurde bereits angesprochen. Doch damit nicht genug – die *k3*-Speise kann symbolisch auch in den thebanischen Gräberbildern wiedergegeben werden. Darstellungen aus den Gräbern des Nachtamun (TT 341)<sup>1626</sup>, Puiemre (TT 39)<sup>1627</sup> und Neferrenpet (TT 178)<sup>1628</sup> belegen dies.<sup>1629</sup> Dort ist das Wort *K3* bildlich als Standarte mit zwei Armen, welche in den Fällen von TT 341 und TT 178 Opfertischen umschließen, dargestellt. In PT 25 folgt dann im Anschluss an die Begleitung des Königs durch seinen *K3*:

*Wsir Wnjs dj.n=i n=k ir.t Hr w htm hr=k jm=s pdpd stj ir.t Hr w r=k dd mdw sp 4 sntr h.t*  
 „Osiris Unas, ich habe dir das Horusauge gegeben. Versieh dein Gesicht mit ihm. Der Duft des Horusauges haftet an dir. Worte zu sprechen, viermal: Weihrauch und Feuer.“<sup>1630</sup>

Der Spruch handelt vom Horusauge, das durch die Opferspende von Weihrauch verkörpert wird. Hier ist demnach zu bemerken, dass königliche Totenliteratur für den Pharaon im Alten Reich mit den privaten Jenseitsvorstellungen des Neuen Reiches vereinbar war. Dies ergab sich als Resultat aus der Übernahme der königlichen Texte in die Sargtexte des Mittleren Reiches und schließlich die Totenbücher des Neuen Reiches.<sup>1631</sup> Die Vorstellungen gingen dabei in den verschiedenen Klassen der elitären Oberschicht nicht grundsätzlich auseinander. Der König hob sich in speziellen Dingen, indem er bspw. nicht am gemeinen Totengericht teilnahm, von der übrigen Bevölkerung ab. Daher ist das Heranziehen der Pyramidentexte des Alten Reiches für die Bedeutung des täglichen Opferrituals des Privatmannes im Neuen Reich zielführend. Zudem finden sich im Tempelopferritual des Neuen Reiches Auszüge aus den Pyramidentexten wieder. So sei auf das tägliche Opfermahl im Ritual für den vergöttlichten König Amenophis I. verwiesen.<sup>1632</sup> Dort werden die Opfertische ebenfalls als Horusauge bezeichnet, das der Gott zu sich nehmen soll.<sup>1633</sup> Cooney und McClain bemerkten, dass gerade die transformativen Elemente in der symbolischen Aufladung der Opfertische durch das Ritual mit magischen Kräften dabei eine gewichtige Rolle spielen.<sup>1634</sup> Daher ist es so wichtig, die auf den Tischen liegenden Opfertische vor allem auch in Hinblick auf ihre symbolische Bedeutung zu betrachten, wie es in dieser Arbeit getan wurde. Bereits Assmann konnte die tiefgreifende Bedeutung von Symbolen im Alten Ägypten, wo Wanddekorationen durch eine Bildschrift lesbar waren, herausarbeiten.<sup>1635</sup> Er bezeichnet dabei das Opferritual für den Gott als mythische Wiederholung der Abschnitte des Kampfes von Horus gegen Seth, in denen das Horusauge und die Hoden des Seth wiederhergestellt werden.<sup>1636</sup> Derjenige, der den Frieden wiederherstellt, indem er die Körperteile heilt, ist Thot<sup>1637</sup>, der im Ritual vom Priester verkörpert wird. Die Opfertischszene des täglichen

<sup>1624</sup> Sethe 1908, Pyramidentexte, S. 10.17a-c.

<sup>1625</sup> Siehe dazu weiterführend Kap. 13 „Überlegungen zu Ablageplätzen von Opfertischen“.

<sup>1626</sup> de Garis Davies und Gardiner 1948, Seven private tombs at Kurnah, Pl. 28.

<sup>1627</sup> Lacau 1909, Stèles, Pl. XXVIII (CG 34.047).

<sup>1628</sup> Kat. Nr. 060, Szene 385.

<sup>1629</sup> Zur *K3*-Standarte als Variante des Opfertisches siehe Kap. „Opfertisch“, Variante 4.

<sup>1630</sup> Sethe 1908, Pyramidentexte, S. 11.18c-12.18d.

<sup>1631</sup> Es wird häufig von einer „Demokratisierung“ des Totenglaubens gesprochen. So Assmann 1984, Theologie und Frömmigkeit, S. 151. Baines und Lacovara 2002, Burial and the Dead, S. 10. Dagegen äußert sich Willems eher kritisch: Willems 2006, Les Textes des Sarcophages et la démocratie, v. a. S. 133-142 und ff.

<sup>1632</sup> Cooney und McClain 2005, Daily Offering Meal. Zum Kult für Amenophis I. siehe von Lieven 2000, Vergöttlichung Amenophis‘ I., von Lieven 2001, Vergöttlichung Amenophis‘ I. und Hollender 2009, Amenophis I. und Ahmes Nefertari.

<sup>1633</sup> Cooney und McClain 2005, Daily Offering Meal, S. 51-55.

<sup>1634</sup> Cooney und McClain 2005, Daily Offering Meal, S. 57.

<sup>1635</sup> Siehe dazu Assmann 1992, Semiosis and Interpretation. Siehe dazu auch Bell 1997, Ritual, v. a. S. 159 zum „Sacral Symbolism“.

<sup>1636</sup> Assmann 1992, Semiosis and Interpretation, S. 95.

<sup>1637</sup> Cooney und McClain 2005, Daily Offering Meal, S. 62.

Opferrituals zeigt sich demnach als eine Art wiederkehrendes Mysterienspiel<sup>1638</sup>, das die Episode des Verlustes des Horusauges und vor allem dessen Heilung wiedergibt. Dadurch erstarkt der Opferempfänger, wobei gleichzeitig eine Transformation<sup>1639</sup> in einen Geheilten bzw. Verklärten erfolgt. Gerade deshalb waren die zugehörigen Pyramidentexte im Alten Reich wohl ausnahmslos auf der Nordwand der Grabkammer verzeichnet.<sup>1640</sup> So war es dem Pharao möglich, als Verklärter (*3h*) zu den Sternen aufzusteigen. Die tägliche Wiederholung des stellvertretenden Rituals war dabei vonnöten, um den Archetypus des eigentlichen Geschehens zwischen Horus und Seth nachzuahmen und zu realisieren.<sup>1641</sup> Damit wird gleichzeitig die wiederkehrende Regeneration des Opferempfängers täglich und bis in alle Ewigkeit vollführt und festgehalten. Die Geschichte von Horus und Seth steht im Bezug zum Opferritual stellvertretend für eine Wiedergenesung nach einem Leiden. Diese erfolgt mit der Durchführung eines Rituals, welches das vormalige „Entfernen des Auges“ bedingt. Darin spiegelt sich der Übergang vom Tod in Form eines noch unwissenden Verstorbenen zu einem gerichteten Verklärten wieder.

Auch das Opferritual im Tempel des Neuen Reiches hatte den Mythos vom Ausreißen des Horusauges und dessen Genesung als Grundlage.<sup>1642</sup> Dort steht jedoch eindeutig der Aspekt der Feindvernichtung im Vordergrund, welcher den Gott dazu motivieren sollte, das für ihn getätigte Opfer anzunehmen.<sup>1643</sup> Das Prinzip ist jedoch dasselbe wie beim täglichen Ritual im Grab.<sup>1644</sup> Der Empfänger wird dazu aufgefordert das Mahl zu sich zu nehmen, um damit einen bestimmten Zweck (Machtzuwachs, Feindesbekämpfung, Heilung etc.) zu erfüllen. Ausführender ist ein Priester, der eine Mittlerrolle zwischen Ritus und Empfänger einnimmt. Dass das Opferritual mit Bezug zum Horusauge und dessen Regeneration im Königs-, Götter- und Privatkult immer in ähnlicher Form und Bedeutung vorkommt, zeigt, dass es sich um eine allgemeine Form des Opferverständnisses im Opferbegriff gehandelt haben muss, welche nicht nur auf Totentexte ausgelegt war.

### Zusammenfassung der Bedeutungsebenen des täglichen Opferrituals

Zusammenfassend hatte das tägliche Opferritual vier große Bedeutungsebenen:

1) Die tägliche Speisung des Verstorbenen zum Erhalt der Lebensfähigkeit im Jenseits durch Nahrungsaufnahme. Dies ist der erste wichtige und einer der essentiellen Punkte, da man sonst keine Nahrungsmittel für dieses Ritual ausgewählt hätte, die es vom Opferempfänger zu verspeisen galt. Essen ist eine Grundlage für den Erhalt des Körpers und der Gesundheit und es bedurfte eines Rituals, um die Gaben zu sakralisieren und ihnen dadurch Wirkmächtigkeit im Jenseits zu verleihen. Da Nahrungsmittel die reale Funktion übernahmen, den Körper durch ihre Aufnahme und Umwandlung innerhalb des Menschen zu stärken, war die Speisung des Verstorbenen als Bildszene prädestiniert dafür, den transzendenten Übergang ins Jenseits zu verschlüsseln. Der Aspekt der Versorgung des Verstorbenen wurde im Laufe des Neuen Reiches zunehmend von der Baumgöttin (TB 59) übernommen.

2a) Den täglichen wiederkehrenden Kultvollzug in der Königsideologie, in welcher der Pharao als Horus und Osiris gleichermaßen agierte<sup>1645</sup>, um seinen Thronfolger zu stärken und die Königsnachfolge zu sichern. Dies geschah im mythischen Kampf des Horus gegen Seth, in dem das Horusauge wiederhergestellt wurde und das Leiden somit ein Ende hatte, was einem Sieg gleichkam. Der „ehemalige“ Horus auf Erden trat ab und wurde zu Osiris. Sein Amt konnte somit weitergegeben werden.

2b) Die Transformation des Verstorbenen (König und Privatmann) in einen Verklärten bzw. Osiris. Diese Wandlung erfolgte durch die exakte Durchführung des Rituals, welches mit dem Verlust und der Regeneration des Horusauges gleichgesetzt wurde. Es fand eine Transformation statt, die den Verstorbenen schließlich zu Osiris (des) NN machte. Im Falle des Königs- und Privatkultes spielte die

<sup>1638</sup> So auch Rudnitzky 1956, Auge des Horus, S. 11.

<sup>1639</sup> Siehe cf. Cooney und McClain 2005, Daily Offering Meal, S. 63.

<sup>1640</sup> Barta 1963, Opferliste, S. 61.

<sup>1641</sup> Cooney und McClain 2005, Daily Offering Meal, S. 63-64. Dort mit Verweis auf Eliade 1954, The Myth, S. 85.

<sup>1642</sup> Siehe dazu Tacke 2013, Opferritual. Dort vor allem ab S. 105.

<sup>1643</sup> Siehe dazu Tacke 2013, Opferritual, S. 105.

<sup>1644</sup> So auch Baines und Lacovara 2002, Burial and the Dead, S. 11.

<sup>1645</sup> Siehe dazu Rudnitzky 1956, Auge des Horus, S. 39-41.

Verklärung mit Hilfe des Horus-und-Seth-Mythos eine gewichtige Rolle, da der Sohn dort um das Amt des Vaters kämpfte, um dessen Erbe zu bewahren. Damit ergibt sich eine verschlüsselte Aufforderung des Grabherrn an seine Nachkommen, nach seinem Tod gottesgleich und somit richtig zu handeln. Diese ergab sich vermutlich aus dem Bewusstsein der Endlichkeit des Totenkultes heraus, welche sich in vielen altägyptischen Texten widerspiegelt.<sup>1646</sup> Nur, wenn ein täglicher Opferkult stattfand, war es dem Verstorbenen möglich ins Jenseits einzugehen und seine Seele zu erhalten. Der Aspekt des transzendenten Überganges ins Jenseits wurde im Laufe des Neuen Reiches zunehmend von der Totengerichtsdarstellung (TB 125) übernommen.

3) Auch der Zusammenhang mit der Bewahrung des Andenkens an den Verstorbenen darf bei der idealerweise täglichen Durchführung des Opferrituals nicht außer Acht gelassen werden. Die Opfertischszene bot dafür einen bildlichen Rahmen, der gleichzeitig auch der Dauerhaftigkeit diene, da dem Ägypter bewusst gewesen sein dürfte, dass der Kult zum einen nicht tatsächlich täglich und zum anderen physisch nicht bis in alle Ewigkeit durchgeführt werden konnte<sup>1647</sup>. Dennoch forderte die Szene, vor allem mit beigeschriebener Opferliste als schriftliche Manifestation des Rituals für die Ewigkeit, dazu auf, den Text für den Verstorbenen zu rezitieren bzw. das Ritual durchzuführen. Im Idealfall kam diese Rolle dem Sohn zu, der als Priester fungierte. Damit war eine Form der Bewahrung des Andenkens an den Toten gesichert, welches auch immer wieder durch die im Grab vorhandenen biografischen Inschriften ins Gedächtnis gerufen und erneuert wurde.<sup>1648</sup> Das tägliche Opferritual hielt demnach die Nachkommen in gewisser Weise dazu an, die Grabkapelle zu besuchen und dort die Bilder des Verstorbenen zu betrachten. Ein Gedenken in größerem Familienkreis fand sicherlich bei Festlichkeiten, wie dem Talfest, statt. Wer lesen konnte, der war zudem auch in der Lage, die Ämter und Tätigkeiten des Grabinhabers nachzuverfolgen und von seinen Taten zu erfahren<sup>1649</sup>. Es handelte sich dabei indirekt um eine Bitte, nicht vergessen zu werden.

4) Die Feindvernichtung durch das Verspeisen von Opfern spielte eine wichtige Rolle, um sich loyal gegenüber seinem König zu zeigen<sup>1650</sup>, der für den Opferbedarf verantwortlich war und die Maat aufrechterhielt. Infolgedessen ist auch die tiefgreifende symbolische Bedeutung jeder einzelnen Opfergabe auf den Opfertischen für das Ritual nicht von der Hand zu weisen.<sup>1651</sup> So wird *h3.t-iw* mit dem Kopf des Seth gleichgesetzt (PT 135) und die *r*-Gänse sind die Gefolgschaft dieses Gottes (PT 136). Die runden Brote werden direkt mit der Form des Horusauges assoziiert<sup>1652</sup> und roter Wein lässt indirekt den Vergleich mit dem Blut zu<sup>1653</sup>, welches Horus beim Ausreißen des Auges verliert, auch wenn dies nicht explizit erwähnt wird (PT 154-157). Das Wasser im Horusauges (PT 108) sind die Tränen des Gottes, welche er vergießt, und die Zähne des Seth werden mit Frühlingszwiebeln gleichgesetzt (PT 125). Somit hat jede Gabe neben ihrer weltlichen, nahrungsspendenden Funktion noch eine sakrale Bedeutung, welche mit der Durchführung des Rituals wirklich wird. Es handelt sich um die Feindvernichtung, welche durch königliche Gunst (*htp-dj-nsw*) ermöglicht wird.<sup>1654</sup> Dabei ist der Symbolcharakter, welcher sich aus der Assoziation der äußeren Form und Farbe zusammensetzt, nicht zu unterschätzen. So erinnert die weiße Knolle der Frühlingszwiebel (*hd.t*) tatsächlich an das Weiß von Zähnen und die runden Fladenbrote konnten mit dem Augapfel bzw. dem Horusauges selbst assoziiert werden, da sie ganz einfach dessen Form hatten. Die Opfergaben auf den Tischen sind demnach ein Transponder für den Rezipienten der Bilder und beinhalten Aussagen zum Szenentypus allgemein. So kann ein Ernteopfer, wenn es bspw. als einzige Darstellung auf der Grabwand erhalten

<sup>1646</sup> Siehe dazu Baines und Lacovara 2002, Burial and the Dead.

<sup>1647</sup> So konnte man zwar Priester für den Kultvollzug bezahlen, jedoch blieb das Problem, dass auch diese vermeintliche Lösung nicht die Ewigkeit abdecken konnte. Zum Problem der Endlichkeit des Totenkultes siehe Baines und Lacovara 2002, Burial and the Dead.

<sup>1648</sup> Assmann 1987, Sepulkrale Selbstthematization.

<sup>1649</sup> So z. B. in TT 85, wo Amenemhab vom Kampf gegen eine Hyäne berichtet. Siehe dazu Guksch 2003, Amenemhab und die Hyäne. Zu Autobiografien und weiterführender Literatur siehe bspw. Kloth 2018, Quellentexte zur Ägyptischen Sozialgeschichte.

<sup>1650</sup> Dazu Quack 2006, Opfermahl und Feindvernichtung, S. 70-72.

<sup>1651</sup> So bspw. auch Cooney und McClain 2005, Daily Offering Meal, S. 66.

<sup>1652</sup> Siehe dazu auch Kap. „Brot, Bedeutung“.

<sup>1653</sup> So auch Cooney und McClain 2005, Daily Offering Meal, S. 67.

<sup>1654</sup> Quack 2006, Opfermahl und Feindvernichtung, S. 74-76.

ist, als solches erkannt werden, weil sich vorwiegend Fruchtbarkeitssymbole darauf befinden, wie z. B. der Tilapia, Milch und Kornpüppchen.<sup>1655</sup> Der Tisch des täglichen Opferrituals zeichnet sich hingegen dadurch aus, dass eben kein Fisch oder auch Schwein dargestellt sind<sup>1656</sup>, dafür jedoch ausschließlich die Gaben, die in der Opferliste vorkommen, abgebildet werden.<sup>1657</sup>

Die Bedeutung des täglichen Opferrituals und der Opfertischszene sind demnach tief verankert im religiösen Glaubenskonzept des Übergangs ins Jenseits und mitnichten nur als simple Versorgung des Verstorbenen anzusehen. Die mythische Verklärung des Rituals und die besonderen Wortspiele waren dabei wichtig, um es magisch aufzuladen und wirkmächtig zu machen.

## 15. Das Verhältnis zwischen Opferliste (Schrift) und Opfertisch (Bild)

Die Wörter, die Rainer Hannig als Übersetzung für den Begriff Opferliste angibt, sind *hby.t* und *ih.t*.<sup>1658</sup> Bei ersterem handelt es sich in den meisten Fällen um die spezielle Bezeichnung von Festopferlisten, wie Adolf Erman und Hermann Grapow bereits in ihrem Wörterbuch der Ägyptischen Sprache aufzeigen konnten.<sup>1659</sup> Bei der Liste, welche mit *ih.t* transliteriert wird, scheint es sich um eine allgemeinere Form zu handeln, die in keinem festen Zusammenhang steht. Dies wird bereits deutlich durch die vielseitige Verwendung des Begriffes und seine verschiedenartigen Übersetzungsmöglichkeiten.<sup>1660</sup> Es ist offensichtlich, dass im Alten Ägypten keine Bezeichnung existierte, die unserem neuzeitlich geprägten Terminus der Opferliste entspricht. Ob ein derartiger Begriff tatsächlich im Wortschatz fehlte oder aus emischer Sicht gar nicht notwendig war,<sup>1661</sup> lässt sich aufgrund der spärlichen Beleglage zunächst nicht feststellen. Um jedoch mit den Listen operieren zu können, die auch in dieser Arbeit als Opferliste bezeichnet werden, wird eine Definition benötigt. Opferliste beschreibt in der Folge eine Aufzählung von rituell geheiligten Gaben, welche in einem kultzugehörigen Ritus dargebracht bzw. rezitiert wurden. Dabei ist die Aufzählung listentypisch in mehreren Spalten wiedergegeben, an deren Enden sich die Anzahl der Opfergaben befindet.

Die Liste kann auf verschiedenen Bildträgern dargestellt sein, kommt jedoch am häufigsten auf Grab- und Tempelwänden vor. Sie ist eingebettet in einen größeren Zusammenhang, welcher ein Festopfer, Totenopfer oder Gottesopfer umfasst. In der vorliegenden Untersuchung geht es um die Opferliste, welche zum Ritual der täglichen Versorgung des Verstorbenen<sup>1662</sup> zu zählen ist. Sie soll in Beziehung zu den zugehörigen Darstellungen des Opfertisches gesetzt werden. Dass die Opferliste in der Opfertischszene nicht exakt den Aufbau des Opfertisches wiedergibt, wurde bereits nachgewiesen.<sup>1663</sup> Zudem kann zwischen der Liste der täglichen Versorgung des Verstorbenen und der Liste der einmaligen Versorgung des Verstorbenen unterschieden werden. Diese Termini ersetzen die Begriffe „Ritual- und Inventaropferliste“, welche von Barta geprägt wurden.<sup>1664</sup> An dieser Stelle soll nun noch einmal intensiv auf das Verhältnis der Opferliste zum Opfertisch eingegangen werden, welches bislang nur in geringem Umfang untersucht wurde. Ausgangspunkt ist folgende Aussage Bartas:

<sup>1655</sup> Siehe dazu Kap. „Fleisch, Fisch“ und Kap. 16 „Zur Abwesenheit von Fisch und Schwein“.

<sup>1656</sup> Siehe dazu Kap. 16 „Zur Abwesenheit von Fisch und Schwein“.

<sup>1657</sup> Siehe dazu Kap. 15 „Verhältnis zwischen Opferliste und Opfertisch“.

<sup>1658</sup> Hannig 2000, WB-D/Ä, S. 940. Im TLA ist noch kein Wort für den Terminus eingetragen (Zuletzt eingesehen am 28.10.2015).

<sup>1659</sup> Erman/Grapow 1971, WB 3, S. 61. Bei dem Wort handelt es sich um eine Nisbe zum Begriff *hb*, der mit „Die zum Fest gehörige“ übersetzt werden kann. Somit ist speziell die Festopferliste gemeint.

<sup>1660</sup> Siehe dazu die Vorschläge bei Hannig 1995, WB-Ä/D, S. 97-98 sowie Erman/Grapow 1971, WB 1, S. 124-125. Dort zumeist Übersetzung als Sache; Besitz; Ding; Ware und erst in untergeordneter Hinsicht als Opferliste.

<sup>1661</sup> Vielleicht wurde die Liste gar nicht als solche aufgefasst, da sie eine Rezitationsanweisung war und einen bestimmten Ablauf wiedergeben sollte. Siehe dazu bspw. Schott 1963, Opferliste und zuletzt Weber 2015, Opferliste versus Opfertisch, S. 228-229.

<sup>1662</sup> Zu diesem Terminus hier und im Folgenden siehe Weber 2015, Opferliste versus Opfertisch, S. 206.

<sup>1663</sup> Weber 2015, Opferliste versus Opfertisch, S. 213-216.

<sup>1664</sup> Barta 1963, Opferliste, S. 7-8.

„Denn die Opferdarstellungen müssen genau wie die Opfertischszene zum Speisungsritual gerechnet werden und scheinen als Ergänzung der lautlich fixierten Ritualopfer angesehen worden zu sein. Dafür spricht vor allem, daß die Opferdarstellungen nie die bereits bei den Ritualopfern aufgezählten Speisen wiederholen und deshalb einfach den Speisungsvorgang fortgesetzt haben werden.“<sup>1665</sup>

Barta spricht demnach von einer generellen Nicht-Wiederholung der in der Liste genannten Speisen auf den zugehörigen Opfertischen. Zur Überprüfung der Aussage sollen drei Tische mit zugehörigen Opferlisten abgeglichen werden (Abb. 88 und Tabelle j).<sup>1666</sup> Dabei handelt es sich um Festkontexte<sup>1667</sup>, in deren Rahmen der Grabherr die Opfer erhält.

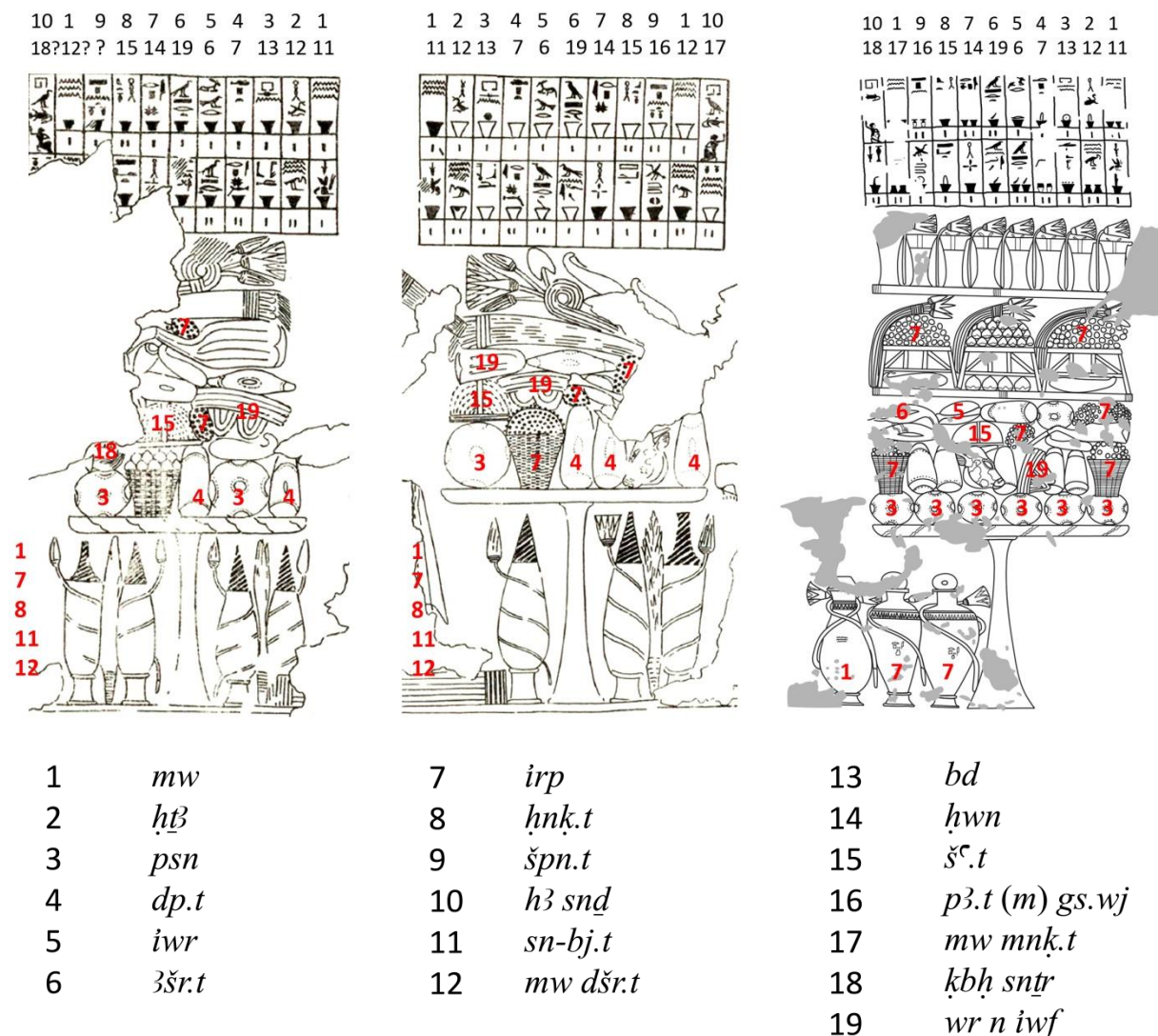


Abb. 88: (links und Mitte) Schrein der Grabkapelle des Kenamun, Nord- und Südwand (TT 93)<sup>1668</sup> (rechts) Querhalle der Kapelle des Paser (TT 367), Ostwand, Südseite<sup>1669</sup>.

<sup>1665</sup> Barta 1963, Opferliste, S. 30.

<sup>1666</sup> Diese Beispiele wurden gewählt, da sie nahezu vollständige Tische mit Listen wiedergeben.

<sup>1667</sup> Da Festkontexte sich quasi als „besonderes tägliches Opferritual“ in den idealtypischen Opferverlauf am Grab einreihen (Siehe dazu Kap. 9 „Darstellungskontexte in Privatgräbern, Festdarstellungen“), können die hier gewonnenen Erkenntnisse stellvertretend für das tägliche Opferritual verstanden werden.

<sup>1668</sup> Siehe auch Kat. Nr. 021, Szene 101 und 102.

<sup>1669</sup> Siehe auch Kat. Nr. 100, Szene 582.

Nr.	Opfergabe	TT 93 Nordwand		TT 93 Südwand		TT 367 Ostwand	
		Liste	Tisch	Liste	Tisch	Liste	Tisch
1	<i>mw</i>	X	X	X	X	X	X
2	<i>ht3</i>	X		X		X	
3	<i>psn</i>	X	X	X	X	X	X
4	<i>dp.t</i>	X	X	X	X	X	
5	<i>iwr</i>	X		X		X	X
6	<i>šsr.t</i>	X		X		X	X
7	<i>irp</i>	X	X	X	X	X	X
8	<i>hnk.t</i>	X	X	X	X	X	
9	<i>špn.t</i>	X		X		X	
10	<i>h3 snd</i> <sup>1670</sup>	X		X		X	
11	<i>sn-bj.t</i>	X	X	X	X	X	
12	<i>mw dšr.t</i>	X	X	X	X	X	
13	<i>bd</i>	X		X		X	
14	<i>hwn</i>	X		X		X	
15	<i>šc.t</i>	X	X	X	X	X	X
16	<i>p3.t (m) gs.wj</i>			X		X	
17	<i>mw mnk.t</i>			X		X	
18	<i>kbh sntr</i>	X	X			X	
19	<i>wr n iwf</i>	X	X	X	X	X	X
<b>auf dem Opfertisch dargestellt, aber nicht in Liste verzeichnet:</b>	Mandragora	-	X	-	-	-	X
	Cucumis Chate	-	X	-	X	-	X
	Lattich	-	X	-	X	-	-
	Frühlingszwiebeln	-	X	-	X	-	-
	Salbgefäße	-	-	-	-	-	X
	Lotosgebinde	-	X	-	X	-	X

Tabelle j: Vergleich zwischen den Gaben in den Opferlisten und auf dem Opfertisch (Abb. 88).

Die Listeninhalte ähneln sich stark und zeigen nur in wenigen Ausnahmen Unterschiede auf. Trotzdem ist auf den ersten Blick zu erkennen, dass die Tische bei Kenamun in keiner Weise dem bei Paser ähneln, obwohl sie beide in der Regierungszeit Amenophis' II. angefertigt worden sind und ein und dasselbe Opferritual lediglich für unterschiedliche Rezipienten wiedergeben. Zudem wird nach einer Verzettelung mit Nummern (Abb. 88) deutlich, dass einige der Opfergaben aus der Liste dargestellt sind, wohingegen andere wiederum fehlen (Tabelle j). Zusätzlich kommen Gaben in der Darstellung hinzu, welche die Liste nicht spezifisch benennt. Dies trifft bspw. für die Mandragora-Früchte, die Gurken, Zwiebeln, Salbgefäße, Lotosgebinde und den Lattich zu. Des Weiteren ist bei vielen Darstellungen gar nicht klar, um was es sich dem Künstler nach tatsächlich handeln sollte. So können die unter dem Opfertisch befindlichen Krüge bei Kenamun neben Wasser, Wein und Bier theoretisch auch Honig beinhalten oder es handelt sich um das Wasser in Roten Krügen (12). Im Gegensatz dazu wurden die Gefäße bei Paser beschriftet, sodass daraus erkenntlich wird<sup>1671</sup>, dass sich Wasser in dem rundbodigen Gefäß und Wein in den beiden Amphoren befinden soll. Zudem kann die Form der Brote nicht gesichert mit einer Benennung in der Liste gleichgesetzt werden.<sup>1672</sup> Es stellt sich die Frage, ob *psn*-Fladen immer rund gewesen sein müssen bzw. welche typische Form bspw. *dp.t*-Brote hatten. Aufgrund der Determinative ist dies in manchen Listen nachvollziehbar, bietet jedoch immer nur einen Anhaltspunkt ohne Gewissheit. Damit ist nun aber bereits widerlegt, dass die Darstellungen auf den

<sup>1670</sup> Hierbei handelt es sich natürlich nicht um eine Opfergabe sondern vielmehr um eine Ritualhandlung, die jedoch der Vollständigkeit halber mit aufgenommen wurde.

<sup>1671</sup> Die Form der Gefäße ist spezifisch für ihren Inhalt, woraus erkenntlich wird, dass in den Darstellungen die für eine Opfergabe typische Gefäßform gewählt wurde, um dem Rezipienten eine schnelle, visuelle Identifikation zu ermöglichen. Siehe dazu auch Kap. „Gefäße“.

<sup>1672</sup> Siehe dazu auch Kap. 14 „Bedeutung des täglichen Opferrituals, Tabelle i“.



Tischen nie mit den in der Liste genannten Opfern konform gehen. Barta erwähnt zudem, dass er in den bildlich fixierten Szenen eine Fortführung der Listenrezitation und somit nicht die Darstellung dessen, was in der Liste als Opferablauf wiedergegeben ist, sieht. Dies ergibt jedoch m. E. wenig Sinn, da eine Teilung nur zwischen Reinigungs- und Speiseritual in Frage käme. Das Speiseritual in Form der Liste jedoch bildlich mit einer fortführenden Darstellung zu „unterbrechen“, scheint nicht zielführend und lässt auch keine Bedeutung erkennen.<sup>1673</sup> Die Liste fixiert vielmehr ein uraltes Ritual in Kürze und Gänze, sodass die magische Wirkung, welche sich daraus ergibt, sich vollständig entfalten kann. Die Gaben auf dem Tisch geben zwar in allen Fällen Teile der zugehörigen Liste wieder, sie scheinen sich jedoch in einem gewissen Maße auch dem Szenentypus anzupassen. So beinhalten Talfestszenen häufig Lotossträuße, welche aus dem Tempel von Karnak kommen<sup>1674</sup>, jedoch nicht in der Liste der täglichen Versorgung des Verstorbenen verzeichnet sind.<sup>1675</sup> Mandragora-Früchte werden vornehmlich im Fest- und royalen Kontext dargestellt.<sup>1676</sup> Die Opfergabe kann demnach den Szenentypus spezifizieren, muss dies jedoch nicht zwingend tun. Die Liste findet also im Allgemeinen keine Ergänzung in der Darstellung und Letztere muss nicht, kann jedoch, die Gesamtszene untermalen und durch Details stützen. Alles in allem scheint der Tisch eine flexible Illustration der Speisen zu sein, welche im täglichen Opferritual dargebracht werden konnten, während die Liste, die je nach Grab ebenfalls diversen Änderungen unterliegen kann, den genauen Ablauf wiedergibt. Dieser wurde jedoch nicht immer als Darstellung an der Wand benötigt, da die Vorlage auf Papyri zurückging, welche vom Opferpriester ganz einfach mitgebracht werden konnten.<sup>1677</sup> Bereits im Alten Reich zeigt sich, dass die stilisierten Brote ausreichten, um einen ganzen Opfervorgang bildlich zu beschreiben. Dort finden sich Darstellungen des Verstorbenen vor dem Opfertisch mit Kegelbrotstücken und zugehöriger Opferliste, die eine Vielzahl von Gaben aufzählt.<sup>1678</sup> Der eigentliche Sinn der Darstellung besteht demnach darin, dass sie auch ohne die Liste verständlich ist, während die Liste alleine, zumindest an der Grabwand, nicht bestehen kann und ohne Zusammenhang erscheinen würde.<sup>1679</sup> Sie garantierte zwar den korrekten Ablauf des Rituals, konnte dieses jedoch nicht eigenständig identifizieren und bedurfte eines dargestellten Rezipienten, der ihr, durch Einwohnung im Bild, Wirkmächtigkeit verlieh, indem er die Liste rezitierte. Dem altägyptischen Rezipienten der Opfertischszenen, der in den meisten Fällen vielleicht gar nicht lesen konnte und daher auf die Darstellungen angewiesen war, muss wohl klar gewesen sein, welche Speisen im täglichen Opferritual geopfert werden konnten und demnach zum Opferkanon gehörten. Andererseits war ihm bewusst, was nicht zum Ritual gehörte, wie z. B. Fisch und Schwein.<sup>1680</sup> Die Idee und Form der Opferliste hatte sich schließlich über einen enorm großen Zeitraum in ihrer Grundform erhalten. War sie im Alten Reich noch sehr ausführlich und groß, so entwickelten sich im Neuen Reich kürzere Formen, die dennoch das gesamte Ritual und dessen Bedeutung beinhalteten.<sup>1681</sup> Aus der Kenntnis der Opfertische des Neuen Reiches für das tägliche Opferritual in Theben-West geht nun hervor, dass alle dargestellten Gaben so oder in anderer Form zum täglichen Opferritual gehören, auch wenn dieses nicht in einer seiner ausführlichen Varianten als Liste daneben wiedergegeben ist. Um dieser Aussage gewissenhaft nachzugehen, müssen die Opferlisten im Allgemeinen und zu allen vorangegangenen Zeiten herangezogen werden.

<sup>1673</sup> Eine derartige „Unterbrechung“ kann lediglich durch die Zweiteilung in jeweils äquivalente Szenen erfolgen. So kann der Tisch auf der Nordwand bei Kenamun mehr dem Reinigungsritual zugesprochen werden, da *kbh sntr* erwähnt wird, was auf der Südwand nicht vorkommt. Dort sind hingegen die *p3.t (m) gs.wj* und *mw mnk.t* in der Opferliste niedergeschrieben. Beide Gaben fehlen auf der gegenüberliegenden Nordwand, weshalb die Südwand evtl. mehr dem Speiseritual zuzuschreiben ist.

<sup>1674</sup> Siehe dazu Kap. „Blumensträuße“.

<sup>1675</sup> Darin ist natürlich auch ein Hinweis darauf zu finden, dass das tägliche Opferritual während des Talfestes stattfand.

<sup>1676</sup> Siehe dazu Teil III, Tabelle 3.

<sup>1677</sup> Schott 1963, Opferliste und Weber 2015, Opferliste versus Opfertisch, S. 228-229.

<sup>1678</sup> So z. B. bei Kaij (Giza G 4650), 5. Dynastie. Siehe dazu Fitzenreiter 2009, On the yonder side, S. 315, Fig. 2.

<sup>1679</sup> Im Grab des Chajemhat (TT 57) scheinen die Listen ohne die Opfertischszene zu bestehen, jedoch ist diese imaginär durch die daneben befindlichen Sitzstatuen dazu zu denken. Dies bestätigen auch die Opfermatten, welche neben den Füßen der Statuen, ebenfalls in der Nische, angebracht sind.

<sup>1680</sup> Siehe dazu Kap. 16 „Zur Abwesenheit von Fisch und Schwein“.

<sup>1681</sup> Barta 1963, Opferliste, S. 105.

Zunächst stimmten die schriftlichen Opferaufzählungen in der formativen Phase noch mit den tatsächlich abgelegten Opfergaben im Grab überein.<sup>1682</sup> Dies war insofern möglich, als dass ihre Natur darin bestand, dass die Gefäße mit ihrem jeweiligen Inhalt beschrieben waren und somit in doppelter Weise die Nahrung für den Verstorbenen zusicherten. Auch kleine Etikettentäfelchen aus Holz und Elfenbein dienten der Beschriftung von Gefäßen und Beuteln.<sup>1683</sup> Zeitgleich findet sich zudem die Opfertischszene auf Rollsiegeln, welche den sitzenden Verstorbenen vor einem Tisch mit Broten zeigen.<sup>1684</sup> Daneben sind Inschriften mit Opfergaben (*mw, p3.t, hn.t, ʿw.t, htp*)<sup>1685</sup> zu finden. Es handelt sich dabei um die ersten fassbaren Opfertischszenen des Alten Ägypten<sup>1686</sup>, die zugleich deutlich machen, wie eng Liste und Tisch miteinander verknüpft sind, obwohl sie inhaltlich in der Darstellung nicht konform gehen. In der zweiten Dynastie änderte sich dann das Bildmedium vom Rollsiegelzylinder zur Grabplatte, welche an der Ostseite des Graboberbaues<sup>1687</sup> in die Architektur eingepasst wurde.<sup>1688</sup> Sie bezeichneten somit den Opferplatz für die diensttuenden Verwandten und Priester. So wurden sie dann vor allem auch über Scheintürnischen angebracht.<sup>1689</sup> Ab der dritten Dynastie wurden die Gaben dann zusätzlich zum Bild noch mit einer Liste versehen.<sup>1690</sup> Mit dem Beginn des Alten Reiches etablierten sich die Opfertableaus zunehmend.<sup>1691</sup> Die Scheintürnische wurde zum Hauptanbringungsort der Opferliste und befand sich demnach an der östlichen Außenwand der Mastaba oder auf der Westwand in der Kultkammer des Grabes.<sup>1692</sup> Dadurch war sie weiterhin eng mit der ortsgleichen Opfertischszene verbunden. Nur im Verlaufe der 4. Dynastie bis zur Regierungszeit des Königs Chephren änderte sich dieser Umstand für kurze Zeit.<sup>1693</sup> Demnach wurden die Opfertischszenen auf den Kalksteintafeln unabhängig von der Liste auf der äußeren Ostmauer der Mastaba angebracht.<sup>1694</sup> Am Übergang der 4. zur 5. Dynastie nahmen die Opfergaben in der Liste deutlich zu, weshalb die Opferlisten aus Platzgründen von der Scheintür auf die Grabwände wanderten.<sup>1695</sup> In der 5. Dynastie bildeten sich dann zwei große kanonische Listentypen heraus, welche Barta mit Listentyp A (Speiseritual) und B (Mundöffnungsritual) bezeichnete.<sup>1696</sup> Hier ist zu bemerken, dass aus dieser Zeit auch die ersten<sup>1697</sup> Pyramidentexte des Königs Unas bekannt sind, die das Speiseritual für den verstorbenen Pharaon in ausführlicher Form wiedergeben.<sup>1698</sup> Die Speiseopferliste des Listentyps A war ab der 5. Dynastie bereits kanonisch und blieb auch für die folgenden Zeiten in ihrer Reihenfolge, wenn auch in abgewandelter Form, gültig.<sup>1699</sup> Auf den Opfertableaus, die nun zu klein für das Opferritual waren, wurden schließlich verkürzte Listen angebracht, während die große Speiseopferliste auf die Wände des Kultraumes wanderte.<sup>1700</sup> Was archäologische Funde von Opfergaben im Alten Reich angeht, so bemerkt Ikram: „Most of the foods found in tombs relate closely to the offering lists that are inscribed on tomb walls“<sup>1701</sup>. Auch wenn sie an späterer Stelle relativierend schreibt: „However, not all of what has been excavated fits into the ‘canon’ as

<sup>1682</sup> Baines und Lacovara 2002, *Burial and the Dead*, S. 15.

<sup>1683</sup> Barta 1963, *Opferliste*, S. 5-6.

<sup>1684</sup> von Bissing 1952, *der Tote vor dem Opfertisch*.

<sup>1685</sup> Barta 1963, *Opferliste*, S. 6.

<sup>1686</sup> Die ältesten Siegel datieren in die 1. Dynastie. Barta 1963, *Opferliste*, S. 6.

<sup>1687</sup> Barta 1963, *Opferliste*, S. 12. Eine der Opferplatten aus der 2. Dynastie wurde wohl auch stehend neben dem Sarg des Verstorbenen gefunden. So Leclant 1953, *Fouilles et travaux*, S. 96-97.

<sup>1688</sup> Barta 1963, *Opferliste*, S. 6.

<sup>1689</sup> Barta 1963, *Opferliste*, S. 13.

<sup>1690</sup> Barta 1995, *Archaeology and Iconography*, S. 23.

<sup>1691</sup> Siehe dazu die Beispiele bei Manuelian 2003, *Slab Stelae*.

<sup>1692</sup> Barta 1963, *Opferliste*, S. 26.

<sup>1693</sup> Barta 1963, *Opferliste*, S. 41.

<sup>1694</sup> Bsp.: Junker 1929, *Giza I*, S. 21.

<sup>1695</sup> Barta 1963, *Opferliste*, S. 51.

<sup>1696</sup> Barta 1963, *Opferliste*, S. 55-88.

<sup>1697</sup> Sicherlich handelt es sich dabei nicht um die tatsächlich ersten Totentexte aus dem Königsgrab. Es darf davon ausgegangen werden, dass in den Pyramidentempeln der vorangegangenen Zeit bereits Inschriften dieser Art existierten, die uns jedoch heute aufgrund der Befundlage fehlen.

<sup>1698</sup> Siehe dazu Kap. 14 „Bedeutung des täglichen Opferrituals“. Der Bezug der hohen Beamten zum König oder ein gemeinsamer Auslöser für beide Bevölkerungsschichten scheint hier in dieser Zeit vorzuliegen.

<sup>1699</sup> Barta 1963, *Opferliste*, S. 47.

<sup>1700</sup> Barta 1963, *Opferliste*, S. 59.

<sup>1701</sup> Ikram 2011, *Food and Funerals*, S. 361.

established by the offering lists”<sup>1702</sup>, so zeigt sich doch, dass die Beigaben noch zu großen Teilen mit der Opferliste übereinstimmten, was in der formativen Phase noch eins war, da die Gefäße direkt mit dem Inhalt beschrieben und somit eine Art „greifbare Liste“ waren.<sup>1703</sup> Einige Gräber des Alten Reiches zeigen sogar auf, dass zu dieser Zeit noch Opfergaben in Kalksteinform innerhalb der Gräber in derselben Reihenfolge aufgestellt wurden, wie sie in der Opferliste vorkamen.<sup>1704</sup> Die tatsächlich geschriebene Liste des täglichen Rituals der Versorgung des Verstorbenen, welche in Kolumnen und Kästchen wiedergegeben wird, kann jedoch erst am Ende des Alten Reiches gefasst werden.<sup>1705</sup> Durch die Anbringung der Opferliste in der Sargkammer<sup>1706</sup> wurde erstmalig der genaue Ritualablauf für alle Ewigkeit fixiert und vom tatsächlich durchzuführenden Ritual unabhängig gemacht.<sup>1707</sup> Barta gibt des Weiteren an, dass sich die Verbindung zwischen Opferliste und Opfertisch bereits in der 5. Dynastie lockerte, da die „häufig anzutreffenden Opferdarstellungen“<sup>1708</sup> in der Nähe der Liste keine Darstellung des täglichen Opferrituals sind. Dies begründet er damit, dass die Darstellungen der Opfergaben größtenteils nicht deckungsgleich mit den Gaben in der Liste sind.<sup>1709</sup> Die Abbildungen ergänzen zudem auch die Schrift nicht. Leider nennt er an dieser Stelle keine Beispiele, weshalb seine Aussage nicht nachvollzogen werden kann, denn so können süße Früchte oder Rosinen – obwohl sie nicht spezifisch in der Liste genannt werden – auch unter dem in der Opferliste befindlichen Begriff *jh.t nb.t bnr.t* zusammengefasst sein.<sup>1710</sup>

In der 6. Dynastie wanderte die Opferliste auf die Wände der Sargkammer in der Bestattungsanlage. Die Opfertischszene wurde hingegen nur noch selten dargestellt oder bestand in den meisten Fällen aus einem leeren Stuhl, der vor dem Opfertisch stand.<sup>1711</sup> Die Liste wurde nun an der Ostwand angebracht. Ein zweites Äquivalent konnte auf den Westwänden der Kultkammer einzelner Gräber angebracht sein oder, wie in der 5. Dynastie, auf großen Opferplatten vorkommen.<sup>1712</sup> Durch das zunehmende Auftauchen von Opfergaben in der 6. Dynastie, die bereits in den Pyramidentexten der 5. Dynastie verankert waren, schließt Barta, dass sich die Gaben und Ritualabfolge zunächst im Königsgrab entwickelten und dann später zaghaft von Privatleuten übernommen wurden.<sup>1713</sup> Mit dem Ende der 6. Dynastie und der 1. Zwischenzeit fand dann eine erneute<sup>1714</sup> Änderung des Anbringungs-ortes der Opferliste statt. Sie wanderte von den Grabwänden auf die Särge.<sup>1715</sup> Eine derartige Verlagerung wurde in der Magisterarbeit der Autorin auch für Deir el-Medine im Neuen Reich nachgewiesen.<sup>1716</sup> Sie zeigt einen Wandel der Jenseitsvorstellung. War die Liste vormals Bestandteil eines real durchgeführten Rituals und daher notwendigerweise in den zugänglichen Räumen der Grabanlage angebracht, so wurde sie immer mehr zum Teil eines persönlichen Ritualablaufs, den der Verstorbene selbst durchführen konnte. Sicherlich spielten die politischen Verhältnisse des Landes

<sup>1702</sup> Ikram 2011, *Food and Funerals*, S. 364. Dort mit Verweis auf Emery 1962, *A funerary Repast*, Grab 3477 in Sakkara.

<sup>1703</sup> Es stellt sich hier die Frage, was in einem unberaubten Grab des Neuen Reiches typischerweise an Opfergaben zu finden war. Im Grab des Cha (TT 8) wurden bspw. sehr viele Lebensmittel, und vor allem beschriftete Gefäße, gefunden. Schiaparelli 1927, Cha.

<sup>1704</sup> Ikram 2011, *Food and Funerals*, S. 365. Dort Verweis auf ein Grab mit komplettem Speiseset, welches im Grabschacht des Inti in Abusir gefunden wurde. Ikram 2009, *Funerary food offerings*, S. 294-298.

<sup>1705</sup> Barta 1963, *Opferliste*, S. 14.

<sup>1706</sup> So bspw. in der Sargkammer des Senedjemib/ Inti. Kanawati 2010, *Decorated Burial Chambers*, S. 44-45.

<sup>1707</sup> So auch Barta 1963, *Opferliste*, S. 14, der den Grund dafür in den „unsicheren staatlichen Verhältnissen“ sucht.

<sup>1708</sup> Barta 1963, *Opferliste*, S. 68.

<sup>1709</sup> Die Darstellungen geben dabei nach Bartas und Junkers Ansicht die Speisen im Leben wieder, während die in der Liste erwähnten Opfer traditionsgebunden sind. Barta 1963, *Opferliste*, S. 68 und FN 92.

<sup>1710</sup> So übersetzt Barta bspw. selbst einmal *bnr ndm* als „wohlschmeckende Früchte“, womit alle Obstarten gemeint sein können. Barta 1963, *Opferliste*, S. 139, Nr. 39.

<sup>1711</sup> So bspw. im Grab des Ankhmahor (6. Dynastie, Sakkara). Kanawati 2010, *Decorated Burial Chambers*, S. 21, Figure 7.

<sup>1712</sup> Barta 1963, *Opferliste*, S. 82-83.

<sup>1713</sup> Barta 1963, *Opferliste*, S. 88.

<sup>1714</sup> Erstmals wanderte die Opfertischszene von den Scheintürtableaus auf die Wände der Grabkammer. So bereits beschrieben – siehe oben.

<sup>1715</sup> Barta 1963, *Opferliste*, S. 90.

<sup>1716</sup> Weber 2010, *Dinner for One*, S. 66-69.

beim Umbruch vom Alten Reich bis in die 1. Zwischenzeit, wie Barta sie angibt<sup>1717</sup>, mit in diese Veränderungen hinein, jedoch können sie allenfalls Auslöser für den Wandel in der Vorstellungswelt des Totenkultes gewesen sein, diesen inhaltlich jedoch nicht selbst beeinflusst haben. Es spielte wohl weniger das „Sicherheitsbedürfnis“<sup>1718</sup> jedes Einzelnen mit in diesen Umstand hinein als vielmehr das Beobachten des Umstandes, dass das Ritual nicht bis in alle Ewigkeit von den Nachkommen oder Priestern ausgeführt werden konnte.<sup>1719</sup> Der Verstorbene konnte jedoch bequem selbst die Rolle des Totenpriesters einnehmen, weshalb er vermutlich auch nicht mehr auf seinem Stuhl sitzend dargestellt werden musste. Er war nicht nur Horus, dem im Ritual sein Auge geheilt wurde, sondern auch Horus, der legitime Nachfolger des Osiris, der für seinen Vater den Kult ausübte.<sup>1720</sup>

Im Mittleren Reich nahm die Zahl der bekannten königlichen Opferlisten scheinbar ab, was jedoch sicher aus der schlechten Befundlage resultiert. Nur wenige Überreste verweisen darauf, dass die Listen auch zu dieser Zeit im Königs kult existierten und in den Toten- bzw. Pyramidentempeln angebracht waren.<sup>1721</sup> Im privaten Totenkult sind weitaus mehr Beispiele vorhanden. So finden sich die Opferlisten nicht mehr nur auf dem Sarg dargestellt, sondern auch an die Wände der Kult- und Sargkammern der Gräber oder auf einem Totenpapyrus<sup>1722</sup> angebracht. Selten sind die Listen auch auf den sog. Totendenksteinen zu finden, was für Barta einen Bedeutungsverlust des Opferrituals repräsentierte.<sup>1723</sup> Parallel entwickelte sich auch die sog. kleine Opferliste, welche das ursprünglich umfangreiche Ritual in nur wenigen Gaben und Anweisungen zusammenfasste. Sie wurde neben der Opfertischszene dargestellt und weist vor allem bei der Anweisung *h3 snd*<sup>1724</sup> sowie der Hinzufügung von Honig (*sn bj.t*) als Opfergabe eine Neuerung auf.<sup>1725</sup>

Im Neuen Reich sind die königlichen Totenopferlisten neben dem Grab<sup>1726</sup> und dem Totentempel<sup>1727</sup> auch im Göttertempel<sup>1728</sup> zu finden. In Letzterem ist allerdings der Gott Amun-Re der Adressat, während der König die Rolle des Priesters übernimmt.<sup>1729</sup> Toten- und Götterkult gingen bereits seit dem Alten Reich miteinander einher und das Opferritual wurde seit jeher auch für die Götter verwendet, da es zum täglichen Tempelritual<sup>1730</sup> gehörte.<sup>1731</sup> Götter wurden bereits im Bereich der Pyramidenanlagen des Alten Reiches, wenn auch nicht im Totentempel selbst, verehrt.<sup>1732</sup> Als Sohn

<sup>1717</sup> Barta 1963, Opferliste, S. 90.

<sup>1718</sup> Barta 1963, Opferliste, S. 90.

<sup>1719</sup> Baines und Lacovara 2002, Burial and the Dead, S. 11-12.

<sup>1720</sup> Siehe dazu Kap. 14 „Bedeutung des täglichen Opferrituals“.

<sup>1721</sup> Barta 1963, Opferliste, S. 97-98.

<sup>1722</sup> Barta 1963, Opferliste, S. 99.

<sup>1723</sup> Barta 1963, Opferliste, S. 98-99. Dieser Annahme Barts wird nicht gefolgt, da die Listen auch weiterhin auf anderen Trägern existieren. Zudem scheinen die zunehmende Regelmäßigkeit der Liste und ihre Fixierung in Stein dafür zu sprechen, dass es sehr wohl bedeutend war dieses Ritual, wenn auch nur durch Anbringung an die Wände, nicht nur auszuführen, sondern auch korrekt wiederzugeben. Damit wurden die Totenversorgung und der Übergang ins Jenseits dauerhaft gesichert.

<sup>1724</sup> Zur Bedeutung siehe Hays 2005, be fearful. Dominicus 1994, Gesten und Gebärden, S. 61-65.

<sup>1725</sup> Barta 1963, Opferliste, S. 112-113.

<sup>1726</sup> So nur bei Sethos I. (dazu Barta 1963, Opferliste, S. 117) und Merenptah (Kat. Nr. 070, Szene 428).

<sup>1727</sup> So bei Hatschepsut in Deir el-Bahari. Barta 1963, Opferliste, S. 104 und 117. Auch im Tempel Ramses' I. in Abydos auf der Sanktuarnordwand. Barta 1963, Opferliste, S. 105.

<sup>1728</sup> So bspw. die Liste für Amenophis III. im Tempel von Luxor. Barta 1963, Opferliste, S. 104 und zur Zeit Thutmosis' III. im Karnaktempel. Barta 1963, Opferliste, S. 117. Die übrigen Listen siehe Barta 1963, Opferliste, S. 135-152.

<sup>1729</sup> Siehe dazu Tacke 2013, Opferritual, bspw. S. 17.

<sup>1730</sup> So stellt sich die Situation im Tempel Sethos' I. in Abydos so dar, dass eine der sieben Kultkapellen für den König geweiht war und dort neben der Krönung auch das Totenopfer thematisiert ist. Im Gegenzug dazu sind die übrigen Kapellen für die Götter der Osiris- und Reichstriade geweiht. Sie stellen an den Wänden das tägliche Kultbildritual dar. Osing 1999, Kultbildritual.

<sup>1731</sup> Dass der Totenkult dem Götterkult glich, merken auch Baines und Lacovara 2002, Burial and the Dead, S. 11 an.

<sup>1732</sup> Stockfisch 1994, Totenkult des ägyptischen Königs im Alten Reich I, S. 399: „Etwas anders gelagert ist der Fall im Taltempel, wo Bastet und Hathor zusammen mit dem König rundplastisch dargestellt wurden und möglicherweise einen gemeinsamen Kult erfuhren. Archäologisch nachgewiesene Orte der Götterverehrung im AR waren die Sonnenheiligtümer und es ist sehr wahrscheinlich, dass weitere Göttertempel aus vergänglichem

der Götter galt der König, der den Kult im Tempel idealerweise vollzog.<sup>1733</sup> M. E. handelt es sich beim Opferritual um kein ausschließliches Totenritual, sondern vielmehr um eine aus dem Horus-und-Seth-Mythos herausgegriffene Sequenz, die durch Kulthandlungen veranschaulicht, „real“ wird und somit magisch eine Transformation bzw. einen Sieg über den Feind herbeiführen kann, indem Ablauf und Rezitation nach einem exakt vorgegebenen Schema ausgeführt werden.<sup>1734</sup> Somit konnte eben jenes mythische „Schauspiel“ auch auf die Götter übertragen werden, die durch das Verspeisen des Horusauges nicht nur Stärke durch Gesundheit (*wḏ3.t*) erlangten, sondern auch ihre Feinde besiegten.<sup>1735</sup> Toten- und Götterkult müssen demnach einen gemeinsamen Ursprung haben<sup>1736</sup>, was nicht verwundert, wenn man sich den Verstorbenen in seiner verklärten Form als Inkarnation des Osiris vorstellt. Besonders der König nahm dabei nach dem Ableben jene Rolle ein, war er doch vormals Horus auf Erden. Die Übernahme von Elementen des Götterkultes auf den Totenkult muss sich laut Assmann im Mittleren Reich vollzogen haben, als die Göttertempel zunehmend an Bedeutung gewannen.<sup>1737</sup> Der Kult für den Verstorbenen war nunmehr ein „semantisch überformter (sakramental ausgedeuteter) Versorgungskult“<sup>1738</sup>.

Der fortschreitende Wandel des Totenkultes zeigte sich innerhalb des Neuen Reiches sichtbar im Privatgrab. Während die Darstellungen der großen Liste der täglichen Versorgung des Verstorbenen abnahmen, wurde immer häufiger eine kleine, verkürzte Variante, wie sie bereits aus dem Mittleren Reich bekannt war, dargestellt. Gerade in der 18. Dynastie findet man sie an zahlreichen Grabwänden der oberirdischen Kultanlagen, jedoch nimmt ihre Zahl im Verlauf des Neuen Reiches stetig ab bis sie in der Ramessidenzeit nur noch in seltenen Fällen anzutreffen ist. An dieser Stelle dominieren wieder die Bilder, welche seit Beginn der Epoche neben der Opferliste zu finden waren. Mit abnehmender Darstellung der Opferliste wurde das gesamte Ritual nun in einer menschlichen Darstellung vereint. Die Libation und das Zuweisen der Opfergaben traten als *pars pro toto* in den Vordergrund. Sie werden teilweise wiedergegeben mit Hilfe der Darstellung von zwei Opferpriestern, die hintereinander abgebildet sind. Einer der beiden Männer kniet dabei vor einem Kasten, während der andere über ihn hinweg darauf libiert.<sup>1739</sup> In anderen Fällen ist der Sohn des Verstorbenen als Priester wiedergegeben und führt entweder die Handlungen des Ausrufens der Opferspeisen mit erhobener Hand oder das Räuchern und Libieren mit beiden Händen aus.<sup>1740</sup> In der Ramessidenzeit übernahm dann schließlich die Sykomorengöttin (TB 59) das Speisen des Verstorbenen und der Tote selbst brachte den Göttern Opfergaben dar.<sup>1741</sup> Die Götter waren demnach zu dieser Zeit für die Versorgung des Verstorbenen zuständig<sup>1742</sup> und die Transformation in einen Verklärten<sup>1743</sup> erfolgte nicht mehr über das Nachempfinden der Sequenz aus dem Horus-und-Seth-Mythos im täglichen Opferritual. Vielmehr stand das Totengericht im Vordergrund, welches mit Hilfe der Maat über das Schicksal des Grabinhabers im Jenseits richtete. Es übernahm die Funktion des täglichen Speiserituals in einem einzigen Akt, der durch göttliche Bestimmung gekennzeichnet war. Der Verstorbene musste demnach schon zu Lebzeiten dafür Sorge tragen, dass er immer der Maat nach handelt und somit als Rechtschaffener aus der Gerichtshalle hervorgeht, um verklärt zu werden. Die Initiative erfolgte zu Lebzeiten und lag nach dem Ableben in göttlicher Hand.<sup>1744</sup> Dabei spielten, wie vormals, der Verstorbene als Protagonist, Thot als Rezitierender der Opferliste und Schreiber im Jenseitsgericht

---

Materialien existiert haben.“ Zu einer Auflistung der Provinztempel von der 0. bis zur 11. Dynastie siehe Bußmann 2010, Provinztempel, *passim*.

<sup>1733</sup> Assmann 1986, Totenkult, Totenglauben, Sp. 662.

<sup>1734</sup> Siehe dazu Kap. 14 „Bedeutung des täglichen Opferrituals“.

<sup>1735</sup> Siehe dazu Kap. 14 „Bedeutung des täglichen Opferrituals“.

<sup>1736</sup> So auch Barta 1963, Opferliste, S. 139 und 154.

<sup>1737</sup> Assmann 1986, Totenkult, Totenglauben, Sp. 665.

<sup>1738</sup> Assmann 1986, Totenkult, Totenglauben, Sp. 665.

<sup>1739</sup> So bspw. im Grab des Menna (TT 69) in der Querhalle (Westwand, Nordseite, 2. Register). Hartwig 2013, Menna, S. 58, Figure 2.11a.

<sup>1740</sup> So bspw. bei Rechmire (TT 100) in der Passage (Südwand, Westseite). Siehe cf. die Abbildungen bei Spiegel 1956, Entwicklung der Opferszenen, S. 191, Abb. 1.

<sup>1741</sup> Barta 1963, Opferliste, S. 106.

<sup>1742</sup> Dies war bisher die eine Funktion des täglichen Opferrituals.

<sup>1743</sup> Dies war bisher die andere Funktion des täglichen Opferrituals.

<sup>1744</sup> Nach Baines und Lacovara 2002, Burial and the Dead, S. 17 war es somit auch dem weniger wohlhabenden Verstorbenen möglich ehrenvoll in das Jenseits einzugehen.

und Osiris als Richter bzw. Zustand des Verklärt-Seins genau dieselbe Rolle wie im täglichen Opferritual.

In der Spätzeit sind die Opferlisten in den Saitengräbern von Sakkara auf den Wänden der Sargkammer zu finden.<sup>1745</sup> In Theben sind sie wieder an den oberirdischen Kapellenwänden<sup>1746</sup>, aber auch im unterirdischen Teil<sup>1747</sup> der Bestattungsanlage dargestellt. Zu griechisch-römischer Zeit existierten dann keine Totenopferlisten mehr im Grab, was vermutlich mit dem Einfluss der Griechen und Römer auf Religion und Kultur in Ägypten zusammenhing.

Um nun einen festen Opferkanon aus den Listen des Alten Reiches bis zum Ende des Neuen Reiches herauszuarbeiten, wurden in diachroner Perspektive Listen des täglichen Opferrituals miteinander verglichen (Teil III, Tabelle 9). Dabei kam es der Bearbeiterin nicht auf den Ablauf des Rituals an, weshalb Opfergaben auch nicht doppelt genannt wurden. Es war lediglich wichtig, welche Gaben in den Listen erwähnt werden, um einen Abgleich mit den Darstellungen zu ermöglichen. Aus diesem Abgleich der zeitlich unterschiedlichen Beispiellisten geht hervor, dass einige Gaben stetig von Anfang an zum Opferkanon gehörten<sup>1748</sup> und bis zum Neuen Reich nicht aus den Listen verschwanden. Genau diese Gaben können auch in den Darstellungen gefasst werden, wobei Begriffe, wie *jh.t nb.t bnr.t* oder *rnpw.t nbw.t* sehr allgemein aufzufassen sind und wahrscheinlich ein breites Spektrum von Obst und Gemüse bzw. Pflanzen umfassen. Dort können demnach Mandragora-Früchte, Gurken, Lattich und Lotoswickel mit hineinfallen, die in den Opferlisten nie explizit erwähnt werden. Im Neuen Reich trat zwar noch Honig als neue Darstellung auf den Tischen hinzu, doch dieser wurde zeitgleich auch in den Listen hinzugefügt.<sup>1749</sup> Dennoch sind die Listen sowie die Darstellungen m. E. als „ideal“ zu bezeichnen. Dies ergibt sich ganz einfach daraus, dass nicht alle erwähnten und abgebildeten Gaben auch immer gleichzeitig das ganze Jahr über zur Verfügung stehen konnten (Tabelle k).

Januar	Februar	März	April	Mai	Juni
		Lotos	Lotos	Lotos	Lotos
Papyrus	Papyrus	Papyrus	Papyrus	Papyrus	Papyrus
Graugans	Graugans	Graugans	Mimusops Schimper	Mimusops Schimper	
		Zwiebeln	Zwiebeln	Sykomorenfeige	Sykomorenfeige
	Emmer	Emmer	Emmer	Emmer Honig	Weintrauben
Juli	August	September	Oktober	November	Dezember
Lotos	Lotos	Lotos	Lotos	Lotos	
Papyrus	Papyrus	Papyrus	Papyrus	Papyrus	Papyrus
Sykomorenfeige	Sykomorenfeige	Sykomorenfeige		Graugans	Graugans
	Datteln	Datteln			
Weintrauben	Weintrauben	Weintrauben	Weintrauben	Weintrauben	
Erdmandel	Erdmandel	Erdmandel	Erdmandel		
Feige	Feige	Feige			
	Granatapfel	Granatapfel			

Tabelle k: Schematische Darstellung der Blüte- und Erntezeiten von Opfergaben nach den Erkenntnissen von R. Krauss.<sup>1750</sup>

Gemüse und Früchte wurden saisonal angebaut. So sind bspw. Datteln, Feigen und Weintrauben vornehmlich im Sommer und Herbst erhältlich gewesen, jedoch keinesfalls im Winter. Sicherlich

<sup>1745</sup> Barta 1963, Opferliste, S. 107.

<sup>1746</sup> Barta 1963, Opferliste, S. 108.

<sup>1747</sup> So bspw. im Grab des Amenemhet (TT 82). Siehe dazu Kat. Nr. 009, Szene 059 und 060.

<sup>1748</sup> So bspw. die Handlungen des Räucherns und Libierens, Salben, Augenschminke, Wasser mit Natron zur Handreinigung, Zwiebeln, Bier, Wein, Süßspeisen und Pflanzen. Siehe die gelben Markierungen in Teil III, Tabelle 9.

<sup>1749</sup> Barta 1963, Opferliste, S. 107 und 112.

<sup>1750</sup> Krauss 1996, Nochmals die Bestattungszeit Tutanchamuns, S. 229-246.

konnte man die Früchte durch Trocknen haltbar machen und auch Gurken waren bspw. über lange Zeiträume lagerfähig, allerdings konnte man nicht davon ausgehen, genau die benötigten Speisen für die Zubereitung des Totenmahles auch wirklich zu bekommen. Hier spielt auch der von Baines<sup>1751</sup> verwendete Begriff des *Decorums* eine wichtige Rolle. So definiert er diesen Begriff folgendermaßen: „(Decorum) could be a natural system of classification [...] it could be the manifestation of stronger compulsions, such as those of taboo, or it could be enforced by a central authority. [...] it is an aspect of the classification and hierarchisation of cultural symbols within decorative systems.“<sup>1752</sup> Eben dies ist bei der Wahl der für das tägliche Opferritual verwendeten Gaben zu bemerken. Diese wurden nicht willkürlich ausgewählt, sondern enthalten einen symbolischen Wert durch ihre natürlichen Eigenschaften, wie Farbe, Form, oder Lebensraum. Dadurch konnte eine Wechselwirkung mit den Handlungen im Horus-und-Seth-Mythos generiert werden, weshalb genau diese Opfergaben auch im Ritualablauf vorkommen mussten. Dabei spielte es keine Rolle, wann die Speisen, Getränke und Pflanzen tatsächlich verfügbar waren. Um das Ritual wirksam zu machen, mussten die richtigen Gaben in der exakten Reihenfolge dargebracht werden. Dazu diente die schriftliche Fixierung der Opferliste, die ein Vorhandensein der richtigen Speisen und Getränke, welche im Ritual einen spezifischen magischen Symbolgehalt besaßen, zu jeder Zeit garantierte. Eine wichtige Rolle spielte hierbei die Rezitation der Liste. Diese wurde vom Opferpriester vorgenommen, der sich selbst in der Rolle des Thot sah.<sup>1753</sup> Dies wird bspw. durch einen Text aus dem Tempel des Horus in Edfu deutlich, den Alliot folgendermaßen übersetzt:

„Enlèvement du cachet. Dire: J'ôte la terre (sigillaire), je détache le cachet, (pour) offrir l'Oeil (divin) à son Maître. Je suis Thot, qui apporte l'Oeil (sacré) à son Maître, qui apaise Horus avec son Oeil.“<sup>1754</sup>

Der Opfernde ist demnach Thot in seiner Funktion des Ritualvortragenden und bringt dem Horus sein Auge dar. Die Rituale der Opferliste mussten zudem in einer bestimmten Reihenfolge durchgeführt werden, um wirkmächtig zu werden und durften nicht verändert werden.<sup>1755</sup> Diese genaue Reihenfolge garantierte die Liste. Ihre lautliche Wiedergabe im Ritual genügte dabei vollkommen, um den Opferbedarf zu sichern<sup>1756</sup> und die Gesundung des Horusauges täglich zu erneuern. Das Totenopfer selbst, welches durch das Ritual erbracht werden konnte, wurde aus emischer Sicht als „dauernde Opfergabe“<sup>1757</sup> angesehen. Bis in alle Ewigkeit sollte sich damit ein Kult erfüllen, der gerade in späterer Zeit womöglich gar nicht mehr täglich stattfand.

### Abschließende Bewertung des Verhältnisses von Opferliste und Opfertisch

Die Opfertischszene ist als eine Versinnbildlichung des täglichen Opferrituals aufzufassen.<sup>1758</sup> Die lautmalerische Darstellung<sup>1759</sup> der einzelnen Opfergaben spielt dabei in Abhängigkeit zur Wiedergabe der Szenensequenz aus dem Horus-und-Seth-Mythos<sup>1760</sup> eine wichtige Rolle. Die Darstellung der Speiseopfer sind zunächst dem Archetypus des archaischen Opfertisches, der lediglich mit gsw-

<sup>1751</sup> Baines 1985, *Fecundity Figures*, S. 277-305.

<sup>1752</sup> Baines 1985, *Fecundity Figures*, S. 277.

<sup>1753</sup> Siehe dazu Schott 1963, Opferliste sowie Cooney und McClain 2005, *Daily Offering Meal*, S. 56. Dort: “If a meal itself was not formally offered, one might assume that the list of offerings was at least recited in the presence of the shrine. The text does not include any explicit indicators that it was spoken aloud (i.e. *dd mdw*), but such is implied by the red verse points on the ostrakon, which suggest recitation, as well as by the list of forceful imperative statements, addressing the god directly.”

<sup>1754</sup> Alliot 1949, *Le Culte d'Horus*, S. 77.

<sup>1755</sup> Bell 1997, *Ritual*, S. 139-161.

<sup>1756</sup> Barta 1963, *Opferliste*, S. 68.

<sup>1757</sup> Barta 1963, *Opferliste*, S. 99.

<sup>1758</sup> Barta 1963, *Opferliste*, S. 7.

<sup>1759</sup> Zu „lesbaren“ Darstellungen siehe Baines 2007, *Visual and written Culture*, S. 285-288.

<sup>1760</sup> Siehe dazu Kap. 14 „Bedeutung des täglichen Opferrituals“.

Brothälften<sup>1761</sup> versehen war, zugeordnet. Vermutlich gewann das Ritual als Übergang des Verstorbenen in den Zustand eines Verklärten, welcher mit Hilfe der Rückgabe des Horusauges ausgedrückt wurde, zunehmend an Bedeutung, weshalb es schließlich im Alten Reich als Liste mit genauem Ablauf in der Nähe des Verstorbenen fixiert wurde. Nur die Wiedergabe der Liste konnte im Gegensatz zur Darstellung der Opfertischszene eine exakte Reihenfolge des Ritualablaufes garantieren.<sup>1762</sup> Hierin liegt ihr Sinn.

Obwohl der Ablauf bis zur Spätzeit einige Variationen aufweist, ist eine Grundreihenfolge erkennbar, die in allen Listentypen eingehalten wird. Zu Beginn stand die Darstellung der Opfertischszene im Vordergrund und die Gaben wurden lautmalerisch, jedoch ungeordnet beigestellt. Dies änderte sich im Laufe der Zeit. Assmann bemerkte, dass sich parallel zur Entwicklung der Schrift auch die Opfergaben und ihre Erscheinungsform als Gaben für den Toten veränderten. Zunächst wurden in frühester Zeit die Speisen und Getränke tatsächlich mit ins Grab gegeben, was sich dadurch änderte, dass ein Ersatz mit Modellen erfolgte. Schließlich wurde die schriftliche Fixierung der Gaben und ihre damit einhergehende Rezitation zur wichtigsten Ausdrucksweise des Opfers.<sup>1763</sup> Dabei muss jedoch herausgestellt werden, dass es dem Ägypter nicht zu aufwendig war die Opfergaben tatsächlich in die Gräber einzubringen.<sup>1764</sup> Vielmehr spielte wohl der Aspekt der Dauerhaftigkeit durch eine Übernahme in Stein zunächst im Modell<sup>1765</sup> und später auf den Grabwänden eine Rolle. Des Weiteren standen die schriftlich fixierten Gaben unabhängig von Erntezeiten zu jedem Zeitpunkt des Jahres zur Verfügung. Zudem boten die Wände erneuten Platz für die Opferliste, welche als fixierte Rezitationsanleitung wirksam und wirklich war. Laut Assmann hatte die einzelne Opfergabe damit „more representational power because it is more different, more symbolical, more divine.“<sup>1766</sup> Im Neuen Reich war auch der Ritualablauf verbildlicht, wie es bspw. bei Menna (TT 69)<sup>1767</sup> und den beiden Amenemhets (TT 82<sup>1768</sup> und TT 123<sup>1769</sup>) der Fall ist. Dort sind die wichtigsten Ritualabläufe, wie das Räuchern und Libieren, das Ausrufen der Opferspeisen, das Schlagen auf den Opferkasten, der *h3 snd*-Gestus sowie das Herbeitragen von Gaben, wie Salben abgebildet.<sup>1770</sup> Um das Verhältnis der schriftlich fixierten Opferliste mit der bildlichen Darstellung des Rituals abschließend bewerten zu können, sind die zwei verschiedenen Dimensionen des Kultes zu verstehen: 1) Die Dimension des Hier-und-Jetzt der Kultausübung und 2) Die Dimension des Nicht-Hier-und-Jetzt der sakralen Bedeutung, wie sie Assmann bezeichnete.<sup>1771</sup> Zu Ersterem zählt der tatsächliche Ritualvollzug mit dem Darreichen der Speisen und Getränke, wie er vermutlich noch zu Beginn des Alten Reiches stattfand. Da das geschriebene Wort, sowie dessen Rezitation, jedoch ebenso wirkmächtig und dabei zuverlässiger waren als der Mensch, wurde die zweite Kulddimension zunehmend wichtiger für den Ritualvollzug. Dabei ist festgestellt worden, dass die Darstellungen des Rituals den Angaben in der Liste entsprechen und auch die Gaben auf den zugehörigen Tischen aus dem Opferritual stammen. Sie geben zwar nicht die exakte Menge der beistehenden Liste wieder und unterscheiden sich zudem in einigen Speisen, jedoch gehört jede abgebildete Gabe zum großen oder kleinen Opferritual, wie Barta

<sup>1761</sup> Hier spielte wohl vor allem die allgemeine Opferversorgung durch das Grundnahrungsmittel Brot eine gewichtige Rolle, was sich in der späteren Uminterpretation der *gsw*-Brotscheiben in das Opfergefilde zeigt. Siehe dazu van Voss 1984, Die beiden Opfergefilde sowie Bárta 1995, *Archaeology and Iconography*, S. 33-35.

<sup>1762</sup> Zur Funktion der korrekten Wiedergabe des Rituals durch Wiederholungen siehe Assmann 1996, *Sinngeschichte*, S. 86-90.

<sup>1763</sup> Assmann 1992, *Semiosis and Interpretation*, S. 88.

<sup>1764</sup> So bspw. Ikram 2011, *Food and Funerals*, S. 362.

<sup>1765</sup> Es ist anzunehmen, dass gut ausgeführte Modellopfergaben erheblich teurer waren als tatsächliche Opfergaben. Sie wurden dann magisch aufgeladen, um wie die realen Vorbilder zu wirken. Emery 1962, *A funerary Repast*, S. 2: „Later, the Egyptians adopted magic to overcome the obvious wastage and, as with other funerary equipment, models and dummies of real food and eating utensils were placed with the burial, which it was believed would assume in the afterlife their true form and character.“

<sup>1766</sup> Assmann 1992, *Semiosis and Interpretation*, S. 88.

<sup>1767</sup> Kapelle, Querhalle, Westwand, Nordseite, unteres Register. Siehe dazu Hartwig 2013, Menna, S. 58-59, Figure 2.11a.

<sup>1768</sup> Kapelle, Schrein, Nordwand. Kat. Nr. 009, Szene 057, oberes Register.

<sup>1769</sup> Kapelle, Querhalle, Westwand, Südseite. Kat. Nr. 099, Szene 581. Das gesamte Ritual ist nicht mit auf dem Foto zu sehen. Es ist im Original jedoch wunderbar erhalten.

<sup>1770</sup> Siehe dazu vor allem bei Menna (TT 69) Hartwig 2013, Menna, S. 58-59, Figure 2.11a.

<sup>1771</sup> Assmann 1992, *Semiosis and Interpretation*, S. 88-89.



es bereits in seinem Werk besprochen hat, welches diesem Kapitel zugrunde lag.<sup>1772</sup> Er bemerkte zudem die zeitliche Anpassung der Namen von Opferspeisen in den Listen<sup>1773</sup>, die m. E. auch mit der jeweiligen zeitlich bevorzugten Form von Opferbroten einherging. Aus diesem Grund kann es sich bei dreieckigem Brot in einer Darstellung des Alten Reiches genauso um *š<sup>c</sup>.t*-Brot handeln, wie bei Brot in Rinderform im Neuen Reich. Dabei spielten wohl zeitabhängige Trends eine Rolle, die jedoch keinen Einfluss auf die symbolische Bedeutung der Opfergaben für den Kult hatten.

Die Opferliste und die Opfertischszene sind abschließend nicht als Ergänzung zueinander anzusehen, sondern bilden vielmehr die beiden für den Opferempfänger wichtigen Aspekte des Rituals ab:

- 1) Die korrekte Ritualabfolge, welche es zu rezitieren galt, um den Übergang ins Jenseits und die Totenversorgung zu sichern.
- 2) Die Möglichkeit der Einwohnung des Verstorbenen im Bild mit Hilfe seines *K3*, der somit in der Darstellung des Priesters die Opferversorgung für sich selbst übernehmen konnte.

Der Wandel vom Rollsiegel (Opferempfänger + Opfergaben) zum Opfertableau (Opferempfänger + Opfergaben + Opferliste / leerer Stuhl + Opfergaben + Opferliste) zur Opfertischszene (Opferempfänger + Opfergaben + Opferliste + Opfernder) und schließlich die Übernahme der Versorgung (TB 59) und des Jenseitsüberganges (TB 125) durch Götter, machen demnach deutlich, dass zu allen Zeiten die Furcht vor der Endlichkeit des Opferkultes bestand. Das Ergebnis war es, eben diesen im Neuen Reich in göttliche Hände zu legen.

## 16. Zur Abwesenheit von Fisch und Schwein in den Darstellungen des täglichen Opferrituals

Nachdem alle Opfergaben, die auf den Opfertischen und Opfermatten dargestellt sind, ausgiebig besprochen wurden, stellt sich im Umkehrschluss die Frage, was nicht auf den Tischen des täglichen Opferrituals dargestellt ist, obwohl es zu erwarten wäre. Durch die Aufschlüsselung des Verhältnisses von Opfertisch und Opferliste (Kap. 15) konnte aufgezeigt werden, dass die Gaben vor dem Opferempfänger die in der Opferliste verzeichneten Nahrungsmittel teilweise und in einer Idealkombination widerspiegeln. Archäologische Funde aus Siedlungen<sup>1774</sup> und Nekropolen<sup>1775</sup> belegen, dass auch Schweine<sup>1776</sup> und Fisch verzehrt bzw. geopfert<sup>1777</sup> wurden. In Tempelbedarfslisten werden

<sup>1772</sup> Barta 1963, Opferliste.

<sup>1773</sup> Barta 1963, Opferliste, S. 112 und 115.

<sup>1774</sup> Zu einer Aufzählung der archäologischen Funde von Schweineknöcheln siehe Darby, Ghalioungui und Grivetti 1977, Food I, S. 172-175. So berichtete auch Josephine Kuckertz in einem Vortrag am 17.09.2013 zum Thema „Vom Produzenten zum Endverbraucher in Amarna. Einblicke in Wirtschaft und Verwaltung“ von der Schweinehaltung im *Workmen's Village* von Amarna. In einem Bereich, der sich südlich der Umfassungsmauer befand, wurden Schweineställe nachgewiesen, welche Futtertröge und Reste von versteinertem Schweinekot sowie Borsten enthielten. Zusätzlich wurden eben derartige Ställe in drei weiteren Arealen von Amarna gefunden (200, 250 und 350). Die Funde von Schweineüberresten überwiegen sogar in Amarna im Vergleich zu Rinderknöcheln. An dieser Stelle sei Frau Kuckertz herzlichst für die freundliche Überlassung ihres Vortragsmanuskriptes gedankt. Siehe zu Funden von Schweineknöcheln außerdem Bertini und Cruz-Rivera 2014, *The Size of ancient egyptian Pigs*, S. 86-92.

<sup>1775</sup> *In situ*-Funde machen deutlich, dass Fische durchaus zu den Opfergaben in Gräbern zählen konnten, obwohl sie selten darunter abgebildet werden. Siehe dazu bspw. Franzmeier 2014, *Sediment II*, S. 535 (Opfertafel mit Fisch) und Schiaparelli 1927, *Cha*, S. 159-160 sowie Emery 1962, *A funerary Repast*, S. 6. In Sakkara West wurden zudem Schweineknöcheln in Gräbern des Alten Reiches als Opfergaben gefunden. So Ikram 2011, *Food and Funerals*, S. 365 und 367. Hier muss allerdings die Frage gestellt werden, ob die Fischopfer nicht wahrscheinlicher zum einmaligen Opferritual gehören, das bei der Grablege durchgeführt wurde. Damit wären sie nicht dem täglichen Opferritual, welches den andauernden Kult nach dem Tod beschreibt, zuzuordnen. Zur Unterscheidung des einmaligen und täglichen Opferrituals siehe auch Kap. 15 „Verhältnis zwischen Opferliste und Opfertisch“ sowie Weber 2015, *Opferliste versus Opfertisch*.

<sup>1776</sup> Schweine wurden nachweislich in allen Bevölkerungsschichten gegessen. Siehe dazu mit Verweisen auf weitere Literatur bei Ikram 2011, *Food and Funerals*, S. 367. Die Tiere wurden im Neuen Reich auch in Tempeln geopfert. Zu einer Auflistung dazu siehe Ikram 1995, *Choice Cuts*, S. 31.

<sup>1777</sup> Des Weiteren sind auch Fischopfergaben für Feste durch Ramses III. aus dem pHarris bekannt. Siehe dazu Erichsen 1933, *Papyrus Harris I*, S. 24, 20b,13-21a,1. Amenophis III. opferte zudem wohl 100 Schweine und 1000 Ferkel an den Ptah-Tempel in Memphis. So Darby, Ghalioungui und Grivetti 1977, *Food I*, S. 189.

sie zudem ganz selbstverständlich mit aufgelistet.<sup>1778</sup> Dennoch sind Fische nur in bestimmten Szenen, wie dem Ernteopfer, dargestellt und fehlen im täglichen Opferritual gänzlich. Viele Wissenschaftler bemerkten die Abwesenheit der Fische in den Totenopferlisten und auf den Tempelaltären. Daraufhin stellten sie sich die Frage, warum dem so ist.<sup>1779</sup> Ähnlich gestaltet sich die Situation mit Schweinefleisch, das nicht zu den Darstellungen der Gaben des täglichen Opferrituals gehörte. Die Antwort scheint nach dem Abgleich der Opferliste mit den Darstellungen des Tisches zunächst evident: Beide Tiere werden nie in der Liste der täglichen Versorgung des Verstorbenen unter den Opfergaben genannt. Demnach gehören sie nicht zu diesem Ritual und es muss vielmehr gefragt werden, weshalb sie dies nicht tun. Von Speisetabus<sup>1780</sup> soll an dieser Stelle zunächst nicht ausgegangen werden, denn so zeigen bspw. Gräberbilder des Neuen Reiches, wie Schweine unter den Opfertieren herbeigeführt und in Richtung des Tisches für das tägliche Opferritual getrieben werden<sup>1781</sup> (Abb. 89). Tatsache ist, dass Fische<sup>1782</sup> und Schweine<sup>1783</sup> in der Idealwelt der Gräberbilder nicht fehlen und nur der Fisch in einigen Opferszenen vorkommt. Warum dies so ist, soll im Folgenden besprochen werden.

### Zur Abwesenheit von Schwein<sup>1784</sup>

Auf der Westseite der Nordwand von TT 123 befindet sich in der Passage die Darstellung des Verstorbenen und seiner Frau, sitzend, in Malerei wiedergegeben. Ihnen tritt ein Sem-Priester von rechts entgegen. Daraufhin folgen in der Wandmitte Reliefs, welche die Darstellungen von Opferbringern in drei Registern zeigen. Darunter sind zudem gefangene Wüstentiere, wie Ziegen, Wildesel, und Wildschweine, zu sehen. Auch domestizierte Pferde, Rinder und Kraniche sind abgebildet. Auf der Ostseite der Nordwand schließt sich eine Wüstenjagd an. Dort werden u. a. erlegte Füchse, Hasen, Gazellen und Strauße herbeigebracht. Die Szene zeigt eindeutig, dass Schwein durchaus zu den Opfertieren gehören konnte, auch wenn diese Darstellungen nicht häufig zu finden sind. Das Tier wurde nur nie direkt auf den Tischen dargestellt.

<sup>1778</sup> So z. B. im pChester Beatty V (pBM EA 10685), Rto. Z. 8,6-8,14. Dort heißt es: „Richte doch bitte dein Augenmerk darauf, zu veranlassen, dass (man) versorgt wird mit allen Dingen des Tempelbereichs, mit allen seinen Dingen, (also) mit Langhornrindern, Kälbern (?), Kurzhornrindern, *ng3*-Rindern, Ziegenböcken und ihren Ziegen (?), **Schweinen**, lebenden Vögeln, *r'*-Gänsen, Mastgeflügel, (und) mit Blässgänsen (und) Graugänsen, mit Wasservögeln, "Grünbrüsten", Broten, Dattelpier, mit *bš3*-Getreide, mit Datteln, Emmer, mit Feigen, Weintrauben, Granatäpfeln, Äpfeln, Oliven, frischem Behenöl, lieblichem Behenöl, frischem Fett, Dickmilch, Salböl, *jdjw*-Matte(n), *psš.t*-Matte(n), {Burg(en), Portik(en)} <*bhn*-Sichtschirm(en), *sbh.t*-Sichtschirm(en)>, *bkr*-Gegenständen (oder *mkr*-Gegenständen?) aus Schilf, *hnr*-Pflanzen, Schilfrohr, **Fischlaich** (?), allerlei **Fischen** verschiedenster Art (wörtl.: allen gemischten Fischen), Papyrus, Tinte, (Schreib-)Binsen, Schwarzkupfer, Blei, Ocker(pigment), Auripigment, "Lapislazuli"-Glasfluss, verschiedenen Grünpigmenten, Realgar (?), Fayence, (also) mit allen Dingen, die man für das Schatzhaus des Tempels des Amunrasonther einfordert (oder: "hineinschüttet").“ TLA: pChester Beatty V.

<sup>1779</sup> So bspw. Gamer-Wallert 1970, Fische und Fischkulte, S. 1-2. Ikram 1995, Choice Cuts, S. 35-36. Ikram 2011, Food and Funerals, S. 364. Fitzenreiter 2009, On the yonder side, S. 330.

<sup>1780</sup> Auch die Abneigung gegen das Schwein, welche von Darby, Ghalioungui und Grivetti 1977, Food I, S. 175 mit Hilfe der Nachschrift des TB 125 beschrieben wird, wird m. E. falsch interpretiert. Dort heißt es: „Führe für dich dieses Bild aus, das auf den reinen Boden gemalt ist mit nubischem Ocker und mit Erde bestrichen, auf die kein Schwein und kein Kleinvieh getreten ist.“ (Hornung 1990, Totenbuch, S. 245.) Die Beschreibung bezieht sich demnach auf den Boden, welcher üblicherweise von gerade Schweinen oder Ziegen und Schafen stark zertrampelt werden konnte, während dies bei großen Tieren wie Rindern nicht zu beobachten ist. Demnach wird hier nicht das Schwein an sich als Tabu-Tier angesprochen, sondern vielmehr das Aufwühlen der Erde, welches es zusammen mit anderem Kleinvieh fabriziert.

<sup>1781</sup> Boessneck und von den Driesch 1982, Studien an subfossilen Tierknochen, S. 51 benennen Schweineknochen unter den häufigsten Funden von Tierknochen. Sie verweisen auf die augenscheinliche Abwesenheit des Tieres in den Darstellungen, welche sie mit der Veridealisierung der Wandbilder begründen. Sie erwähnen dabei eine Überbetonung der Alten Ägypter von „wertvolleren“ Nutztieren, wie dem Rind.

<sup>1782</sup> Zu einer Auflistung der Darstellung von Fischen unter den Opfergaben siehe Kap. „Fleisch, Fisch“.

<sup>1783</sup> Zu einer Auflistung der Darstellung von Schweinen in Gräberbildern siehe Ikram 1995, Choice Cuts, S. 305.

<sup>1784</sup> Für eine umfassende Untersuchung zum Schwein im Alten Ägypten und dessen Bedeutung siehe: Volokhine 2014, Le porc.



Abb. 89: Treiben von Schweinen unter anderen Wüstentieren als Opfergaben im Grab des Amenemhet (TT 123).<sup>1785</sup>

Der Grund dafür scheint m. E. das tägliche Opferritual an sich zu sein<sup>1786</sup>, welches, wie bereits nachgewiesen<sup>1787</sup>, den zyklischen Kampf des Horus gegen Seth nachstellt. Dabei sollen die Opfergaben als Teile des Horus vom Verstorbenen aufgenommen werden, um den Widersacher Seth zu besiegen. Da Schweine nicht nur als Tiere des Seth, sondern auch als der Gott selbst galten<sup>1788</sup>, konnten sie bei anderen Ritualen getötet werden, um den Gott symbolisch zu vernichten, allerdings war dies beim täglichen Opferritual nicht möglich. Die Gaben auf den Tischen wurden ausschließlich als Horusauge angesprochen und durften daher unter keinen Umständen mit Seth in Verbindung gebracht werden. Hierin liegt vermutlich die Begründung, weshalb Schweine beim täglichen Opferritual für den Verstorbenen auf den Tischen fehlen, jedoch durchaus zum besiegteten Wüstenwild, wie in TT 123 (Abb. 89), gehören können. In einem Totenbuchspruch, der beschreibt, weshalb Buto von Re an Horus gegeben wurde, heißt es:

„Re ist es, der es ihm übergab, als Ausgleich für die Verletzung an seinem Auge als das, was Re zu Horus sagte: "Laß mich dies sehen, was mit deinem Auge geschehen ist", ... als er es anschaute. Und Re sagte zu Horus: "Schau mal auf den schwarzen Eber dort!" Er (Horus) schaute ihn dann an. Da wurde das Leiden(?) seines Auges sehr viel schlimmer. Und Horus sagte zu Re: "Siehe, mein Auge (fühlt sich an) wie jene Wunde, die Seth meinem Auge beigebracht hat". Dann fiel er in Ohnmacht ("verschluckte er sein Herz"). Und Re sagte zu diesen Göttern: "Legt ihn auf sein Bett, damit er gesund wird! Das ist Seth, der sich für ihn in einen schwarzen Eber verwandelt hat". Dann brannte er jene Wunde aus, die in Horus' Auge war. Und Re sagte zu diesen Göttern: "Das Schwein sei für Horus tabu! Er soll gesund werden!". So geschah es, daß das Schwein für Horus tabu<sup>1789</sup> wurde durch die Götter, die hinter ihm standen, nachdem (nämlich) Horus, als er klein war, seine Schlachtung aus seinen Eseln, aus seinen Ziegen und aus seinen Schweinen bestanden hatte.“ (TB 112, pLondon BM EA 10477, pNu, Kol. 3-11)<sup>1790</sup>

<sup>1785</sup> Kapelle, Passage, Nordwand.

<sup>1786</sup> Bárta 2009, Tomb Complex, S. 298 weist darauf hin, dass das Schwein „non-canonical (but consumed)“ war, „but rather, be a part of the occasional/seasonal offerings made by the living at anniversaries, or events when it was necessary to importune or propitiate the dead.“ Es ist wahrscheinlicher, dass eine Unterscheidung zwischen täglichem Opferritual, in dem das Schwein nicht vorkommt, und anderen Grabritualen getroffen werden muss. Der Beleg eines Seelenhäuschens aus dem Ägyptischen Museum Berlin (ÄM 15091) zeigt, dass zumindest im Mittleren Reich durchaus Schweine als Opfergabe dargebracht werden konnten. Des Weiteren sind Schweineopfer auch aus Tempeln bekannt. So für das Nefertem-Fest in Medinet Habu. Amenophis III. stiftete zudem 2.000 Schweine an den Ptah-Tempel in Memphis. Siehe dazu mit weiterer Literatur bei Ikram 1995, Choice Cuts, S. 31.

<sup>1787</sup> Siehe dazu Kap. 14 „Bedeutung des täglichen Opferrituals“.

<sup>1788</sup> Siehe dazu den folgenden Textbeleg in TB 112.

<sup>1789</sup> Hierfür existiert interessanterweise eine umgekehrte Entsprechung, die Seth betrifft. In einem der sog. „Abscheusprüche“ der Sargtexte heißt es: „Seths Abscheu ist Horus' Auge.“ (CT VI 208k-o (Sp. 587)) Siehe dazu Topmann 2002, Abscheu-Sprüche, S. 55.

<sup>1790</sup> TLA: pNu, TB 112.

Hier wird ganz offensichtlich aus emischer Sicht deutlich gemacht, weshalb das Schwein nicht auf den Opfertischen, die als Horusauge bezeichnet werden, vorkommt. Es ist der Zerstörer dieses Auges in Gestalt des Seth, der sich in einen wilden Eber transformiert hatte. Der Meinung Fitzenreiters, dass die Abwesenheit des Schweins mit seiner Nicht-Klassifizierbarkeit als Pflanzen- oder Fleischfresser noch dazu mit gespaltenen Hufen einherginge, kann nicht gefolgt werden. Dies, sowie die Tatsache, die er anführt, dass Schweine alles essen<sup>1791</sup>, könnte lediglich als Begründung dafür angeführt werden, dass Seth mit dem Schwein assoziiert wurde. Leitz setzt das Schwein zudem mit der dunklen Seite des Mondes gleich und bringt die bei klassischen Schriftstellern erwähnte Schweineschlachtung bei Vollmond mit dem Mondzyklus (zunehmender und abnehmender Mond) in Verbindung.<sup>1792</sup> Auch hierin drückt sich die negative Konnotation des eigentlich ursprünglich als Opfertier von Horus verspeisten Schweines aus<sup>1793</sup>, wenn man sich vergegenwärtigt, dass das Horusauge die helle Seite des Mondes ist.

### Zur Abwesenheit von Fisch

Die Abwesenheit des als Speise sehr beliebten Fisches auf den Opfertischen des täglichen Opferrituals dürfte anders zu begründen sein, da Fisch nicht ausschließlich mit Seth in Verbindung gebracht werden kann. Lediglich die Tatsache des Frevels im Sinne des Nagens an der Leiche des Osiris im Wasser<sup>1794</sup> würde mit dem Mythos um die kämpfenden Geschwister korrelieren. In Esna wurden rituell Fische verbrannt, um sie danach ins Wasser zu werfen.<sup>1795</sup> Fische werden zudem nicht als Horusauge bezeichnet. Fitzenreiter erklärt die Abwesenheit der Fische damit, dass sie im dunklen, menschenleeren Wasser leben und als Opfertiere immer roh zubereitet werden, was „under sacred circumstances, unsuitable for food“<sup>1796</sup> ist. Es sind jedoch durchaus diverse Fischopfer aus dem Alten Ägypten bekannt.<sup>1797</sup> Ikram begründet das Fehlen der Tiere auf den Opfertischen damit, dass sie als „too lowly and common creatures to be considered as sufficiently sublime food for the deceased“<sup>1798</sup> angesehen wurden. Der Ansatz muss allerdings ein anderer sein und vor allem muss die emische Sicht der Ägypter selbst durch Textbelege mit einbezogen werden.

Um die Frage beantworten zu können, soll zunächst herausgefunden werden, weshalb Fische beim Ernteopfer problemlos unter den Gaben dargestellt werden können, während sie in allen anderen Opferritualen, und hier vor allem beim täglichen Opferritual, fehlen. Vergleicht man die Szenerie des Ernteopfers mit der Opfertischszene, so ist zunächst herauszustellen, dass es sich bei Ersterem um eine Darstellung im Leben handelt. Dort ist der Grabherr bei der Aufsicht über die Feldarbeiten dargestellt und vermeintlich noch als Lebender wiedergegeben. In der Abbildung des täglichen Opferrituals hingegen finden wir ihn bereits als Verstorbenen in der Form seines *K3* wieder. Die Ursache der Abwesenheit von Fischen in der Opfertischszene ist evtl. hier zu finden. Nach dem Ableben hatte der Grabinhaber im Jenseits viele Hürden zu überwinden und Prüfungen abzulegen. Dabei konnte er sich in einen Fisch verwandeln, musste allerdings fürchten, gefangen zu werden. Um

<sup>1791</sup> Fitzenreiter 2009, *On the yonder side*, S. 330-331.

<sup>1792</sup> Leitz 1994, *Tagewählerei*, S. 270. Dort vor allem auch FN 28.

<sup>1793</sup> Leitz 1994, *Tagewählerei*, S. 270.

<sup>1794</sup> Gamer-Wallert 1977, *Fische, religiös*, Sp. 233.

<sup>1795</sup> Leitz 1994, *Tagewählerei*, S. 190. Im Gegensatz zu Leitz, der die Fische an den Tagen 28 und 29 des IV. *3h.t* als „Sethtiere“ sehen will, möchte ich vielmehr ein *bw.t* darin erkennen, welches sich auf die Verehrung der Göttin Hatmehit bezieht, die selbst mit einem Fisch assoziiert wurde. Für die Gleichsetzung mit Seth existiert kein Beleg in den beiden Textstellen und es wird lediglich darauf hingewiesen, dass Fische an diesen Tagen nicht verzehrt werden durften.

<sup>1796</sup> Fitzenreiter 2009, *On the yonder side*, S. 330.

<sup>1797</sup> So z. B. die sog. Fischopferer im Ägyptischen Museum Kairo (CG 392 und CG 531) oder die Massen an Fisch, welche von Ramses III. an die Tempel gestiftet wurden (Erichsen 1933, *Papyrus Harris I*, S. 24, 20b, 13-21a, 1) bzw. der *in situ*-Fund eines Fisches auf einer Opfertafel in Sedment (Franzmeier 2014, *Sedment II*, S. 535). Zudem fanden sich auch Fische unter Opfertieren bei polnischen Ausgrabungen (unter der Leitung von Karol Myśliwiec) in Sakkara West. So Ikram 2011, *Food and Funerals*, S. 361. Auch Emery wies Fisch als Opfertier in der Frühzeit nach. Emery 1962, *A funerary Repast*, S. 6-7 und Pl. 6.

<sup>1798</sup> Ikram 2011, *Food and Funerals*, S. 364.

diesem Schicksal zu entgehen halfen Totenbuchsprüche, wie TB 153 A und B, die verhindern sollten, dass der Fisch in einem Netz eingeschlossen wurde.<sup>1799</sup>

„Spruch, um aus dem Fischnetz zu entkommen.“ (TB 153B, pLondon BM EA 10477, pNu, Kol. 1)<sup>1800</sup>

Auch Horus kann als „Bruder des *ḥbdw*“ und somit als Fisch bezeichnet werden.<sup>1801</sup> So findet sich auf einem Abschnitt der Metternichstele folgender Text:

*ntk sn in ḥbdw sr.w ḥpr.w*

„Du bist der Bruder des *ḥbdw*, der verkündet, was entsteht.“ (Metternichstele, Spruch VII, Z. 78)<sup>1802</sup>

Da der Verstorbene sich gerade in der Opfertischszene nun auch selbst mit Horus identifizieren kann<sup>1803</sup>, liegt hier die Vermutung nahe, dass darin eine mögliche Ursache des Fehlens von Fischen auf den Opfertischen zu sehen ist. Der Verstorbene möchte sich quasi nicht selbst verspeisen. Allerdings würden die Szenen des Fischeangelns durch den Grabherrn wiederum gegen diese Theorie sprechen.<sup>1804</sup> Auch der Fisch unter den Ernteopfergaben wird zur Speise gedacht gewesen sein. Allerdings sollte dem Rezipienten klar sein, dass beide Szenentypen den Grabherrn im noch lebendigen Zustand abbilden und sich dieser somit eben nicht selbst in einem anderen Zustand verspeisen konnte. Es ist die Sphäre der Lebenden dargestellt, die den Verstorbenen auf Erden bei seinen Vergnügungen und Pflichten zeigt. Dort wurden Fische, wie bspw. der Tilapia, als Fruchtbarkeitssymbole<sup>1805</sup> angesehen und konnten geangelt oder auch im großen Stil mit Netzen gefangen werden, wie es viele Gräberbilder zeigen. Es handelt sich um Alltagsszenen, die aufbereitet worden sind, um dem Grabherrn eine Versorgung mit allen Gütern der Erde zu gewährleisten. Im Gegensatz dazu steht das tägliche Opferritual, welches sich bereits an den *K3* des Verstorbenen richtet. In diesem Zustand kann er noch die Gefilde der Unterwelt durchstreifen und, sich in Form eines Fisches befindend, versuchen, die dortigen Gefahren zu meistern. Dies könnte bspw. ein Grund sein, weshalb beim täglichen Opferritual auf die Darstellung und die Benennung von Fischen in der Opferliste verzichtet wurde. Da nun jedoch bereits Totenbuchspruch 112 für die Erklärung der Abwesenheit von Schweinen auf Opfertischen zitiert wurde, soll hier ein Schritt weitergegangen werden. Im Folgespruch (TB 113) tauchen nämlich die Fische auf. Dort wird eine Verbindung zu den Händen des Gottes geschaffen, welche seine Mutter Isis ihm abgeschnitten hatte, um den darin befindlichen Samen des Seth ins Wasser zu werfen.<sup>1806</sup> Deutlich wird dies in Spruch 113 des Totenbuches, wo es heißt:

„Ich kenne das Geheimnis von Hierakonpolis: Das ist Horus. Das ist dies, was seine Mutter ihm antat. Sie sagt: „So bringe man uns doch Sobek, den Herrn der Sümpfe! Er soll sie einsammeln!“ Als er fündig geworden war, ließ seine Mutter sie an der richtigen Stelle anwachsen. Und Sobek, der Herr der Sümpfe sagte: „Ich habe gesucht. Ich habe etwas gefunden. Doch schlüpfen sie unter meinen Fingern weg am Wasserufer. Ich habe sie mit der Reuse eingefangen, (am) Ende“. Das ist die Entstehung der Reuse. Und Re sagte: „Wofür sind denn die Fische, Sobek, gleichzeitig mit der Auffindung der Arme des Horus für ihn im Land der Fische?“ Das ist die Entstehung des Fischlandes. Und Re sagte: „Grenzt ab – zweimal – von dieser Reuse, die die Hände des Horus zu ihm

<sup>1799</sup> So auch: CT 343, 473, 474 und 477-480. Auch vor dem sog. „Fischefäller“ (*šhr rm.w*) musste man sich in Acht nehmen. Er wird in TB 149 und 150 mit dem Namen *jmḥ.t* angesprochen. Dabei handelt es sich vermutlich um einen Raubfisch, der tatsächlich andere Fische verspeiste.

<sup>1800</sup> TLA: pNu, TB 153B.

<sup>1801</sup> Siehe dazu Kap. „Fleisch, Fisch“.

<sup>1802</sup> Sander-Hansen 1956, Metternichstele, S. 44-45, Z. 78.

<sup>1803</sup> Siehe dazu Kap. 14 „Bedeutung des täglichen Opferrituals“.

<sup>1804</sup> So z. B. im Grab TT 157, wo der Grabherr als angelnder Nobler dargestellt ist. Siehe dazu Darby, Ghalioungui und Grivetti, Food I, S. 357, Fig. 7.13-14. In TT 158 holt der Grabherr sogar zwei Tilapia aus dem Wasser, die er noch an der Angel befindlich seiner Frau zuwirft. Siehe dazu Gamer-Wallert 1970, Fische und Fischkulte, Tafel XV.

<sup>1805</sup> Siehe dazu Kap. 9.4 „Fleisch, Fisch“, S. 164-165 und 167-168. Der Fruchtbarkeitsaspekt ging zudem mit der Wiederbelebung des Toten einher. Dazu Gamer-Wallert 1977, Fische, religiös, Sp. 233.

<sup>1806</sup> Gardiner 1931, Chester Beatty, S. 21. pChester Beatty I., 11.5-7.

bringt! Der Anblick darauf sei (nur) am Monats- und Mittmonatsfest im Fische-Land (gewährt)!“ Dann sagte Re: „Ich werde Horus Hierakonpolis übergeben, zum Platz seiner Arme. In Hierakonpolis blicke man auf seine Hände. Am Monats- und am Vollmondfest leite ich die zu ihm, die in ihnen gefangen sind.“ (TB 113, pLondon BM EA 10477, pNu, Kol. 2-9)<sup>1807</sup>

So wird begründet, dass Hierakonpolis dem Horus von Re übergeben wurde als Stätte seiner beiden verletzten Arme. Die Fische wurden dabei von Sobek zusammen mit den abgetrennten Armen in einer Reuse eingefangen. Re generierte daraufhin das Vollmondfest, an dem er die Fische, welche gemeinsam mit den Armen in der Reuse gefangen waren, zu Horus leitete. Damit ist sicherlich eine Fischwanderung bei Vollmond, welche in Hierakonpolis real zu beobachten war, mythisch verklärt worden. Die Fische sind demnach in Verbindung zu den Armen des Horus zu sehen. Sie können nicht gleichzeitig als Horusauge bezeichnet werden. Sobek bezeichnet sich selbst als „der große Fisch des Horus im Athribis-Gau“<sup>1808</sup>. Dadurch ist eine Verbindung zum Horus-Chentechtai gegeben, der in frühester Zeit auch als Krokodil dargestellt werden konnte.<sup>1809</sup> An dessen ersten Monatstag Payni wurden in Esna rituell Fische zertrampelt, welche die Götterfeinde symbolisierten. Daraus wird bereits deutlich, dass Fische in ihrer Bedeutung auch nach der „Fischart, Gegend und Zeit“<sup>1810</sup> betrachtet werden müssen. So war Fisch nicht allgemein verpönt und nur in bestimmten Gegenden Ägyptens nicht zum Verzehr bestimmt. Die Fischart spielte eine große Rolle, da sie in bestimmten Mythen vorkommen und dort als Frevler bezeichnet werden konnte. Das Wort  $\text{𓆎} \text{bw.t}$  wird bspw. mit einem Fisch als Determinativ geschrieben, was m. E. damit zusammenhängen könnte, dass jene Tiere aufgrund ihres Artenreichtums die häufigsten Tabutage aufwiesen und daher als ein Klassifikator für Speisetabus allgemein galten. Zudem ist sicherlich auch zeitlich ein Unterschied zu machen, da gerade die Behandlung von Fischen als Feinde im Kult aus den späten griechisch-römischen Tempeln, jedoch bspw. nicht aus dem Alten Reich, bekannt ist.<sup>1811</sup> Fische könnten, ob ihres Status als Inkarnationsform des Toten, tabubelegte Speise oder Götterfeind, nicht zu den Gaben des täglichen Opferrituals gehört haben. Dieser Erklärungsversuch ist jedoch nicht gänzlich überzeugend, da sich der Verstorbene auch in andere Tiere, wie Gänse oder einen Stier, die u. a. auf den Opfertischen auftauchen, verwandeln konnte.<sup>1812</sup> Bis gesicherte Belege aus emischer Sicht endgültigen Aufschluss darüber geben, welcher exakte Grund dafür anzuführen ist, kann daher hier nur spekuliert werden.

### Abschließende Bewertung

Zusammenfassend kann festgestellt werden, dass Fische und Schweine keine dauerhaft tabubelegten Lebensmittel waren. Lediglich an einigen Kalendertagen des Jahres wurde ein Speiseverbot aufgelegt.<sup>1813</sup> Das Schwein wird im Mythos als Tabu für den Gott Horus genannt, der es ursprünglich zu seinen Opfertieren zählte. Daher darf und kann es nicht auf den Tischen des täglichen Opferrituals dargestellt werden, die nachweislich mythisch und symbolisch die Gesundheit des Horusauges thematisieren. Weshalb allerdings Fische, trotz alltäglichen Konsums, in den sakral aufgeladenen Opferlisten und den dazugehörigen Tischdarstellungen nicht aufzufinden sind, muss bislang unklar bleiben.

<sup>1807</sup> TLA: pNu, TB 113.

<sup>1808</sup> TB 88, pTurin Museo Egizio 1791 Tb 1-113, Z. 2. TLA: TB 88.

<sup>1809</sup> Vernus 1975, Chentechtai, Sp. 924.

<sup>1810</sup> Gamer-Wallert 1977, Fische, religiös, Sp. 229.

<sup>1811</sup> Zu einer Aufzählung wo und wann welcher Fisch „tabu“ war siehe Gamer-Wallert 1977, Fische, religiös, Sp. 229.

<sup>1812</sup> Anmerkung von Prof. (apl.) Dr. Karl Jansen-Winkeln.

<sup>1813</sup> Zu einer Aufzählung von Fisch als Speiseverbot zu bestimmten Gelegenheiten siehe Gamer-Wallert 1970, Fische und Fischkulte, S. 84.

## 17. Der archaisierende Opfertisch und das sog. Schnittgrün als Datierungskriterien

In diesem Abschnitt sollen die beiden in der Magisterarbeit als Datierungskriterien benannten Darstellungen, der archaisierende Opfertisch und das Schnittgrün, untersucht werden. Dabei stellt sich die Frage, ob die *termini post quem*, welche für die Regierungszeit des Königs Sethos I. in den Darstellungen von Deir el-Medine gefunden wurden<sup>1814</sup>, für gesamt Theben-West noch haltbar sind oder einer Anpassung bedürfen.

### Die homogenen Opfertische des Neuen Reiches: Der archaisierende Typus

Bei den homogenen Opfertischen handelt es sich um Tische, die ausschließlich mit einer Sorte von Opfertischen bestückt sind. Am häufigsten kommen *gsw*-Brotscheiben vor, die aufrechtstehend, nebeneinander angeordnet sind. Bereits seit frühester Zeit (Rollsiegel) endeten die Brotscheiben auf einer Höhe (BK2). Die Tische werden als „archaisch“ bezeichnet. Sie geben die ursprünglichste Form des Opfertisches wieder, weshalb Darstellungen aus späteren Zeiten gern darauf Bezug nehmen, indem sie, trotz der vielseitigen Darstellungsmöglichkeiten von diversen Opfertischen, noch genau jene Tischvarianten abbilden. Im Laufe des Neuen Reiches wurde der archaische Opfertisch leicht abgewandelt, indem die Brotscheiben nicht mehr auf einer Höhe endeten, sondern sich zur Mitte hin zuspitzten (BK3). An dieser Stelle soll vom „archaisierenden Opfertisch“ gesprochen werden. Er existierte zeitgleich mit der archaischen Variante.

Die ersten Belege für archaisierende Opfertische, welche in dieser Arbeit erfasst werden konnten, stammen aus den Gräbern des Amenemheb (TT 85, Thutmosis III./ Amenophis II)<sup>1815</sup> und des Djeserkareseneb (TT 38, Thutmosis IV./ Amenophis III.)<sup>1816</sup> (Teil III, Diagramm 9 und Tabelle 10).

Das Auftreten der archaisierenden Opfertischvariante steht in Zusammenhang mit einem künstlerischen Umbruch in der Zeit Thutmosis' IV., der (laut Baines)<sup>1817</sup> seinen Anfang unter Amenophis II. hatte und seinen Höhepunkt unter Amenophis IV. haben sollte.<sup>1818</sup> Dabei entwickelten sich neue Ausmaße von Statuentypen, wie die riesigen Memnonkolossen und innovative Tempelkonzepte. Unter Thutmosis IV. ist z. B. der erste durchbrochene Türsturz bekannt.<sup>1819</sup> Ab Amenophis III. wurden neue, tempelartige Gräber konzipiert<sup>1820</sup> und man wendete sich wieder dem Ernst des Totenkultes zu<sup>1821</sup>. Auch der Dekor der Tempel änderte sich. Ab Amenophis IV. wurde bspw. die Königsfamilie in ihrer Privatsphäre gezeigt. In Privatgräbern wurden sogar Tempel und ihr Inneres wiedergegeben, was vormals ausschließlich durch Angabe des Pylons möglich war.<sup>1822</sup> In dieser Zeit schritt, nach Baines, eine künstlerische Revolution voran, wobei die Formen der neuen Kunst zunächst konservativ, und damit wie die bereits altbekannten Darstellungen, erscheinen. Sie weisen zunächst nur kleine Änderungen auf, die erst im Detail ersichtlich sind. Dabei wurden bereits existierende Formen abgeändert oder transformiert. Die Symbolik und Bedeutung spielten gerade im Bereich der Opfertischen eine wichtige Rolle.<sup>1823</sup> Genau diese Modifikation im Darstellungsdetail ist bei der Darstellung der *gsw*-Brotscheiben zu beobachten. Die althergebrachte Form der nebeneinander aufgereihten Kegelbrotscheiben wurde in so weit abgeändert, dass ein mittig zugespitztes Dreieck im oberen Bereich entstand und den gesamten Aufbau wie den oberen Teil eines Obeliskens, der zum Himmel strebt, aussehen ließ. Eben jene Assoziation ist m. E. intendiert gewesen, da sie in kleinerer

<sup>1814</sup> Weber 2010, Dinner for One, Teil I, S. 78-79.

<sup>1815</sup> Kat. Nr. 018, Szene 086.

<sup>1816</sup> Kat. Nr. 025, Szene 138.

<sup>1817</sup> Diese Hinzufügung scheint mir hier wichtig, da m. E. nie wirklich zeitlich einzugrenzende „Umbrüche“ in der Geschichte der Kunst des Alten Ägypten gefasst werden können. Vielmehr handelt es sich um einen Wandel, der innerhalb der Jahrtausende stattfand und dessen Entwicklungsstufen innerhalb der Kunst sichtbar werden. Es darf hier nicht von extremen Einschnitten oder Umbrüchen gesprochen werden. Da die Diskussion hier an dieser Stelle jedoch zu weit führen würde, wurde weiterhin mit dem Terminus sowie der genauen zeitlichen Fixierung durch Baines gearbeitet. Baines 2001, The Dawn of the Amarna Age.

<sup>1818</sup> Baines 2001, The Dawn of the Amarna Age, S. 274.

<sup>1819</sup> Baines 2001, The Dawn of the Amarna Age, S. 296.

<sup>1820</sup> Kampp 1996, Thebanische Nekropole I, S. 120.

<sup>1821</sup> Schott 1952, Das schöne Fest, S. 87.

<sup>1822</sup> Baines 2001, The Dawn of the Amarna Age, S. 296-297.

<sup>1823</sup> Baines 2001, The Dawn of the Amarna Age, S. 307-309.

Form den Sonnenkult repräsentiert, welcher zu dieser Zeit immer deutlicheren Einfluss auf die Grabdarstellungen hatte. Ein zeitlicher Beleg findet sich im Grab des Djeserkarese neb (TT 38)<sup>1824</sup>. Dort ist vor dem Verstorbenen und seiner Frau ein archaisierender Opfertisch dargestellt gewesen. Die Wandmalerei ist heute verloren. In der über dem Grabherrn befindlichen Inschrift wurde der Gott, bei dem es sich sicherlich um *Imn.w-R<sup>c</sup>.w nb nswt B.wi* handelte, von Anhängern Echnatons ausgemeißelt. Die neue Tischvariante hatte sich in diesem Grab bereits durchgesetzt. Der Sonnengott Amun-Re wird als Opferspender benannt<sup>1825</sup>.

In der Gestalt des archaisierenden Opfertisches findet sich ein bewusster Rückgriff auf eine traditionelle Form, welche jedoch mit neuen Intentionen belegt wurde. Dass die archaisierende Opfertischvariante gerade in der Nachamarnazeit<sup>1826</sup> immer beliebter wurde und in der Ramessidenzeit ihre Blüte fand<sup>1827</sup>, liegt m. E. ebenfalls an einer stärkeren Ausrichtung des Grabes hin zum Sonnenkult. Jener wird besonders deutlich an den architektonischen Gegebenheiten des ramessidenzeitlichen Grabes. Die Form der Pyramide als Kultkapelle sowie der offene Hof stellen eine Beziehung zu ihm her und das Mundöffnungsritual fand nun im Freien, direkt unter der Sonne statt.<sup>1828</sup>

Es ist allerdings auch auffällig, dass die archaischen und archaisierenden Varianten nicht nur zeitlich aufeinander folgend, sondern teilweise sogar im selben Grabkomplex zeitgleich auftreten können.<sup>1829</sup> Daher stellte sich die Frage, ob die archaisierenden Varianten nur in bestimmten Themenkomplexen auftauchen und wenn ja, weshalb? Durch eine Auswertung mit Hilfe statistischer Mittel der in dieser Arbeit aufgenommenen Darstellungen (Teil III, Diagramm 10 und Tabelle 11), wird deutlich, dass die archaisierenden Varianten an Götter und den Grabherrn gerichtet sowie in Festszenen, Totenbuchvignetten, dem Mundöffnungsritual und der Abydosfahrt vorkommen. Für Deir el-Medine wurden bereits die Opfertischszene sowie die Abydosfahrt nachgewiesen.<sup>1830</sup> Auch in Theben-West ist eine Präferenz für diese beiden Szenentypen sowie die Darstellung bei Festen, dem Mundöffnungsritual und an Osiris gerichtet zu erkennen. Demnach findet sich ein stark osirianischer Bezug bei der Auswahl der Szenentypen: Die Opfertischszene bezeichnet den Übergang ins Jenseits und die Osiris-Werdung. Die Abydosfahrt ist das rituelle Nachspiel des Pilgerns zur Totenstätte des Osiris. Für das Mundöffnungsritual<sup>1831</sup> ist eine ähnliche Bedeutung wie die des Opferrituals zu erwarten, da die Gaben ebenfalls als Horusauge angesprochen werden. Feste boten eine Möglichkeit, den Verstorbenen in seinem Grab zu besuchen, um im Zuge eines Mahles mit ihm zu kommunizieren und das Opfer an Osiris erklärt sich von selbst. Es ist fraglich, ob hier innerhalb der Szenen mit Hilfe des archaisierenden Opfertisches ein Bindeglied zum Sonnenkult hergestellt werden sollte. So könnte sich die dreieckige Form des oberen Bereiches der Brothälften als eine zweidimensionale Wiedergabe der Pyramidengestalt erweisen. Diese war nachweislich der symbolische Aufstieg ins Himmelreich und strebte mit ihrer Spitze zur Sonne.<sup>1832</sup> Damit wäre innerhalb des Bildes ein Re-Osiris-Gleichnis zu verstehen, welches darauf hinwies, dass der Übergang ins Jenseits zunehmend mit einer Einbeziehung in den Sonnenlauf verbunden war. Es handelt sich bei der These um eine visualisierte Tendenz, die lediglich Aussage über die erfassten Gräberbilder gibt.

Wie bereits vormals erwähnt, kann der archaisierende Opfertisch zeitgleich mit der archaischen Variante in ein und demselben Grabkomplex vorkommen. So findet sich im Totentempel Sethos' I. in Abydos ein bildlich dargestellter archaischer Opfertisch unter einer Beischrift mit der archaisierenden Variante (Abb. 90).

<sup>1824</sup> Kat. Nr. 025, Szene 138.

<sup>1825</sup> *pr.r.t nb.t m-b3h [Imn.w-R<sup>c</sup>.w] n Dsr-k3-R<sup>c</sup>.w-snb ...*

<sup>1826</sup> Zur bewussten Verwendung des Begriffes „Nachamarnazeit“ siehe vor allem Kampp-Seyfried, *Es lebt Re-Harachte*, S. 118-119.

<sup>1827</sup> Siehe dazu im Folgenden.

<sup>1828</sup> Assmann 1987, *Priorität und Interesse*, S. 38-39.

<sup>1829</sup> So in TT 85 (Kat. Nr. 018, Szene 086 und 088) und in den Totentempeln von Sethos I. in Abydos und Qurna im Vergleich zu seinem Grab im Tal der Könige (Kat. Nr. 052, Szene 327).

<sup>1830</sup> Weber 2010, *Dinner for One*, Teil II, S. 53.

<sup>1831</sup> Zum Mundöffnungsritual wird bereits eine vollständige Sammlung der Belege sowie eine Neuinterpretation unter der Leitung von Prof. Dr. Joachim Friedrich Quack innerhalb eines Projektes an der Universität Heidelberg angestrebt. Siehe dazu: <http://www.uni-heidelberg.de/fakultaeten/philosophie/zaw/aegy/forschung/mundrit>. [html](http://www.uni-heidelberg.de/fakultaeten/philosophie/zaw/aegy/forschung/mundrit) (zuletzt eingesehen am 02.05.2016).

<sup>1832</sup> Assmann 1996, *Sinngeschichte*, S. 72-74.





Abb. 90: Detail aus dem Schrein für Sethos I. (Südwand, Westseite) in seinem Tempel in Abydos.

Während der Pharaos seine Hand zu den archaischen Broteisens vor ihm ausstreckt, befindet sich darüber eine kleine Inschrift mit archaisierendem Opfertisch, welche jedoch eindeutig Bezug auf die archaische Variante nimmt.

*ḏj ʿwi hr ḥ3w.t in nswt*

„Die Arme über den Opfertisch „geben“ durch den König.“

Demnach konnte mit Hilfe eines archaisierenden Opfertisches ein archaischer Tisch beschrieben werden. Auf der gegenüberliegenden Nordwand befindet sich eine spiegelgleiche Abbildung des Königs vor einem archaischen Opfertisch mit derselben Inschrift, die diesmal jedoch ganz eindeutig auch einen archaischen Opfertisch zeigt.<sup>1833</sup> In anderen Bereichen des Tempels findet sich hingegen die archaisierende Variante direkt vor dem König und ohne den archaischen Typus in der Beschriftung.<sup>1834</sup> Interessanterweise zeigen die Darstellungen des Königs vor dem Opfertisch in seinem Totentempel in Theben (Qurna) ausschließlich die archaische Variante.<sup>1835</sup> Kein einziger der homogenen Opfertische ist in archaisierender Form wiedergegeben. Hingegen ist der Pharaos in seiner Bestattungsanlage KV 17 im Tal der Könige wieder vor einem archaisierenden Tisch dargestellt.<sup>1836</sup> Auch hier ist wiederum auffällig, dass der archaisierende Opfertisch stark osirianischen Bezug in Hinblick auf seine Anbringung (Bestattungsanlage KV 17 und Tempel in Abydos) hat, während im Totentempel des Königs in Qurna, welcher als überdimensionale Kultkapelle zu verstehen ist, nur die archaische Variante vorkommt.

Eine abschließende Bewertung der Bedeutung des archaisierenden Opfertisches kann an dieser Stelle nicht gegeben werden. Wichtiger soll vielmehr sein, dass es sich dabei um ein Datierungskriterium handelt. Es ist ein *terminus post quem* für die Regierungszeit von Amenophis II. zu konstatieren. Die erste Darstellung, welche in dieser Arbeit aufgenommen wurde, befindet sich im Grab des Amenemheb (TT 85). Dort ist die Szene, dank des beigefügten Herrschernamens, in die Regierungszeit Amenophis' II. zu datieren, obwohl die Kapelle selbst wohl bereits unter Thutmosis III. begonnen wurde. Vor Amenophis II. taucht die archaisierende Tischvariante nicht in den Gräberbildern der Thebanischen Nekropolen auf. Damit wäre der in der Magisterarbeit für Deir el-Medine gefundene *terminus post quem* für die Zeit Sethos' I. widerlegt.<sup>1837</sup> Bis in die 20. Dynastie hinein wurden die archaisierenden Opfertische dann dargestellt, wobei die Häufigkeit ihrer Abbildung

<sup>1833</sup> Siehe dazu Calverley und Gardiner 1933, Sethos I at Abydos, Vol. 2, Plate 32.

<sup>1834</sup> Nach eigener Untersuchung vor Ort.

<sup>1835</sup> Nach eigener Untersuchung vor Ort.

<sup>1836</sup> Kat. Nr. 052, Szene 327.

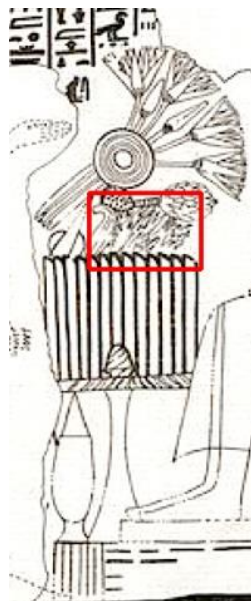
<sup>1837</sup> Weber 2010, Dinner for One, Teil I, S. 78.

seit Tutanchamun zunahm. Sie schienen beliebter zu werden und seit der Nachamarnazeit die archaischen Varianten, wenn auch nicht vollständig, abzulösen (Teil III, Diagramm 9).

Eine Entwicklung vom archaischen zum archaisierenden Opfertisch durch eine schrittweise Anpassung der Brotscheiben ist nicht zu erkennen. Eine umfassende Untersuchung der Zeitabschnitte vor und nach dem Neuen Reich wäre dazu nötig. Es kann lediglich gesagt werden, dass die Tische ab der Zeit Amenophis' II. plötzlich dargestellt werden. Die bereits angesprochene Veränderung des Glaubenskonzeptes zu dieser Zeit hin zum Sonnenkult spielte wohl dabei eine Rolle.

### Schnittgrün als Datierungskriterium

Bei Schnittgrün handelt es sich um das Blattwerk einer unbestimmbaren Palmenart, welches zur Ausstaffierung der Opfertische wie eine Tischdecke unter die Opfergaben gelegt wurde.<sup>1838</sup> Es taucht



in TT 54<sup>1839</sup> vermeintlich erstmalig auf, erscheint dort jedoch in den ramessidischen Darstellungen, obwohl die Kapelle selbst bereits unter Amenophis III. angelegt wurde.<sup>1840</sup> Daher stammt der tatsächlich früheste, sicher datierbare Bildbeleg in Theben-West, aus der unmittelbaren Nachamarnazeit<sup>1841</sup> und ist in TT 49<sup>1842</sup> zu finden. Im Grab des Neferhotep, welches in die Regierungszeiten von Tutanchamun/ Eje/ Haremhab datiert, ist die Darstellung von Schnittgrün erstmalig fassbar (Diagramm 11 und Tabelle 12+13). Da unter Ameno-phis IV.<sup>1843</sup> nur wenige TT-Gräber in der thebanischen Nekropole zu finden sind, stellt sich nun die Frage, ob Schnittgrün bereits in den Grabanlagen von Amarna dargestellt wurde oder eine Spezialität der Nachamarnazeit ist. Tatsächlich können bereits erste Anfänge am Ende der Herrschaft Amenophis' III. und zu Beginn der Regierungszeit Amenophis' IV. ausgemacht werden. Im Grab von Nebamun und Ipouky (TT 181) befinden sich auf einigen Opfertischen kleine Gras- oder Palmenblattbüschel (PG2)<sup>1844</sup> (Abb. 91).

Abb. 91: Darstellung von Schnittgrün im Grab von Nebamun und Ipouky (TT 181).

Auch bei Huy (TT 40)<sup>1845</sup> ist das Schnittgrün zu finden, während es sich bei Chajemhat (TT 57)<sup>1846</sup> und Ramose (TT 55)<sup>1847</sup> wohl um das Kraut *Agrostis linearis* bzw. *Panicum dactylon* handelt. Zeitgleich existiert der Typus PG2 mit dem Schnittgrün PG3 noch in den Gräbern des Nay (TT 271)<sup>1848</sup> und des Chabechenet (TT 2)<sup>1849</sup>, wobei Letzteres ramessidenzeitlich ist und die Darstellungen nicht eindeutig als PG2 zu klassifizieren sind. Schließlich wurde der Typus komplett von Schnittgrün (PG3) abgelöst, welches dann zu den häufigsten Darstellungen auf Opfertischen zählte und sich enormer Beliebtheit erfreute. Eine Untersuchung der Darstellungen in den Gräbern von Amarna erbrachte, dass dort tatsächlich bereits in einigen Gräbern Schnittgrün auf den Opfertischen zu finden ist (Abb. 92).

<sup>1838</sup> Siehe dazu Kap. „Pflanzen, Schnittgrün“.

<sup>1839</sup> Kat. Nr. 096.

<sup>1840</sup> Siehe dazu die einzelnen Beschreibungen der Szenen aus der 18. und 19. Dynastie bei Polz 1997, Hui und Kel.

<sup>1841</sup> Die sog. „Nachamarnazeit“ ist ein vielseitig definierbarer Begriff. In dieser Arbeit wird damit die Zeit nach dem Ende der Regierung des Königs Echnaton bis zum Regierungsende Haremhab bezeichnet.

<sup>1842</sup> Kat. Nr. 043.

<sup>1843</sup> Dabei handelt es sich um TT 46, 55, 181, 188, 192. Hinzu kommen allerdings noch die Nicht-TT-Gräber nach Kampp: -277-, -281-, -396-.

<sup>1844</sup> Kat. Nr. 038, Szene 227 und 228.

<sup>1845</sup> Kat. Nr. 042, Szene 265 und 266.

<sup>1846</sup> Kat. Nr. 040, Szene 243.

<sup>1847</sup> Kat. Nr. 041, Szene 255.

<sup>1848</sup> Kat. Nr. 045, Szene 284.

<sup>1849</sup> Kat. Nr. 057, Szene 351 und 353.



Abb. 92: Darstellung aus dem Grab des Meryre (links) mit Detailausschnitt der mit Schnittgrün belegten Brandopferständer (rechts).

Warum nun ausgerechnet in Amarna begonnen wurde die Palmenblätter, welche als Unterlage für die Opfergaben dienten, darzustellen, kann nur vermutet werden. Es sollte davon auszugehen sein, dass diese bereits vorher zum Einsatz kamen, um die Altäre und Opfergelegenheiten vor dem Verschmutzen, durch tropfenden Honig, Fleisch und andere Lebensmittel, zu schützen. Durch die grünen Blätter konnte Frische ausgedrückt werden, wie das Wort *w3d* für „grün/ frisch/ unverdorben“ beweist. Noch heute werden Fleisch und Fisch in den ländlichen Regionen Ägyptens auf grünem Blattwerk wie Salat und Petersilie<sup>1850</sup> serviert, um sie besonders frisch erscheinen zu lassen. Es ist auch bei dem plötzlich auftauchenden Schnittgrün ratsam, zunächst nach praktischen, anstatt religiös verankerten Gründen für sein Erscheinen zu suchen. Würde sich das Grün auf den Gott Aton beziehen, welcher ja als Sonne für die Entstehung allen Lebens, darunter auch der Pflanzen<sup>1851</sup>, verantwortlich war, wären in den Gräbern von Amarna deutlich mehr derartige Opferunterlagen zu finden. Es scheint in Amarna aus rein praktischer Sicht eine visuell sichtbare Sauberhaltung der Opfertische vonnöten gewesen zu sein, die vielleicht daraus resultierte, dass während der Zeit des Atonkultes Brandopfer eine große Rolle spielten. Diese wurden auf den massenhaften Altären direkt in der Sonne in den Tempeln Achet-Atons dargebracht. Da die Sonne mitten in der Wüste während ihres Zenits eine enorme Hitzeentwicklung entwickeln konnte, war es sicher nicht in jedem Fall nötig die Opfergaben anzuzünden. Sie wurden ganz einfach vom Sonnengott selbst auf den Altären gedörrt. Um ein zu schnelles Austrocknen der später für die Priester bestimmten Speisen zu verhindern, wurde eventuell das Schnittgrün verwendet. Auch ein hygienischer Aspekt könnte die Ursache für den zunehmenden Gebrauch von Schnittgrün sein. Die Priester hatten schließlich täglich eine enorm hohe Anzahl von Opferaltären innerhalb des Tempels zu reinigen. Das Grünzeug trug vermutlich zur Sauberhaltung und Frische der Opfergaben bei.

<sup>1850</sup> Hier wird verwiesen auf eine Anmerkung von Frau Dr. Caris-Beatrice Arnst, welche 2011 in einem persönlichen Gespräch die Ansicht vertrat, dass es sich bei Schnittgrün um Petersilie handeln könnte. Leider ist diese für das Alte Ägypten nicht nachweisbar und wäre m. E. auch anders (büschelartiger und in kleinen Röschen) dargestellt worden. Siehe dazu Germer 1985, Flora, S. 144-145.

<sup>1851</sup> So bspw. sehr schön ausgedrückt in einem Hymnus an den Sonnengott, wo es heißt: „Alle lebenden Pflanzen, die auf dem Erdboden wachsen, gedeihen bei deinem Aufgang“. Assmann 1975, Hymnen und Gebete, S. 215.

Mit dem Ende der Amarnazeit und dem Rückzug nach Theben begann ein erneuter Umbruch in Kunst, Kultur und Religion, der mit neu gewonnenen Eindrücken zwar zurück zum Amunkult strebte, jedoch die Innovationen der Amarnazeit nicht vergaß. So mag vielleicht darin ein Ansatzpunkt für die Erklärung des Fortführens von Schnittgrün unter den Opfergaben zu suchen sein. Es kann an dieser Stelle nur vermutet werden, aus welchem Grund Schnittgrün tatsächlich so plötzlich auf den Opferfischen dargestellt wurde<sup>1852</sup>, bis hoffentlich in naher Zukunft Texte jener Zeit auftauchen, die aus emischer Sicht genaue Auskunft über die Ursache geben könnten.

## 18. Auswertung der Ergebnisse

Bevor es zu einer Schlussbetrachtung am Ende der Arbeit kommt, sollen an dieser Stelle die erhaltenen Ergebnisse ausgewertet werden, um einen Überblick über ihre Bedeutung im Kontext des altägyptischen Totenglaubens zu erhalten. Dazu werden die Ergebnisse aus den einzelnen Betrachtungen kurz resümiert und direkt im Anschluss daran bewertet.

### Teil I

Der erste Teil der Arbeit beschäftigte sich einleitend mit den zugrundeliegenden Fragestellungen und Thesen sowie der Methodik ihrer Bearbeitung.

1) Kap. 8: Es erfolgten, auf Grundlage jüngster Literatur und Erkenntnisse, neue Begriffsdefinitionen für die Termini Opfer, Opfertisch, Opfertischszene und, in letztere integriert, Opferliste. Dabei wurde verdeutlicht, dass der von Karl Martin<sup>1853</sup> definierte Begriff der Speisetischszene nicht länger haltbar ist für die Ägyptologie. Es muss dezidiert von der Opfertischszene gesprochen werden. Auch die von Barta<sup>1854</sup> geprägten Termini der Inventar- und Ritualopferliste wurden zugunsten der Liste der einmaligen und der Liste der täglichen Versorgung des Verstorbenen aufgegeben. Die neu gewählten Begriffe umschreiben ihren Inhalt präziser als zuvor.

2) Kap. 9: Im Anschluss daran folgt eine Auflistung und Beschreibung aller erfassten Szenentypen, in denen Opfertische zu finden sind. Der Abschnitt bildet für die folgenden Unterkapitel die Grundlage, welche die Erkenntnis offenbart, dass die dargestellten Gaben nicht wahllos, sondern nach ihrer Bildintention abgebildet sind. Dafür spielt die Symbolik jeder einzelnen Gabe im Gesamtkontext des Opferkultes eine große Rolle. Neben der pragmatischen Verwendung diverser Speisen als Nahrungsmittel für den Verstorbenen, hatte jedes Produkt auch eine spezifische symbolische Bedeutung als Opfergabe. Somit bildet jeder dargestellte Opferaufbau, der bewusst mit bestimmten Gaben bestückt wurde, ein Konglomerat aus Symbolen, die „lesbar“ sind und neben ihrer eigentlichen Bedeutung als Nahrungsmittel auch eine zweite Bedeutungsebene in ihrer Funktion als Opfer besitzen. Die jeweiligen Produkte können mit Hilfe von Texten mythisch und symbolisch ausgedeutet werden. Das gesamte Kapitel gibt Aufschluss über die Bedeutung jeder einzelnen in dieser Arbeit erfassten Opfergabe im Gesamtkontext des altägyptischen Totenglaubens.

3) Kap. 10: Ein Exkurs über durchgeführte Experimente gibt Einblick in Produktionsmethoden von altägyptischen Duftauflagen, Brot und Bier. Daraus ergab sich die Vermutung, dass die roten Duftmassen auf einer weißen Fettunterlage angebracht, und nicht mit dieser vermengt wurden. Bier war ein stärker alkoholhaltiges Getränk, als man es bisher vielleicht vermutet hatte und Fladenbrote konnten innerhalb von *ꜥpr.t*-Formen ausgebacken werden. Zuletzt deutete noch die sandige Beschaffenheit des sog. *šꜥ.t*-Brottes darauf hin, dass seine Benennung auf Grundlage seiner körnigen Zusammensetzung erfolgte.

4) Kap. 11: Anhand einer umfassenden Typologie für Opfergabarstellungen des Neuen Reiches in den Grabanlagen von Theben-West (Teil II) ist nun erstmalig ein Großteil der Gaben identifizierbar gemacht worden, womit die Grundlage für ein neues Verständnis für deren Verwendung und Bedeutung im Kult gelegt ist. Die Typologie kann zur Datierung von Darstellungen und Identifikation

---

<sup>1852</sup> Da es sich bei der Opferunterlage sehr wahrscheinlich um die Blätter der Dattelpalme (*Phoenix dactylifera*) handelt, kann vermutet werden, dass der Zusammenhang zwischen der Pflanze und dem Erscheinungsort des Auges von Re-Atum hergestellt wurde. Faulkner, Coffin Texts I, S. 252, CT 325. de Buck 1980, CT IV, 154. Zur Verbindung zwischen der Dattelpalme und dem Sonnengott siehe auch Wallert 1962, Palmen, S. 112.

<sup>1853</sup> Martin 1984, Speisetischszene.

<sup>1854</sup> Barta 1963, Opferliste.

von Opfergaben herangezogen werden. Im Anschluss daran geben die Klassifikationstabellen (Teil III) sowie Kap. 9 (Teil I) Aufschluss über die symbolische Bedeutung der Opfergaben.

Im zweiten Abschnitt von Teil I folgen die Auswertungskapitel, welche die zuvor genannten Fragen und Thesen eingehend beleuchten.

5) Kap. 12: Die Opfertischszene hatte sich seit ihrer Entstehung in der formativen Phase gewandelt. Anhand einer bereits existierenden Analyse von Spiegel<sup>1855</sup> und einer eigenen Untersuchung mit Hilfe neuerer Literatur und unpublizierter Darstellungen aus den thebanischen Gräbern konnte eine klare Entwicklungslinie der Bedeutung der Opfertischszene im Neuen Reich bestätigt werden. Wurde die Szene zu Beginn des Neuen Reiches noch als eigenständige Komposition, bspw. im Scheintürtableau, dargestellt, so verschmolz sie zunehmend mit den Festszenen, die somit einen besonderen Anlass für ein tägliches Opferritual illustrierten. Die Verschmelzung wird deutlich durch die Beischriften, welche ein Fest nennen, jedoch auch eine Liste der täglichen Versorgung des Verstorbenen integrieren. Ab der Regierungszeit des Pharaos Amenophis II. nahmen die Darstellungen von Totenbuchvignetten zu. Vor allem TB 59 (Baumgöttinnenszene) und TB 125 (Totengericht) traten dabei in den Vordergrund und spalteten die Bedeutung der Opfertischszene als Transformationsgedanken durch Nahrungsaufnahme<sup>1856</sup> in die Ernährung durch göttliche Hand (TB 59) und den Übergang ins Jenseits durch Gerichtsbarkeit, wiederum in göttlicher Hand (TB 125). Zur Amarnazeit verschwand die Darstellung aus dem Bildrepertoire, da sie aufgrund der Verdiesseitigung des Jenseits nicht mehr notwendig war. Die Zeit danach griff den Szenentypus nur zurückhaltend wieder auf. Die Opfertischszene als eigene Bildkomposition rückte zunehmend in den Hintergrund und wurde, wenn überhaupt, nur noch kleinformatig wiedergegeben sowie von den Totenbuchvignetten verdrängt. Im Vordergrund standen nun die Szenen der Götterverehrung, welche die Grabkapellen zu einem kleinen Göttertempel machten. Die Veränderung ging einher mit einem Wandel des Grabgedankens, welcher in der Ramessidenzeit seinen Höhepunkt fand. Auch wenn dieser Gedanke in der Spätzeit persistierte, wurden die Opfertischszenen wieder prominenter, was wohl an einer klaren Trennung, in oberen Kult-Tempel-Bereich und untere Bestattungssphäre, lag.

6) Kap. 13: Bei der Frage nach der Ablage von Opfergaben im Grab wurde vor allem die Möglichkeit des Niederlegens auf den Schößen von Sitzstatuen diskutiert. Gerade dort befinden sich häufig Inschriften mit der Übersetzung „All das, was herauskommt auf dem Opfertisch...“. Da eine Ablage von Naturalopfergaben auf kuboiden Statuen bereits nachgewiesen wurde<sup>1857</sup>, wird auch für die Sitzstatuen in Theben-West angenommen, dass Nahrungsmittel auf Matten oder Schnittgrün auf den Schößen der Statuen abgelegt werden konnten. Da *in situ*-Funde bisher ausblieben, konnte die These nicht endgültig verifiziert werden.

7) Kap. 14: Im modernen Ägypten werden Speisen an verstorbene Verwandte überbracht, welche dann in Gemeinschaft am Grab verzehrt werden. Dabei bleibt ein kleiner Teil für den Toten selbst übrig. Diese Geste wird als Verbindung der Lebenden mit den Verstorbenen angesehen und dient zudem der Besänftigung böser Geister.<sup>1858</sup> Im Alten Ägypten wurde die Versorgung des Verstorbenen idealerweise täglich mit Hilfe des Opferrituals gesichert. Dieses fand an einer Kultstelle im Grab statt und hatte sekundär die Bedeutung als Übergangsritual ins Jenseits inne. Der Sinngehalt des Opferrituals und der Opfertischszene wurde vor allem durch das Heranziehen des ersten schriftlich fixierten Rituals, in der Pyramide des Unas, geklärt. Aufgrund der Benennung der Opfergaben als Horusauge und dessen Sicherung durch den Opferempfänger vor dem Gott Seth konnte eine Sequenz im Mythos des Kampfes der beiden Götter als weltliche Entsprechung im täglichen Opferritual ausgemacht werden. Um die Transzendenz täglich zu gewährleisten, musste das Ritual im Idealfall jeden Tag ausgeführt bzw. die Opferliste rezitiert werden. Dabei stellte sich heraus, dass die in der Liste verzeichneten und auf den Opfertischen dargestellten Lebensmittel saisonal und damit nicht zu jeder Jahreszeit verfügbar waren. Die Darstellungen und Listen sind demnach als „ideal“ zu bezeichnen und entsprechen keinem, aus unserer heutigen Sicht, real durchführbaren Ablauf. Dennoch war es für die Alten Ägypter real, da die Rezitation, durch die mythische Verklärung und die Wortspiele zwischen den Handlungen und Opfergaben, magische Wirkung hatte. Die Nahrungs-

<sup>1855</sup> Spiegel 1956, Entwicklung der Opferszenen.

<sup>1856</sup> Siehe dazu Kap. 14 „Bedeutung des täglichen Opferrituals“ und Kap. 15 „Verhältnis zwischen Opferliste und Opfertisch“.

<sup>1857</sup> Rizzo 2004, Une Mesure d'Hygiène. Jansen-Winkeln 1998, Drei Denkmäler, S. 157.

<sup>1858</sup> Ikram 2011, Food and Funerals, S. 363, FN 5.

aufnahme im Ritual ist somit als transzendenter Übergang ins Jenseits durch Besiegen des Bösen gekennzeichnet. Neben der Versorgung des Verstorbenen hatte das tägliche Opferritual demnach auch die Bedeutung einer immer wiederkehrenden „Aufgabenerfüllung“ (Wiedererlangen des Horusauges) zum Zweck des Eintretens in die Unterwelt.

8) Kap. 15: Ein Abgleich der Opferlisten mit den Opfertischen zeigte, dass nur bestimmte Gaben, welche im täglichen Opferritual vorkommen, auch auf den Tischen dargestellt wurden. Dabei spielen Mengenverhältnisse bzw. die exakte Darstellung jedes einzelnen Nahrungsmittels aus der Opferliste keine Rolle. Einzig und allein die Erkennbarkeit eines Rituals durch Abbildung dazugehöriger Gaben steht im Fokus. So werden in den Szenen des täglichen Opferrituals keine Fische zu finden sein, die jedoch beim Ernteopfer sehr wohl abgebildet worden sind. Salben und Waschgeräte weisen auf das Reinigungsritual vor der Speisung hin, während reine Nahrungsoffer und ein Priester vor dem Tisch beim Ausrufen der Opfergaben auf das Speiseritual hindeuten. Zudem konnten Tisch und Liste eindeutig als „ideal“ bezeichnet werden, da die Gemüse- und Obstsorten, welche gemeinsam dargestellt sind, z. T. unterschiedlich saisonal angebaut und geerntet wurden.

9) Kap. 16: Die spezifische symbolische Bedeutung jeder Opfergabe, die in Kapitel 9 herausgearbeitet wurde, prädestinierte die jeweilige Gabe dazu in bestimmten Ritualen dargestellt oder ausgelassen zu werden. So wird deutlich, dass der Tilapia als Symbol für Fruchtbarkeit zwar unter den Ernteopfergaben dargestellt werden kann<sup>1859</sup>, jedoch im täglichen Opferritual bewusst fehlt. Fische werden nicht in den Opferlisten genannt und ebenso wenig auf den Opfertischen dargestellt. Auch das Schwein unterliegt einer bewussten Auslassung unter den Opfergaben des täglichen Opferrituals. Beide wurden nachweislich im Alltag verzehrt und sind dennoch nicht auf dem Opfertisch bzw. in der Opferliste wiedergegeben. An diesem Umstand zeigt sich, dass es sich beim täglichen Opferritual um einen magischen Ritenvollzug und keine „normale“ Versorgung des Verstorbenen handelte. Fische waren Fruchtbarkeitssymbole und deshalb unter den Ernteopfergaben zu finden. Im täglichen Opferritual, das dem Verstorbenen ein immer wiederkehrendes Eintreten in die Unterwelt ermöglichen sollte, durfte der Fisch jedoch nicht als „Horusauge“ verspeist werden. Es wurde vorgeschlagen, dass dies mit der Vorstellung von der Verwandlung der Seele nach dem Tod in einen Fisch in Zusammenhang stand. Nachweisen ließ sich die These allerdings nicht. Beim Schwein ist hingegen eindeutig die Assoziation mit dem Feind des Horus, Seth, erkennbar und dezidiert durch Texte belegt. Zwar galt es den Gott im täglichen Opferritual zu bezwingen, jedoch sollten nur seine Gefolgsleute, bestehend aus den Opfertieren (Rinder, Geflügel, Wild), getötet werden. Das Schwein hingegen war nicht nur ein Tier, mit dem Seth gleichgesetzt werden konnte, sondern es war auch schuld an der Verletzung des Horusauges, dessen Gesundung im täglichen Opferritual thematisiert wird. Da dieses nur funktionierte, indem der Verstorbene das Horusauge zu sich nahm, konnte Schwein nicht mit demselben gleichgesetzt werden, da es den Ritualablauf „unterbrochen“ und somit unwirksam gemacht hätte.

10) Kap. 17: Im letzten Kapitel wurden der archaisierende Opfertisch und das Schnittgrün in Hinblick auf ihre Verwendung als Datierungskriterium untersucht. Für den Opfertisch konnte ein *terminus post quem* für die Regierungszeit von Amenophis II. festgelegt werden. Erst mit Beginn dieser Zeitperiode ist der Tisch in den Grabdarstellungen des Neuen Reiches von Theben-West zu finden. Beim sog. Schnittgrün handelt es sich nachweislich um nicht genauer definierte Palmenblätter, die den Opferträger (Tisch, Statue, Opfertafel etc...) vor Beschmutzung schützten. Es kann dabei ebenfalls ein *terminus post quem* definiert werden. Das Element ist ab der Amarnazeit (Amenophis IV.) fassbar. Dabei wird vermutet, dass die zunehmende Sauberhaltung der zahlreichen Tempelaltäre ein Grund für das bildliche Erscheinen des Schnittgrüns gewesen sein könnte. Gerade diese Palmenart war dem Sonnengott Re zugeordnet, was Aufschluss darüber geben könnte, weshalb das Schnittgrün erst zur Amarnazeit auftauchte. Entscheidend war jedoch vor allem die praktische Verwendung.

---

<sup>1859</sup> Siehe dazu auch Kap. „Fleisch, Fisch“.

## Teil II

Der zweite Teil der Arbeit ist eine Typologie von Opfergaben, die in den thebanischen Gräbern des Neuen Reiches aufgenommen wurden. Aus Gründen der Benutzerfreundlichkeit wurde sie separat gebunden und mit einem Formen- und Farb-Sachregister versehen. Aus der Anordnung der Opfergaben lässt sich nicht nur ihre zeitbezogene Darstellungsentwicklung ablesen, sondern auch, wann welche Opfergaben erstmalig bzw. letztmalig zu fassen sind.

## Teil III

Der dritte Teil der Arbeit gliedert sich in die Klassifikationstabellen sowie die zu Teil I gehörigen Statistiken, Diagramme und Tabellen. Die Klassifikationstabellen sind dabei von großem Wert, da sie einzelne Opfergabendarstellungen in ihren Abbildungsmöglichkeiten genau beschreiben, ihnen ihre altägyptischen Bezeichnungen zuweisen und sie den Funden gegenüberstellen. Erst dadurch konnten einige Gaben innerhalb der Bilder überhaupt identifiziert werden.

## Auswertung

Die Wertung der in dieser Arbeit gewonnenen Ergebnisse kann nur auf Grundlage dessen erfolgen, dass ein geografischer eingegrenzter Raum (Theben-West) in einem zeitlich definierten Abschnitt der ägyptischen Geschichte (Neues Reich) untersucht wurde. Beide Einschränkungen bergen zwar Probleme, da aufgrund der Umfangsbegrenzung der vorliegenden Arbeit keine umfassendere Analyse für Gräberbilder zu allen Zeiten gemacht werden konnte, jedoch ist die Untersuchung dennoch gewinnbringend. Die Grabanlagen von Theben-West sind vergleichsweise gut publiziert, in vielen Fällen zu einem auswertbaren Teil erhalten und dank ihrer Vielfalt an diversen Besitzern (Könige, Beamte, Königinnen, Arbeiter etc.) hervorragend geeignet für typologische Sammelstudien, die auch den Wert einer Opfergabe zu bemessen suchen. Die gefundenen Datierungskriterien sind zwar zunächst unter Vorbehalt für das gesamte Neue Reich anzuwenden, jedoch können sie bis zur Entwicklung neuer Erkenntnisse durch Forschung und Funde für Theben-West verwendet werden. Die Ergebnisse zur Bedeutung der Opfertischszene sind breiter angelegt und gelten für alle Zeiten des ägyptischen Reiches. Ebenso verhält es sich mit der symbolischen Bedeutung von Opfergaben im Kultkontext.

Die Arbeit und ihre Ergebnisse sind zudem von verschiedener Seite nutzbar. Kennt man den lateinischen, ägyptischen oder deutschen Namen einer Opfergabe, so kann diese mit Hilfe des Index in der Typologie herausgesucht und deren Symbolgehalt anhand der Klassifikationstabellen und Opfergabenkapitel herausgesucht werden. Ist dem Betrachter einer Opfergabe, bspw. bei Entdeckung eines Grabes vor Ort, unklar, so kann anhand eines Formen- oder groben Farb-Sachregisters eine Identifikation erfolgen. Anhand dessen sind dann weitere Datierungen und Interpretationen möglich.

Auch die Frage nach der Abwesenheit von Fisch und Schwein beim täglichen Opferritual wird in dieser Arbeit zumindest teilweise beantwortet, sodass immer wieder verwendete Begründungen, wie generelle Speisetabus oder Nicht-Klassifizierbarkeit der Tiere, in Zukunft neu überdacht werden müssen. Die vorliegende Arbeit bietet eine erste Grundlage auf dem Gebiet der Opfergabentypologie und ist somit ein kleines Kompendium, vor allem für Bearbeiter von thebanischen Grabanlagen.

## 19. Ausblick

An dieser Stelle soll ein kleiner Ausblick zur möglichen und bereits im Entstehen begriffenen, zukünftigen Arbeit an einer Typologie von Opfergaben gegeben werden. Dies dient dem Zweck, die Basistypologie auszubauen und die bereits geleistete Arbeit mit anderen Zeiten und Regionen vergleichbar zu machen.

### *Zur möglichen Weiterarbeit*

Aufgrund der weiterhin andauernden Arbeiten in den thebanischen Gräbern und Tempeln von Seiten der Archäologen darf in Zukunft ein immer größer werdender Fundus an Grabpublikationen und Neuentdeckungen erwartet werden. So wie die Währen'sche Typologie der Brotformen<sup>1860</sup> mit der vorliegenden Neubearbeitung, welche aufgrund neuester Literatur und Funde stattfinden konnte und

---

<sup>1860</sup> Währen 1961, Typologie. Siehe dazu auch Kap. 5 „Publikations- und Forschungsstand“, Abb. 5.

musste, verbessert werden konnte, so ist dies auch für die kommenden Jahre bei der Typologie zu erwarten.

### *Work in Progress*

Eine umfassendere Aufnahme von Opfergaben nicht nur im Grab-, sondern auch im Tempelbereich sowie zeit- und ortsübergreifend, bedarf einer weitreichenden Analyse von Bildmaterial im gesamten Raum Ägypten. Dieser Aufgabe kann nur in einem noch nicht begrenzten Zeitabschnitt zukünftig nachgegangen werden. Durch Vergleiche mit anderen Epochen und Nekropolen wurden bereits diverse Opfergaben in eine gesonderte Datenbank aufgenommen, die in der Zukunft weiter ausgebaut werden soll. Mit der Aufnahme von statistisch repräsentativem Material kann diese hoffentlich der Öffentlichkeit zugänglich gemacht werden und wird ergänzbar sein. Die erarbeitete Typologie für Theben-West und das Neue Reich soll somit weiter ausgebaut und für die Forschung nutzbar gemacht werden. Die in dieser Arbeit verfassten Opfergabekapitel bieten dabei weiterhin eine Grundlage als Nachschlagewerk zur Symbolik und Bedeutung. Die im Entstehen befindliche Datenbank soll es dem Nutzer ermöglichen, digital durch Abfrage der Form oder Kategorie einer Opfergabe einen Überblick über deren typologische Einordnung, Datierung und Bedeutung zu erhalten. Auch die Abfrage der stilistischen Veränderung von Opfergabedarstellungen wird möglich sein und es dem Bearbeiter ermöglichen, zeitliche Trends visuell zu erfassen. Da diese Arbeit noch in den Anfängen steckt und keine Finanzierung für das Projekt existiert, kann zunächst keine zuverlässige Aussage zum Release-Datum gegeben werden.

## 20. Schlussbetrachtung

„As an awareness of the ways in which the universe functioned, Egyptian religion was a sort of physics that drew not on objective and reproducible data, but, rather, on plays on images, words, and metaphors. Myths described natural phenomena, and, like the models of modern theoretical physics, they employed a formal language whose symbols were deities and whose equations were the stories about their actions.“  
(Traunecker 2001, Gods of Egypt, S. 11)

Abschließend kann gesagt werden, dass das tägliche Opferritual keineswegs ausschließlich der Versorgung des Verstorbenen diene. Die Nahrungsmittel waren vielmehr ein Transponder, um den transzendenten Charakter des Rituals hervorzuheben und eine Umwandlung des Individuums zu bewirken. Dabei war jeder Gabe eine spezielle Bedeutung zugewiesen, welche symbolisch verschlüsselt dazu diene, im Ritualverlauf ihre magische Kraft zu entwickeln. Durch die Gleichsetzung mit dem Mythos des Zurückgebens des Horusauges wurde der Opfernde zu Thot und der Empfänger zu Horus, der sich dadurch in einen Verklärten, Osiris, wandeln konnte. Der Mythos und die magischen Wortspiele machten das Ritual wirkmächtig und verliehen dem Verstorbenen besondere Kräfte, welche den Opfergaben innewohnten. Allerdings war den Alten Ägyptern seit jeher bewusst, dass ihr Opferritual, der idealerweise von Familienangehörigen vollführt werden sollte, nicht ewig dauern konnte. So übertrugen sie ihr vormals sicher praktisch ausgeführtes Ritual<sup>1861</sup> in Bilder, die sie durch Magie und Rezitation<sup>1862</sup> ebenso wirkmächtig machten. Die Bedeutung der Szene wandelte sich im Laufe der gesamten ägyptischen Geschichte und lässt darauf schließen, dass ihre Entstehung nicht zu einer Beseitigung des Problems beitrug. Verantwortlich dafür war das Wesen des *K3*, der zwar in den Bildern einwohnen<sup>1863</sup>, jedoch im Gegenzug für das Opfer nicht im Sinne des Opferüberbringers handeln konnte. Dies bedeutet jedoch nicht, dass der *K3* und der Grabkult an Bedeutung verloren. Es handelte sich dabei um einen offizielleren Kult, als den, der bspw. für den *3h* mit Hilfe der *3h ikr n R<sup>c</sup>.w*-Stelen betrieben wurde. So konnte der Einzelne schon zu Lebzeiten den

<sup>1861</sup> Dass das Ritual vormals tatsächlich (evtl. in anderem Umfang) ausgeführt worden sein muss, bestätigt auch Baines mit seiner Aussage „A subject would not be displayed on monuments simply because it existed in society. Most subjects must have existed for long periods before contexts were created or forms devised for presenting them within the system of decorum“. Baines 1991, Society, Morality and Religious Practice, S. 138.

<sup>1862</sup> Barta 1963, Opferliste, S. 68: „Zur Sicherung des Speisensbedarfs genügte allein das Rezitieren der Ritualsprüche.“

<sup>1863</sup> Harrington 2013, Living with the Dead, S. 42. O'Connor 1996, Statuary and the Afterlife, S. 624.



Kult für sich selbst durchführen<sup>1864</sup> und dies im Jenseits ebenso tun. Der Kult am Grab war sicherlich ein offizieller Akt, den die Angehörigen nur zu besonderen Anlässen, wie Festen, durchführten und ansonsten in priesterliche Hand gaben. Auch die Masse der Gaben konnte aus rein logistischen Gründen nicht ständig aufgebracht werden, weshalb evtl. bereits das Übergießen der Opfertafel mit Wasser ausreichte, um die darauf eingemeißelte Opferformel zu aktivieren. Mit Hilfe von Räucherungen, die transzendenten Charakter hatten<sup>1865</sup>, da sie in den Himmel aufstiegen und somit eine Brücke zwischen Diesseits und Jenseits bildeten, wurden die Speisen an den Verstorbenen übermittelt.

Im Laufe des Neuen Reiches wandelte sich jedoch der Gedanke, dass die Versorgung und der Übergang ins Jenseits durch menschliche Hand zu erlangen seien. Mit dem Nachtodesschicksal in göttlicher Hand durch die Baumgöttin (TB 59) und das Totengericht (TB 125) war jeder von seinem Wirken auf Erden abhängig, bis auf den König, der dank allgemeinem Glauben immer der Maat nach handelte. Der Wandel des Jenseitsglaubens ist besser zu beschreiben als Wandel der Vorstellung vom Übergang in die Jenseitsphäre. Er drückte sich im Laufe des Neuen Reiches zunehmend durch die Verdrängung der vormals separat konzipierten Opfertischszene aus, welche nunmehr in das Festgeschehen integriert wurde. Dabei dürfen die *K3*-Standarten, welche als Opferträger fungierten, womöglich als symbolische Abbildung des tatsächlichen Empfangens von Opferspeisen durch die *K3*-Statue des Verstorbenen angesehen werden, welche in diesem Zusammenhang von den Nachkommen aufgesucht wurde. Den Statuen wurden vermutlich Sträuße auf die Schöße gelegt, um die göttliche Substanz, welche aus dem Tempel stammte, auf den Grabherrn zu übertragen. Ob dies auch mit Speisen geschah, bleibt noch fraglich.

Einige Elemente des täglichen Opferrituals waren seit frühester Zeit vorbestimmt, wie bspw. die Abwesenheit von Schwein und Fisch. Erstere erklärt sich durch den Mythos von der Gesundung des Horusauges, welcher zur Verklärung des Rituals beitrug. Da Seth in Form eines Schweines überhaupt erst für dessen Zerstörung verantwortlich war, konnte das Fleisch dieses sonst häufig verspeisten Tieres nicht auf den Opfertischen landen. Ob der Fisch hingegen aufgrund der Inkarnation des Verstorbenen und Begleiter des Sonnengottes womöglich nicht rituell verspeist werden durfte, ist ungewiss.

Eine Neuerung bildeten in der 18. Dynastie die Darstellungen des archaisierenden Opfertisches und des Schnittgrüns. Ersterer erscheint seit Amenophis II. in den Gräberbildern der thebanischen Nekropole. Letzteres kann erstmalig in den Gräbern von Amarna unter Amenophis IV. (Echnaton) gefasst werden. Beide Datierungskriterien scheinen eng mit dem Sonnenkult verbunden gewesen zu sein und diesen in kleiner Form symbolisch zu repräsentieren. Durch den auffälligen osirianischen Bezug, welchen der archaisierende Opfertisch mit seiner pyramidalen Form innerhalb der Darstellungen aufweist, drängt sich der Gedanke einer Wechselwirkung von Osiris und Re auf, welcher in der berühmten Szene im Grab der Nefertari (QV 66) eindrücklich visualisiert wird.<sup>1866</sup>

„Osiris ruht in Re“ und „Re ist das, der in Osiris ruht.“

Der verstorbene Sonnengott, der seinen Tageskreislauf hinter sich gebracht hat, vereinigt sich demnach kurzzeitig mit Osiris, indem er in ihm ruht.<sup>1867</sup> Er macht somit eine Transformationsphase durch. Osiris war zudem der *B3* des Re<sup>1868</sup> und jeder Verstorbene war Osiris. Einige Verstorbene konnten jedoch auch als Wirkmächtige des Re (*3ḥ.w ikr n Rc.w*) gelten. So zeigte sich die Einheit von Re und Osiris in der Gestaltung des Grabes, welches als offiziellen Bereich eine Kapelle in Form einer Pyramide erhielt und dessen Bestattungsanlagen als osirianische Unterwelt ausgedeutet wurden. Im oberen Bereich diente der offene, lichtdurchflutete Hof dem Vollzug des Mundöffnungsrituals und die osirianischen Pflanzbecken als Ruheplätze für den *B3*.<sup>1869</sup>

<sup>1864</sup> Harrington 2013, Living with the Dead, S. 42.

<sup>1865</sup> Harrington 2013, Living with the Dead, S. 38.

<sup>1866</sup> Siehe dazu Basch 1978, La Tumba de Nefertari, S. 35, Lámina V.

<sup>1867</sup> Assmann 2001, Tod und Jenseits, S. 251.

<sup>1868</sup> Siehe dazu den Papyrus des *Trj-jrj* (col. x+1.8). Burkard 1995, Osiris-Liturgien, S. 24. Dort: „Erhebe dich doch, Osiris, Ba des Re [...]“.

<sup>1869</sup> Assmann 1987, Priorität und Interesse, S. 38-39.

Die Stelen (*wḏ.w*), welche im Außenbereich angebracht waren, dienten der Kommunikation zwischen Lebenden und Toten. Der Mensch hatte somit die Möglichkeit, den Gott über den *ḏh* eines Verstorbenen anzurufen, sodass dieser für ihn handelte. Der *Kḏ* war in Form der Statue oder der Wanddarstellung ein Abbild (*twt*) des Grabinhabers, das hauptsächlich im Zuge von Festivitäten von den Ahnen aufgesucht und mit Speisen (*kḏ.w*) beopfert wurde. Es bildete ein Medium, welches haptisch greifbar und somit der Form auf Erden am nächsten war. Um Körperlichkeit im Jenseits zu erlangen, bedurfte es des Abbildes, welches den Grabbesuchern zugänglich war.

Durch die vorliegende Arbeit und den Nachweis der tieferen Bedeutung des täglichen Opferrituals hat sich auch das Wissen über die Veränderung im Konzept des Totenglaubens noch deutlicher manifestiert. Es war Teil einer Jahrtausende währenden Tradition, welche, trotz ihrer scheinbaren Stetigkeit, in regem Wandel begriffen war. Da die Forschung aufgrund der Befundlage zu einem Großteil über die Religions- und Jenseitsvorstellungen der Alten Ägypter informiert ist, konnte auch in dieser Arbeit nur auf die symbolische Bedeutung von Opfergaben, welche jedoch wahrscheinlich aus dem alltäglichen Leben und den natürlichen Gegebenheiten heraus entstanden ist, eingegangen werden. Somit können die Opfergaben als Lebensmittel, Überlebensmittel und über ihre Bedeutung als Lebensmittel hinausgehende Medien bezeichnet werden, die für die Versorgung im Jenseits und als Transponder für den Übergang in ein Leben nach dem Tod dienen.

Sie waren ÜBERlebensmittel.

## IV. Benutzung der Quellenangaben aus dem TLA

Im Folgenden sollen die Aufschlüsselungen der Quellenangaben aus dem TLA angegeben werden, sodass die Übersetzungen der jeweiligen Bearbeiter für den Leser nachvollziehbar sind. Die Form der Abkürzungen wurde gewählt, weil die Pfade, welche zu den einzelnen Textübersetzungen leiten, meist zu lang für die Fußnoten sind. Zudem können gesetzte Hyperlinks sich im Laufe der Zeit ändern, was zu einem falschen Ziel führen würde. Aus diesem Grund kann der aufmerksame Rezipient in diesem Abschnitt alle Pfade nachverfolgen, um ggf. Einspruch gegen Übersetzungen einzulegen. In der Überschrift unter den Kapitelangaben befindet sich alphabetisch angeordnet die jeweilige in den Fußnoten verwendete Abkürzung. Daraufhin folgt dann der zu verfolgende Pfad mit Angabe der letzten Einsicht der Seite im Internet.

Übersetzerkürzel:

<b>BB</b>	Burkhard Backes	Totenbuch-Projekt, Ägyptologisches Seminar der Universität Bonn
<b>DT</b>	Doris Topman	<u>Strukturen und Transformationen des Wortschatzes der ägyptischen Sprache, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften</u>
<b>EP</b>	Edfu-Projekt	Akademie der Wissenschaften zu Göttingen (Übersetzer nicht genannt)
<b>FF</b>	Frank Feder	<u>Strukturen und Transformationen des Wortschatzes der ägyptischen Sprache, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften</u>
<b>GS</b>	Gunnar Sperveslage	<u>Altägyptisches Wörterbuch / Strukturen und Transformationen des Wortschatzes der ägyptischen Sprache, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften</u>
<b>IH</b>	Ingelore Hafemann	<u>Strukturen und Transformationen des Wortschatzes der ägyptischen Sprache, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften</u>
<b>IK</b>	Ines Köhler	Strukturen und Transformationen des Wortschatzes der ägyptischen Sprache, Sächsische Akademie der Wissenschaften, Leipzig
<b>KS</b>	Katharina Stegbauer	<u>Projekt "Digital Heka", Univ. Leipzig</u>
<b>LP</b>	Lutz Popko	<u>LP Strukturen und Transformationen des Wortschatzes der ägyptischen Sprache, Sächsische Akademie der Wissenschaften, Leipzig</u>
<b>PD</b>	Peter Dils	<u>Strukturen und Transformationen des Wortschatzes der ägyptischen Sprache, Sächsische Akademie der Wissenschaften, Leipzig</u>
<b>SG</b>	Silke Grallert	<u>Strukturen und Transformationen des Wortschatzes der ägyptischen Sprache, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften</u>

### Kap. 1 Das Opfer in den Grabdarstellungen des Neuen Reiches

*TLA: Merikare*

Übersetzer: PD

Suche in der Datenbank (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/TlaLogin>)

→ Navigation in der Gliederungshierarchie der Objekte und Texte  
 Darstellung der Objekthierarchie (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/OTTree?u=gast&f=0&l=0&oc=0>)  
 → Strukturen und Transformationen des Wortschatzes der ägyptischen Sprache, Sächsische Akademie der Wissenschaften zu Leipzig  
 → Literarische Texte  
 → 3. Weisheitslehren  
 → Mittelägyptische Weisheitslehren  
 → Die Lehre für Merikare  
 → pCarlsberg VI  
 → Die Lehre für Merikare  
 (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/GetCtxt?u=gast&f=0&l=0&tc=931&db=0&ws=589&mv=4>)  
 Zuletzt eingesehen am: 13.07.2015.

## **Kap. 9.2 Darstellungskontexte in Privatgräbern, Fisch- und Vogelfang**

### ***TLA: Fisch- und Vogelfang***

Übersetzer: PD

Suche in der Datenbank (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/TlaLogin>)  
 → Navigation in der Gliederungshierarchie der Objekte und Texte  
 Darstellung der Objekthierarchie (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/OTTree?u=gast&f=0&l=0&oc=0>)  
 → Strukturen und Transformationen des Wortschatzes der ägyptischen Sprache, Sächsische Akademie der Wissenschaften zu Leipzig  
 → Literarische Texte  
 → 2. Reden und Dialoge  
 → The Pleasures of Fishing and Fowling  
 → pMoskau o.Nr. (Pleasures of Fishing)  
 → The Pleasure of Fishing and Fowling  
 (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/GetTextDetails?u=g&f=0&l=0&tc=852&db=0>)  
 Zuletzt eingesehen am: 18.09.2015

## **Kap. 9.2 Darstellungskontexte in Privatgräbern, Totenbuchvignetten**

Übersetzer aller Totenbuchsprüche im Folgenden: BB

### ***TLA: TB 1***

Suche in der Datenbank (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/TlaLogin>)  
 → Navigation in der Gliederungshierarchie der Objekte und Texte  
 Darstellung der Objekthierarchie (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/OTTree?u=gast&f=0&l=0&oc=0>)  
 → Totenbuchprojekt, Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften  
 Objekte (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/OTTree?u=gast&f=0&l=0&oc=25706&db=0>)  
 → pKairo CG 24095 (pMaiherperj)  
 Unterkategorien (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/OTTree?u=gast&f=0&l=0&oc=26111&db=0>)  
 → Tb 001 (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/GetTextDetails?u=gast&f=0&l=0&tc=26118&db=0>)  
 Zuletzt eingesehen am: 13.07.2015

### ***TLA: TB 17***

Suche in der Datenbank (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/TlaLogin>)  
 → Navigation in der Gliederungshierarchie der Objekte und Texte  
 Darstellung der Objekthierarchie (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/OTTree?u=gast&f=0&l=0&oc=0>)  
 → Totenbuchprojekt, Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften  
 Objekte (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/OTTree?u=gast&f=0&l=0&oc=25706&db=0>)  
 → pKairo CG 51189 (pJuja)  
 → Tb 017

(<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/GetTextDetails?u=gast&f=0&l=0&tc=26109&db=0>)

Zuletzt eingesehen am: 15.07.2015.

**TLA: TB 23**

Suche in der Datenbank (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/TlaLogin>)

→ Navigation in der Gliederungshierarchie der Objekte und Texte

Darstellung der Objekthierarchie (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/OTTree?u=gast&f=0&l=0&oc=0>)

→ Totenbuchprojekt, Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften

Objekte (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/OTTree?u=gast&f=0&l=0&oc=25706&db=0>)

→ pLondon BM 10793

→ Tb 023

(<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/GetTextDetails?u=gast&f=0&l=0&tc=26160&db=0>)

Zuletzt eingesehen am: 15.07.2015.

**TLA: TB 30b**

Suche in der Datenbank (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/TlaLogin>)

→ Navigation in der Gliederungshierarchie der Objekte und Texte

Darstellung der Objekthierarchie (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/OTTree?u=gast&f=0&l=0&oc=0>)

→ Totenbuchprojekt, Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften

Objekte (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/OTTree?u=gast&f=0&l=0&oc=25706&db=0>)

→ pKairo CG 51189 (pJuja)

→ Tb 030 B

(<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/GetTextDetails?u=gast&f=0&l=0&tc=26085&db=0>)

Zuletzt eingesehen am: 15.07.2015

**TLA: TB 59**

Suche in der Datenbank (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/TlaLogin>)

→ Navigation in der Gliederungshierarchie der Objekte und Texte

Darstellung der Objekthierarchie (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/OTTree?u=gast&f=0&l=0&oc=0>)

→ Totenbuchprojekt, Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften

Objekte (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/OTTree?u=gast&f=0&l=0&oc=25706&db=0>)

→ pTurin Museo Egizio 1791 Tb1-113

→ Tb 059

(<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/GetTextDetails?u=gast&f=0&l=0&tc=25976&db=0>)

Zuletzt eingesehen am: 15.07.2015

**TLA: TB 87**

Suche in der Datenbank (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/TlaLogin>)

→ Navigation in der Gliederungshierarchie der Objekte und Texte

Darstellung der Objekthierarchie (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/OTTree?u=gast&f=0&l=0&oc=0>)

→ Totenbuchprojekt, Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften

Objekte (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/OTTree?u=gast&f=0&l=0&oc=25706&db=0>)

→ pLondon BM EA 10477 (pNu)

→ Tb 087

(<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/GetTextDetails?u=gast&f=0&l=0&tc=25790&db=0>)

Zuletzt eingesehen am: 15.07.2015

**TLA: TB 105**

Suche in der Datenbank (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/TlaLogin>)

→ Navigation in der Gliederungshierarchie der Objekte und Texte

Darstellung der Objekthierarchie (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/OTTree?u=gast&f=0&l=0&oc=0>)

→ Totenbuchprojekt, Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften

Objekte (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/OTTree?u=gast&f=0&l=0&oc=25706&db=0>)

→ pKairo CG 24095 (pMaiherperj)

→ TB 105

(<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/GetTextDetails?u=gast&f=0&l=0&tc=26116&db=0>)

Zuletzt eingesehen am: 23.07.2015

**TLA: TB 109**

Suche in der Datenbank (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/TlaLogin>)

→ Navigation in der Gliederungshierarchie der Objekte und Texte

Darstellung der Objekthierarchie (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/OTTree?u=gast&f=0&l=0&oc=0>)

→ Totenbuchprojekt, Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften

Objekte (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/OTTree?u=gast&f=0&l=0&oc=25706&db=0>)

→ pLondon BM EA 10477 (pNu)

→ Tb 109

(<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/GetCtxt?u=gast&f=0&l=0&tc=25769&db=0&ws=0&mv=1>)

Zuletzt eingesehen am: 15.07.2015

**TLA: TB 110**

Suche in der Datenbank (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/TlaLogin>)

→ Navigation in der Gliederungshierarchie der Objekte und Texte

Darstellung der Objekthierarchie (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/OTTree?u=gast&f=0&l=0&oc=0>)

→ Totenbuchprojekt, Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften

Objekte (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/OTTree?u=gast&f=0&l=0&oc=25706&db=0>)

→ pKairo CG 51189 (pJuja)

→ Tb 110

(<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/GetCtxt?u=gast&f=0&l=0&tc=26084&db=0&ws=0&mv=1>)

Zuletzt eingesehen am: 16.07.2015.

**TLA: TB 125**

Suche in der Datenbank (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/TlaLogin>)

→ Navigation in der Gliederungshierarchie der Objekte und Texte

Darstellung der Objekthierarchie (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/OTTree?u=gast&f=0&l=0&oc=0>)

→ Totenbuchprojekt, Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften

Objekte (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/OTTree?u=gast&f=0&l=0&oc=25706&db=0>)

→ pLondon BM EA 10477 (pNu)

→ Tb 125 (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/GetTextDetails?u=gast&f=0&l=0&tc=25737&db=0>)

Zuletzt eingesehen am: 16.07.2015

**TLA: TB 186**

Suche in der Datenbank (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/TlaLogin>)

→ Navigation in der Gliederungshierarchie der Objekte und Texte

Darstellung der Objekthierarchie (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/OTTree?u=gast&f=0&l=0&oc=0>)

→ Totenbuchprojekt, Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften

Objekte (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/OTTree?u=gast&f=0&l=0&oc=25706&db=0>)

→ pLondon BM 10470

→ Tb 186

(<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/GetTextDetails?u=gast&f=0&l=0&tc=26230&db=0>)

Zuletzt eingesehen am: 16.07.2015

**Kap. 9.4 Speisen, Brot, Bedeutung, Fladenbrot**

**TLA: PT 116**

Übersetzer: DT

Suche in der Datenbank (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/TlaLogin>)

→ Navigation in der Gliederungshierarchie der Objekte und Texte

Darstellung der Objekthierarchie (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/OTTree?u=gast&f=0&l=0&oc=0>)

→ Strukturen und Transformationen des Wortschatzes der ägyptischen Sprache, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften

→ Pyramidentexte

→ Unas-Pyramide

→ Sargkammer

→ Nordwand

→ 2. Register

→ PT 116

(<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/GetTextDetails?u=gast&f=0&l=0&tc=21262&db=0>)

Zuletzt eingesehen am: 26.03.2016

**TLA: *bmbn***

→ Lemmata

→ *bmbn*

Lemma-Nummer 55780

(<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/GetWcnDetails?u=gast&f=0&l=0&wn=55780&db=0>)

Zuletzt eingesehen am: 29.07.2015

### **Kapitel 9.4 Speisen, Gemüse, Lattich**

**TLA: *Edfu***

Übersetzer: EP

Suche in der Datenbank (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/TlaLogin>)

→ Navigation in der Gliederungshierarchie der Objekte und Texte

Darstellung der Objekthierarchie (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/OTTree?u=gast&f=0&l=0&oc=0>)

→ Thesaurus Linguae Aegyptiae

→ Edfu-Projekt, Akademie der Wissenschaften zu Göttingen

→ Edfu VII

→ 2. Register Westwand

→ Lattich [darreichen]

→ Edfu, Edfou VII, 115, 16 – 116, 4

(<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/GetTextDetails?u=g&f=0&l=0&tc=24558&db=0>)

Zuletzt eingesehen am: 17.09.2015

### **Kapitel 9.4 Speisen, Obst, Datteln**

**TLA: *pBM EA 10685***

Übersetzer: LP

Suche in der Datenbank (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/TlaLogin>)

→ Navigation in der Gliederungshierarchie der Objekte und Texte

Darstellung der Objekthierarchie (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/OTTree?u=gast&f=0&l=0&oc=0>)

→ Strukturen und Transformationen des Wortschatzes der ägyptischen Sprache, Sächsische Akademie der Wissenschaften zu Leipzig

→ Literarische Texte

→ 4. Satiren, Miscellanies, Brieflehren

→ Late-Egyptian Miscellanies

→ pChester Beatty V = pBM EA 10685

→ Rto. 8,6-8,14: Brief mit Steuerliste

(<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/GetTextDetails?u=g&f=0&l=0&db=0&tc=61>)

Zuletzt eingesehen am: 05.04.2015

**TLA: pBM EA 10249**

Übersetzer: PD

Suche in der Datenbank (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/TlaLogin>)  
 → Navigation in der Gliederungshierarchie der Objekte und Texte  
 Darstellung der Objekthierarchie (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/OTTree?u=gast&f=0&l=0&oc=0>)  
 → Strukturen und Transformationen des Wortschatzes der ägyptischen Sprache, Sächsische Akademie der Wissenschaften zu Leipzig  
 → Literarische Texte  
 → 4. Satiren, Miscellanies, Brieflehren  
 → Late-Egyptian Miscellanies  
 → pAnastasi IV = pBM EA 10249 (Miscellanies)  
 → Rto. 13,8-17,9: Anweisungen für einen Königsaufenthalt  
 (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/GetCtxt?u=g&f=0&l=0&tc=240&db=0&ws=212&mv=4>)  
 Zuletzt eingesehen am: 05.04.2015

**TLA: pBM EA 10246**

Übersetzer: PD

Suche in der Datenbank (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/TlaLogin>)  
 → Navigation in der Gliederungshierarchie der Objekte und Texte  
 Darstellung der Objekthierarchie (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/OTTree?u=gast&f=0&l=0&oc=0>)  
 → Strukturen und Transformationen des Wortschatzes der ägyptischen Sprache, Sächsische Akademie der Wissenschaften zu Leipzig  
 → Literarische Texte  
 → 4. Satiren, Miscellanies, Brieflehren  
 → Late-Egyptian Miscellanies  
 → pAnastasi III = pBM EA 10246 (Miscellanies)  
 → Rto. 1,11-3,9: Brief mit Loblied auf Piramesse  
 (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/GetCtxt?u=g&f=0&l=0&tc=143&db=0&ws=118&mv=4>)  
 Zuletzt eingesehen am: 05.04.2015

**Kapitel 9.4 Speisen, Obst, Feige****TLA: PT 152**

Übersetzer: DT

Suche in der Datenbank (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/TlaLogin>)  
 → Navigation in der Gliederungshierarchie der Objekte und Texte  
 Darstellung der Objekthierarchie (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/OTTree?u=gast&f=0&l=0&oc=0>)  
 → Strukturen und Transformationen des Wortschatzes der ägyptischen Sprache, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften  
 → Pyramidentexte  
 → Unas-Pyramide  
 → Sargkammer  
 → Nordwand  
 → 3. Register  
 → PT 152  
 (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/GetTextDetails?u=g&f=0&l=0&tc=21221&db=0>)  
 Zuletzt eingesehen am: 05.04.2015



**Kapitel 9.4 Speisen, Obst, Sykomorenfeige****TLA: pBM EA 10059**Übersetzer: IKSuche in der Datenbank (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/TlaLogin>)

→ Navigation in der Gliederungshierarchie der Objekte und Texte

Darstellung der Objekthierarchie (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/OTTree?u=gast&f=0&l=0&oc=0>)

→ Strukturen und Transformationen des Wortschatzes der ägyptischen Sprache, Sächsische Akademie der Wissenschaften zu Leipzig

→ Medizinische Texte

→ London Medical Papyrus (BM EA 10059)

→ London Medical Papyrus (BM EA 10059)

(<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/GetCtxt?u=g&f=0&l=0&tc=1628&db=0&ws=3372&mv=4>)

Zuletzt eingesehen am: 05.04.2015

**TLA: TB 59**Übersetzer: BBSuche in der Datenbank (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/TlaLogin>)

→ Navigation in der Gliederungshierarchie der Objekte und Texte

Darstellung der Objekthierarchie (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/OTTree?u=gast&f=0&l=0&oc=0>)

→ Totenbuchprojekt, Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften

→ pTurin Museo Egizio 1791 Tb 1-113

→ Tb 059

(<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/GetTextDetails?u=g&f=0&l=0&tc=25983&db=0>)

Zuletzt eingesehen am: 24.04.2015

**Kapitel 9.4 Speisen, Obst, Mandragora officinalis Mill.****TLA: pBM EA 10060**Übersetzer: LPSuche in der Datenbank (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/TlaLogin>)

→ Navigation in der Gliederungshierarchie der Objekte und Texte

Darstellung der Objekthierarchie (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/OTTree?u=gast&f=0&l=0&oc=0>)

→ Strukturen und Transformationen des Wortschatzes der ägyptischen Sprache, Sächsische Akademie der Wissenschaften zu Leipzig

→ Literarische Texte

→ 5. Poetische Literatur

→ Liebeslieder

→ Liebeslied Nr. 1-19: pHarris 500 = pBM EA 10060

→ Recto 1-4: Liebeslieder, 1. Gruppe: Lied Nr. 1-8

(<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/GetCtxt?u=gast&f=0&l=0&tc=426&db=0&ws=96&mv=4>)

Zuletzt eingesehen am: 01.11.2015

**Kapitel 9. 4 Speisen, Fisch****TLA: Mythologisches Handbuch**

Übersetzer im Folgenden für das Mythologische Handbuch: FF

Suche in der Datenbank (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/TlaLogin>)  
→ Navigation in der Gliederungshierarchie der Objekte und Texte  
Darstellung der Objekthierarchie (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/OTTtree?u=gast&f=0&l=0&oc=0>)  
→ Strukturen und Transformationen des Wortschatzes der ägyptischen Sprache, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften  
→ Tempelbibliotheken  
→ Bibliothek eines Tempels in Elephantine (?)  
→ pBrooklyn 47.218.84 ("Mythes et Légendes du Delta")  
→ Mythologisches Handbuch für Unterägyptische Gaue  
(<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/GetTextDetails?u=g&f=0&l=0&tc=19952&db=0>)  
Zuletzt eingesehen am: 02.04.2015

### ***TLA: Mythologisches Handbuch 1***

Suche in der Datenbank (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/TlaLogin>)  
→ Navigation in der Gliederungshierarchie der Objekte und Texte  
Darstellung der Objekthierarchie (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/OTTtree?u=gast&f=0&l=0&oc=0>)  
→ Strukturen und Transformationen des Wortschatzes der ägyptischen Sprache, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften  
→ Tempelbibliotheken  
→ Bibliothek eines Tempels in Elephantine (?)  
→ pBrooklyn 47.218.84 ("Mythes et Légendes du Delta")  
→ Mythologisches Handbuch für Unterägyptische Gaue  
(<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/GetCtxt?u=g&f=0&l=0&tc=19952&db=0&ws=407&mv=4>)  
Zuletzt eingesehen am: 04.04.2015

### ***TLA: Mythologisches Handbuch 2***

Suche in der Datenbank (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/TlaLogin>)  
→ Navigation in der Gliederungshierarchie der Objekte und Texte  
Darstellung der Objekthierarchie (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/OTTtree?u=gast&f=0&l=0&oc=0>)  
→ Strukturen und Transformationen des Wortschatzes der ägyptischen Sprache, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften  
→ Tempelbibliotheken  
→ Bibliothek eines Tempels in Elephantine (?)  
→ pBrooklyn 47.218.84 ("Mythes et Légendes du Delta")  
→ Mythologisches Handbuch für Unterägyptische Gaue  
(<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/GetCtxt?u=g&f=0&l=0&tc=19952&db=0&ws=553&mv=4>)  
Zuletzt eingesehen am: 04.04.2015

### ***TLA: Mythologisches Handbuch 3***

Suche in der Datenbank (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/TlaLogin>)  
→ Navigation in der Gliederungshierarchie der Objekte und Texte  
Darstellung der Objekthierarchie (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/OTTtree?u=gast&f=0&l=0&oc=0>)  
→ Strukturen und Transformationen des Wortschatzes der ägyptischen Sprache, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften  
→ Tempelbibliotheken  
→ Bibliothek eines Tempels in Elephantine (?)  
→ pBrooklyn 47.218.84 ("Mythes et Légendes du Delta")  
→ Mythologisches Handbuch für Unterägyptische Gaue  
(<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/GetCtxt?u=g&f=0&l=0&tc=19952&db=0&ws=553&mv=4>)  
Zuletzt eingesehen am: 04.04.2015

**TLA: Mythologisches Handbuch 4**

Suche in der Datenbank (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/TlaLogin>)  
 → Navigation in der Gliederungshierarchie der Objekte und Texte  
 Darstellung der Objekthierarchie (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/OTTtree?u=gast&f=0&l=0&oc=0>)  
 → Strukturen und Transformationen des Wortschatzes der ägyptischen Sprache, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften  
 → Tempelbibliotheken  
 → Bibliothek eines Tempels in Elephantine (?)  
 → pBrooklyn 47.218.84 ("Mythes et Légendes du Delta")  
 → Mythologisches Handbuch für Unterägyptische Gaue  
 (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/GetCtxt?u=g&f=0&l=0&tc=19952&db=0&ws=740&mv=4>)  
 Zuletzt eingesehen am: 04.04.2015

**TLA: Mythologisches Handbuch 5**

Suche in der Datenbank (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/TlaLogin>)  
 → Navigation in der Gliederungshierarchie der Objekte und Texte  
 Darstellung der Objekthierarchie (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/OTTtree?u=gast&f=0&l=0&oc=0>)  
 → Strukturen und Transformationen des Wortschatzes der ägyptischen Sprache, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften  
 → Tempelbibliotheken  
 → Bibliothek eines Tempels in Elephantine (?)  
 → pBrooklyn 47.218.84 ("Mythes et Légendes du Delta")  
 → Mythologisches Handbuch für Unterägyptische Gaue  
 (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/GetCtxt?u=g&f=0&l=0&tc=19952&db=0&ws=1294&mv=4>)  
 Zuletzt eingesehen am: 04.04.2015

**TLA: Mythologisches Handbuch 6**

Suche in der Datenbank (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/TlaLogin>)  
 → Navigation in der Gliederungshierarchie der Objekte und Texte  
 Darstellung der Objekthierarchie (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/OTTtree?u=gast&f=0&l=0&oc=0>)  
 → Strukturen und Transformationen des Wortschatzes der ägyptischen Sprache, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften  
 → Tempelbibliotheken  
 → Bibliothek eines Tempels in Elephantine (?)  
 → pBrooklyn 47.218.84 ("Mythes et Légendes du Delta")  
 → Mythologisches Handbuch für Unterägyptische Gaue  
 (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/GetCtxt?u=g&f=0&l=0&tc=19952&db=0&ws=1853&mv=4>)  
 Zuletzt eingesehen am: 04.04.2015

**TLA: Mythologisches Handbuch 7**

Suche in der Datenbank (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/TlaLogin>)  
 → Navigation in der Gliederungshierarchie der Objekte und Texte  
 Darstellung der Objekthierarchie (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/OTTtree?u=gast&f=0&l=0&oc=0>)  
 → Strukturen und Transformationen des Wortschatzes der ägyptischen Sprache, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften  
 → Tempelbibliotheken  
 → Bibliothek eines Tempels in Elephantine (?)  
 → pBrooklyn 47.218.84 ("Mythes et Légendes du Delta")  
 → Mythologisches Handbuch für Unterägyptische Gaue  
 (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/GetCtxt?u=g&f=0&l=0&tc=19952&db=0&ws=2135&mv=4>)  
 Zuletzt eingesehen am: 04.04.2015

**TLA: Pianchi-Stele**

Übersetzer: SG

Suche in der Datenbank (<http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/TlaLogin>)  
 → Navigation in der Gliederungshierarchie der Objekte und Texte  
 Darstellung der Objekthierarchie (<http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/OTTree?u=gast&f=0&l=0&oc=0>)  
 → Strukturen und Transformationen des Wortschatzes der ägyptischen Sprache, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften  
 → Historisch-biographische Texte (25.-26. Dynastie)  
 → Gebel Barkal  
 → Tempel B 500  
 → Erster Hof (B 501)  
 → Siegesstele des Piye  
 → Kairo JE 48862(+ JE 47086 – JE 47089)  
 (<http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/GetCtxt?u=gast&f=0&l=0&db=0&tc=20673&ws=5497&mv=3>)  
 Zuletzt eingesehen am: 11.11.2015

**Kapitel 9.5 Sonstiges, Natron****TLA: PT 676**

Übersetzer: DT

Suche in der Datenbank (<http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/TlaLogin>)  
 → Navigation in der Gliederungshierarchie der Objekte und Texte  
 Darstellung der Objekthierarchie (<http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/OTTree?u=gast&f=0&l=0&oc=0>)  
 → Strukturen und Transformationen des Wortschatzes der ägyptischen Sprache, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften  
 → Pyramidentexte  
 → Pyramide der Neith  
 → Sargkammer  
 → Südwand, östl. Partie, unteres Register  
 → PT 676  
 Zuletzt eingesehen am: 14.09.2015

**Kapitel 9.5 Sonstiges, Eier****TLA: Sinuhe**

Übersetzer: FF

Suche in der Datenbank (<http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/TlaLogin>)  
 → Navigation in der Gliederungshierarchie der Objekte und Texte  
 Darstellung der Objekthierarchie (<http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/OTTree?u=gast&f=0&l=0&oc=0>)  
 → Strukturen und Transformationen des Wortschatzes der ägyptischen Sprache, Sächsische Akademie der Wissenschaften zu Leipzig  
 → Literarische Texte  
 → 1. Erzählungen  
 → Mittelägyptische Erzählungen  
 → Die Geschichte des Sinuhe  
 → Textzeugen des Mittleren Reiches  
 → pBerlin P 10499 aus Theben-West (R)  
 → Sinuhe  
 (<http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/GetCtxt?u=gast&f=0&l=0&tc=848&db=0&ws=1059&mv=2>)

Zuletzt eingesehen am: 18.09.2015

### **Kapitel 9.5 Sonstiges, Kräuter**

#### ***TLA: Sonnenhymnus***

Übersetzer: GS

Suche in der Datenbank (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/TlaLogin>)

→ Navigation in der Gliederungshierarchie der Objekte und Texte

Darstellung der Objekthierarchie (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/OTTree?u=gast&f=0&l=0&oc=0>)

→ Strukturen und Transformationen des Wortschatzes der ägyptischen Sprache, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften

→ Texte der Amarna-Periode

→ Amarna

→ Privatgräber

→ Nr. 25: Eje

→ Eingang

→ Westwand

→ Großer Sonnenhymnus

(<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/GetCtxt?u=gast&f=0&l=0&tc=20241&db=0&ws=308&mv=2>)

Zuletzt eingesehen am: 20.09.2015

#### ***TLA: PT 610***

Übersetzer: DT

Suche in der Datenbank (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/TlaLogin>)

→ Navigation in der Gliederungshierarchie der Objekte und Texte

Darstellung der Objekthierarchie (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/OTTree?u=gast&f=0&l=0&oc=0>)

→ Strukturen und Transformationen des Wortschatzes der ägyptischen Sprache, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften

→ Pyramidentexte

→ Pyramide des Merenre

→ "Wartesaal"/Vestibül

→ Südwand

→ PT 610

(<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/GetCtxt?u=gast&f=0&l=0&tc=22664&db=0&ws=369&mv=4>)

Zuletzt eingesehen am: 20.09.2015

#### ***TLA: TB 125***

Übersetzer: BB

Suche in der Datenbank (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/TlaLogin>)

→ Navigation in der Gliederungshierarchie der Objekte und Texte

Darstellung der Objekthierarchie (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/OTTree?u=gast&f=0&l=0&oc=0>)

→ Totenbuchprojekt, Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften

→ pKairo CG 51189 (pJuja)

→ Tb 125

(<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/GetCtxt?u=gast&f=0&l=0&tc=26086&db=0&ws=1254&mv=4>)

Zuletzt eingesehen am: 20.09.2015

**Kapitel 9.5 Sonstiges, Honig*****TLA: Nauri-Felsstele***

Übersetzer: IH

Suche in der Datenbank (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/TlaLogin>)

→ Navigation in der Gliederungshierarchie der Objekte und Texte

Darstellung der Objekthierarchie (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/OTTree?u=gast&f=0&l=0&oc=0>)

→ Strukturen und Transformationen des Wortschatzes der ägyptischen Sprache, Berlin-

Brandenburgische Akademie der Wissenschaften

→ Historisch-rhetorische Königstexte (19. Dynastie)

→ Nauri

→ Nauri-Felsstele

→ Abydos-Dekret

(<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/GetCtxt?u=gast&f=0&l=0&tc=20619&db=0&ws=765&mv=4>)

Zuletzt eingesehen am: 22.09.2015

**Kapitel 9.5 Sonstiges, Fackel / Kerze*****TLA: Verklärung des Osiris***

Übersetzer: FF

Suche in der Datenbank (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/TlaLogin>)

→ Navigation in der Gliederungshierarchie der Objekte und Texte

Darstellung der Objekthierarchie (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/OTTree?u=gast&f=0&l=0&oc=0>)

→ Strukturen und Transformationen des Wortschatzes der ägyptischen Sprache, Berlin-

Brandenburgische Akademie der Wissenschaften

→ Späte Totenliturgien

→ Papyri des Nesmin aus Theben

→ pBM 10208

→ Ritual der Verklärung des Osiris (Buch IV)

(<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/GetCtxt?u=gast&f=0&l=0&tc=19930&db=0&ws=373&mv=4>)

Zuletzt eingesehen am: 16.10.2015

**Kap. 9.6 Getränke, Wein*****TLA: PT 153***

Übersetzer hier und im Folgenden für die Pyramidentexte: DT

Suche in der Datenbank (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/TlaLogin>)

→ Navigation in der Gliederungshierarchie der Objekte und Texte

Darstellung der Objekthierarchie (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/OTTree?u=gast&f=0&l=0&oc=0>)

→ Strukturen und Transformationen des Wortschatzes der ägyptischen Sprache, Berlin-

Brandenburgische Akademie der Wissenschaften

→ Pyramidentexte

→ Unas-Pyramide

→ Sargkammer

→ Nordwand

→ 3. Register

→ PT 153

(<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/GetTextDetails?u=gast&f=0&l=0&tc=21220&db=0>)

Zuletzt eingesehen am: 01.02.2016

**TLA: PT 155**

Suche in der Datenbank (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/TlaLogin>)  
 → Navigation in der Gliederungshierarchie der Objekte und Texte  
 Darstellung der Objekthierarchie (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/OTTree?u=gast&f=0&l=0&oc=0>)  
 → Strukturen und Transformationen des Wortschatzes der ägyptischen Sprache, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften  
 → Pyramidentexte  
 → Unas-Pyramide  
 → Sargkammer  
 → Nordwand  
 → 3. Register  
 → PT 155  
 (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/GetTextDetails?u=gast&f=0&l=0&tc=21218&db=0>)  
 Zuletzt eingesehen am: 01.02.2016

**TLA: PT 269**

Suche in der Datenbank (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/TlaLogin>)  
 → Navigation in der Gliederungshierarchie der Objekte und Texte  
 Darstellung der Objekthierarchie (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/OTTree?u=gast&f=0&l=0&oc=0>)  
 → Strukturen und Transformationen des Wortschatzes der ägyptischen Sprache, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften  
 → Pyramidentexte  
 → Unas-Pyramide  
 → Vorkammer  
 → Südwand  
 → PT 269  
 (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/GetCtxt?u=gast&f=0&l=0&tc=21326&db=0&ws=113&mv=4>)  
 Zuletzt eingesehen am: 26.11.2014

**TLA: p.Berlin P. 3027**

Übersetzer: KS

Suche in der Datenbank (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/TlaLogin>)  
 → Navigation in der Gliederungshierarchie der Objekte und Texte  
 Darstellung der Objekthierarchie (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/OTTree?u=gast&f=0&l=0&oc=0>)  
 → Thesaurus Linguae Aegyptiae  
 → Projekt „Digital Heka“, Universität Leipzig  
 → Magische Papyri Neues Reich  
 → Komplette Handschriften  
 → p.Berlin P. 3027: Zaubersprüche für Mutter und Kind  
 → Spruch U  
 (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/GetTextDetails?u=gast&f=0&l=0&db=0&tc=22881>)  
 Zuletzt eingesehen am: 26.11.2014

**TLA: pFlorenz PSI inv. I 72**

Übersetzer: FF

Suche in der Datenbank (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/TlaLogin>)  
 → Navigation in der Gliederungshierarchie der Objekte und Texte  
 Darstellung der Objekthierarchie (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/OTTree?u=gast&f=0&l=0&oc=0>)  
 → Strukturen und Transformationen des Wortschatzes der ägyptischen Sprache, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften  
 → Tempelbibliotheken

→ Bibliothek des Sobektempels von Tebtynis  
→ pFlorenz PSI inv. I 72  
→ Mythologisches Handbuch für die oberägyptischen Gae 7-16  
(<http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/GetCtxt?u=gast&f=0&l=0&tc=19961&db=0&ws=1657&mv=2>)  
Zuletzt eingesehen am: 26.11.2014

### ***TLA: Edfou VII\_1***

Übersetzer: EP

Suche in der Datenbank (<http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/TlaLogin>)  
→ Navigation in der Gliederungshierarchie der Objekte und Texte  
Darstellung der Objekthierarchie (<http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/OTTtree?u=gast&f=0&l=0&oc=0>)  
→ Edfu-Projekt, Akademie der Wissenschaften zu Göttingen  
→ Edfou VII  
→ 1. Register Westwand  
→ <sup>[b]</sup>Milch<sup>[b]</sup> [darbringen]  
→ Edfu, Edfou VII, 65, 8-13  
(<http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/GetTextDetails?u=gast&f=0&l=0&db=0&tc=23770>)  
Zuletzt eingesehen am: 26.11.2014

### ***TLA: Edfou VII\_2***

Übersetzer: EP

Suche in der Datenbank (<http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/TlaLogin>)  
→ Navigation in der Gliederungshierarchie der Objekte und Texte  
Darstellung der Objekthierarchie (<http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/OTTtree?u=gast&f=0&l=0&oc=0>)  
→ Edfu-Projekt, Akademie der Wissenschaften zu Göttingen  
→ Edfou VII  
→ 2. Register Westwand  
→ Milch darbringen  
→ Edfu, Edfou VII, 123, 10-12 – 123, 12-15  
(<http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/GetTextDetails?u=gast&f=0&l=0&db=0&tc=24513>)  
Zuletzt eingesehen am: 26.11.2014

### ***TLA: Edfou VII\_3***

Übersetzer: EP

Suche in der Datenbank (<http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/TlaLogin>)  
→ Navigation in der Gliederungshierarchie der Objekte und Texte  
Darstellung der Objekthierarchie (<http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/OTTtree?u=gast&f=0&l=0&oc=0>)  
→ Edfu-Projekt, Akademie der Wissenschaften zu Göttingen  
→ Edfou VII  
→ 2. Register Ostwand  
→ <sup>[b]</sup>Milch<sup>[b]</sup> darbringen  
→ Edfu, Edfou VII, 285, 4-6  
(<http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/GetTextDetails?u=gast&f=0&l=0&db=0&tc=24091>)  
Zuletzt eingesehen am: 26.11.2014

### ***TLA: Edfou VII\_4***

Übersetzer: EP



Suche in der Datenbank (<http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/TlaLogin>)  
 → Navigation in der Gliederungshierarchie der Objekte und Texte  
 Darstellung der Objekthierarchie (<http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/OTTTree?u=gast&f=0&l=0&oc=0>)  
 → Edfu-Projekt, Akademie der Wissenschaften zu Göttingen  
 → Edfou VII  
 → Nordwand Westhälfte  
 → Wein und Milch darbringen  
 → Edfu, Edfou VII, 88, 13-16 – 89, 2-4  
 (<http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/GetTextDetails?u=gast&f=0&l=0&db=0&tc=24766>)  
 Zuletzt eingesehen am: 26.11.2014

### **Kap. 9.7 Nicht-Lebensmittelgruppen, Pflanzen, Lotos**

**TLA: pBM EA 10060**

Übersetzer: LP

Suche in der Datenbank (<http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/TlaLogin>)  
 → Navigation in der Gliederungshierarchie der Objekte und Texte  
 Darstellung der Objekthierarchie (<http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/OTTTree?u=gast&f=0&l=0&oc=0>)  
 → Strukturen und Transformationen des Wortschatzes der ägyptischen Sprache, Sächsische Akademie der Wissenschaften zu Leipzig  
 → Literarische Texte  
 → 5. Poetische Literatur  
 → Liebeslieder  
 → Liebeslied Nr. 1-19: pHarris 500 = pBM EA 10060  
 → Recto 1-4: Liebeslieder, 1. Gruppe: Lied Nr. 1-8  
 (<http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/GetCtxt?u=gast&f=0&l=0&tc=426&db=0&ws=96&mv=4>)  
 Zuletzt eingesehen am: 01.11.2015

### **Kap. 9.7 Nicht-Lebensmittelgruppen, Gefäße, Ritualgefäße**

**TLA: PT 244**

Übersetzer: DT

Suche in der Datenbank (<http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/TlaLogin>)  
 → Navigation in der Gliederungshierarchie der Objekte und Texte  
 Darstellung der Objekthierarchie (<http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/OTTTree?u=gast&f=0&l=0&oc=0>)  
 → Strukturen und Transformationen des Wortschatzes der ägyptischen Sprache, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften  
 → Pyramidentexte  
 → Unas-Pyramide  
 → Durchgang zwischen Sarg- und Vorkammer  
 → Südwand  
 → PT 244  
 (<http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/GetTextDetails?u=gast&f=0&l=0&tc=21393&db=0>)  
 Zuletzt eingesehen am: 05.02.2016

### **Kapitel 9.8 Unidentifizierbare Darstellungen, U13 – §<sup>c</sup>.t**

**TLA: BM EA 10059**

Übersetzer: IK

Suche in der Datenbank (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/TlaLogin>)  
 → Navigation in der Gliederungshierarchie der Objekte und Texte  
 Darstellung der Objekthierarchie (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/OTTree?u=gast&f=0&l=0&oc=0>)  
 → Strukturen und Transformationen des Wortschatzes der ägyptischen Sprache, Sächsische Akademie der Wissenschaften zu Leipzig  
 → Medizinische Texte  
 → London Medical Papyrus (BM EA 10059)  
 (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/GetCtxt?u=gast&f=0&l=0&tc=1628&db=0&ws=3023&mv=2>)  
 Zuletzt eingesehen am: 16.10.2015

### **Kap. 13 Überlegungen zu Ablageplätzen von Opfergaben im Grab**

**TLA: PT 436**

Übersetzer: DT

Suche in der Datenbank (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/TlaLogin>)  
 → Navigation in der Gliederungshierarchie der Objekte und Texte  
 Darstellung der Objekthierarchie (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/OTTree?u=gast&f=0&l=0&oc=0>)  
 → Strukturen und Transformationen des Wortschatzes der ägyptischen Sprache, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften  
 → Pyramidentexte  
 → Pyramide Pepis I.  
 → Sargkammer  
 → Westwand  
 → Fläche über und links neben dem Sarkophag  
 → PT 436  
 (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/GetTextDetails?u=gast&f=0&l=0&tc=21730&db=0>)  
 Zuletzt eingesehen am: 27.10.2015

### **Kap. 14 Zur Bedeutung des täglichen Opferrituals**

Übersetzer im Folgenden für die Pyramidentexte: DT

**TLA: PT 92**

Suche in der Datenbank (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/TlaLogin>)  
 → Navigation in der Gliederungshierarchie der Objekte und Texte  
 Darstellung der Objekthierarchie (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/OTTree?u=gast&f=0&l=0&oc=0>)  
 → Strukturen und Transformationen des Wortschatzes der ägyptischen Sprache, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften  
 → Pyramidentexte  
 → Unas-Pyramide  
 → Sargkammer  
 → Nordwand  
 → 2. Register  
 → PT 92  
 (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/GetTextDetails?u=g&f=0&l=0&tc=21283&db=0>)  
 Zuletzt eingesehen am: 14.04.2016

**TLA: PT 93**

Suche in der Datenbank (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/TlaLogin>)  
 → Navigation in der Gliederungshierarchie der Objekte und Texte  
 Darstellung der Objekthierarchie (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/OTTree?u=gast&f=0&l=0&oc=0>)  
 → Strukturen und Transformationen des Wortschatzes der ägyptischen Sprache, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften

- Pyramidentexte
- Unas-Pyramide
- Sargkammer
- Nordwand
- 2. Register
- PT 93

(<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/GetTextDetails?u=g&f=0&l=0&tc=21282&db=0>)

Zuletzt eingesehen am: 14.04.2016

#### **TLA: PT 94**

Suche in der Datenbank (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/TlaLogin>)

- Navigation in der Gliederungshierarchie der Objekte und Texte
- Darstellung der Objekthierarchie (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/OTTree?u=gast&f=0&l=0&oc=0>)
- Strukturen und Transformationen des Wortschatzes der ägyptischen Sprache, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften
- Pyramidentexte
- Unas-Pyramide
- Sargkammer
- Nordwand
- 2. Register
- PT 94

(<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/GetTextDetails?u=gast&f=0&l=0&tc=21281&db=0>)

Zuletzt eingesehen am: 07.02.2016

#### **TLA: PT 111**

Suche in der Datenbank (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/TlaLogin>)

- Navigation in der Gliederungshierarchie der Objekte und Texte
- Darstellung der Objekthierarchie (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/OTTree?u=gast&f=0&l=0&oc=0>)
- Strukturen und Transformationen des Wortschatzes der ägyptischen Sprache, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften
- Pyramidentexte
- Unas-Pyramide
- Sargkammer
- Nordwand
- 2. Register
- PT 111

(<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/GetTextDetails?u=gast&f=0&l=0&tc=21257&db=0>)

Zuletzt eingesehen am: 23.11.2014

#### **TLA: PT 113**

Suche in der Datenbank (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/TlaLogin>)

- Navigation in der Gliederungshierarchie der Objekte und Texte
- Darstellung der Objekthierarchie (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/OTTree?u=gast&f=0&l=0&oc=0>)
- Strukturen und Transformationen des Wortschatzes der ägyptischen Sprache, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften
- Pyramidentexte
- Unas-Pyramide
- Sargkammer
- Nordwand
- 2. Register
- PT 113

(<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/GetTextDetails?u=gast&f=0&l=0&tc=21259&db=0>)

Zuletzt eingesehen am: 23.11.2014

**TLA: PT 115**

Suche in der Datenbank (<http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/TlaLogin>)

→ Navigation in der Gliederungshierarchie der Objekte und Texte

Darstellung der Objekthierarchie (<http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/OTTTree?u=gast&f=0&l=0&oc=0>)

→ Strukturen und Transformationen des Wortschatzes der ägyptischen Sprache, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften

→ Pyramidentexte

→ Unas-Pyramide

→ Sargkammer

→ Nordwand

→ 2. Register

→ PT 115

(<http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/GetTextDetails?u=gast&f=0&l=0&tc=21261&db=0>)

Zuletzt eingesehen am: 23.11.2014

**TLA: PT 51\_Neith**

Suche in der Datenbank (<http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/TlaLogin>)

→ Navigation in der Gliederungshierarchie der Objekte und Texte

Darstellung der Objekthierarchie (<http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/OTTTree?u=gast&f=0&l=0&oc=0>)

→ Strukturen und Transformationen des Wortschatzes der ägyptischen Sprache, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften

→ Pyramidentexte

→ Pyramide der Neith

→ Sargkammer

→ Nordwand, östl. Partie

→ A

→ 1. Register

→ PT 51

(<http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/GetTextDetails?u=gast&f=0&l=0&tc=20956&db=0>)

Zuletzt eingesehen am: 07.02.2016

**TLA: PT 120**

Suche in der Datenbank (<http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/TlaLogin>)

→ Navigation in der Gliederungshierarchie der Objekte und Texte

Darstellung der Objekthierarchie (<http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/OTTTree?u=gast&f=0&l=0&oc=0>)

→ Strukturen und Transformationen des Wortschatzes der ägyptischen Sprache, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften

→ Pyramidentexte

→ Unas-Pyramide

→ Sargkammer

→ Nordwand

→ 3. Register

→ PT 120

(<http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/GetTextDetails?u=gast&f=0&l=0&tc=21234&db=0>)

Zuletzt eingesehen am: 07.02.2016

**TLA: PT 121**

Suche in der Datenbank (<http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/TlaLogin>)

→ Navigation in der Gliederungshierarchie der Objekte und Texte

Darstellung der Objekthierarchie (<http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/OTTTree?u=gast&f=0&l=0&oc=0>)

→ Strukturen und Transformationen des Wortschatzes der ägyptischen Sprache, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften

→ Pyramidentexte

→ Unas-Pyramide

→ Sargkammer

→ Nordwand  
→ 3. Register  
→ PT 121

(<http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/GetTextDetails?u=gast&f=0&l=0&tc=21230&db=0>)

Zuletzt eingesehen am: 07.02.2016

**TLA: PT 123**

Suche in der Datenbank (<http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/TlaLogin>)

→ Navigation in der Gliederungshierarchie der Objekte und Texte

Darstellung der Objekthierarchie (<http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/OTTTree?u=gast&f=0&l=0&oc=0>)

→ Strukturen und Transformationen des Wortschatzes der ägyptischen Sprache, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften

→ Pyramidentexte  
→ Unas-Pyramide  
→ Sargkammer  
→ Nordwand  
→ 3. Register  
→ PT 123

(<http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/GetTextDetails?u=gast&f=0&l=0&tc=21228&db=0>)

Zuletzt eingesehen am: 07.02.2016

**TLA: PT 126**

Suche in der Datenbank (<http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/TlaLogin>)

→ Navigation in der Gliederungshierarchie der Objekte und Texte

Darstellung der Objekthierarchie (<http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/OTTTree?u=gast&f=0&l=0&oc=0>)

→ Strukturen und Transformationen des Wortschatzes der ägyptischen Sprache, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften

→ Pyramidentexte  
→ Unas-Pyramide  
→ Sargkammer  
→ Nordwand  
→ 3. Register  
→ PT 126

(<http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/GetTextDetails?u=gast&f=0&l=0&db=0&tc=21237>)

Zuletzt eingesehen am: 28.10.2015

**TLA: PT 128**

Suche in der Datenbank (<http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/TlaLogin>)

→ Navigation in der Gliederungshierarchie der Objekte und Texte

Darstellung der Objekthierarchie (<http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/OTTTree?u=gast&f=0&l=0&oc=0>)

→ Strukturen und Transformationen des Wortschatzes der ägyptischen Sprache, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften

→ Pyramidentexte  
→ Unas-Pyramide  
→ Sargkammer  
→ Nordwand  
→ 3. Register  
→ PT 128

(<http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/GetTextDetails?u=gast&f=0&l=0&tc=21240&db=0>)

Zuletzt eingesehen am: 28.10.2015

**TLA: PT 129**

Suche in der Datenbank (<http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/TlaLogin>)

→ Navigation in der Gliederungshierarchie der Objekte und Texte

Darstellung der Objekthierarchie (<http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/OTTTree?u=gast&f=0&l=0&oc=0>)

→ Strukturen und Transformationen des Wortschatzes der ägyptischen Sprache, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften

→ Pyramidentexte

→ Unas-Pyramide

→ Sargkammer

→ Nordwand

→ 3. Register

→ PT 129

(<http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/GetTextDetails?u=gast&f=0&l=0&tc=21239&db=0>)

Zuletzt eingesehen am: 28.10.2015

#### **TLA: PT 131**

Suche in der Datenbank (<http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/TlaLogin>)

→ Navigation in der Gliederungshierarchie der Objekte und Texte

Darstellung der Objekthierarchie (<http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/OTTree?u=gast&f=0&l=0&oc=0>)

→ Strukturen und Transformationen des Wortschatzes der ägyptischen Sprache, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften

→ Pyramidentexte

→ Unas-Pyramide

→ Sargkammer

→ Nordwand

→ 3. Register

→ PT 131

(<http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/GetTextDetails?u=gast&f=0&l=0&tc=21236&db=0>)

Zuletzt eingesehen am: 29.10.2015

#### **TLA: PT 136**

Suche in der Datenbank (<http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/TlaLogin>)

→ Navigation in der Gliederungshierarchie der Objekte und Texte

Darstellung der Objekthierarchie (<http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/OTTree?u=gast&f=0&l=0&oc=0>)

→ Strukturen und Transformationen des Wortschatzes der ägyptischen Sprache, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften

→ Pyramidentexte

→ Unas-Pyramide

→ Sargkammer

→ Nordwand

→ 3. Register

→ PT 136

(<http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/GetTextDetails?u=g&f=0&l=0&tc=21197&db=0>)

Zuletzt eingesehen am: 14.04.2016

#### **TLA: PT 137**

Suche in der Datenbank (<http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/TlaLogin>)

→ Navigation in der Gliederungshierarchie der Objekte und Texte

Darstellung der Objekthierarchie (<http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/OTTree?u=gast&f=0&l=0&oc=0>)

→ Strukturen und Transformationen des Wortschatzes der ägyptischen Sprache, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften

→ Pyramidentexte

→ Unas-Pyramide

→ Sargkammer

→ Nordwand

→ 3. Register

→ PT 137

(<http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/GetTextDetails?u=gast&f=0&l=0&tc=21198&db=0>)

Zuletzt eingesehen am: 29.10.2015

**TLA: PT 141**

Suche in der Datenbank (<http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/TlaLogin>)

→ Navigation in der Gliederungshierarchie der Objekte und Texte

Darstellung der Objekthierarchie (<http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/OTTree?u=gast&f=0&l=0&oc=0>)

→ Strukturen und Transformationen des Wortschatzes der ägyptischen Sprache, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften

→Pyramidentexte

→ Unas-Pyramide

→ Sargkammer

→ Nordwand

→ 3. Register

→ PT 141

(<http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/GetTextDetails?u=gast&f=0&l=0&tc=21242&db=0>)

Zuletzt eingesehen am: 29.10.2015

**TLA: PT 143**

Suche in der Datenbank (<http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/TlaLogin>)

→ Navigation in der Gliederungshierarchie der Objekte und Texte

Darstellung der Objekthierarchie (<http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/OTTree?u=gast&f=0&l=0&oc=0>)

→ Strukturen und Transformationen des Wortschatzes der ägyptischen Sprache, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften

→Pyramidentexte

→ Unas-Pyramide

→ Sargkammer

→ Nordwand

→ 3. Register

→ PT 143

(<http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/GetTextDetails?u=gast&f=0&l=0&tc=21244&db=0>)

Zuletzt eingesehen am: 29.10.2015

**TLA: PT 144**

Suche in der Datenbank (<http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/TlaLogin>)

→ Navigation in der Gliederungshierarchie der Objekte und Texte

Darstellung der Objekthierarchie (<http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/OTTree?u=gast&f=0&l=0&oc=0>)

→ Strukturen und Transformationen des Wortschatzes der ägyptischen Sprache, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften

→Pyramidentexte

→ Unas-Pyramide

→ Sargkammer

→ Nordwand

→ 3. Register

→ PT 144

(<http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/GetTextDetails?u=gast&f=0&l=0&tc=21245&db=0>)

Zuletzt eingesehen am: 29.10.2015

**TLA: PT 145**

Suche in der Datenbank (<http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/TlaLogin>)

→ Navigation in der Gliederungshierarchie der Objekte und Texte

Darstellung der Objekthierarchie (<http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/OTTree?u=gast&f=0&l=0&oc=0>)

→ Strukturen und Transformationen des Wortschatzes der ägyptischen Sprache, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften

→Pyramidentexte

→ Unas-Pyramide

→ Sargkammer

→ Nordwand

→ 3. Register

→ PT 145

(<http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/GetTextDetails?u=gast&f=0&l=0&tc=21246&db=0>)

Zuletzt eingesehen am: 29.10.2015

**TLA: PT 146**

Suche in der Datenbank (<http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/TlaLogin>)

→ Navigation in der Gliederungshierarchie der Objekte und Texte

Darstellung der Objekthierarchie (<http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/OTTree?u=gast&f=0&l=0&oc=0>)

→ Strukturen und Transformationen des Wortschatzes der ägyptischen Sprache, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften

→ Pyramidentexte

→ Unas-Pyramide

→ Sargkammer

→ Nordwand

→ 3. Register

→ PT 146

(<http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/GetTextDetails?u=gast&f=0&l=0&tc=21247&db=0>)

Zuletzt eingesehen am: 29.10.2015

**TLA: PT 161**

Suche in der Datenbank (<http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/TlaLogin>)

→ Navigation in der Gliederungshierarchie der Objekte und Texte

Darstellung der Objekthierarchie (<http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/OTTree?u=gast&f=0&l=0&oc=0>)

→ Strukturen und Transformationen des Wortschatzes der ägyptischen Sprache, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften

→ Pyramidentexte

→ Unas-Pyramide

→ Sargkammer

→ Nordwand

→ 3. Register

→ PT 161

(<http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/OTTree?u=gast&f=0&l=0&oc=21212&db=0>)

Zuletzt eingesehen am: 30.11.2015

**TLA: PT 163**

Suche in der Datenbank (<http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/TlaLogin>)

→ Navigation in der Gliederungshierarchie der Objekte und Texte

Darstellung der Objekthierarchie (<http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/OTTree?u=gast&f=0&l=0&oc=0>)

→ Strukturen und Transformationen des Wortschatzes der ägyptischen Sprache, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften

→ Pyramidentexte

→ Unas-Pyramide

→ Sargkammer

→ Nordwand

→ 3. Register

→ PT 163

(<http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/GetTextDetails?u=gast&f=0&l=0&tc=21210&db=0>)

Zuletzt eingesehen am: 02.02.2016

**TLA: PT 165**

Suche in der Datenbank (<http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/TlaLogin>)

→ Navigation in der Gliederungshierarchie der Objekte und Texte

Darstellung der Objekthierarchie (<http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/OTTree?u=gast&f=0&l=0&oc=0>)



→ Strukturen und Transformationen des Wortschatzes der ägyptischen Sprache, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften

→ Pyramidentexte

→ Unas-Pyramide

→ Sargkammer

→ Nordwand

→ 3. Register

→ PT 165

(<http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/GetTextDetails?u=gast&f=0&l=0&tc=21208&db=0>)

Zuletzt eingesehen am: 02.02.2016

#### **TLA: PT 169**

Suche in der Datenbank (<http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/TlaLogin>)

→ Navigation in der Gliederungshierarchie der Objekte und Texte

Darstellung der Objekthierarchie (<http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/OTTree?u=gast&f=0&l=0&oc=0>)

→ Strukturen und Transformationen des Wortschatzes der ägyptischen Sprache, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften

→ Pyramidentexte

→ Unas-Pyramide

→ Sargkammer

→ Nordwand

→ 3. Register

→ PT 169

(<http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/GetTextDetails?u=gast&f=0&l=0&tc=21204&db=0>)

Zuletzt eingesehen am: 04.02.2016

#### **TLA: PT 170**

Suche in der Datenbank (<http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/TlaLogin>)

→ Navigation in der Gliederungshierarchie der Objekte und Texte

Darstellung der Objekthierarchie (<http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/OTTree?u=gast&f=0&l=0&oc=0>)

→ Strukturen und Transformationen des Wortschatzes der ägyptischen Sprache, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften

→ Pyramidentexte

→ Unas-Pyramide

→ Sargkammer

→ Nordwand

→ 3. Register

→ PT 170

(<http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/GetTextDetails?u=gast&f=0&l=0&tc=21203&db=0>)

Zuletzt eingesehen am: 04.02.2016

#### **TLA: PT 171**

Suche in der Datenbank (<http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/TlaLogin>)

→ Navigation in der Gliederungshierarchie der Objekte und Texte

Darstellung der Objekthierarchie (<http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/OTTree?u=gast&f=0&l=0&oc=0>)

→ Strukturen und Transformationen des Wortschatzes der ägyptischen Sprache, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften

→ Pyramidentexte

→ Unas-Pyramide

→ Sargkammer

→ Ostwand

→ PT 171

(<http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/GetCtxt?u=gast&f=0&l=0&tc=21173&db=0&ws=120&mv=4>)

Zuletzt eingesehen am: 05.02.2016

**TLA: PT 223**

Suche in der Datenbank (<http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/TlaLogin>)

→ Navigation in der Gliederungshierarchie der Objekte und Texte

Darstellung der Objekthierarchie (<http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/OTTree?u=gast&f=0&l=0&oc=0>)

→ Strukturen und Transformationen des Wortschatzes der ägyptischen Sprache, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften

→Pyramidentexte

→ Unas-Pyramide

→ Sargkammer

→ Ostwand

→ PT 223

(<http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/GetTextDetails?u=gast&f=0&l=0&tc=21202&db=0> und

<http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/GetCtxt?u=gast&f=0&l=0&tc=21173&db=0&ws=120&mv=4>)

Zuletzt eingesehen am: 04.02.2016

**TLA: TB 125\_1**

Übersetzer: BB

Suche in der Datenbank (<http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/TlaLogin>)

→ Navigation in der Gliederungshierarchie der Objekte und Texte

Darstellung der Objekthierarchie (<http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/OTTree?u=gast&f=0&l=0&oc=0>)

→ Totenbuchprojekt, Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften

→ pLondon BM EA 10477 (pNu)

→ TB 125

(<http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/GetCtxt?u=gast&f=0&l=0&tc=25744&db=0&ws=2027&mv=4>)

Zuletzt eingesehen am: 05.02.2016

**TLA: PT 224**

Suche in der Datenbank (<http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/TlaLogin>)

→ Navigation in der Gliederungshierarchie der Objekte und Texte

Darstellung der Objekthierarchie (<http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/OTTree?u=gast&f=0&l=0&oc=0>)

→ Strukturen und Transformationen des Wortschatzes der ägyptischen Sprache, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften

→Pyramidentexte

→ Unas-Pyramide

→ Sargkammer

→ Ostwand

→ PT 224

(<http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/GetTextDetails?u=gast&f=0&l=0&tc=21172&db=0>)

Zuletzt eingesehen am: 04.02.2016

**TLA: TB 125\_2**

Übersetzer: BB

Suche in der Datenbank (<http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/TlaLogin>)

→ Navigation in der Gliederungshierarchie der Objekte und Texte

Darstellung der Objekthierarchie (<http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/OTTree?u=gast&f=0&l=0&oc=0>)

→ Totenbuchprojekt, Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften

→ pLondon BM EA 10477 (pNu)

→ TB 125

(<http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/GetCtxt?u=gast&f=0&l=0&tc=25744&db=0&ws=2312&mv=2>)

Zuletzt eingesehen am: 05.02.2016

**TLA: TB 125\_3**

Übersetzer: BB

Suche in der Datenbank (<http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/TlaLogin>)  
→ Navigation in der Gliederungshierarchie der Objekte und Texte  
Darstellung der Objekthierarchie (<http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/OTTTree?u=gast&f=0&l=0&oc=0>)  
→ Totenbuchprojekt, Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften  
→ pLondon BM EA 10477 (pNu)  
→ TB 125  
(<http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/GetCtxt?u=gast&f=0&l=0&tc=25744&db=0&ws=2437&mv=2>)  
Zuletzt eingesehen am: 05.02.2016

**TLA: PT 25**

Suche in der Datenbank (<http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/TlaLogin>)  
→ Navigation in der Gliederungshierarchie der Objekte und Texte  
Darstellung der Objekthierarchie (<http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/OTTTree?u=gast&f=0&l=0&oc=0>)  
→ Strukturen und Transformationen des Wortschatzes der ägyptischen Sprache, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften  
→ Pyramidentexte  
→ Unas-Pyramide  
→ Sargkammer  
→ Nordwand  
→ PT 25  
(<http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/GetCtxt?u=gast&f=0&l=0&tc=21288&db=0&ws=0&mv=1>)  
Zuletzt eingesehen am: 06.02.2016

**Kap. 15 Das Verhältnis zwischen Opferliste und Opfertisch****TLA: PT 92**

Übersetzer: DT

Suche in der Datenbank (<http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/TlaLogin>)  
→ Navigation in der Gliederungshierarchie der Objekte und Texte  
Darstellung der Objekthierarchie (<http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/OTTTree?u=gast&f=0&l=0&oc=0>)  
→ Strukturen und Transformationen des Wortschatzes der ägyptischen Sprache, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften  
→ Pyramidentexte  
→ Unas-Pyramide  
→ Sargkammer  
→ Nordwand  
→ 2. Register  
→ PT 92  
(<http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/GetTextDetails?u=gast&f=0&l=0&tc=21283&db=0>)  
Zuletzt eingesehen am: 11.02.2016

**Kap. 16 Zur Abwesenheit von Fisch und Schwein****TLA: pChester Beatty V**

Übersetzer: LP

Suche in der Datenbank (<http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/TlaLogin>)  
→ Navigation in der Gliederungshierarchie der Objekte und Texte  
Darstellung der Objekthierarchie (<http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/OTTTree?u=gast&f=0&l=0&oc=0>)

→ Strukturen und Transformationen des Wortschatzes der ägyptischen Sprache, Sächsische Akademie der Wissenschaften zu Leipzig

→ Literarische Texte

→ 4. Satiren, Miscellanies, Brieflehren

→ Late-Egyptian Miscellanies

→ pChester Beatty V = pBM EA 10685

→ Rto. 8,6-8,14: Brief mit Steuerliste

(<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/GetTextDetails?u=gast&f=0&l=0&db=0&tc=61>)

Zuletzt eingesehen am: 11.11.2015

**TLA: pNu, TB 153B**

Übersetzer: BB

Suche in der Datenbank (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/TlaLogin>)

→ Navigation in der Gliederungshierarchie der Objekte und Texte

Darstellung der Objekthierarchie (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/OTTree?u=gast&f=0&l=0&oc=0>)

→ Totenbuchprojekt, Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften

→ pLondon BM EA 10477 (pNu)

→ Tb 153 B

(<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/GetTextDetails?u=gast&f=0&l=0&tc=25734&db=0>)

Zuletzt eingesehen am: 10.11.2015

**TLA: pNu, TB 112**

Übersetzer: BB

Suche in der Datenbank (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/TlaLogin>)

→ Navigation in der Gliederungshierarchie der Objekte und Texte

Darstellung der Objekthierarchie (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/OTTree?u=gast&f=0&l=0&oc=0>)

→ Totenbuchprojekt, Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften

→ pLondon BM EA 10477 (pNu)

→ TB 112

(<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/GetCtxt?u=gast&f=0&l=0&tc=25723&db=0&ws=0&mv=1>)

Zuletzt eingesehen am: 11.11.2015

**TLA: pNu, TB 113**

Übersetzer: BB

Suche in der Datenbank (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/TlaLogin>)

→ Navigation in der Gliederungshierarchie der Objekte und Texte

Darstellung der Objekthierarchie (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/OTTree?u=gast&f=0&l=0&oc=0>)

→ Totenbuchprojekt, Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften

→ pLondon BM EA 10477 (pNu)

→ TB 113

(<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/GetTextDetails?u=gast&f=0&l=0&tc=25724&db=0>)

Zuletzt eingesehen am: 11.11.2015

**TLA: TB 88**

Übersetzer: BB

Suche in der Datenbank (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/TlaLogin>)

→ Navigation in der Gliederungshierarchie der Objekte und Texte

Darstellung der Objekthierarchie (<http://aew.bbaw.de/ta/servlet/OTTree?u=gast&f=0&l=0&oc=0>)

→ Totenbuchprojekt, Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften

→ pTurin Museo Egizio 1791 Tb 1-113

→ Tb 088

(<http://aew.bbaw.de/ta/servlet/GetTextDetails?u=gast&f=0&l=0&tc=25956&db=0>)

Zuletzt eingesehen am: 11.11.2015

## V. Literaturverzeichnis

- Abitz 1984, König und Gott** Friedrich Abitz  
König und Gott. Die Götterszenen in den ägyptischen Königsgräbern von Thutmosis IV. bis Ramses III., ÄA 40, Wiesbaden 1984.
- Abitz 1989, Baugeschichte und Dekoration des Grabes Ramses' VI.** Friedrich Abitz  
Baugeschichte und Dekoration des Grabes Ramses' VI., OBO 89, Göttingen 1989.
- Abitz 1990, Dekoration des Grabes Ramses' IX.** Friedrich Abitz  
Der Bauablauf und die Dekoration des Grabes Ramses' IX., in: SAK 17, Hamburg 1990, S. 1-40.
- Abitz 1992, Tomb of Ramesses IX** Friedrich Abitz  
The Structure of the Decoration in the Tomb of Ramesses IX, in: Nicholas Reeves (Hrsg.), After Tutaankhamūn. Research and excavation in the Royal Necropolis at Thebes, Studies in Egyptology, London 1992, S. 165-185.
- Adrario 2002, Ta** Claudia Adrario  
»Ta«. Getreide und Brot im Alten Ägypten, Katalog zur gleichnamigen Ausstellung, Ulm 2002.
- Allen 1960, Book of the Dead** Thomas George Allen  
The Egyptian Book of the Dead, OIP 82, Chicago 1960.
- Allen 2005, Pyramid Texts** James P. Allen  
The Ancient Egyptian Pyramid Texts, WAW 23, Atlanta 2005.
- Allen 2006, Coffin Texts** James P. Allen  
The Egyptian Coffin Texts, Volume 8, Middle Kingdom Copies of Pyramid Texts, OIP 132, Chicago 2006.
- Altenmüller 1972, Begräbnisritual** Hartwig Altenmüller  
Die Texte zum Begräbnisritual in den Pyramiden des Alten Reiches, ÄA 24, Wiesbaden 1972.
- Altenmüller 1975, Abydosfahrt** Hartwig Altenmüller  
Abydosfahrt, in: LÄ I, Wiesbaden 1975, Sp. 42-47.
- Altenmüller 1975, Bestattungsritual** Hartwig Altenmüller  
Bestattungsritual, in: LÄ I, Wiesbaden 1975, Sp. 745-765.
- Altenmüller 1980, Jagd** Hartwig Altenmüller  
Jagd, in: LÄ III, Wiesbaden 1980, Sp. 221-224.
- Altenmüller 1980, Jagddarstellungen** Hartwig Altenmüller  
Jagddarstellungen, in: LÄ III, Wiesbaden 1980, Sp. 224-230.

- Altenmüller 1982, Opfer** Hartwig Altenmüller  
Opfer, in: LÄ IV, Wiesbaden 1982, Sp. 579-584.
- Altenmüller 1983, Tausret** Hartwig Altenmüller  
Das Grab der Königin Tausret im Tal der Könige von Theben. Erster Vorbericht über die Arbeiten des Archäologischen Instituts der Universität Hamburg im Winter 1982/1983, in: SAK 10, Hamburg 1983, S. 1-24.
- Altenmüller 1985, Pyramidentexte** Hartwig Altenmüller  
Pyramidentexte, in: LÄ V, Wiesbaden 1985, Sp. 14-23.
- Altmann 2010, Kultfrevl des Seth** Victoria Altmann  
Die Kultfrevl des Seth, Die Gefährdung der göttlichen Ordnung in zwei Vernichtungsritualen der ägyptischen Spätzeit (Urk. VI), SSR 1, Wiesbaden 2010.
- Andraschko und Schmidt 1991, Experimentelle Archäologie** Frank M. Andraschko und Martin Schmidt  
Experimentelle Archäologie: Masche oder Methode? Anmerkungen zu Geschichte und Methodik einer „neuen“ Forschungsrichtung, in: Experimentelle Archäologie. Bilanz 1991, Archäologische Mitteilungen aus Nordwestdeutschland, Beiheft 6, Oldenburg 1991, S. 69-82.
- Andreu 2002, Les Artistes de Pharaon** Guillemette Andreu  
Les Artistes de Pharaon. Deir el-Médineh et la Vallée des Rois, Katalog zur Ausstellung in Paris, Brüssel und Turin (2002-2003), Paris 2002.
- Arnold 1962, Wandrelief und Raumfunktion** Dieter Arnold  
Wandrelief und Raumfunktion in ägyptischen Tempeln des Neuen Reiches, Münchner Ägyptologische Studien 2, Berlin 1962.
- Arnold 1975, Deir el-Bahari I** Dieter Arnold  
Deir el-Bahari I, in: LÄ I, Wiesbaden 1975, Sp. 1006-1011.
- Arp 2012, Die Nekropole als Figuration** Janne Arp  
Die Nekropole als Figuration. Zur Methodik der sozialen Interpretation der Felsfassadengräber von Amarna, GOF IV/50, Wiesbaden 2012.
- Assmann, Das Grab als heiliger Ort** Jan Assmann  
Das Grab als heiliger Ort, Quelle: <http://www.uni-heidelberg.de/uni/presse/rc8/2.html> (zuletzt eingesehen am 14.07.2015).
- Assmann 1975, Hymnen und Gebete** Jan Assmann  
Ägyptische Hymnen und Gebete, Zürich und München 1975.
- Assmann 1977, Harfnerlieder** Jan Assmann  
Harfnerlieder, in: LÄ II, Wiesbaden 1977, Sp. 972-982.
- Assmann 1979, Harfnerlied und Horussöhne** Jan Assmann  
Harfnerlied und Horussöhne. Zwei Blöcke aus dem verschollenen Grab des Bürgermeisters Amenemhet (Theben Nr. 163) im Britischen Museum, in: JEA 65, London 1979, S. 54-77.
- Assmann 1984, Das Grab mit gewundenem Abstieg** Jan Assmann  
Das Grab mit gewundenem Abstieg. Zum Typenwandel des Privat-Felsgrabes im Neuen Reich, in: MDAIK 40, Mainz/Rhein 1984, S. 277-290.

- 
- Assmann 1984, Theologie und Frömmigkeit** Jan Assmann  
Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur, Stuttgart (u. A.) 1984.
- Assmann 1986, Totenkult, Totenglauben** Jan Assmann  
Totenkult, Totenglauben, in: LÄ VI, Wiesbaden 1986, Sp. 659-676.
- Assmann 1987, Priorität und Interesse** Jan Assmann  
Priorität und Interesse: Das Problem der ramesseidischen Beamtengräber, in: Jan Assmann, Günter Burkard und Vivian Davies (Hrsg.), Problems and Priorities in Egyptian Archaeology, London und New York 1987, S. 31-79.
- Assmann 1987, Sepulkrale Selbstthematierung** Jan Assmann  
Sepulkrale Selbstthematierung im Alten Ägypten, in: Alois Hahn und Volker Kapp, Selbstthematierung und Selbstzeugnis: Bekenntnis und Geständnis, Frankfurt am Main 1987, S. 208-232.
- Assmann 1989, Der schöne Tag** Jan Assmann  
Der schöne Tag. Sinnlichkeit und Vergänglichkeit im altägyptischen Fest, in: Walter Haug und Rainer Warning (Hrsg.), Das Fest, München 1989, S. 3-28.
- Assmann 1990, Maat** Jan Assmann  
Ma'at: Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten, München 1990.
- Assmann 1991, Amenemope** Jan Assmann  
Das Grab des Amenemope (TT 41), 2 Bde., THEBEN 3, Mainz am Rhein 1991.
- Assmann 1992, Semiosis and Interpretation** Jan Assmann  
Semiosis and Interpretation in Ancient Egyptian Ritual, in: IR Philosophy and Religion 2, Leiden 1992, S. 87-109.
- Assmann 1995, Strukturwandel** Jan Assmann  
Geheimnis, Gedächtnis und Gottesnähe. Zum Strukturwandel der Grabsemantik und der Diesseits-Jenseitsbeziehungen im Neuen Reich, in: J. Assmann, E. Dziobek, H. Guksch und F. Kampp (Hrsg.), Thebanische Beamtennekropolen. Neue Perspektiven archäologischer Forschung. Internationales Symposium in Heidelberg 9. – 13.6.1993, SAGA 12, Heidelberg 1995, S. 281-293.
- Assmann 1996, Sinngeschichte** Jan Assmann  
Ägypten. Eine Sinngeschichte, München und Wien 1996.
- Assmann 2001, Tod und Jenseits** Jan Assmann  
Tod und Jenseits im Alten Ägypten, München 2001.
- Assmann 2005, Theologie und Weisheit** Jan Assmann  
Theologie und Weisheit im alten Ägypten, München 2005.



- Assmann 2005, Totenliturgien** Jan Assmann  
 Ägyptische Totenliturgien, Band 2: Totenliturgien und Totensprüche in Grabinschriften des Neuen Reiches, Supplemente zu den Schriften der Heidelberger Akademie der Wissenschaften Philosophisch-historische Klasse Band 17, Heidelberg 2005.
- Aston 1998, Q1** David Aston  
 Die Keramik von Grabungsplatz Q1, Teil 1, Corpus of Fabrics, Wares and Shapes, FORA 1, Mainz 1998.
- Aston 2007, A Taste of Honey** David A. Aston  
 A Taste of Honey: *mnt*- and *mDqt*-Vessels in the Late Eighteenth Dynasty, in: Thomas Schneider und Kasia Szpakowska (Hrsg.), Egyptian Stories. A British Egyptological Tribute to Alan B. Lloyd on the Occasion of his Retirement, AOAT 347, Münster 2007, S. 13-31.
- Bach 1998, Die Pharaonen und ihr Bier** Axel Bach  
 Die Pharaonen und ihr Bier. Ein fächerübergreifendes Unterrichtsprojekt, in: Naturwissenschaften im Unterricht, Chemie 9 (1998), Nr. 43, S. 43-46, Wiesbaden 1998.
- Baines 1985, Fecundity Figures** John Baines  
 Fecundity Figures. Egyptian Personification and the Iconology of a Genre, Warminster 1985.
- Baines 1991, Society, Morality, and Religious Practice** John Baines  
 Society, Morality and Religious Practice, in: Byron E. Shafer (Hrsg.), Religion in Ancient Egypt. Gods, Myths, and Personal Practice, Ithaca and London 1991, S. 123-200.
- Baines 2001, The Dawn of the Amarna Age** John Baines  
 The Dawn of the Amarna Age, in: David O'Connor und Eric H. Cline, Amenhotep III. Perspectives on his Reign, Michigan 2001, S. 271-312.
- Baines und Lacovara 2002, Burial and the Dead** John Baines und Peter Lacovara  
 Burial and the Dead in ancient Egyptian Society. Respect, Formalism, Neglect, in: Journal of Social Archaeology 2 (1), London 2002, S. 5-36.
- Baines 2007, Visual and written Culture** John Baines  
 Visual and written Culture in Ancient Egypt, Oxford 2007.
- Bareš 1999, Udjahorresnet** Ladislav Bareš  
 Abusir IV: The Shaft Tomb of Udjahorresnet at Abusir, Excavations of the Czech Institute of Egyptology, Prag 1999.
- Barguet 1967, Livre des Morts** Paul Barguet  
 Le Livre des Morts des anciens Egyptiens, LAPO 1, Paris 1967.
- Bárta 1995, Archaeology and Iconography** Miroslav Bárta  
 Archaeology and Iconography: *bDA* and *aprt* bread moulds and "Speisetischszene" development in the Old Kingdom, in: SAK 22, S. 21-35, Hamburg 1995.

- Bárta 2009, Tomb Complex** Miroslav Bárta (Hrsg.)  
Tomb Complex of the Vizier Qar, his sons Qar Junior and Senedjemib, and Iykai, Abusir South 2, Abusir XIII, Prag 2009.
- Barta 1963, Opferliste** Winfried Barta  
Die Altägyptische Opferliste. Von der Frühzeit bis zur Griechisch-Römischen Epoche, MÄS 3, 1963.
- Barta 1968, Opferformel** Winfried Barta  
Aufbau und Bedeutung der altägyptischen Opferformel, ÄF 24, Glückstadt 1968.
- Barta 1982, Opferliste** Winfried Barta  
Opferliste, in: LÄ IV, Wiesbaden 1982, Sp. 586-589.
- Barthelmess 1992, Übergang ins Jenseits** Petra Barthelmess  
Der Übergang ins Jenseits in den thebanischen Beamtengräbern der Ramessidenzeit, SAGA 2, Heidelberg 1992.
- Basch 1978, La Tumba de Nefertari** Martín Almagro Basch (u. a.)  
La Tumba de Nefertari, Museo Arqueológico Nacional, Monografías Arqueológicas No. 4, Madrid 1978.
- Baud und Drioton 1932, Panehsy** Marcelle Baud und Étienne Drioton  
Le Tombeau de Panehsy (Tombeau N° 16), MIFAO 57.2, Kairo 1932.
- Baud 1967, Khâemouast** Marcelle Baud  
Le tombeau de Khâemouast (No. 261 à Thèbes), in: RdÉ 19, Paris 1967, S. 21-28.
- Baudy 2005, Heiliges Fleisch und sozialer Leib** Gerhard Baudy  
Heiliges Fleisch und sozialer Leib. Ritualfiktionen in antiker Opferpraxis, in: Franz-Theo Gottwald und Lothar Kolmer, Speiserituale. Essen – Trinken – Sakralität, Stuttgart 2005, S. 45-68.
- Baum 1988, Arbres** Nathalie Baum  
Arbres et Arbustes de l’Egypte Ancienne. La Liste de la tombe thébaine d’Ineni (n° 81), OLA 31, Leuven 1988.
- Beaux 1990, Jardin botanique** Nathalie Beaux  
Le Cabinet de Curiosités de Thoutmosis III. Plantes et animaux du »Jardin botanique« de Karnak, OLA 36, Leuven 1990.
- Beinlich-Seeber und Shedid 1987, Userhat** Christine Beinlich-Seeber und Abdel Ghaffar Shedid  
Das Grab des Userhat (TT 56), AV 50, Mainz am Rhein 1987.
- Bell 1985, Ka** Lanny Bell  
Luxor Temple and the Cult of the Royal KA, in: JNES 44, S. 251-294, Chicago 1985.
- Bell 1997, Ritual** Catherine Bell  
Ritual: Perspectives and Dimensions, New York 1997.
- Bernhauer 2010, Innovationen in der Privatplastik** Edith Bernhauer  
Innovationen in der Privatplastik. Die 18. Dynastie und ihre Entwicklung, Philippika 27, Wiesbaden 2010.

- Bertini und Cruz-Rivera 2014, The Size of ancient Egyptian Pigs** Louise Bertini und Edwin Cruz-Rivera  
The Size of ancient Egyptian Pigs. A biometrical analysis using molar width, in: Bioarchaeology of the Near East 8, Warschau 2014, S. 83-107.
- Bialostocka 2016, Temples of Millions of Years** Olga Białostocka  
Temples of Millions of Years in Light of Older Architectural Models. Hatshepsut's *Dsr-Dsrw* as the Temple of Rebirth of the Divine *K3*, Deir el-Bahari VIII, Warschau 2016.
- Bietak 1975, Tell el-Daba II** Manfred Bietak  
Tell el-Daba II. Der Fundort im Rahmen einer archäologisch-geographischen Untersuchung über das ägyptische Ostdelta, Mit einem geodätischen Beitrag von Josef Dorner und Heinz König, ÖAW I, Denkschriften der Gesamtakademie IV, Wien 1975.
- Bietak 1984, Ramsesstadt** Manfred Bietak  
Ramsesstadt, in: LÄ V, Wiesbaden 1984, Sp. 128-146.
- von Bissing 1952, Der Tote vor dem Opfertisch** Friedrich Wilhelm Freiherr von Bissing  
Der Tote vor dem Opfertisch, Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Heft 2, München 1952.
- Blackman 1912, The significance of incense and libations** Aylward M. Blackman  
The Significance of Incense and Libations in Funerary and Temple Ritual, in: ZÄS 50, Leipzig 1912, S. 69-75.
- Blackman 1915, Meir II** Aylward Blackman  
The Rock Tombs of Meir, Part II., The Tomb-Chapel of Senebi's Son Ukh-Hotp (B, No. 2), ASE 23, London 1915.
- Blackman 1922, Corn-'arūseh** Winfried Blackman  
Some Occurences of the Corn-'arūseh in Ancient Egyptian Tomb Paintings, in: JEA 8, London 1922, S. 235-240.
- Bleeker 1967, Egyptian Festivals** Claas Jouco Bleeker  
Egyptian Festivals. Enactments of Religious Renewal, SHR XIII, Leiden 1967.
- Bleeker 1973, Hathor and Thot** Claas Jouco Bleeker  
Hathor and Thot. Two key figures of the ancient egyptian religion, SHR 26, Leiden 1973.
- Boessneck und von den Driesch 1982, Studien an subfossilen Tierknochen** Joachim Boessneck und Angela von den Driesch  
Studien an subfossilen Tierknochen aus Ägypten, MÄS 40, München 1982.
- Boessneck 1988, Tierwelt** Joachim Boessneck  
Die Tierwelt des Alten Ägypten, München 1988.
- von Bohlen 1830, Das alte Indien** Peter von Bohlen  
Das alte Indien, mit besonderer Rücksicht auf Aegypten, 2 Bde., Königsberg 1830.

- Bohms 2013, Säugetiere** Ingrid Bohms  
Säugetiere in der altägyptischen Literatur, Ägyptologie 2, Berlin 2013.
- Bonnet 2010, Reallexikon** Hans Bonnet  
Reallexikon der Ägyptischen Religionsgeschichte, Berlin 2010<sup>3</sup>. Einsehbar über die E-Medien der FU Berlin:  
<http://www.degruyter.com/view/product/6354>.
- Bonnet 2010, Chentechtai** Hans Bonnet  
Chentechtai, in: Reallexikon der Ägyptischen Religionsgeschichte, Berlin 2010<sup>3</sup>, S. 131-133. Einsehbar über die E-Medien der FU Berlin:  
[http://www.degruyter.com/dg/viewbooktoc.chapterlist.resultlinks.fullcontentlink:pdfeventlink/\\$002fbooks\\$002f9783110827903\\$002f9783110827903.130\\$002f9783110827903.130.pdf/9783110827903.130.pdf?t:ac=product/6354](http://www.degruyter.com/dg/viewbooktoc.chapterlist.resultlinks.fullcontentlink:pdfeventlink/$002fbooks$002f9783110827903$002f9783110827903.130$002f9783110827903.130.pdf/9783110827903.130.pdf?t:ac=product/6354).  
(zuletzt eingesehen am: 04.04.2015).
- Borchardt 1913, Sahure II** Ludwig Borchardt  
Das Grabdenkmal des Königs Sahu-Re, Band II, Die Wandbilder, WVDOG 26,2, Leipzig 1913.
- Bosse-Griffiths 1983, Mandrake** Kate Bosse-Griffiths  
The Fruit of the Mandrake in Egypt and Israel, in: OBO 182, Wiesbaden 1983, S. 82-93.
- Brack 1977, Tjanuni** Annelies und Artur Brack  
Das Grab des Tjanuni. Theben Nr. 74, AV 19, Mainz am Rhein 1977.
- Brack 1980, Haremheb** Annelies und Artur Brack  
Das Grab des Haremheb. Theben Nr. 78, AV 35, Mainz am Rhein 1977.
- Brentjes 1962, Wildtier und Haustier** Burchard Brentjes  
Wildtier und Haustier im Alten Orient, Lebendiges Altertum, Populäre Schriftenreihe für Altertumswissenschaft, Band 11, Berlin 1962.
- Brewer und Friedman 1989, Fish and Fishing** Douglas J. Brewer und Renée F. Friedman, Fish and Fishing in Ancient Egypt, NHE 2, Warminster 1989.
- Brock und Shaw 1997, Theban Tomb 89** Lyla Pinch Brock und Roberta Lawrie Shaw  
The Royal Ontario Museum Epigraphic Project – Theban Tomb 89 Preliminary Report, in: JARCE 34, S. 167-177, Kairo 1997.
- Bröckelmann 2008, Abydosfahrt** Dirk Bröckelmann  
Die Abydosfahrt in den altägyptischen Privatgräbern. Eine ikonographische Untersuchung ihrer Darstellung bis zum Ende der 18. Dynastie, Turnout 2008.
- Brugsch 1980, Entdeckung der griechischen Übersetzung einer demotischen Urkunde** Heinrich Brugsch  
Entdeckung der griechischen Übersetzung einer demotischen Urkunde, in: ZDMG 4, Leipzig 1850, S. 97-102.
- Brunner-Traut 1977, Gazelle** Emma Brunner-Traut  
Gazelle, in: LÄ II, Wiesbaden 1977, Sp. 426-427.

- |  |   |
|--|---|
| <b>Brunner 1977,<br/>Fruchtbarkeit</b>                                 | Hellmut Brunner<br>Fruchtbarkeit, in: LÄ II, Sp. 336-344, Wiesbaden 1977.   |
| <b>Brunner 1977, Herz</b>  | Hellmut Brunner<br>Herz, in: LÄ II, Sp. 1158-1168, Wiesbaden 1977.  |
| <b>Brunner-Traut 1980,<br/>Lotos</b>                                   | Emma Brunner-Traut<br>Lotos, in: LÄ III, Sp. 1091-1096, Wiesbaden 1980.   |
| <b>Brunner-Traut und<br/>Brunner 1981,<br/>Ägyptische<br/>Sammlung</b> | Emma Brunner-Traut und Hellmut Brunner<br>Die ägyptische Sammlung der Uni Tübingen, Textband, Mainz 1981.   |
| <b>Bruyère 1926,<br/>Rapport (1924-1925)</b>                           | M. Bernard Bruyère<br>Rapport sur les fouilles de Deir el Médineh (1924-1925), FIFAO 3.III, Kairo 1926.   |
| <b>Bruyère 1928,<br/>Rapport (1927)</b>                                | M. Bernard Bruyère<br>Rapport sur les fouilles de Deir el Médineh (1927), FIFAO 5.II, Kairo 1928.   |
| <b>Bruyère und Kuentz<br/>1926, Tombes<br/>Thébaines</b>               | Bernard Bruyère und Charles Kuentz<br>Tombes Thébaines. La Nécropole de Deir el-Médineh – La Tombe de Nakht-Min et la Tombe d'Ari-Nefér, MIFAO 54, Kairo 1926.                            |
| <b>Bruyère 1929,<br/>Khabekhnet</b>                                    | M. Bernard Bruyère<br>L'Enseigne de Khabekhnet, in: BIFAO 28, Kairo 1929, S. 41-48.   |
| <b>Bruyère 1929,<br/>Rapport (1928)</b>                                | M. Bernard Bruyère<br>Rapport sur les fouilles de Deir el Médineh, FIFAO 6.II, Kairo 1929.  |
| <b>Bruyère 1930,<br/>Rapport (1929)</b>                                | M. Bernard Bruyère<br>Rapport sur les fouilles de Deir el Médineh (1929), FIFAO 7.II, Kairo 1930.   |
| <b>Bruyère 1952,<br/>Tombes Thébaines</b>                              | Bernard Bruyère<br>Tombes Thébaines de Deir el Médineh à Décoration Monochrome, MIFAO 86, Kairo 1952.   |
| <b>Bruyère 1959, Sen-<br/>Nedjem</b>                                   | Bernard Bruyère<br>La Tombe N° 1 de Sen-Nedjem à Deir el Médineh, MIFAO 88, Kairo 1959.   |
| <b>Bryan 2001,<br/>Suemniwet</b>                                       | Betsy Bryan<br>Painting techniques and artisan organization in the Tomb of Suemniwet, Theban Tomb 92, in: William V. Davies, Colour and Painting in Ancient Egypt, S. 63-72, London 2001. |
| <b>Buchberger 1993,<br/>Transformation und<br/>Transformat</b>         | Hannes Buchberger<br>Transformation und Transformat, ÄA 52, Sargtextstudien 1, Wiesbaden 1993.  |
| <b>de Buck 1938, CT II</b>   | Adriaan de Buck<br>The Egyptian Coffin Texts II, Texts of Spells 76-163, Chicago 1938.  |

- Burkard 2006, *htm n p3 hr*** Günter Burkard  
Das xtm n pA xr von Deir el-Medine, seine Funktion und die Frage seiner Lokalisierung, in: Andreas Dorn und Tobias Hofmann (Hrsg.), *Living and Writing in Deir el-Medine, Social-historical Embodiment of Deir el-Medine Texts*, Basel 2006, S. 31-42.
- Bußmann 2010, *Provinztempel*** Richard Bußmann  
Die Provinztempel Ägyptens von der 0. bis zur 11. Dynastie. Archäologie und Geschichte einer gesellschaftlichen Institution zwischen Residenz und Provinz, 2 Bde., Leiden und Boston 2010.
- Blackman 1912, *Incense and Libations*** Aylward M. Blackman  
The Significance of Incense and Libations in Funerary and Temple Ritual, in: *ZÄS* 50, S. 69-75, Leipzig 1912.
- Calcoen und Müller-Hazenbos 2012, *Userhat*** Bram Calcoen und Christiane Müller-Hazenbos  
TT 176. The Tomb Chapel of Userhat, *GHP Egyptology* 16, London 2012.
- Carnarvon und Carter 1912, *Explorations at Thebes*** Earl of Carnarvon und Howard Carter  
Five Years' Explorations at Thebes, S. 12-21, Oxford 1912.
- Calverley und Gardiner 1933, *Sethos I at Abydos*** Amice M. Calverley und Alan H. Gardiner (Hrsg.)  
The Temple of King Sethos I at Abydos, 4 Bände, London 1933.
- Černý 1970, *Catalogue des Ostraca hiératiques*** Jaroslav Černý  
Catalogues des Ostraca hiératiques non littéraires de Deir el-Médinéh, *DFIFAO* 14, Kairo 1970.
- Černý 1973, *Community of Workmen*** Jaroslav Černý  
A Community of Workmen at Thebes in the Ramesside Period, *BdE* 50, Kairo 1973.
- Charpentier 1982, *Botanique de l'Égypte*** Gérard Charpentier  
Recueil de matériaux épigraphiques relatives à la botanique de l'Égypte Antique, Paris 1982.
- Chassinat 1928, *Edfou III*** Émile Chassinat  
Le Temple d'Edfou III, *Mission Archéologique Française* 20, Kairo 1928.
- Chassinat 1935, *Dendara III*** Émile Chassinat  
Le Temple de Dendara III, Kairo 1935.
- Cherpion 1989, *Mastabas et Hypogées*** Nadine Cherpion  
Mastabas et Hypogées d'Ancien Empire. Le Problème de la Datation, *CEA* 2, Brüssel 1989.
- Cherpion 1994, *cône d'onguent*** Nadine Cherpion  
Le cône d'onguent, gage de survie, in: *BIFAO* 94, Kairo 1994, S. 79-106.
- Cherpion 1999, *Deux tombes*** Nadine Cherpion  
Deux tombes de la XVIIIe dynastie à Deir el-Medina, Nos 340 (Amenemhat) et 354 (anonyme), *MIFAO* 114, Kairo 1999.

- |   |   |
|---|---|
| <b>Cherpion und Corteggiani 2010, Inherkhâouy</b>   | Nadine Cherpion und Jean-Pierre Corteggiani (Hrsg.)<br>La Tombe d'Inherkhâouy (TT 359) à Deir el-Medina, Teil II – Planches, MIFAO 128,2, Kairo 2010.   |
| <b>Clère 1995, Les Chauves d'Hathor</b>             | Jacques Jean Clère<br>Les Chauves d'Hathor, OLA 63, Leuven 1995.  |
| <b>Colombert 2010, Paléographie</b>                 | Philippe Colombert<br>Le Tombeau de Mérérouka, Paléographie Hiéroglyphique 4, Kairo 2010.   |
| <b>Cooney und McClain 2005, Daily Offering Meal</b> | Kathlyn M. Cooney und J. Brett McClain<br>The daily Offering Meal in the Ritual of Amenhotep I.: An Instance of the local Adaption of Cult Liturgy, in: JANER 5, Leiden 2005, S. 41-78.       |
| <b>Darby, Ghalioungui und Grivetti 1977, Food</b>   | William J. Darby, Paul Ghalioungui und Louis Grivetti<br>Food: The Gift of Osiris, Volume 1 und 2, London, New York, San Francisco 1977.  |
| <b>von Dassow 1998, Book of the Dead</b>            | Eva von Dassow<br>The Egyptian Book of the Dead. The Book of going forth by Day, San Francisco 1998.  |
| <b>David 1973, Religious Rituals</b>                | A. Rosalie David<br>Religious Rituals at Abydos, Warminster 1973.   |
| <b>de Garis Davies 1902, Deir el Gebrâwi II</b>     | Nina de Garis Davies<br>The Rock Tombs of Deir el Gebrâwi II, Tomb of Zau and Tombs of the Northern Group, ASE 12, London 1902.   |
| <b>de Garis Davies 1923, Puyemrê</b>                | Nina de Garis Davies<br>The Tomb of Puyemrê at Thebes, 2 Vol., PMMA RPTMS 3, New York 1923.   |
| <b>de Garis Davies 1925, Tetaky</b>                 | Nina de Garis Davies<br>The Tomb of Tetaky, in: JEA 11, S. 10-18, London 1925.  |
| <b>de Garis Davies und Gardiner 1926, Huy</b>       | Nina de Garis Davies und Alan H. Gardiner<br>The Tomb of Huy, Viceroy of Nubia in the Reign of Tut'ankhamûn (No. 40), TTS 4, London 1926.   |
| <b>Davies 1936, Ancient Egyptian Paintings I.</b>   | Nina Davies<br>Ancient Egyptian Paintings, Band I., Chicago 1936.   |
| <b>de Garis Davies 1963, Djeserkere'sonb</b>        | Nina de Garis Davies<br>The Tomb of Djeserkere'sonb (no. 38), in: Nina de Garis Davies, Scenes from some Theban Tombs (Nos. 38, 66, 162, with excerpts from 81), PTT IV, S. 1-8, Oxford 1963. |
| <b>de Garis Davies 1940, Amenmose</b>               | Nina und Norman de Garis Davies<br>The Tomb of Amenmose (No. 89) at Thebes, in: JEA 26, S. 131-136, London 1940.  |
| <b>de Garis Davies 1901, Skeikh Saïd</b>            | Norman de Garis Davies<br>The Rock Tombs of Sheikh Saïd, ASE 10, London 1901.   |

- |   |  |
|---|--|
| <b>de Garis Davies<br/>1903, Amarna I</b>                       | Norman de Garis Davies<br>The Rock Tombs of el Amarna, Part I: The Tomb of Meryra, ASE 13, London 1903.  |
| <b>de Garis Davies<br/>1905, Amarna II</b>                      | Norman de Garis Davies<br>The Rock Tombs of el Amarna, Part II: The Tombs of Panehesy and Meryra II., ASE 14, London 1905.   |
| <b>de Garis Davies<br/>1905, Amarna III</b>                     | Norman de Garis Davies<br>The Rock Tombs of el Amarna, Part III: The Tombs of Huya and Ahmes, ASE 15, London 1905.   |
| <b>de Garis Davies<br/>1908, Amarna V</b>                       | Norman de Garis Davies<br>The Rock Tombs of el Amarna, Part V: Smaller Tombs and Boundary Stelae, ASE 17, London 1908.   |
| <b>de Garis Davies<br/>1913, Five Theban<br/>Tombs</b>          | Norman de Garis Davies<br>Five Theban Tombs (being those of Mentuherkhepeshef, User, Daga, Nehemawäy and Tati), ASE 21, London 1913.   |
| <b>de Garis Davies und<br/>Gardiner 1915,<br/>Amenemhet</b>     | Norman de Garis Davies und Alan H. Gardiner<br>The Tomb of Amenemhet (No. 82), TTS 1, London 1915.   |
| <b>de Garis Davies<br/>1917, Nakht</b>                          | Norman de Garis Davies<br>The Tomb of Nakht at Thebes, PMMA RPTMS I., New York 1917.   |
| <b>de Garis Davies und<br/>Gardiner 1923, Two<br/>Officials</b> | Norman de Garis Davies und Alan H. Gardiner<br>The Tombs of two Officials of Thutmosis the fourth (Nos. 75 and 90), TTS 3, London 1923.  |
| <b>de Garis Davies<br/>1924, New Kingdom<br/>Lamp</b>           | Norman de Garis Davies<br>A peculiar Form of New Kingdom Lamp, in: JEA 10, S. 9-14, London 1924.   |
| <b>de Garis Davies<br/>1925, Two Sculptors</b>                  | Norman de Garis Davies<br>The Tomb of Two Sculptors at Thebes, PMMA RPTMS 4, New York 1925.  |
| <b>de Garis Davies<br/>1927, Two<br/>Ramesside Tombs</b>        | Norman de Garis Davies<br>Two Ramesside Tombs at Thebes, PMMA RPTMS V, New York 1927.  |
| <b>de Garis Davies<br/>1930, Ken-Amun</b>                       | Norman de Garis Davies<br>The Tomb of Ken-Amun at Thebes, Vol. I. und II., PMMA 5, New York 1930.  |
| <b>de Garis Davies<br/>1933, Nefer-Hotep</b>                    | Norman de Garis Davies<br>The Tomb of Nefer-Hotep at Thebes, Vol. I und II, PMMA 9, New York 1933.   |
| <b>de Garis Davies und<br/>Gardiner 1933,<br/>Tomb No. 226</b>  | Norman de Garis Davies und Alan H. Gardiner<br>Tomb No. 226, in: Norman de Garis Davies und Alan H. Gardiner, The Tombs of Menkheperasonb, Amenmose and Another (Nos. 86, 112, 42, 226), TTS 5, S. 35-40, New York 1933. |



- |   |  |
|---|--|
| <b>de Garis Davies und Gardiner 1933, Amenhotpe-Si-Se</b>               | Norman de Garis Davies und Alan H. Gardiner<br>The Tomb of Amenhotpe-Si-Se, in: Norman de Garis Davies und Alan H. Gardiner, <i>The Tombs of Menkheperasonb, Amenmose and Another</i> (Nos. 86, 112, 42, 226), TTS 5, S. 1-18, New York 1933.  |
| <b>de Garis Davies 1935, Rekh-mi-Re'</b>                                | Norman de Garis Davies<br>Paintings from the Tomb of Rekh-mi-Re' at Thebes, PMMA 10, New York 1943.  |
| <b>de Garis Davies 1973, Rekh-mi-Re'</b>                                | Norman des Garis Davies<br>The Tomb of Rekh-mi-Re' at Thebes, 2 Bde., PMMA EE 11, New York 1973 <sup>2</sup> .   |
| <b>de Garis Davies 1941, Ramose</b>                                     | Norman de Garis Davies<br>The Tomb of the Vizier Ramose, MET 1, London 1941.   |
| <b>de Garis Davies 1943, Rekh-Mi-Re</b>                                 | Norman de Garis Davies<br>The Tomb of Rekh-Mi-Re' at Thebes, Vol. I und II, PMMA 11, New York 1943.  |
| <b>de Garis Davies und Gardiner 1948, Seven private tombs at Kurnah</b> | Norman de Garis Davies und Alan H. Gardiner<br>Seven private tombs at Kurnah, <i>Mond Excavations at Thebes 2</i> , London 1948.   |
| <b>Dębowska-Ludwin 2013, Early Burial Customs</b>                       | Joanna Dębowska-Ludwin<br>Early Burial Customs in Northern Egypt, BAR 2571, Oxford 2013.   |
| <b>von Deines, Grapow und Westendorf 1958</b>                           | Hildegard von Deines, Hermann Grapow und Wolfhart Westendorf<br>Übersetzung der medizinischen Texte, <i>Grundriss der Medizin der Alten Ägypter IV 1</i> , Berlin 1958.  |
| <b>Demarée 1983, Ax iqr n Ra-Stelae</b>                                 | Rob Demarée<br>The Ax iqr n Ra-Stelae. On Ancestor Worship in Ancient Egypt, EU 3, Leiden 1983.  |
| <b>de Meulenaere 1975, Choachyt</b>                                     | Herman J. de Meulenaere<br>Choachyt, in: LÄ I, Wiesbaden 1975, Sp. 957.  |
| <b>Derchain 1962, Un manuel de géographie liturgique à Edfou</b>        | Philippe Derchain<br>Un manuel de géographie liturgique à Edfou, CdE 37 (73), Brüssel 1962, S. 31-65.  |
| <b>Derchain 1975, Le Lotus</b>  | Phillipe Derchain<br>Le lotus, la mandragore et le perséa, in: CdE 50 (99-100), Brüssel 1975, S. 65-86.  |
| <b>Derchain 1976, Symbols and Metaphors</b>                             | Phillipe Derchain<br>Symbols and Metaphors in Literature and Representations of Daily Life, in: RAIN 15, London 1976, S. 7-10. Einsehbar bei:<br><a href="https://www.jstor.org/stable/3032610?seq=1#fndtnreferences_tab_contents">https://www.jstor.org/stable/3032610?seq=1#fndtnreferences_tab_contents</a><br>(zuletzt eingesehen am: 04.04.2015). |
| <b>Dereser 2007, Fleisch und Geflügel</b>                               | Christian Dereser<br>Fleisch und Geflügel, in: Kemet 3, Berlin 2007, S. 22-25.   |

- |   |   |
|---|---|
| <b>Desroches-Noblecourt 1986, Sen-nefer</b>     | Christiane Desroches-Noblecourt<br>Sen-nefer, Die Grabkammer des Bürgermeisters von Theben, Katalog zur Ausstellung im Römisch-Germanischen Museum der Stadt Köln (18. Juli-12. Oktober 1986), Mainz am Rhein 1986.   |
| <b>Desroches-Noblecourt 1993, Zodiaque</b>      | Christiane Desroches-Noblecourt<br>Le zodiaque de pharaon, <i>Archéologia</i> 292 (Juli-August), Paris 1993, S. 20-45.  |
| <b>Dils 1993, Wine</b>                          | Peter Dils<br>Wine for Pouring and Purification in Ancient Egypt, in: Jan Quaegebeur (Hrsg.), <i>Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East</i> , OLA 55, Leuven 1993, S. 107-123.   |
| <b>Dittmar 1986, Blumen und Blumensträuße</b>   | Johanna Dittmar<br>Blumen und Blumensträuße als Opfergabe im alten Ägypten, <i>MÄS</i> 43, München 1986.  |
| <b>Dominicus 1994, Gesten und Gebärden</b>      | Brigitte Dominicus<br>Gesten und Gebärden in Darstellungen des Alten und Mittleren Reiches, <i>SAGA</i> 10, Heidelberg 1994.  |
| <b>Donadoni 2000, Theben</b>                    | Sergio Donadoni<br>Theben. Heilige Stadt der Pharaonen, München 2000.   |
| <b>Donker van Heel 1995, Abnormal Hieratic</b>  | Koenraad Donker van Heel<br>Abnormal Hieratic and early Demotic texts collected by the Theban Choachytes in the Reign of Amasis. Papyri from the Louvre Eisenlohr lot. An Edition of Abnormal Hieratic Papyri Louvre 7845 B, 7846 - 7848, 7861 and Early Demotic Papyri Louvre 7832 - 7845 A, 7850, 7854 - 7855, 3 Bde., Leiden 1995. |
| <b>Dorman 1991, Senenmut</b>                    | Peter F. Dorman<br>The Tombs of Senenmut. The Architecture and Decoration of Tombs 71 and 353, <i>PMMA</i> 24, New York 1991.   |
| <b>Drenkhahn 1975, Auszeichnung</b>             | Rosemarie Drenkhahn<br>Auszeichnung, in: <i>LÄ</i> I, Wiesbaden 1975, Sp. 581-582.  |
| <b>Drenkhahn 1977, Gold</b>                     | Rosemarie Drenkhahn<br>Gold, Verleihung des, in: <i>LÄ</i> II, Wiesbaden 1977, Sp. 731-734.   |
| <b>Dziobek und Abdel Raziq 1990, Sobekhotep</b> | Eberhard Dziobek und Mahmud Abdel Raziq<br>Das Grab des Sobekhotep. Theben Nr. 63, AV 71, Mainz am Rhein 1990.  |
| <b>Dziobek 1992, Ineni</b>                      | Eberhardt Dziobek<br>Das Grab des Ineni. Theben Nr. 81, AV 68, Mainz am Rhein 1992.   |
| <b>Dziobek 1994, User-Amun</b>                  | Eberhardt Dziobek<br>Die Gräber des Vesirs User-Amun. Theben Nr. 61 und 131, AV 84, Mainz am Rhein 1994.  |
| <b>Edel 1955, Altägyptische Grammatik</b>       | Elmar Edel<br>Altägyptische Grammatik, Band I, AO 34, Rom 1955.   |

- Eisermann 1995, Imenemheb und Pehsucher** Sigrid Eisermann  
Die Gräber des Imenemheb und des Pehsucher – Vorbild und Kopie?, in: Thebanische Beamtennekropolen. Neue Perspektiven archäologischer Forschung, Internationales Symposium Heidelberg 9.-13.6.1993, SAGA 12, Heidelberg 1995, S. 65-80.
- el-Enany 2007, Paléographie** Khaled el-Enany  
Le petit Temple d'Abou Simbel. Paléographie, Paléographie Hiéroglyphique 3, Kairo 2007.
- Eliade 1954, The Myth** Mircea Eliade  
The Myth of the Eternal Return, Bollingen Series XLVI, New York 1954.
- el-Metwally 1992, Entwicklung der Grabdekoration** Emad el-Metwally  
Entwicklung der Grabdekoration in den Altägyptischen Privatgräbern. Ikonographische Analyse der Totenkultdarstellungen von der Vorgeschichte bis zum Ende der 4. Dynastie, GOF IV/24, Wiesbaden 1992.
- el-Khadragy 2001, Adoration Gesture** Mahmoud el-Khadragy  
The Adoration Gesture in Private Tombs up to the early Middle Kingdom, in: SAK 29, S. 187-201, Hamburg 2001.
- el-Saady 1996, Amenemhab** Hassan el-Saady  
The Tomb of Amenemhab No. 44 at Qurnah, Warminster 1996.
- El-Shohoumi 2004, Der Tod im Leben** Nadia el-Shohoumi  
Der Tod im Leben. Eine vergleichende Analyse altägyptischer und rezenter ägyptischer Totenbräuche – Eine phänomenologische Studie, ÖAW 27, Untersuchungen der Zweigstelle Kairo des Österreichischen Archäologischen Instituts 22, Wien 2004.
- El-Tanbouli 2017, TT 57** Mohammed Abdel-Latif El-Tanbouli  
Tomb of Khâemhat [TT 57], Center of Documentation and Studies on Ancient Egypt, Kairo 2017.
- Emerit 2015, Une nouvelle Interprétation** Emerit Sibylle  
Une nouvelle Interprétation du Titre «©A©Awy» de la Tombe de Ramsès III, in: Revue d'Égyptologie 66, S. 257-259, 2015.
- Emery 1962, A funerary Repast** Walter B. Emery  
A funerary Repast in an Egyptian Tomb of the archaic Period, Leiden 1962.
- Engelmann-von Carnap 1999, Struktur des Thebanischen Beamtenfriedhofs** Barbara Engelmann-von Carnap  
Die Struktur des Thebanischen Beamtenfriedhofs in der ersten Hälfte der 18. Dynastie. Analyse von Position, Grundrißgestaltung und Bildprogramm der Gräber, ADAIK 15, Berlin 1999.
- Erichsen 1933, Papyrus Harris I** Wolja Erichsen  
Papyrus Harris I, Hieroglyphische Transkription, BAE 5, Brüssel 1933.
- Erman/Grapow 1971, WB** Adolf Erman und Hermann Grapow, Wörterbuch der Ägyptischen Sprache, 5 Bde., Berlin 1971, Unveränderter Nachdruck.
- Fakhry 1943, Nebamun** Ahmed Fakhry  
Tomb of Nebamun, Captain of Troops (No. 145 at Thebes), in: ASAE 43, S. 369-388.

- Fakhry 1943, Tomb of Paser** Ahmed Fakhry  
The Tomb of Paser, in: ASAE 43, Kairo 1943, S. 389-414.
- Faltings 1998, Keramik der Lebensmittelproduktion** Dina Faltings  
Die Keramik der Lebensmittelproduktion im Alten Reich. Ikonographie und Archäologie eines Gebrauchsartikels, SAGA 14, Heidelberg 1998.
- Faulkner 1938, pBremner-Rhind** Raymond O. Faulkner  
The Bremner-Rhind Papyrus-IV, in: JEA 24, London 1938, S. 41-53.
- Faulkner 1969, Pyramid Texts** Raymond O. Faulkner  
The Ancient Egyptian Pyramid Texts, Oxford 1969.
- Faulkner 1973, Coffin Texts** Raymond O. Faulkner  
The Ancient Egyptian Coffin Texts, Volume I, Spells 1-354, Warminster 1973.
- Faulkner 1985, Book of the Dead** Raymond O. Faulkner  
The Ancient Egyptian Book of the Dead, London 1985.
- Feierabend 2009, Biene und Honig** Birgit Sonja Feierabend  
Biene und Honig im pharaonischen Ägypten: Eine Studie anhand schriftlicher und bildlicher Quellen, Göttingen 2009, Quelle: <http://ubm.opus.hbz-nrw.de/volltexte/2014/3643/>.
- Feucht 1975, Alraune** Erika Feucht  
Alraune, in: LÄ I, Wiesbaden 1975, Sp. 144-145.
- Feucht 1985, Nefersecheru** Erika Feucht  
Das Grab des Nefersecheru (TT 296), THEBEN II, Mainz am Rhein 1985.
- Feucht 2006, Nedjemger und Hori** Erika Feucht  
Die Gräber des Nedjemger (TT 138) und des Hori (TT 259), THEBEN XV, Mainz am Rhein 2006.
- Fitzenreiter 1996, Totenverehrung und soziale Repräsentation** Martin Fitzenreiter  
Totenverehrung und soziale Repräsentation im thebanischen Beamtengrab der 18. Dynastie, in: SAK 22, Hamburg 1996, S. 95-130.
- Fitzenreiter 2000, Präsentation von Geschlechterrollen** Martin Fitzenreiter  
Zur Präsentation von Geschlechterrollen in den Grabstatuen der Residenz im Alten Reich, in: Angelika Lohwasser (Hrsg.), Geschlechterforschung in der Ägyptologie und Sudanarchäologie: zwei Tage des Austausches an der Humboldt-Universität zu Berlin. Beiträge eines Kolloquiums am Seminar für Sudanarchäologie und Ägyptologie der Humboldt-Universität zu Berlin (8.5. und 19.6.1999), IBAES 2, Münster 2000, S. 75-111.
- Fitzenreiter 2001, Statue und Kult** Martin Fitzenreiter  
Statue und Kult. Eine Studie der funerären Praxis an nichtköniglichen Grabanlagen der Residenz im Alten Reich, IBAES III, Berlin 2001.
- Fitzenreiter 2008, *3ḥ n jtn ls 3ḥ jkr n rʿ*** Martin Fitzenreiter  
*3ḥ n jtn* als *3ḥ jkr n rʿ*. Die königlichen Familienstelen und die religiöse Praxis in Amarna, in: SAK 37, Hamburg 2008, S. 85-124.

- Fitzenreiter 2009, On the yonder side** Martin Fitzenreiter  
On the yonder side of bread and beer: The conceptualisation of animal based food in funerary chapels of the Old Kingdom, in: H. Riemer, F. Förster, M. Herb und N. Pöllath (Hrsg.), Desert animals in the eastern Sahara: Status, economic significance, and cultural reflection in antiquity, Proceedings of an Interdisciplinary ACACIA Workshop held at the University of Cologne December 14-15, 2007, S. 309-340.
- Fischer 1977, Fackeln und Kerzen** Henry George Fischer  
Fackeln und Kerzen, in: LÄ II, Sp. 79-81, Wiesbaden 1977.
- Fischer 1986, L'écriture et l'art** Henry George Fischer  
L'écriture et l'art de l'égypte ancienne. Quatre leçons sur la paléographie et l'épigraphie pharaoniques, Collège de France. Essais et conférences, Paris 1986.
- Foucart 1932, Tombes Thébaines** M. George Foucart  
Tombes Thébaines. Nécropole de Dirâ' Abûn-Nâga, MIFAO 57/1.2, Kairo 1932.
- Foucart 1935, Amonmos** M. George Foucart  
Tombes Thébaines. Nécropole de Dirâ' Abûn-Nâga, Le Tombeau d'Amonmos, MIFAO 57/1.4, Kairo 1935.
- Frandsen 1988, BWT** Paul John Frandsen  
BWT – Divine Kingship and Grammar, in: BSAK 3, Hanburg 1988, S. 151-158.
- Frandsen 2001, Bwt** Paul John Frandsen  
Bwt in the Body, in: Harco Willems (Hrsg.), Social Aspects of Funerary Culture in the Egyptian Old and Middle Kingdoms, Proceedings of the international Symposium held at Leiden University 6-7 June 1996, OLA 103, S. 141-174, Leiden, Paris, Sterling 2001.
- Franke 2003, Theben und Memphis** Detlef Franke  
Theben und Memphis – Metropolen im Alten Ägypten, Quelle: <http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/volltextserver/3384/1/Franke-1.pdf> (zuletzt eingesehen am: 19.10.2019).
- Franke (u.A.) 1989, Früchte der Erde** Gunther Franke, Karl Hammer, Peter Hanelt, Hans-Albrecht Ketz, Günther Natho und Horst Reinbothe  
Früchte der Erde, Leipzig/Jena/Berlin 1989<sup>3</sup>.
- Frankfort 1946, Intellectual Adventure** Henri Frankfort (Hrsg.)  
The Intellectual Adventure of Ancient Man. An Essay on Speculative Thought in the Ancient Near East, An Oriental Institute Essay, Chicago 1946.
- Franzmeier 2014, Sedment** Henning Franzmeier  
Der Friedhof von Sedment. Materielle und kulturelle Variation im Bestattungswesen des ägyptischen Neuen Reiches, unveröffentlichte Dissertation, 2 Bde., Berlin 2014.
- Gaballa und Kitchen 1981, Ramesside Varia IV** G. Ali Gaballa und Kenneth A. Kitchen  
Ramesside Varia IV. The Prophet Amenemope, His Tomb and Family, in: MDAIK 37, Festschrift für Labib Habachi, S. 161-180, Mainz/Rhein 1981.

- Gabolde 1995, Autour de la tombe 276** Luc Gabolde  
Autour de tombe 276: pourquoi va-t-on se faire enterer à Gournet Mouraï au début du Nouvel Empire?, in: Jan Assmann, Eberhardt Dziobek, Heike Guksch und Friederike Kampp (Hrsg.), Thebanische Beamtennekropolen. Neue Perspektiven archäologischer Forschung, Internationales Symposium Heidelberg 9.-13.6.1993, SAGA 12, Heidelberg 1995, S. 155-165.
- Galán 2007, Djehuty and Hery** José Galán  
Djehuty and Hery, in: OLA 150, Vol. 1, 2007, S. 777-787.
- Gamer-Wallert 1970, Fische und Fischkulte** Ingrid Gamer-Wallert  
Fische und Fischkulte im Alten Ägypten, ÄA 21, Wiesbaden 1970.
- Gamer-Wallert 1975, Abdu-Fisch** Ingrid Gamer-Wallert  
Abdu-Fisch, in: LÄ I, Wiesbaden 1975, Sp.3.
- Gamer-Wallert 1977, Fische, profan** Ingrid Gamer-Wallert  
Fische, profan, in: LÄ II, Wiesbaden 1977, Sp. 224-228.
- Gamer-Wallert 1977, Fische, religiös** Ingrid Gamer-Wallert  
Fische, religiös, in: LÄ II, Wiesbaden 1977, Sp. 228-234.
- Gamer-Wallert 1979, Bilder des Alltags** Ingrid Gamer-Wallert  
Bilder des Alltags oder mehr? Beischriften als wertvolle Interpretationshilfen altägyptischer Darstellungen, in: Hellmut Brunner, Richard Kannicht und Klaus Schwager (Hrsg.), Wort und Bild. Symposium des Fachbereichs Altertums- und Kulturwissenschaften zum 500jährigen Jubiläum der Eberhard-Karls-Universität Tübingen 1977, München 1979, S. 169-180.
- Gardiner 1931, Chester Beatty** Alan H. Gardiner  
The Library of A. Chester Beatty. Description of a hieratic Papyrus with a mythological Story, Love-Songs, and other Miscellaneous Texts, The Chester Beatty Papyri No. I, London 1931.
- Gardiner 1948, RAD** Alan H. Gardiner  
Ramesside Administrative Documents, London 1948.
- Gauthier 1925, Dictionnaire** Henri Gauthier  
Dictionnaire des Noms géographiques contenus dans les Textes hiéroglyphiques, 7 Bde., Kairo 1925.
- Gauthier 1931, Les fêtes** Henri Gauthier  
Les fêtes du dieu Min, in: RAPH 2, S. 37-206, Kairo 1931.
- Germer 1979, Arzneimittelpflanzen** Renate Germer  
Untersuchung über Arzneimittelpflanzen im Alten Ägypten, Hamburg 1979.
- Germer 1980, Die Bedeutung des Lattichs** Renate Germer  
Die Bedeutung des Lattichs als Pflanze des Min, in: SAK 8, Hamburg 1980, S. 85-87.
- Germer 1982, Persea** Renate Germer  
Persea, in: LÄ IV, Wiesbaden 1982, Sp. 942-943.


- |   |  |
|---|--|
| <b>Germer 1984, Salbe</b>   | Renate Germer<br>Salbe, in: LÄ V, Wiesbaden 1984, Sp. 361-362.   |
| <b>Germer 1985, Flora</b>   | Renate Germer<br>Flora des Pharaonischen Ägypten, SDAIK 14, Mainz am Rhein 1985.   |
| <b>Germer 1986, Weihrauch</b>   | Renate Germer<br>Weihrauch, in: LÄ VI, Sp. 1167-1169, Wiesbaden 1986.  |
| <b>Germer 1988, Altägyptische Pflanzenreste</b>   | Renate Germer<br>Katalog der Altägyptischen Pflanzenreste der Berliner Museen, ÄA 47, Wiesbaden 1988.  |
| <b>Germer 2002, Heilpflanzen</b>  | Renate Germer<br>Die Heilpflanzen der Ägypter, Düsseldorf/Zürich 2002.   |
| <b>Germond 2001, Das Tier im Alten Ägypten</b>  | Philippe Germond<br>Das Tier im Alten Ägypten, München 2001.   |
| <b>Geßler-Löhr 1983, Die heiligen Seen</b>  | Beatrix Geßler-Löhr<br>Die heiligen Seen ägyptischer Tempel: Ein Beitrag zur Deutung sakraler Baukunst im alten Ägypten, HÄB 21, Hildesheim 1983.  |
| <b>Geßler-Löhr 1984, See, hlg.</b>  | Beatrix Geßler-Löhr<br>See, hlg., in: LÄ V, Wiesbaden 1984, Sp. 791-804.   |
| <b>Gnirs, Grothe und Guksch 1997, Aufnahme und Publikation von Gräbern der 18. Dynastie</b> | Andrea Maria Gnirs, Elina Grothe und Heike Guksch<br>Zweiter Vorbericht über die Aufnahme und Publikation von Gräbern der 18. Dynastie der thebanischen Beamtennekropole, in: MDAIK 53, Mainz 1997, S. 57-83.  |
| <b>Graefe 1993, Die Deutung der sogenannten „Opfergaben“</b>                                | Erhart Graefe<br>Die Deutung der sogenannten „Opfergaben“ der Ritualszenen ägyptischer Tempel als „Schriftzeichen“, in: Jan Quaegebeur (Hrsg.), Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East, OLA 55, Leuven 1993, S. 143-156.  |
| <b>Graefe 2013, Bemerkungen zu den Vignetten von Tempelszenen</b>                           | Erhart Graefe<br>Bemerkungen zu den Vignetten von Tempelszenen als «abstracts» des Ritualverlaufs, in: Horst Beinlich (Hrsg.), 9. Ägyptologische Tempeltagung: Kultabbildung und Kultrealität, Königtum, Staat und Gesellschaft früher Hochkulturen 3,4, Wiesbaden 2013, S. 57-72. |
| <b>Graindorge-Héreil 1992, Les Oignons de Sokar</b>   | Catherine Graindorge-Héreil<br>Les Oignons de Sokar, in: RdÉ 43, Paris 1992, S. 87-105.  |
| <b>Graindorge-Héreil 1994, Le Dieu Sokar</b>  | Catherine Graindorge-Héreil<br>Le Dieu Sokar à Thèbes au Nouvel Empire, Band 1: Text, Band 2: Tafeln, GOF, IV. Reihe Ägypten, Band 28.1 und 28.2, Wiesbaden 1994.  |
| <b>Greven 1952, Ka</b>  | Liselotte Greven<br>Der Ka in Theologie und Königs kult der Ägypter des Alten Reiches, ÄF 17, Glückstadt-Hamburg-New York 1952.  |

- Grieshammer 1982, Mundöffnungs-ritual** Reinhard Grieshammer  
Mundöffnung(sritual), in: LÄ IV, Sp. 223-224, Wiesbaden 1982.
- Griffith 1889, Siut** Francis L. Griffith  
The Inscriptions of Siût and Dêr Rîfeh, London 1889.
- Grüss 1932, Untersuchung von Broten** Johannes Grüss  
Untersuchung von Broten aus der Ägyptischen Sammlung der Staatlichen Museen zu Berlin, in: ZÄS 68, S. 79-80, Leipzig 1932.
- Guglielmi 1982, Milch** Waltraud Guglielmi  
Milch(wirtschaft), in: LÄ IV, Sp. 125-127, Wiesbaden 1982.
- Guglielmi 1982, Milchopfer** Waltraud Guglielmi  
Milchopfer, in: LÄ IV, Sp. 127-128, Wiesbaden 1982.
- Guksch 1978, Benja** Heike Guksch  
Das Grab des Benja, gen. Paheqamen. Theben Nr. 343, AV 7, Mainz am Rhein 1978.
- Guksch 2003, Amenemhab und die Hyänae** Heike Guksch  
Amenemhab und die Hyäne. Norm und Individualität in der Grabdekoration der 18. Dynastie, in: Heike Guksch, Eva Hofmann und Martin Bommas (Hrsg.), Grab und Totenkult im Alten Ägypten, S. 104-117, München 2003.
- Gundlach 1982, Natron** Rolf Gundlach  
Natron, in: LÄ IV, Wiesbaden 1982, Sp. 358-359.
- Habachi 1977, Nay** Labib Habachi  
Le Tombeau de Nay à Gournet Mar'ei, MIFAO 97, Kairo 1977.
- Hannig 1995, WB-Ä/D** Rainer Hannig, Die Sprache der Pharaonen. Großes Handwörterbuch Ägyptisch-Deutsch (2800-950 v. Chr.), Kulturgeschichte der Antiken Welt, Band 64, Mainz 1995.
- Hannig 2000, WB-D/Ä** Rainer Hannig, Die Sprache der Pharaonen. Großes Handwörterbuch Deutsch-Ägyptisch (2800-950 v. Chr.), Kulturgeschichte der Antiken Welt, Band 86, Mainz 2000.
- Hari 1985, Neferhotep** Robert Hari  
La Tombe Thébaine du Père divin Neferhotep (TT 50), Genf 1985.
- Haring 2006, Palaeography** Ben J. J. Haring  
The Tomb of Sennedjem (TT 1) in Deir el-Medina. Palaeography, Paléographie Hiéroglyphique 2, Kairo 2006.
- Harrington 2013, Living with the Dead** Nicola Harrington  
Living with the Dead. Ancestor Worship and Mortuary Ritual in Ancient Egypt, Hampshire 2013.
- Hartwig 2013, Menna** Melinda Hartwig  
The Tomb Chapel of Menna (TT 69). The Art, Culture, and Science of Painting in an Egyptian Tomb, ARCE CS 5, Kairo und New York 2013.
- Hays 2005, be fearful** Harold M. Hays  
*h3 snd* "Oh, be fearful!", in: GM 204, Göttingen 2005, S. 51-56.



- Hays 2009, Between Identity and Agency** Harold M. Hays  
Between Identity and Agency in Ancient Egyptian Ritual, in: BAR 2019, S. 15-30, Oxford 2009.
- Helck 1955, Urkunden** Wolfgang Helck  
Urkunden der 18. Dynastie, Heft 17, Historische Inschriften Thutmosis' III. und Amenophis' II., Berlin 1955.
- Helck 1962, Soziale Stellung und Grablage** Wolfgang Helck  
Soziale Stellung und Grablage. Bemerkungen zur Thebanischen Nekropole, in: JESHO V, No. 3, S. 225-243.
- Helck 1975, Bier** Wolfgang Helck  
Bier, in: LÄ I, Wiesbaden 1975, Sp. 789-792.
- Helck 1975, Emmer** Wolfgang Helck  
Emmer, in LÄ I, Wiesbaden 1975, Sp. 1227.
- Helck 1980, Iat** Wolfgang Helck  
Iat, in: LÄ III, Wiesbaden 1980, Sp. 114.
- Helck 1980, Kyphi** Wolfgang Helck  
Kyphi, in: LÄ III, Wiesbaden 1980, Sp. 902-903.
- Helck 1984, Rituale** Wolfgang Helck  
Rituale, in: LÄ V, Wiesbaden 1984, Sp. 271-285.
- Helck 1993, Begräbnis in Theben-West** Wolfgang Helck  
Wer konnte sich ein Begräbnis in Theben-West leisten?, in: GM 135, S. 39-40, Göttingen 1993.
- Helck 1996, Neb-Amun** Wolfgang Helck  
Ein verlorenes Grab in Theben-West. TT 145 des Offiziers Neb-Amun unter Thutmosis III., in: AW 27, Mainz/Rhein 1996.
- Helmbold-Doyé und Seiler 2019, Die Keramik aus dem Friedhof S/SA** Jana Helmbold-Doyé und Anne Seiler (Hrsg.)  
Die Keramik aus dem Friedhof S/SA von Aniba (Unternubien), Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde – Beihefte, Band 8, Berlin/Boston 2019.
- Hesse 2013, Privatgräber von Amarna** Marion Hesse  
Die Privatgräber von Amarna – Zum Wandel des Grabgedankens in Zeiten eines religiösen Umbruchs, BAR International Series 2572, Oxford 2013.
- Höber-Kamel 2002, Memphis** Gabriele Höber-Kamel  
Memphis – Die „Waage der Beiden Länder“, in: Kemet 2, Berlin 2002, S. 5-11.
- Hoedt 2014, Sargtextsprüche** Sebastian Hoedt  
Die Sargtextsprüche 317 und 318 auf dem Sarg S1P, unpublizierte Bachelorarbeit, Berlin 2014.
- Hoffmann 1993, Das Wort DfD** Friedhelm Hoffmann  
Das Wort DfD, in: GM 132, Göttingen 1993, S. 37-38.
- Hoffmann 2001, Wort und Bild** Friedhelm Hoffmann  
Wort und Bild. Texte und Untersuchungen zur ägyptischen Statuenbeschreibung, unveröff. Habilitation, Würzburg 2001.

- |   |   |
|---|---|
| <b>Hofmann 1995,<br/>Neferrenpet</b>                            | Eva Hofmann<br>Das Grab des Neferrenpet gen. Kenro (TT 178), THEBEN 9, Mainz am Rhein 1995.   |
| <b>Hofmann 2004,<br/>Bilder im Wandel</b>                       | Eva Hofmann<br>Bilder im Wandel. Die Kunst der ramessidischen Privatgräber, THEBEN 17, Mainz am Rhein 2004.   |
| <b>Hofmann 2011,<br/>Tetiki</b>                                 | Eva Hofmann<br>Zwischen den Zeiten - Das thebanische Grab des "Königssohns" Tetiki (TT 15), in: Imago Aegypti 3, Göttingen 2011, S. 42-55.  |
| <b>Hollender 2009,<br/>Amenophis I. und<br/>Ahmes Nefertari</b> | Gabi Hollender<br>Amenophis I. und Ahmes Nefertari. Untersuchungen zur Entwicklung ihres posthumen Kultes anhand der Privatgräber der thebanischen Nekropole, SDAIK 23, Berlin und New York 2009. |
| <b>Holthoer 1977, New<br/>Kingdom Pharaonic<br/>Sites</b>       | Rostislav Holthoer<br>New Kingdom Pharaonic Sites. The Pottery, SJESN 5.1, Lund 1977.   |
| <b>Hornung 1975,<br/>Sonnenlitanei</b>                          | Erik Hornung<br>Das Buch von der Anbetung des Re im Westen (Textband), Aeg Hel 2, Genf 1975.  |
| <b>Hornung 1976,<br/>Sonnenlitanei</b>                          | Erik Hornung<br>Das Buch von der Anbetung des Re im Westen, (Übersetzung und Kommentar), Aeg Hel 3, Genf 1976.  |
| <b>Hornung 1980,<br/>Kuhbuch</b>                                | Erik Hornung<br>Kuhbuch, in: LÄ III, Sp. 837-838, Wiesbaden 1980.   |
| <b>Hornung 1982,<br/>Mythos von der<br/>Himmelskuh</b>          | Erik Hornung<br>Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh. Eine Ätiologie des Unvollkommenen, Göttingen 1982.  |
| <b>Hornung 1990,<br/>Totenbuch</b>                              | Erik Hornung<br>Das Totenbuch der Ägypter, Zürich und München 1990 <sup>2</sup> .   |
| <b>Hornung 1990, Zwei<br/>Ramessidische<br/>Königsgräber</b>    | Erik Hornung<br>Zwei Ramessidische Königsgräber: Ramses IV. und Ramses VII., THEBEN 11, Mainz am Rhein 1990.  |
| <b>Hornung 1991, Seti I</b>                                     | Erik Hornung<br>The Tomb of Pharaoh Seti I / Das Grab Sethos' I., Zürich und München 1991.  |
| <b>Hornung und<br/>Staehelin 1991,<br/>Sethos</b>               | Erik Hornung und Elisabeth Staehelin<br>Sethos – ein Pharaonengrab, Katalog zur Ausstellung 1992 in Basel, Basel 1991.  |
| <b>Hornung 1993,<br/>Totenbuch</b>                              | Erik Hornung<br>Das Totenbuch der Ägypter, Zürich und München 1993 <sup>3</sup> .   |


- Hornung 2001, Echnaton** Erik Hornung  
Echnaton. Die Religion des Lichts, Düsseldorf und Zürich 2001<sup>2</sup>.
- Houlihan 1986, Birds** Patrick F. Houlihan  
The Birds of Ancient Egypt, Warminster 1986.
- Houlihan 1996, Animal World** Patrick F. Houlihan  
The Animal World of the Pharaohs, Kairo 1996.
- Hubert und Mauss 1964, Sacrifice** Henri Hubert und Marcel Mauss  
Sacrifice. Its Nature and Functions, Chicago 1964.
- Ikram 1994, Food I** Salima Ikram  
Food for Eternity. What the Ancient Egyptians ate and drank, Part 1: Meat, Fish, Fowl, in: KMT 5/1, San Francisco 1994, S. 24-33.
- Ikram 1994, Food II** Salima Ikram  
Food for Eternity. What the Ancient Egyptians ate and drank, Part 2: Greens, Bread, Beverages & Sweets, in: KMT 5/2, San Francisco 1994, S. 53-60.
- Ikram 1995, Choice Cuts** Salima Ikram  
Choice Cuts:  Meat Production in Ancient Egypt.
- Ikram 2009, Funerary food offerings** Salima Ikram  
Funerary food offerings, in: Bárta 2009, Tomb Complex.
- Ikram 2011, Food and Funerals** Salima Ikram  
Food and funerals: sustaining the dead for eternity, in: PAM 20 (Research 2008), Warschau 2011, S. 361-371.
- James 2000, Tutankhamun** T. G. Henry James (und Araldo de Luca)  
Tutankhamun. The eternal Splendour of the Boy Pharaoh, Vercelli 2000.
- Jansen-Winkeln 1996, Zur Bedeutung der Wurzel Ax** Karl Jansen-Winkeln  
"Horizont" und "Verklärtheit": Zur Bedeutung der Wurzel *ʒh*, in: SAK 23, Hamburg 1996, S. 201-215.
- Jansen-Winkeln 1998, Drei Denkmäler** Karl Jansen-Winkeln  
Drei Denkmäler mit archaisierender Orthographie, in: Orientalia 67, Rom 1998, S. 155-172.
- Jansen-Winkeln 2007, Inschriften der Spätzeit** Karl Jansen-Winkeln  
Inschriften der Spätzeit, Teil II, Die 22.-24. Dynastie, Wiesbaden 2007.
- Janssen 1975, Commodity Prices** Jacobus J. Janssen  
Commodity Prices from the Ramessid Period. An economic Study of the Village of Necropolis Workmen at Thebes, Leiden 1975.
- Jourdain 1939, Amenemopet** Geneviève Jourdain  
La Tombe du Scribe royal Amenemopet, in: Deux Tombes de Deir el-Médineh, MIFAO 73, S. 25-48, Kairo 1939.

- Junker 1929, Giza I** Hermann Junker  
Giza I. Bericht über die von der Akademie der Wissenschaften in Wien auf gemeinsame Kosten mit Dr. Wilhelm Pelizaeus unternommenen Grabungen auf dem Friedhof des Alten Reiches bei den Pyramiden von Giza, Band I, Die Mastabas der IV. Dynastie auf dem Westfriedhof, Akademie der Wissenschaften in Wien, Philosophisch-historische Klasse, Denkschriften, 69. Band, 1. Abhandlung, Wien und Leipzig 1929.
- Kahl 2007, Ancient Asyut** Jochem Kahl  
Ancient Asyut. The first Synthesis after 300 Years of Research, The Asyut Project 1, Wiesbaden 2007.
- Kamal 1909, Tables d'Offrandes** Ahmed Bey Kamal  
Tables d'Offrandes, Tome Premier, CG 46-47, N<sup>os</sup> 23001-23256, Kairo 1909.
- Kampp 1996, Thebanische Nekropole** Friederike Kampp  
Die Thebanische Nekropole, Zum Wandel des Grabgedankens von der XVIII. bis zur XX. Dynastie, Teil 1 und 2, THEBEN XIII,1-2, Mainz am Rhein 1996.
- Kampp-Seyfried 1999, el-Khokha** Friederike Kampp-Seyfried  
Thebes, el-Khokha, in: Kathryn A. Bard (Hrsg.), Encyclopedia of the Archaeology of Ancient Egypt, London 1999, S. 806-807.
- Kampp-Seyfried 1999, Qurnet Murai** Friederike Kampp-Seyfried  
Thebes, Qurnet Murai, in: Kathryn A. Bard (Hrsg.), Encyclopedia of the Archaeology of Ancient Egypt, London 1999, S. 811-812.
- Kampp-Seyfried 2003, Es lebt Re-Harachte** Friederike Kampp-Seyfried  
Es lebt Re-Harachte, der im Lichtland jubelt. Ein »Glaubensbekenntnis« ohne Worte aus der Nachamarnazeit, in: Heike Guksch, Eva Hofmann und Martin Bommas (Hrsg.), Grab und Totenkult im Alten Ägypten, München 2003, S. 118-127.
- Kanawati 2010, Decorated Burial Chambers** Naguib Kanawati  
Decorated Burial Chambers of the Old Kingdom, Kairo 2010.
- Kaplony 1980, Ka** Peter Kaplony  
Ka, in: LÄ III, Wiesbaden 1980, Sp. 275-282.
- Kaplony 1980, Ka-Diener** Peter Kaplony  
Ka-Diener, in: LÄ III, Wiesbaden 1980, Sp. 282-284.
- Kaplony 1986, Totenpriester** Peter Kaplony  
Totenpriester, in: LÄ VI, Wiesbaden 1986, Sp. 679-693.
- Keel 1992, Baumgöttinnen** Othmar Keel  
Das Recht der Bilder gesehen zu werden. Drei Fallstudien zur Methode der Interpretation altorientalischer Bilder, OBO 122, Freiburg Schweiz 1992.
- Kees 1987, Götterglaube** Hermann Kees  
Der Götterglaube im Alten Ägypten, Berlin 1987<sup>6</sup>.

- |  |   |
|--|---|
| <b>Kees 1977,<br/>Totenglauben</b>                               | Hermann Kees<br>Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter. Grundlagen und Entwicklung bis zum Ende des Mittleren Reiches, Berlin 1977 <sup>3</sup> .                                       |
| <b>Keimer 1924,<br/>Gartenpflanzen I</b>                         | Ludwig Keimer<br>Die Gartenpflanzen im Alten Ägypten I, Osnabrück 1924.   |
| <b>Kemp 1986, Tell el-Amarna</b>                                 | Barry J. Kemp<br>Tell el-Amarna, in: LÄ VI, Wiesbaden 1986, Sp. 309-319.  |
| <b>Kemp 1987, Amarna Reports IV</b>                              | Barry J. Kemp<br>Amarna Reports IV, EES OP 5, London 1987.  |
| <b>Klebs 1915, Reliefs des Alten Reiches</b>                     | Luise Klebs<br>Die Reliefs des Alten Reiches, AHAW 3, Heidelberg 1915.  |
| <b>Kloth 2018, Quellentexte zur Ägyptischen Sozialgeschichte</b> | Nicole Kloth<br>Quellentexte zur Ägyptischen Sozialgeschichte I, Autobiographien des Alten Reichs und der Ersten Zwischenzeit, Einführung und Quellentexte zur Ägyptologie 12, Berlin 2018 <sup>2</sup> . |
| <b>Koemoth 1994, Osiris et les arbres</b>                        | Pierre Koemoth<br>Osiris et les arbres; Contribution à l'étude des arbres sacrés de l'Égypte ancienne, AEL 3, Liège 1994.   |
| <b>Köhler und Jones 2009, Helwan</b>                             | E. Christiana Köhler und Jana Jones<br>Helwan. The Early Dynastic and Old Kingdom Funerary Relief Slabs, SAGA 25, 3 Bde., Rahden/Westf. 2009.   |
| <b>Krauss 1996, Nochmals die Bestattungszeit Tutanchamuns</b>    | Rolf Krauss<br>Nochmals die Bestattungszeit Tutanchamuns und ein Exkurs über das Problem der Perseareife, in: SAK 23, Hamburg 1996, S. 227-254.   |
| <b>Kühn 2007, Wein</b>   | Thomas Kühn<br>Wein und Weingenuss im Alten Ägypten, in: Kemet 3, Berlin 2007, S. 17-21.  |
| <b>Kurth 1998, Edfu</b>  | Dieter Kurth<br>Treffpunkt der Götter. Inschriften aus dem Tempel des Horus von Edfu, Düsseldorf/Zürich 1998 <sup>2</sup> .   |
| <b>Kurth 2004, Edfou VII</b>                                     | Dieter Kurth<br>Die Inschriften des Tempels von Edfu, Abteilung 1, Übersetzungen, Band 2, Edfou VII, Wiesbaden 2004.  |
| <b>Lacau 1909, Stèles</b>  | Pierre Lacau<br>Stèles du Nouvel Empire, CG 45,81, Kairo 1909.  |
| <b>Leblanc und Siliotti 1998, Nefertari</b>                      | Christian Leblanc und Alberto Siliotti<br>Nefertari. Ausgrabungen im Tal der Königinnen, Augsburg 1998.   |
| <b>Leclant 1953, Fouilles et travaux</b>                         | Jean Leclant<br>Fouilles et travaux en Égypte 1951-1952, in: Orientalia 22, Rom 1953, S. 82-105.  |

- |   |  |
|---|--|
| <b>Leitz 1994,<br/>Tagewählerei</b>                                 | Christian Leitz<br>Tagewählerei. Das Buch Hat nHH pH.wy Dt und verwandte Texte, Teil 1 – Textband, ÄA 55, Wiesbaden 1994.  |
| <b>Leitz 2002, LGG</b>  | Christian Leitz<br>Lexikon der Ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen, 8 Bde., OLA 110-116 und 129, Leuven-Paris-Dudley 2002 und 2003.   |
| <b>Lepsius 1859,<br/>Denkmäler II</b>                               | Carl Richard Lepsius<br>Denkmäler aus Aegypten und Aethiopien, Abtheilung II, Band III: Altes Reich, Berlin 1849-1859.   |
| <b>Lepsius 1842,<br/>Todtenbuch</b>                                 | Richard Lepsius<br>Das Todtenbuch der Ägypter nach dem Hieroglyphischen Papyrus in Turin, Neudruck der Ausgabe 1842, Osnabrück 1969.   |
| <b>Lesko, Late Egyptian</b>   | Leonard H. Lesko<br>A Dictionary of Late Egyptian, 3 Bde., Providence 1982, 1984 und 1987.   |
| <b>von Lieven 2000,<br/>Vergöttlichung<br/>Amenophis' I.</b>        | Alexandra von Lieven<br>Kleine Beiträge zur Vergöttlichung Amenophis' I., I. Amenophis I. auf schildförmigen Mumienamuletten, in: RdÉ 51, Paris 2000, S. 103-121.  |
| <b>von Lieven 2001,<br/>Scheiben am Himmel</b>                      | Alexandra von Lieven<br>Scheiben am Himmel: Zur Bedeutung von itn und itn.t, in: SAK 29, Hamburg 2001, 277-282.  |
| <b>von Lieven 2001,<br/>Vergöttlichung<br/>Amenophis' I.</b>        | Alexandra von Lieven<br>Kleine Beiträge zur Vergöttlichung Amenophis' I., II. Der Amenophis-Kult nach dem Ende des Neuen Reiches, in: ZÄS 128, Berlin 2001, S. 41-64.  |
| <b>von Lieven 2003,<br/>Wein, Weib und<br/>Gesang</b>               | Alexandra von Lieven<br>Wein, Weib und Gesang – Rituale für die Gefährliche Göttin, in: Carola Metzner-Nebelsick (Hrsg.), Rituale in der Vorgeschichte, Antike und Gegenwart, Studien zur Vorderasiatischen, Prähistorischen und Klassischen Archäologie, Ägyptologie, Alten Geschichte, Theologie und Religionswissenschaft, Interdisziplinäre Tagung vom 1.-2. Februar 2002 an der Freien Universität Berlin, Rahden/Westfalen 2003, S. 47-55. |
| <b>von Lieven 2007,<br/>Grundriss des Laufes<br/>der Sterne</b>     | Alexandra von Lieven<br>The Carlsberg Papyri 8, Grundriss des Laufes der Sterne. Das sogenannte Nutbuch, Textband, CNIP 31, Kopenhagen 2007.   |
| <b>von Lieven 2010,<br/>Verhältnis zwischen<br/>Tempel und Grab</b> | Alexandra von Lieven<br>Das Verhältnis zwischen Tempel und Grab im griechisch-römischen Ägypten, in: RdÉ 61, S. 91-106, Paris 2010.  |
| <b>von Lieven 2012,<br/>Schlange, Auge,<br/>Göttin</b>              | Alexandra von Lieven<br>Schlange, Auge, Göttin – Das Diadem aus der Sicht des Alten Ägypten, in: Achim Lichtenberger, Katharina Martin, H.-Helge Nieswandt und Dieter Salzmann (Hrsg.), Das Diadem der Hellenistischen Herrscher. Übernahme, Transformation oder Neuschöpfung eines Herrschaftszeichens?, EUROS 1, S. 35-54.   |

- |  |   |
|--|---|
| <b>Loeben 2008,<br/>Verbringe einen<br/>perfekten Tag</b>                    | Christian E. Loeben<br>„Verbringe einen perfekten Tag“. Gastlichkeit für Lebende und Tote im Alten Ägypten, in: Hardy Eidam (Hrsg.), „Zu Gast – 4000 Jahre Gastgewerbe“, Katalog zur gleichnamigen Ausstellung in Erfurt, Solingen und Hannover, S. 35-47, Erfurt 2008.   |
| <b>Loeben und Kappel<br/>2009, Pflanzen im<br/>altägyptischen<br/>Garten</b> | Christian E. Loeben und Sven Kappel<br>Die Pflanzen im altägyptischen Garten. Ein Bestandskatalog der ägyptischen Sammlung im Museum August Kestner, Katalog zur Ausstellung „Unweit von Eden: Altägyptische Gärten – Paradiese in der Wüste“, Museum August Kestner Hannover (24.09.2009-10.01.2010), Rahden/Westfalen 2009. |
| <b>Loret 1884, Khâ-m-<br/>hâ</b>   | Victor Loret<br>La Tombe de Khâ-m-hâ, in: MMAF I,1, Paris 1884, S. 113-132.   |
| <b>Lüchtrath 1999,<br/>Kyphirezept</b>                                       | Agnes Lüchtrath<br>Das Kyphirezept, in: Dieter Kurth (Hrsg.), EDFU: Bericht über drei Surveys; Materialien und Studien, Die Inschriften des Tempels von Edfu, Begleithefte, Heft 5, Wiesbaden 1999, S. 97-145.  |
| <b>Luft 2009, Das<br/>Anzünden der Fackel</b>                                | Daniela C. Luft<br>Das Anzünden der Fackel. Untersuchungen zu Spruch 137 des Totenbuches, SAT 15, Wiesbaden 2009.   |
| <b>Manniche 1986,<br/>Nakht</b>  | Lise Manniche<br>The Tomb of Nakht, the Gardener, at Thebes (No. 161) as copied by Robert Hay, in: JEA 72, S. 55-78, London 1986.   |
| <b>Manniche 1987, City<br/>of the Dead</b>                                   | Lise Manniche<br>City of the Dead. Thebes in Egypt, Hampshire 1987.   |
| <b>Manniche 1988, Lost<br/>Tombs</b>   | Lise Manniche<br>Lost Tombs. A Study of certain Eighteenth Dynasty Monuments in the Theban Necropolis, London 1988.   |
| <b>Manniche 1988,<br/>Three Theban<br/>Tombs</b>                             | Lise Manniche<br>The Wall Decoration of Three Theban Tombs (TT 77, 175, and 249), CNIP 4, Kopenhagen 1988.  |
| <b>Manniche 1989, An<br/>Ancient Egyptian<br/>Herbal</b>                     | Lise Manniche<br>An Ancient Egyptian Herbal, London 1989.   |
| <b>Manniche 2003,<br/>Scenes of daily life</b>                               | Lise Manniche<br>The so-called scenes of daily life in the private tombs of the Eighteenth Dynasty: an overview, in: Nigel Strudwick, The Theban Necropolis: Past, Present and Future, London 2003, S. 42-45.   |
| <b>Manuelian 2003,<br/>Slab Stelae</b>                                       | Peter Der Manuelian<br>Slab Stelae of the Giza Necropolis, Publications of the Pennsylvania-Yale Expedition to Egypt 7, New Haven and Philadelphia 2003.  |
| <b>Martin 1989,<br/>Horemheb</b>   | Geoffrey T. Martin<br>The Memphite Tomb of Horemheb Commander-in-Chief of Tut‘ankhamūn, Part I: The Reliefs, Inscriptions, and Commentary, EES EM 5, London 1989.   |

- Martin 1989, The Royal Tomb** Geoffrey T. Martin  
The Royal Tomb at el-'Amarna II., The Reliefs, Inscriptions and Architecture, The Rock Tombs of -'Amarna VII, EES ASE 39, London 1989.
- Martin 1984, Speisetischszene** Karl Martin  
Speisetischszene, in: LÄ V, Wiesbaden 1984, Sp. 1128-1133.
- Martin-Pardey 1991, Besprechung Mastabas et Hypogées** Eva Martin-Pardey  
Besprechung: Cherpion, Nadine: Mastabas et Hypogées d'Ancien Empire. Le problème de la datation. [Brüssel:] Connaissance de l'Égypte Ancienne 1989, in: OLZ 86, Heft 4, S. 370-376.
- Maystre 1936, Nebenmat** Charles Maystre  
Tombes de Deir el-Médineh. La Tombe de Nebenmât (N° 219), MIFAO 71, Kairo 1936.
- Meeks 2004, Paléographie** Dimitri Meeks  
Les Architraves du Temple d'Esna Paléographie, Paléographie Hiéroglyphique 1, Kairo 2004.
- Meeks 2006, Mythes et Légendes** Dimitri Meeks  
Mythes et Légendes du Delta d'après le Papyrus Brooklyn 47.218.84, MIFAO 125, Kairo 2006.
- de Meulenaere 1981, Le signe hiéroglyphique** Herman de Meulenaere  
Le signe hiéroglyphique , in: BIFAO 81.1, Kairo 1981, S. 87-89.
- Meurer 2002, Feinde des Königs** Georg Meurer  
Die Feinde des Königs in den Pyramidentexten, OBO 189, Göttingen 2002.
- Möller 1913, pRhind** Georg Möller  
Die beiden Totenpapyrus Rhind des Museums zu Edinburg, Leipzig 1913.
- Moftah 1966, Sykomore** Ramses Moftah  
Die uralte Sykomore und andere Erscheinungsformen der Hathor, in: ZÄS 92, Berlin 1966, S. 40-47.
- Moje 2007, Privatstelen** Jan Moje  
Untersuchungen zur Hieroglyphischen Paläographie und Klassifizierung der Privatstelen der 19. Dynastie, ÄAT 67, Wiesbaden 2007.
- van der Molen 2000, Egyptian Coffin Texts** Rami van der Molen  
A Hieroglyphic Dictionary of Egyptian Coffin Texts, PdÄ 15, Leiden-Boston-Köln 2000.
- Montet 1949, Le Fruit** Pierre Montet  
Le Fruit Défendu, in: Kemi 11, Paris 1949, S. 85-116.
- Mostafa 1982, Opfertafeln** Maha M. F. Mostafa  
Untersuchungen zu Opfertafeln im Alten Reich, HÄB 17, Hildesheim 1982.
- Müller 1959, Alt-Ägyptische Malerei** Hans Wolfgang Müller  
Alt-Ägyptische Malerei, Berlin 1959.



- |   |  |
|---|--|
| <b>Müller 2004,<br/>Streikpapyrus</b>                                 | Matthias Müller<br>Der Turiner Streikpapyrus (pTurin 1880), in: Bernd Janowski und Gernot Wilhelm (Hrsg.), <i>Texte zum Rechts- und Wirtschaftsleben</i> , TUAT, Neue Folge, Band 1, S. 165-184. |
| <b>Münster 1968, Isis</b>   | Maria Münster<br>Untersuchungen zur Göttin Isis vom Alten Reich bis zum Ende des Neuen Reiches, MÄS 11, Berlin 1968.   |
| <b>Muhammed 1963,<br/>Two Theban Tombs</b>                            | Abdul Qader Muhammed<br>Two Theban Tombs. Kyky and Bakenamun, in: ASAE 59, S. 159-184, Kairo 1966.   |
| <b>Nasr 1985, Thay</b>  | Mohammed Nasr<br>The Tomb of Thay (Theban Nr. 349), in: SAK 12, S. 75-100, Hamburg 1985.   |
| <b>Nasr 1988, Tomb 261</b>  | Mohammed Nasr<br>The Theban Tomb 261 of Kha'emwese in Dra' Abu el-Naga', in: SAK 15, Hamburg 1988, S. 233-242.   |
| <b>Nasr 1993, User</b>  | Mohamed Nasr<br>The Theban Tomb 260 of User, in: SAK 20, S. 173-202, Hamburg 1993.   |
| <b>Naville 1886,<br/>Todtenbuch</b>                                   | Edouard Naville<br>Das Aegyptische Todtenbuch der XVIII. bis XX. Dynastie aus verschiedenen Urkunden zusammengestellt und herausgegeben von Edouard Naville, Berlin 1886.                        |
| <b>Naville 1901, Deir el<br/>Bahari IV</b>                            | Edouard Naville<br>The Temple of Deir el Bahari, Band IV, The shrine of Hathor and the souther hall of offerings, MEEF 19, London 1901.  |
| <b>Nelson und Hölscher<br/>1934, Work in<br/>Western Thebes</b>       | Harold H. Nelson und Uvo Hölscher<br>Work in Western Thebes 1931-33, OIC 18, Chicago 1934.   |
| <b>Nicholson/Shaw 2000</b>  | Paul T. Nicholson und Ian Shaw, <i>Ancient Egyptian Materials and Technology</i> , Cambridge 2000.   |
| <b>Nims 1980, Kheruef</b>   | Charles F. Nims<br>The Tomb of Kheruef. Theban Tomb 192, OIP 102, Chicago 1980.  |
| <b>Niwinski 1988, 21<sup>st</sup><br/>Dynasty Coffins</b>             | Andrzej Niwinski<br>21st Dynasty Coffins from Thebes, <i>Chronological and Typological Studies</i> , THEBEN V, Mainz am Rhein 1988.  |
| <b>Northampton,<br/>Spiegelberg und<br/>Newberry 1908,<br/>Report</b> | William G. of Northampton, Wilhelm Spiegelberg und Percy E. Newberry<br>Report on some Excavations in the Theban Necropolis during the Winter of 1898-1899, London 1908.                         |
| <b>Ockinga 2009,<br/>Amenemope</b>                                    | Boyo G. Ockinga (Hrsg.)<br>The Tomb of Amenemope (TT 148), 2 Bde., <i>The Australian Centre for Egyptology Report 27</i> , Oxford 2009.  |

- O'Connor 1996, Statuary and the Afterlife** David O'Connor  
Sexuality, Statuary and the Afterlife; Scenes in the Tomb-chapel of Pepyankh (Heny the Black). An Interpretive Essay, in: Manuelian (Hrsg.), Studies in Honor of William Kelly Simpson II, Boston 1996, S. 621-633.
- Oestigaard 2011, Horus' Eye and Osiris' Efflux** Terje Oestigaard  
Horus' Eye and Osiris' Efflux: The Egyptian Civilisation of Inundation c. 3000-2000 BCE, BAR 2228, Oxford 2011.
- O'Neill 2015, Setting the Scene** Barbara O'Neill  
Setting the Scene: The Deceased and Regenerative Cult within Offering Table Imagery of the Egyptian Old to Middle Kingdoms (c.2686 – c.1650 BC), Oxford 2015.
- Osborn und Osbornová 1998, Mammals** Dale J. Osborn und Jana Osbornová  
The Mammals of Ancient Egypt, The Natural History of Egypt IV, Warminster 1998.
- Osing und Rosati 1998, Papiri da Tebtynis** Jürgen Osing und Gloria Rosati  
Papiri Geroglifici e Ieratici da Tebtynis, Firenze 1998.
- Osing 1999, Kultbildritual** Jürgen Osing  
Zum Kultbildritual in Abydos, in: SAOC 58, Michigan 1999, S. 317-334.
- Ossian 1999, Flowers** Clair Ossian  
The Most Beautiful of Flowers. Water Lilies & Lotuses in Ancient Egypt, in: KMT 10/1, San Francisco 1999, S. 49-59.
- Otto 1960, Mundöffnungsritual** Eberhardt Otto  
Das Ägyptische Mundöffnungsritual, Teil I: Text und Teil II: Kommentar, ÄA 3, Wiesbaden 1960.
- Otto 1975, Ach** Eberhardt Otto  
Ach, in: LÄ I, Wiesbaden 1975, Sp. 49-52.
- Otto 1975, Chnum** Eberhardt Otto  
Chnum, in: LÄ I, Wiesbaden 1975, Sp. 950-954.
- Padgham 2012, Cone on the Head** Joan Padgham  
A New Interpretation of the Cone on the Head in New Kingdom Egyptian Tomb Scenes, BAR 2431, Oxford 2012.
- Page-Gasser und Wiese 1997, Augenblicke** Madeleine Page-Gasser und André B. Wiese  
Ägypten. Augenblicke der Ewigkeit, Unbekannte Schätze aus Schweizer Privatbesitz, Katalog zur Ausstellung 1997/1998 in Basel und Genf, Mainz 1997.
- Paszthory 1990, Salben** Emmerich Paszthory  
Salben, Schminken und Parfüme im Altertum. Herstellungsmethoden und Anwendungsbereiche im östlichen Mittelmeerraum, in: Antike Welt 1990, 21. Jahrgang, Mainz am Rhein 1990, S. 2-64.
- Peet und Woolley 1923, The City of Akhenaten** Thomas Eric Peet und Leonard Woolley  
The City of Akhenaten. Excavations of 1921 and 1922 at El-aAmarneh, MEEF 38, London 1923.

- |   |   |
|---|---|
| <b>Pestman 1993, The Archive of the Theban Choachytes</b> | Pieter W. Pestman<br>The Archive of the Theban Choachytes (second Century B.C.). A Survey of the Demotic and Greek Papyri contained in the Archive, Leuven 1993.  |
| <b>Petrie 1896, Naqada and Ballas</b>                     | William Matthew Flinders Petrie<br>Naqada and Ballas, London 1896.  |
| <b>Petrie 1903, Abydos II</b>                             | William Matthew Flinders Petrie<br>Abydos II, MEEF 24, London 1903.   |
| <b>Petrie und Brunton 1924, Sedment II</b>                | William Matthew Flinders Petrie und Guy Brunton<br>Sedment II, BSAE 27, London 1924.  |
| <b>Piankoff 1958, Tombe du Roi Aï</b>                     | Alexandre Piankoff<br>Les Peintures dans la Tombe du Roi Aï, in: MDAIK 16, Wiesbaden 1958, S. 247-251.  |
| <b>Pieke 2008, Der heilsame Wohlgeruch</b>                | Gabriele Pieke<br>Der heilsame Wohlgeruch. Zum Motiv des Salb-Riechens im Alten Reich, in: SAK 37, Hamburg 2008, S. 289-304.  |
| <b>Polo 2014, Textual Program</b>                         | Miquel Àngel Molinero Polo<br>The Textual Program of Karakhamun's First Pillared Hall, in: Elena Pischikova (Hrsg.), Tombs of the South Asasif Necropolis. Thebes, Karakhamun (TT 223), and Karabasken (TT 391) in the Twenty-fifth Dynasty, Cairo/New York 2014, S. 131-172. |
| <b>Polz 1997, Hui und Kel</b>                             | Daniel Polz<br>Das Grab des Hui und des Kel. Theben Nr. 54, AV 74, Mainz am Rhein 1997.   |
| <b>Polz und Seiler 2003, Nub-Cheper-Re Intef</b>          | Daniel Polz und Anne Seiler<br>Die Pyramidenanlage des Königs Nub-Cheper-Re Intef in Dra' Abu el-Naga, SDAIK 24, Mainz am Rhein 2003.   |
| <b>Polz 2007, Beginn des Neuen Reiches</b>                | Daniel Polz<br>Der Beginn des Neuen Reiches. Zur Vorgeschichte einer Zeitenwende, SDAIK 31, Berlin und New York 2007.   |
| <b>Poo 1995, Wine</b>                                     | Mu-Chou Poo<br>Wine and Wine Offering in the Religion of Ancient Egypt, London und New York 1995.   |
| <b>Poo 1986, Weinopfer</b>                                | Mu-Chou Poo<br>Weinopfer, in: LÄ VI, Wiesbaden 1986, Sp. 1186-1190.   |
| <b>Porter/Moss, TT</b>                                    | Bertha Porter und Rosalind L. B. Moss<br>Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs, and Paintings, I. The Theban Necropolis, Part 1. Private Tombs, Oxford 1960 <sup>2</sup> .   |
| <b>Porter/Moss IV</b>                                     | Bertha Porter und Rosalind L. B. Moss<br>Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs, and Paintings, IV. Lower and Middle Egypt (Delta and Cairo to Asyut), Oxford 1934.   |

- |  |   |
|--|---|
| <b>Posener 1975, Ächtungstexte</b>                             | Georges Posener<br>Ächtungstexte, in: LÄ I, Wiesbaden 1975, Sp. 67-69.  |
| <b>Posener-Kriéger 1976, Néferirkarê-Kakaï I</b>               | Paule Posener-Kriéger<br>Les Archives du Temple Funéraire de Néferirkarê-Kakaï (Les Papyrus d'Abousir), 2 Bde., BdE 65, Kairo 1976.   |
| <b>Pusch 1979, Senet-Brettspiel</b>                            | Edgar B. Pusch<br>Das Senet-Brettspiel im Alten Ägypten, 2 Bde., MÄS 38, 1.1/2, München 1979.   |
| <b>Quack 1992, Merikare</b>                                    | Joachim Friedrich Quack<br>Studien zur Lehre für Merikare, in: Friedrich Junge und Wolfhart Westendorf (Hrsg.), GOF IV/23, Wiesbaden 1992.  |
| <b>Quack 1997, Zwiebel und Keule</b>                           | Joachim Friedrich Quack<br>Zwiebel und Keule, in: SAK 24, Hamburg 1997, S. 231-239.   |
| <b>Quack 2006, Das Grab am Tempeldromos</b>                    | Joachim Friedrich Quack<br>Das Grab am Tempeldromos, in: Karola Zibelius-Chen und Hans-Werner Fischer-Elfert (Hrsg.), »Von reichlich ägyptischem Verstande«. Festschrift für Waltraud Guglielmi zum 65. Geburtstag, PHILIPPIKA 11, Wiesbaden 2006, S. 113-132.  |
| <b>Quack 2006, Opfermahl und Feindvernichtung</b>              | Joachim Friedrich Quack<br>Opfermahl und Feindvernichtung im Altägyptischen Ritual, in: Mitteilungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte 27, Berlin 2006, S. 67-80.  |
| <b>Quack 2007, Heimkehr der Göttin</b>                         | Joachim Friedrich Quack<br>Die Heimkehr der Göttin, in: Friedhelm Hoffmann und Joachim Friedrich Quack (Hrsg.), Anthologie der Demotischen Literatur, Einführungen und Quellentexte zur Ägyptologie, Einführungen und Quellentexte zur Ägyptologie, Band 4, Berlin 2007, S. 195-229.  |
| <b>Quack 2008, Lokalressourcen oder Zentraltheologie?</b>      | Joachim Friedrich Quack<br>Lokalressourcen oder Zentraltheologie? Zur Relevanz und Situierung geographisch strukturierter Mythologie im Alten Ägypten, in: AfR 10, Berlin und New York 2008, S. 5-29.   |
| <b>Quirke 2013, Going out in Daylight</b>                      | Stephen Quirke<br>Going out in Daylight: prt m hrw. The Ancient Egyptian Book of the Dead: Translation, Sources, Meaning, GHP Egyptology 20, London 2013.   |
| <b>Quack 2013, Lobpreis der Gottheit</b>                       | Lobpreis der Gottheit und Hoffnung auf Beistand im spätramessidischen Ägypten. Eine Neubearbeitung der sogenannten „Gebete eines ungerecht Verfolgten“, in: A. Grund, A. Krüger, F. Lippke (Hrsg.), Ich will dir danken unter den Völkern. Studien zur israelitischen und altorientalischen Gebetsliteratur. Festschrift für Bernd Janowski zum 70. Geburtstag, Gütersloh 2013, S. 557-593. |
| <b>Reeves und Wilkinson 2002, Complete Valley of the Kings</b> | Nicholas Reeves und Richard H. Wilkinson<br>The complete Valley of the Kings. Tombs and Treasures of Egypt's greatest Pharaohs, London 2002 <sup>2</sup> .  |

- Regulsky 2010, Paläographic Study** Ilona Regulsky  
A Palaeographic Study of Early Writing in Egypt, OLA 195, Leuven – Paris – Walpole 2010.
- Rehm und Eder 2016, Speisetischszenen** Ellen Rehm und Christian Eder  
Speisetischszenen im Alten Orient und im Alten Ägypten, in: Petra Amann und Peter Ruggendorfer (Hrsg.), Bankett und Grab, Band 1 (=Alttertumskunde des Vorderen Orients, Band 17), Münster 2016.
- Richter 1991, Experimentelle Archäologie** Pascale B. Richter  
Experimentelle Archäologie: Ziele, Methoden und Aussage-Möglichkeiten, in: Experimentelle Archäologie. Bilanz 1991, Archäologische Mitteilungen aus Nordwestdeutschland, Beiheft 6, Oldenburg 1991, S. 19-49.
- Rickert 2011, Gottheit und Gabe** Alexa Rickert  
Gottheit und Gabe. Eine ökonomische Prozedur im Soubassement des Opettempels von Karnak und ihre Parallele in Kôm Ombo, SSR 4, Wiesbaden 2011.
- Rizzo 2004, Une Mesure d'Hygiène** Jérôme Rizzo  
Une Mesure d'Hygiène relative à quelques statues-cubes déposées dans le temple d'Amon à Karnak, in: BIFAO 104, Vol. 2, Kairo 2004, S. 511-521.
- Robins 1998, Piles of Offerings** Gay Robins  
Piles of Offerings: Paradigms of Limitation and Creativity in Ancient Egyptian Art, in: OLA 82, S. 957-963, Leiden 1998.
- Robins 2007, Amenemhab** Gay Robins  
The Decoration of the Inner Doorway in the Tomb Chapel of Amenemhab (TT 85), in: BES 17, New York 2007, S. 209-226.
- Rochemonteix und Chassinat 1984, Edfou I,1** Marquis de Rochemonteix und Émile Chassinat  
Le Temple d'Edfou I,1, Mission Archéologique Française, Mémoires 10,1, Kairo 1984<sup>2</sup>.
- Roehrig 1995, Gates to the Underworld** Catharine H. Roehrig  
Gates to the Underworld: The Appearance of Wooden Doors in the Royal Tombs in the Valley of the Kings, in Richard H. Wilkinson (Hrsg.), Valley of the Sun Kings: new Explorations in the Tombs of the Pharaohs, Tucson 1995, S. 82-107.
- Rosellini 1834, Monumenti II** Ippolito Rosellini  
I Monumenti dell'Egitto e della Nubia, Teil II, Monumenti Civili, Pisa 1834.
- Rotsch 2005, Nun** Holger Rotsch  
The Primeval Ocean Nun and the Terminology of Water in Ancient Egypt, in: Alessia Amenta, Maria Michela Luiselli und Maria Novella Sordi, L'Acqua nell' Antico Egitto. Vita, Rigenerazione, Incantesimo, Medicamento, Proceedings of the first international Conference for young Egyptologists im Oktober 2003, Rom 2005.
- Royle 1839, Alterthum der indischen Medicin** John Forbes Royle  
Ein Versuch über das Alterthum der indischen Medicin nebst einer Einleitungs-Vorlesung zu einem Cursus der Materia medica und Therapie im King's College, aus dem Englischen übertragen von J. Wallach, Cassel 1839.  
Quelle: <https://books.google.de/books?id=znNeAAAACAAJ&pg=PA111&lpg=PA111&dq#v=onepage&q&f=false>.

- Rudnitzky 1956,**  
**Auge des Horus** Günter Rudnitzky  
Die Aussage über „Das Auge des Horus“. Eine altägyptische Art geistiger Äußerung nach dem Zeugnis des Alten Reiches, *Analecta Aegyptiaca V*, Consilio Instituti Aegyptologici, Hafniensis Edita, Kopenhagen 1956.
- Rummel 2013,**  
**Gräber, Feste,**  
**Prozessionen** Ute Rummel  
Gräber, Feste, Prozessionen: Der Ritualraum Theben-West in der Ramessidenzeit, in: Gregor Neunert, Kathrin Gabler und Alexandra Verbovsek (Hrsg.), *Nekropolen: Grab – Bild – Ritual*, Beiträge des zweiten Münchener Arbeitskreises Junge Ägyptologie (MAJA 2), 02.-04.12.2011, GOF IV/54, Wiesbaden 2013, S. 207-232.
- Rumscheid 2006,**  
**Priene** Frank Rumscheid  
Die figürlichen Terrakotten von Priene. Fundkontexte, Ikonographie und Funktion in Wohnhäusern und Heiligtümern im Licht antiker Parallelbefunde, *AF 22*, Priene 1, Wiesbaden 2006.
- Säve-Söderbergh**  
**1957, Four**  
**Eighteenth Dynasty**  
**Tombs** Torgny Säve-Söderbergh  
Four Eighteenth Dynasty Tombs, *PTT 1*, Oxford 1957.
- Säve-Söderbergh**  
**1958, Gastmahlszene** Torgny Säve-Söderbergh  
Eine Gastmahlszene im Grabe des Schatzhausvorstehers Djehuti, in: *MDAIK 16*, S. 281-291, Mainz/Rhein 1958.
- Saleh 1984,**  
**Totenbuch** Mohamed Saleh  
Das Totenbuch in den Thebanischen Beamtengräbern des Neuen Reiches. Texte und Vignetten, *AV 46*, Mainz am Rhein 1984.
- Samuel 1999,**  
**Brewing and Baking** Delwen Samuel  
Brewing and Baking in Ancient Egyptian Art, in: *Food in the Arts, Proceedings of the Oxford Symposium on Food and Cookery*, S. 173-181, Totnes/Devon 1999.
- Samuel 2000,**  
**Brewing and Baking** Delwen Samuel  
Brewing and Baking, in: Paul T. Nicholson und Ian Shaw, *Ancient Egyptian Materials and Technology*, Cambridge 2000, S. 537-576.
- Samuel 2001, Beer** Delwen Samuel  
Beer, in: Donald B. Redford, *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, Vol. 1 und 2, S. 171-172, Oxford 2001.
- Sander-Hansen 1937,**  
**Anchnesneferibre** Constantin-Emil Sander-Hansen  
Die religiösen Texte auf dem Sarg des Anchnesneferibre, Kopenhagen 1937.
- Sander-Hansen 1956,**  
**Metternich-stele** Constantin-Emil Sander-Hansen  
Die Texte der Metternichstele, *Analecta Aegyptiaca VII*, Consilio Instituti Aegyptologici Hafniensis Edita, Kopenhagen 1956.
- Sarhage 1998,**  
**Fischfang und**  
**Fischkult** Dietrich Sarhage  
Fischfang und Fischkult im Alten Ägypten, *KAW 70*, Mainz 1998.

- 
- Schäfer 1905, Urkunden** Heinrich Schäfer  
Urkunden der älteren Äthiopienkönige I, Siegesinschrift des Pianchi – Traumstele, Bruchstück Berlin 1068, in: Georg Steindorff (Hrsg.) Urkunden des ägyptischen Altertums, Band III, Heft I, Leipzig 1905.
- Scheele-Schweitzer 2005, Stofflisten** Katrin Scheele-Schweitzer  
Die Stofflisten des Alten Reiches. Lexikographie, Entwicklung und Gebrauch, Menes 2, Wiesbaden 2005.
- Schenkel 1975, Dolmetscher** Wolfgang Schenkel  
Dolmetscher, in: LÄ I, Wiesbaden 1975, Sp. 1116.
- Schenkel 1980, Landwirtschaft** Wolfgang Schenkel  
Landwirtschaft, in: LÄ III, Wiesbaden 1980, Sp. 929-937.
- Schiaparelli 1927, Cha** Ernesto Schiaparelli  
La Tomba intatta dell'Architetto Cha nella Necropoli di Tebe, Volume Secondo, Relazione sui Lavori della Missione Archeologica Italiana in Egitto (Anni 1903-1920), Turin 1927.
- Schindler 2011, Reiher** Eleonore Schindler von Wallenstern  
Die Reiher im Alten Ägypten. Ornithologische Betrachtungen und religionsgeschichtliche Bedeutung, Dissertation einsehbar bei: <https://publikationen.uni-tuebingen.de/xmlui/handle/10900/46883>, Ludwigsburg 2011.
- Schoske 1990, Schönheit** Silvia Schoske (Hrsg.)  
Schönheit - Abglanz der Göttlichkeit. Kosmetik im Alten Ägypten, SAS 5, veröffentlicht anlässlich der gleichnamigen Sonderausstellung, München 1990.
- Schoske, Kreißl, Germer 1992, Anch** Sylvia Schoske, Barbara Kreißl und Renate Germer  
Anch – Blumen für das Leben. Pflanzen im alten Ägypten, Katalog zur gleichnamigen Sonderausstellung in Ingolstadt, Hannover und Berlin, München 1992.
- Schott 1937, Löschen von Fackeln** Siegfried Schott  
Das Löschen von Fackeln in Milch, in: ZÄS 73, S. 1-25, Leipzig 1937.
- Schott 1950, Festdaten** Siegfried Schott  
Altägyptische Festdaten, Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse, Jahrgang 1950, Nr. 10, Wiesbaden 1950.
- Schott 1950, Liebeslieder** Siegfried Schott  
Altägyptische Liebeslieder. Mit Märchen und Liebesgeschichten, Zürich 1950.
- Schott 1952, Das schöne Fest** Siegfried Schott  
Das schöne Fest vom Wüstentale. Festbräuche einer Totenstadt, Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse 11, Wiesbaden 1952.
- Schott 1963, Opferliste** Siegfried Schott  
Die Opferliste als Schrift des Thot, in: ZÄS 90, Berlin 1963, S. 103-110.

- |  |   |
|--|---|
| <b>Schulz 1992,<br/>Kuboide</b>  | Regine Schulz<br>Die Entwicklung und Bedeutung des kuboiden Statuentypus. Eine Untersuchung zu den sogenannten „Würfelhockern“, 2 Bde., HÄB 34, Hildesheim 1992.  |
| <b>Schweitzer 1956, Ka</b>   | Ursula Schweitzer<br>Das Wesen des Ka im Diesseits und Jenseits der alten Ägypter, ÄF 19, Glückstadt-Hamburg-New York 1956.   |
| <b>Seiler 1993, Grab<br/>und Kult</b>                                      | Anne Seiler<br>Grab und Kult. Zwei ungestörte Schatgräber in der Nekropole von Dra' Abu el-Naga, unpubl. Magisterarbeit, Heidelberg 1993.   |
| <b>Seiler 1995,<br/>Kultpraktiken</b>                                      | Anne Seiler<br>Archäologisch faßbare Kultpraktiken in Grabkontexten der frühen 18. Dynastie in Dra' Abu el-Naga/Theben, in: SAGA 12, S. 185-203.  |
| <b>Seiler 2005,<br/>Tradition und<br/>Wandel</b>                           | Anne Seiler<br>Tradition und Wandel. Die Keramik als Spiegel der Kulturentwicklung Thebens in der Zweiten Zwischenzeit, SDAIK 32, Mainz am Rhein 2005.  |
| <b>Servajean 2011,<br/>Paléographie</b>                                    | Frédéric Servajean<br>Le Tombeau de Nakhtamon (TT 335) à Deir al-Medina. Paléographie, Paléographie Hiéroglyphique 5, Kairo 2011.   |
| <b>Sethe 1906, Urk. IV</b>   | Kurth Sethe<br>Urkunden der 18. Dynastie, Abteilung IV, Band I, Heft 1-4: Historisch-biographische Urkunden, Leipzig 1906.  |
| <b>Sethe 1908,<br/>Pyramidentexte</b>                                      | Kurt Sethe<br>Die Altägyptischen Pyramidentexte nach den Papierabdrücken und Photographien des Berliner Museums, Bd. 1 und 2, Leipzig 1908.   |
| <b>Sethe 1911,<br/>Altägyptische<br/>Ordensauszeich-<br/>nungen</b>        | Kurt Sethe<br>Altägyptische Ordensauszeichnungen, in: ZÄS 48, Leipzig 1911, S. 143-145.   |
| <b>Sethe 1923, Kennen<br/>der Seelen</b>                                   | Kurt Sethe<br>Die Sprüche für das Kennen der Seelen der heiligen Orte. Totenbuch-Kapitel 107-119; 111-116, in: ZÄS 58, Leipzig 1923, S. 1-24.   |
| <b>Sethe 1928,<br/>Zeremonie des<br/>„Zerbrechens der<br/>roten Töpfe“</b> | Kurt Sethe<br>Die Zeremonie des „Zerbrechens der roten Töpfe“, in: ZÄS 63, Leipzig 1928, S. 101-102.  |
| <b>Settgast 1963,<br/>Bestattungsdarstellu-<br/>ngen</b>                   | Jürgen Settgast<br>Untersuchungen zu Altägyptischen Bestattungsdarstellungen, ADAIK, Ägyptologische Reihe, Band 8, Glückstadt u. A. 1963.   |
| <b>Seyfried 1987,<br/>Entwicklung in der<br/>Grabarchitektur</b>           | Karl-Joachim Seyfried<br>Entwicklung in der Grabarchitektur des Neuen Reichs als eine weitere Quelle für theologische Konzeptionen der Ramessidenzeit, in: Jan Assmann, Günter Burkard und Vivian Davies (Hrsg.), Problems and Priorities in Egyptian Archaeology, London 1987, S. 219-254. |



- |   |   |
|---|---|
| <b>Seyfried 1990,<br/>Amonmose</b>                                  | Karl-Joachim Seyfried<br>Das Grab des Amonmose (TT 373), THEBEN IV, Mainz am Rhein 1990.  |
| <b>Seyfried 1995,<br/>Djehutiemhab</b>                              | Karl-Joachim Seyfried<br>Das Grab des Djehutiemhab (TT 194), THEBEN VII, Mainz am Rhein 1995.   |
| <b>Seeber 1980,<br/>Kornbraut</b>                                   | Christine Seeber<br>Kornbraut: in: LÄ III, Wiedbaden 1980, Sp. 743-744.   |
| <b>Seele 1959, Tjanefer</b>   | Keith C. Seele<br>The Tomb of Tjanefer at Thebes, OIP 86, Chicago 1959.   |
| <b>Sethe 1931,<br/>Totenliteratur</b>                               | Kurt Sethe<br>Die Totenliteratur der Alten Ägypter. Die Geschichte einer Sitte, Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Philologisch-Historische Klasse 18, Berlin 1931.  |
| <b>Shedid 1988, Stil der<br/>Grabmalereien</b>                      | Abdel Ghaffar Shedid<br>Stil der Grabmalereien in der Zeit Amenophis' II. Untersucht an den Thebanischen Gräbern Nr. 104 und Nr. 80, AV 66, Mainz am Rhein 1988.  |
| <b>Shedid und Seidel<br/>1991, Nacht</b>                            | Abdel Ghaffar Shedid und Matthias Seidel<br>Das Grab des Nacht. Kunst und Geschichte eines Beamtengrabes der 18. Dynastie in Theben-West, Mainz am Rhein 1991.  |
| <b>Shedid 1994,<br/>Senedjem</b>                                    | Abdel Ghaffar Shedid<br>Das Grab des Senedjem. Ein Künstlergrab der 19. Dynastie in Deir el Medineh, Mainz am Rhein 1994.   |
| <b>Smith 2006, Osiris<br/>NN or Osiris of NN?</b>                   | Mark Smith<br>"Osiris NN or Osiris of NN?", in: Burkhard Backes, Irmtraut Munro und Simone Stöhr (Hrsg.), Totenbuch-Forschungen. Gesammelte Beiträge des 2. internationalen Totenbuch-Symposiums Bonn, 25. bis 29. September 2005, SAT 11, 2006, 325-337. |
| <b>Spiegel 1956,<br/>Entwicklung der<br/>Opferszenen</b>            | Joachim Spiegel<br>Die Entwicklung der Opferszenen in den Thebanischen Gräbern, in: MDAIK 14, Wiesbaden 1956, S. 190-207.   |
| <b>Spiegelberg 1909,<br/>Der Fisch als Symbol<br/>der Seele</b>     | Wilhelm Spiegelberg<br>Der Fisch als Symbol der Seele, in: AfR 12, S. 574-575, Leipzig 1909.  |
| <b>Spiegelberg und Otto<br/>1926, Siegesfeier<br/>Ptolemaios IV</b> | Wilhelm Spiegelberg und Walter Otto<br>Eine Urkunde zu der Siegesfeier des Ptolemaios IV und die Frage der ägyptischen Priestersynoden, SBAW 2, München 1926.   |
| <b>Spieser 2010,<br/>Offrandes et<br/>purification</b>              | Cathie Spieser<br>Offrandes et purification à l'époque amarnienne, MRE 14, Brepols 2010.  |
| <b>Steindorff und Wolf<br/>1936, Gräberwelt</b>                     | Georg Steindorff und Walther Wolf<br>Die Thebanische Gräberwelt, LÄS 4, Glückstadt und Hamburg 1936.  |
| <b>Stevens 2006, Private<br/>Religion</b>                           | Anna Stevens<br>The Private Religion at Amarna. The Material evidence, BAR 1587 (2006), Oxford 2006.  |

- Stockfisch 1994, Totenkult des ägyptischen Königs im Alten Reich** Dagmar Stockfisch  
Untersuchungen zum Totenkult des ägyptischen Königs im Alten Reich. Die Dekoration der königlichen Totenkultanlagen, 2 Bde., ANTIQUITATES 25, Mainz 1994.
- Störk 1975, Antilope** Lothar Störk  
Antilope, in: LÄ I, Wiesbaden 1975, Sp. 319-323.
- Störck 1984, Rind** Lothar Störk  
Rind, in: LÄ V, Wiesbaden 1984, Sp. 257-263.
- Strandberg 2009, The Gazelle** Åsa Strandberg  
The Gazelle in Ancient Egyptian Art. Image and Meaning, Uppsala Studies in Egyptology 6, Uppsala 2009.
- Strauß 1974, Nunschale** Elisabeth-Christine Strauß  
Die Nunschale. Eine Gefäßgruppe des Neuen Reiches, MÄS 30, München/Berlin 1974.
- Strudwick 1994, Change and Continuity** Nigel Strudwick  
Change and Continuity at Thebes. The Private Tomb after Akhenaten, in: EES OP 11, London 1994, S. 321-336.
- Strudwick 1996, Tombs** Nigel und Helen M. Strudwick  
The Tombs of Amenhotep, Khnummose, and Amenmose at Thebes (Nos. 294, 253, and 254), GIM 1, Oxford 1996.
- Sudhoff 1913, Antike Votivgaben** Karl Sudhoff  
Antike Votivgaben, die weiblichen Genitalorgane darstellend, in: Monatsschrift für Geburtshilfe und Gynäkologie 38/2, Leipzig 1913, S. 185-199.
- Tacke 2013, Opferritual** Nikolaus Tacke  
Das Opferritual des Ägyptischen Neuen Reiches, 2 Bände, OLA 222, Leuven 2013.
- Tallet 2003, La cuisine** Pierre Tallet  
La cuisine des pharaons, Arles 2003.
- Teeter 1997, Presentation of Maat** Emily Teeter  
The Presentation of Maat. Ritual and Legitimacy in Ancient Egypt, SAOC 57, Chicago 1997.
- Teeter 2011, Religion and Ritual** Emily Teeter  
Religion and Ritual in Ancient Egypt, Cambridge 2011.
- Topmann 2002, Abscheu-Sprüche** Doris Topmann  
Die »Abscheu«-Sprüche der altägyptischen Sargtexte. Untersuchungen zu Textemen und Dialogstrukturen, GOF IV/ 39, Wiesbaden 2002.
- Traunecker 2001, Gods of Egypt** Claude Traunecker  
The Gods of Egypt, Ithaca and London 2001.
- Valbelle 1975, Deir el-Medineh** Dominique Valbelle  
Deir el-Medineh, in: LÄ I, Wiesbaden 1975, Sp. 1028-1034.

- |   |  |
|---|--|
| <b>Vandier 1935, Nefer-Abou</b>                       | Jacques Vandier<br>Tombe de Deir el-Médineh. La Tombe de Nefer-Abou, MIFAO 69, Kairo 1935.   |
| <b>Vandier 1961, Le papyrus Jumilhac</b>              | Jacques Vandier<br>Le papyrus Jumilhac, Paris 1961.  |
| <b>Vandier D'Abbadie 1939, Khâ</b>                    | Jeanne Vandier D'Abbadie<br>La Chapelle de Khâ, in: Deux Tombes de Deir el-Médineh, MIFAO 73, S. 1-18, Kairo 1939.   |
| <b>Vandier D'Abbadie 1954, Deux Tombes Ramessides</b> | Jeanne Vandier D'Abbadie<br>Deux Tombes Ramessides à Gournet-Mourraï, MIFAO 87, Kairo 1954.  |
| <b>van Voss 1984, Die beiden Opfergefilde</b>         | Matthieu Heerma van Voss<br>Die beiden Opfergefilde als Opfertisch, in: Studien zu Sprache und Religion Ägypten, Band 2: Religion, Göttingen 1984, S. 805-807.                         |
| <b>van Voss 1986, Totenbuch</b>                       | Matthieu Heerma van Voss<br>Totenbuch, in: LÄ VI, Wiesbaden 1986.  |
| <b>Ventura 1986, Living in a City of the Dead</b>     | Raphael Ventura<br>Living in a City of the Dead. A Selection of Topographical and Administrative Terms in the Documents of the Theban Necropolis, OBO 69, Göttingen 1986.              |
| <b>Verhoeven 1984, Grillen, Kochen, Backen</b>        | Ursula Verhoeven<br>Grillen, Kochen, Backen, RIT EG IV, Brüssel 1984.  |
| <b>Verhoeven 1986, Totenmahl</b>                      | Ursula Verhoeven<br>Totenmahl, in: LÄ VI, Wiesbaden 1986, Sp. 677-679.   |
| <b>Vernus 1975, Chentechtai</b>                       | Pascal Vernus<br>Chentechtai, in: LÄ I, Wiesbaden 1975, Sp. 923-926.   |
| <b>Vernus und Yoyotte 2005, Bestiaire</b>             | Pascal Vernus und Jean Yoyotte<br>Bestiaire des Pharaons, Paris 2005.  |
| <b>Vila 1973, Un Rituel</b>                           | André Vila<br>Un Rituel d'Envoûtement au Moyen Empire Égyptien, in: L'homme hier et aujourd'hui, Recueil d'Études en Hommage à André Leroi-Gourhan, Paris 1973, S. 625-639.            |
| <b>Virey 1891, Sept Tombeaux Thébaines</b>            | Philippe Virey<br>Sept Tombeaux Thébaines de la XVIII <sup>e</sup> Dynastie, MMAF 5,2, Kairo 1891.   |
| <b>Volokhine 2014, Le porc</b>                        | Youri Volokhine<br>Le porc en Égypte ancienne. Mythes et histoire à l'origine des interdits alimentaires, Collection Religions, Comparatisme – Histoire – Anthropologie 3, Liège 2014. |

<b>Vorlauf 1991, Technologisch- Typologische Methode</b>	Dirk Vorlauf Die technologisch-typologische Methode. Anmerkungen zu Charakter und Aussagekraft der Experimentellen Archäologie im Hinblick auf Handwerk und Technik, in: Experimentelle Archäologie. Bilanz 1991, Archäologische Mitteilungen aus Nordwestdeutschland, Beiheft 6, Oldenburg 1991, S. 83-90.
<b>Währen 1953, Brot seit Jahrtausenden</b>	Max Währen Brot seit Jahrtausenden, o.O. 1953.
<b>Währen 1959, Getreide und Brot</b>	Max Währen Getreide und Brot im alten und neuen Nordafrika, in: Brot und Gebäck, Heft 2/1959, Detmold 1959, S. 21-29.
<b>Währen 1960, Backvorrichtungen</b>	Max Währen Die Backvorrichtungen des Altertums im Orient unter Berücksichtigung ihres Weiterbestehens in der Gegenwart, in: Brot und Gebäck, Heft 5/1960, S. 86-96, o.O. 1960.
<b>Währen 1961, Typologie</b>	Max Währen Typologie der altägyptischen Brote und Gebäcke, in: Brot und Gebäck, Jahrgang 15, Heft 1/1961, Bern 1961, S. 1-18.
<b>Währen 1963, Brot und Gebäck</b>	Max Währen Brot und Gebäck im Leben und Glauben der alten Ägypter, Bern 1963.
<b>Wallert 1962, Palmen</b>	Ingrid Wallert Die Palmen im Alten Ägypten. Eine Untersuchung ihrer praktischen, symbolischen und religiösen Bedeutung, MÄS 1, Berlin 1962.
<b>Weber 2010, Dinner for One</b>	Anke Weber Dinner for One. Die Speisen der Toten in den Opfertischdarstellungen des Neuen Reiches am Beispiel von Deir el-Medine, unpublizierte Magisterarbeit, Berlin 2010.
<b>Weber 2015, Opferliste versus Opfertisch</b>	Anke Weber Opferliste versus Opfertisch - Ein intendierter Dualismus, in: Susanne Deicher und Erik Maroko (Hrsg.), Die Liste. Ordnungen von Dingen und Menschen in Ägypten, Ancient Egyptian Design, Contemporary Design History and Anthropology of Design, Band 1, Berlin 2015, S. 203-232.
<b>Wegner 1933, Stilentwicklung</b>	Max Wegner Stilentwicklung der Thebanischen Beamtengräber, in: MDAIK 4, Wien 1933, S. 38-164.
<b>Werning 2011, Höhlenbuch</b>	Daniel A. Werning Das Höhlenbuch. Textkritische Edition und Textgrammatik, 2 Bde., GOF IV/48, Wiesbaden 2011.
<b>Westendorf 1977, Schiessen und Zeugen</b>	Wolfhart Westendorf Schiessen und Zeugen, in: Erika Endesfelder, Karl-Heinz Priebe, Walter-Friedrich Reineke und Steffen Wenig (Hrsg.), Ägypten und Kusch, Berlin 1977, S. 481-486.
<b>Westendorf 1980, Horusauge</b>	Wolfhart Westendorf Horusauge, in: LÄ III, Sp. 48-51, Wiesbaden 1980.

- Wiebach 1986, Begegnung von Lebenden und Verstorbenen** Silvia Wiebach  
Die Begegnung von Lebenden und Verstorbenen im Rahmen des Thebanischen Talfestes, in: SAK 15, Hamburg 1986, S. 263-291.
- Wild 1966, Brasserie et Panification** Henri Wild  
Brasserie et Panification au Tombeau de Ti, in: BIFAO 64, Kairo 1966, S. 95-120.
- Wild 1979, Néfer-Hotep et Neb-Néfer** Henri Wild  
La Tombe de Néfer·Hotep (1) et Neb·Néfer à Deir el Médina [N° 6] et autres Documents les Concernant, MIFAO 103.2, Kairo 1979.
- Wilkinson 1983, Egyptian Wall Paintings** Charles K. Wilkinson  
Egyptian Wall Paintings. The Metropolitan Museum of Art's Collection of Facsimiles, New York 1983.
- Wilkinson 1998, The Garden in Ancient Egypt** Alix Wilkinson  
The Garden in Ancient Egypt, London 1998.
- Wilkinson 2005, Welt der Tempel** Richard H. Wilkinson  
Die Welt der Tempel im Alten Ägypten, Stuttgart 2005.
- Willems 2008, Les Textes des Sarcophages et la Démocratie** Harco Willems  
Les Textes des Sarcophages et la Démocratie, Éléments d'une Histoire Culturelle du Moyen Empire Égyptien, Quatre Conférences présentées à l'École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences religieuses, Paris 2008.
- Wilson 1988, Food and Drink** Hilary Wilson  
Egyptian Food and Drink, SHIRE 9, Princes Risborough 1988.
- Wilson 1997, Lexikon** Penelope Wilson  
A Ptolemaic Lexikon, A Lexicographical Study of the Texts in the Temple of Edfu, OLA 78, Leuven 1997.
- Winzer 1992, Opfertafeln** Dagmar Winzer  
Die Opfertafeln und Kultbecken aus Deir el-Medineh, unpublizierte Magisterarbeit, Heidelberg 1992.
- Wohlfarth 2005, Grabbeigaben** Susanne Wohlfarth  
Grabbeigaben im Flachbild der Privatgräber des Neuen Reiches. Versuch einer ikonographischen und kompositionellen Bestimmung. Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophie an der Ludwig-Maximilians-Universität München, Digitale Hochschulschriften der Ludwig-Maximilians-Universität München, [http://edoc.ub.uni-muenchen.de/3188/1/Wohlfarth\\_Susanne.pdf](http://edoc.ub.uni-muenchen.de/3188/1/Wohlfarth_Susanne.pdf) (zuletzt eingesehen am 07.10.2013), München 2005.
- Wohlgemuth 1957, Sokarfest** Gottfried Wohlgemuth  
Das Sokarfest, Göttingen 1957.
- Worsham 1979, Bread Loaves** Charles E. Worsham  
A Reinterpretation of the So-called Bread Loaves in Egyptian Offering Scenes, in: JARCE 16, Kairo 1979.

- Zivie 1979, Pached** Alain-Pierre Zivie  
La Tombe de Pached à Deir el-Médineh [N° 3], MIFAO 99, Kairo 1979.
- zu Stolberg-Stolberg 2004, Antilope** Anna zu Stolberg-Stolberg  
Untersuchungen zu Antilope, Gazelle und Steinbock im Alten Ägypten, Berlin 2004.

### Sonderausstellungskataloge:

- Ägyptens Aufstieg zur Weltmacht 1987** Arne Eggebrecht (Hrsg.)  
Ägyptens Aufstieg zur Weltmacht, Katalog zur gleichnamigen Ausstellung im Roemer- und Pelizaeus-Museum Hildesheim, Mainz 1987.
- Ägypten – Augenblicke der Ewigkeit 1997** Madeleine Page-Gasser und André Wiese (Hrsg.)  
Ägypten – Augenblicke der Ewigkeit: Unbekannte Schätze aus Schweizer Privatbesitz, Antikenmuseum Basel und Sammlung Ludwig, Mainz 1997.
- Dawn of Egyptian Art 2011** Diana Craig Patch (Hrsg.)  
Dawn of Egyptian Art, Katalog zur Ausstellung vom 10.04.-05.08.2012, The Metropolitan Museum of Art, New York 2011.
- Egypt's Golden Age 1982** Egypt's Golden Age, The Art of Living in the New Kingdom 1558-1085 B.C., Katalog zur Ausstellung, Museum of Fine Arts Boston, Boston u. A. 1982.
- Nacht 1991** Abdel Ghaffar Shedid und Matthias Seidel (Hrsg.)  
Das Grab des Nacht. Kunst und Geschichte eines Beamtengrabes der 18. Dynastie in Theben-West, Katalog-Handbuch des Roemer- und Pelizaeus-Museums Hildesheim zur Ausstellung „Ägypten – Suche nach Unsterblichkeit“, Mainz am Rhein 1991.
- Parfums et Cosmétiques 2002** Parfums et Cosmétiques dans l'Égypte Ancienne, Ausstellung in Kairo, Paris und Marseille 2002.
- Sennefer 1988** Arne Eggebrecht (Hrsg.)  
Sennefer. Die Grabkammer des Bürgermeisters von Theben, Auszug aus dem Katalog zur Sonderausstellung „Ägyptens Aufstieg zur Weltmacht“ im Roemer- und Pelizaeus-Museum Hildesheim 1987, Mainz am Rhein 1988.

### Historische Quellen:

- Diodor** Diodorus Siculus  
Bibliotheca Historica, Bücher I-XL. Übersetzung nach: Gerhard Wirth (Buch I-III) und Otto Veh (Buch IV-X), Diodoros. Griechische Weltgeschichte Buch I-X, Erster Teil, Peter Wirth und Wilhelm Gessel (Hrsg.), Bibliothek der Griechischen Literatur 34, Stuttgart 1992.
- Herodot** Herodot  
Historien, Band II, Übersetzung nach: Josef Feix (Hrsg.), Herodot Historien, Band 1, Bücher I-V, Griechisch-deutsch, Düsseldorf/Zürich 2000<sup>6</sup>.

### Internetquellen:

- Uni Halle, Lepsius Denkmäler** <http://edoc3.bibliothek.uni-halle.de/lepsiuss>

- 
- Heidelberger  
Ramessidenarchiv** <https://heidicon.ub.uni-heidelberg.de>  
Alle Quellen aus dem Archiv werden in dieser Arbeit mit ihrer Dia-Nummer angegeben und können über diese gesucht werden.
- IBAES** <http://www2.rz.hu-berlin.de/nilus/net-publications/ibaes>  
Internetpublikation der Reihe IBAES im PDF-Format
- IFAO EGNET  
(Tombes de Deir el  
Medina –  
Couverture  
photographique)** <http://www.ifao.egnet.net/bases/archives/ttdem>
- Online-Katalog des  
Metropolitan  
Museum** <https://www.metmuseum.org/art/collection>
- OEB** <http://oeb.griffith.ox.ac.uk/>
- Osirisnet** [http://osirisnet.net/e\\_centra.htm](http://osirisnet.net/e_centra.htm)  
Internetpublikation diverser ausgesuchter Gräber mit umfangreichem Bildmaterial; die Seite wird betrieben von Thierry Benderitter
- Das Altägyptische  
Totenbuch. Ein  
digitales  
Textzeugenarchiv** <http://totenbuch.awk.nrw.de>
- Thesaurus Linguae  
Aegyptiae** <http://aaew.bbaw.de/tla>  
Digitales Wörterbuch der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften
- Uni DIA Verlag** <http://www.uni-dia-verlag.de/>  
Sammlung von Fotos, die zwischen 1958-1964 entstanden sind
- Publikation zum  
Grabungsprojekt  
„Imkerei“ der  
Universität  
Jerusalem, Israel** <http://www.hagalil.com/01/de/Israel.php?itemid=1584>
- SMB Digital  
(Onlinedatenbank  
des Ägyptischen  
Museums Berlin)** <http://www.smb-digital.de/eMuseumPlus?service=ExternalInterface&module=collection&moduleFunction=highlight&filterName=filter.collection.highlights.1000>
- South Asasif  
Conservation Project** <http://www.southasasif.com/MapTemp.html>
- SCA/MSA Kairo** <http://www.sca-egypt.org>

## VI. English Summary

„As an awareness of the ways in which the universe functioned, Egyptian religion was a sort of physics that drew not on objective and reproducible data, but, rather, on plays on images, words, and metaphors. Myths described natural phenomena, and, like the models of modern theoretical physics, they employed a formal language whose symbols were deities and whose equations were the stories about their actions.“  
(Traunecker 2001, Gods of Egypt, p. 11)

It could be shown, that the Ritual of the Daily Offering did not only serve the provision of the deceased. The foodstuffs were a transponder to emphasize the transcendent character of this ritual and to cause a transformation of the individual. Every offering had its own special and symbolically coded meaning that developed its magical power during the ritual. Through the equalization with the myth of returning the eye to Horus, the offering bearer became Thot himself and the recipient became Horus. Therefore, it was also possible for the recipient to transform into a deceased – Osiris. The myth and magical word plays supported the ritual's power and through the offerings transmitted special powers to the deceased.

Nevertheless, the Ancient Egyptians recognized the offering cult, which ideally should have been performed by their descendants, was endless. Therefore, they transferred their previously actually performed ritual<sup>1870</sup> into depictions that were effective by magic and recitation<sup>1871</sup>. The meaning of the scene changed over the whole span of Egyptian history, what suggested that its appearance did not contribute to a removal of the problem. The reason for this was the nature of the *K3*, which was able to stay inside the depictions<sup>1872</sup>, but could not act for the offering bearer. However, this does not mean, that the *K3* and the tomb cult lost their significance. The Daily Offering Ritual was more an official cult than the one, which was performed in front of the *3h ikr n R<sup>c</sup>.w*-stelae. Therefore, everybody was able to fulfill the cult for himself during his lifetime<sup>1873</sup> and afterwards in the netherworld. The cult performance at the tomb was an official act, which was performed by the descendants just at special occasions, like feasts. Otherwise it was performed by priests.

Throughout the New Kingdom the concept of the reception of offerings by humans changed. Reaching the afterlife was more and more thought to be in the hands of the gods, as expressed in BD spells 59 and 125. Everybody was responsible by their own behavior on earth, except for the pharaoh, who always acted according to *M3<sup>c</sup>.t*. The changes in the concept of the afterlife are rather changes of the concept of the transition to the sphere of the netherworld. This can be observed at the increasing expulsion of the offering table scene, that before was separately designed and then assimilated by the feast scenes.

The *K3*-statues bore flower bouquets on their laps, to transfer the divine substance to the tomb owner, even though it remains doubtful whether this has been practiced with offerings as well.

Some elements, like fish and pork, were never depicted in offering table scenes since their first appearance. The latter can be explained by the myth of the recovery of Horus' eye. As Seth was responsible for its destruction, pork, which was connected to him, could not be offered during the ritual. The former, the fish, had a positive connotation as the incarnation of the deceased as an attendant of the solar barque. These two reasons account for the fact that it was not possible to offer fish during the ritual.

An alteration which can be observed in the 18th dynasty is the depiction of the archaistic offering table and the so called Schnittgrün. The archaistic offering table first appears during the reign of Amenhotep II. in the wall scenes of Thebes-West. The Schnittgrün first appears in the Amarna tombs under pharaoh Akhenaten. Both dating criteria are connected to the forthcoming sun cult and represented it on a smaller scale. The striking reference to Osiris, which is given by the archaistic

<sup>1870</sup> „A subject would not be displayed on monuments simply because it existed in society. Most subjects must have existed for long periods before contexts were created or forms devised for presenting them within the system of decorum.“ (Baines 1991, Society, Morality and Religious Practice, p. 138)

<sup>1871</sup> Barta 1963, Opferliste, p. 68: „Zur Sicherung des Speisenbedarfs genügte allein das Rezitieren der Ritualsprüche.“

<sup>1872</sup> Harrington 2013, Living with the Dead, p. 42. O'Connor 1996, Statuary and the Afterlife, p. 624.

<sup>1873</sup> Harrington 2013, Living with the Dead, p. 42.



offering table, reminds of the Equalization of Osiris and Re. This is shown convincingly in the tomb of Nefertari and its famous scenes, that are accompanied by the words<sup>1874</sup>:

„Osiris rests in Re“ and „It is Re, who rests in Osiris.“

The deceased sun god, who fulfilled his daily routine, unites for a short term with Osiris and rests in his body.<sup>1875</sup> Therefore, he went through a transformation phase. Osiris was the *B3* of Re<sup>1876</sup> and every deceased became Osiris.

Furthermore, the deceased were able to act for Re as *3h.w ikr n R<sup>c</sup>.w*. Therewith a unity of Re and Osiris is shown throughout the arrangement of the tomb. The official part was the chapel in the shape of a pyramid and the subterranean part was interpreted as the netherworld. In the upper area, the halation was used for the Opening of the Mouth Ritual while the osirian plant basins served as a resting place for the *B3*.<sup>1877</sup>

The stelae (*w<sup>d</sup>.w*), which were fixed in the outer area, served for the communication between the living and the dead through instructions (*w<sup>d</sup>.w*). The living had the possibility to reach the god through the *3h* of an ancestor, who could act for him. The *K3* was represented in form of a statue, a wall painting or an image (*twt*) of the tomb owner. Mainly during feasts, the descendants came and offered foodstuffs (*k3.w*) to them.

The detection of the deeper meaning of the Daily Offering Ritual that was presented in this thesis enhances our knowledge about the change in the conception of the transition to the netherworld. It was part of a long tradition, which, despite of its seeming continuity, was constantly in change. This thesis reflects on the symbolic meaning of offerings which can be called provisions, foodstuffs for survival or victuals that had a meaning beyond their everyday usage. They served for the subsistence in the netherworld and as a transponder for the transition to the life after death.

<sup>1874</sup> See Basch 1978, La Tumba de Nefertari, p. 35, Lámina V.

<sup>1875</sup> Assmann 2001, Tod und Jenseits, p. 251.

<sup>1876</sup> See the papyrus of *Trj-jrj* (col. x+1.8). Burkard 1995, Osiris-Liturgien, p. 24. There: „Erhebe dich doch, Osiris, Ba des Re [...]“.

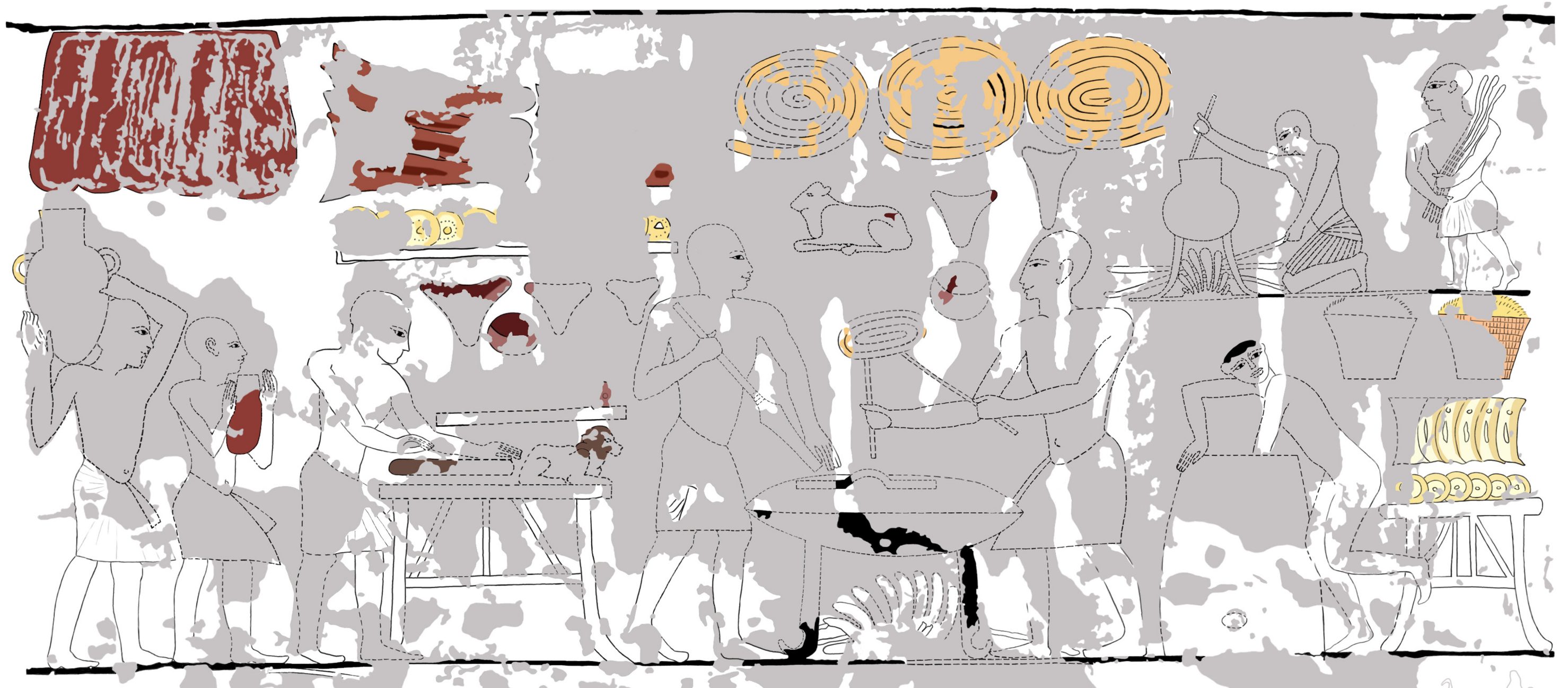
<sup>1877</sup> Assmann 1987, Priorität und Interesse, p. 38-39.

## VII. Selbständigkeitserklärung

Hiermit versichere ich, dass ich die vorliegende Dissertation selbständig und nur unter Verwendung der angegebenen Literatur und Hilfsmittel angefertigt habe.

**Berlin, den 01.02.2020**

**Anke Weber**



Bäckereiszene im Grab Ramses' III. (KV 11), Kammer Ba, Ostwand. Darstellung einer Backpfanne sowie verschiedener *šꜥ.t*-Brot-Formen.

Nordwand der Grabkapelle TT 175 (unbekannter Besitzer) in Theben-West.



Sitzender Grabherr  
vor einem Opfertisch

Amphoren in  
Gefäßständern

Aufsicht über die Arbeiten  
durch den Grabherrn

1. Zerkleinern der Baum-  
rinde von Dufthölzern  
und Einweichen in Öl

2. Abfüllen von Ölen

3. Auswringen der Salb-  
masse in einem Tuch

4. Zermahlen von Samen zu Öl  
(*Ricinus communis*?)

5. Sieben der in Öl  
eingelegten Blüten

6. Fettschmelze

7. Lagerung der Duftöle