

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

MARTIN FITZENREITER

I. Einleitung – Die Statuenstiftung des Pennut von Aniba

1.

Nördlich der antiken Stadt Aniba, einem Verwaltungszentrum Unternubiens zur Zeit von dessen pharaonischer Besetzung im Neuen Reich (ca. 1550-1080 v.u.Z.), lag die Grabanlage des Pennut.¹ Pennut war „Stellvertreter von Wawat (Unternubien)“ zur Zeit Ramses VI. (ca. 1152-1145 v.u.Z.) und damit die höchste lokale Autorität in diesem schmalen Fruchlandstreifen zwischen dem ägyptischen Kerngebiet und der sudanischen Region.

Von der Anlage ist der in den anstehenden Felsen geschlagene Kultraum erhalten, dessen Wände mit Reliefs und Inschriften vollständig bedeckt sind (Abb.1).² Das Dekorationsprogramm folgt im zeitgenössischen Ägypten üblichen Vorgaben und zerfällt in zwei Teile. Im westlichen Teil der Kapelle wird das jenseitige Schicksal des Pennut mit der Bestattung, dem Totengericht, dem Aufenthalt im Jenseits und schließlich dem Heraustreten zur Anbetung des Sonnengottes beschrieben. Thema des östlichen Teils der Dekoration ist die Position des Pennut im Diesseits. Neben Darstellungen des Ahnenkultes wird hier gezeigt, dass Pennut eine Statue des Pha-

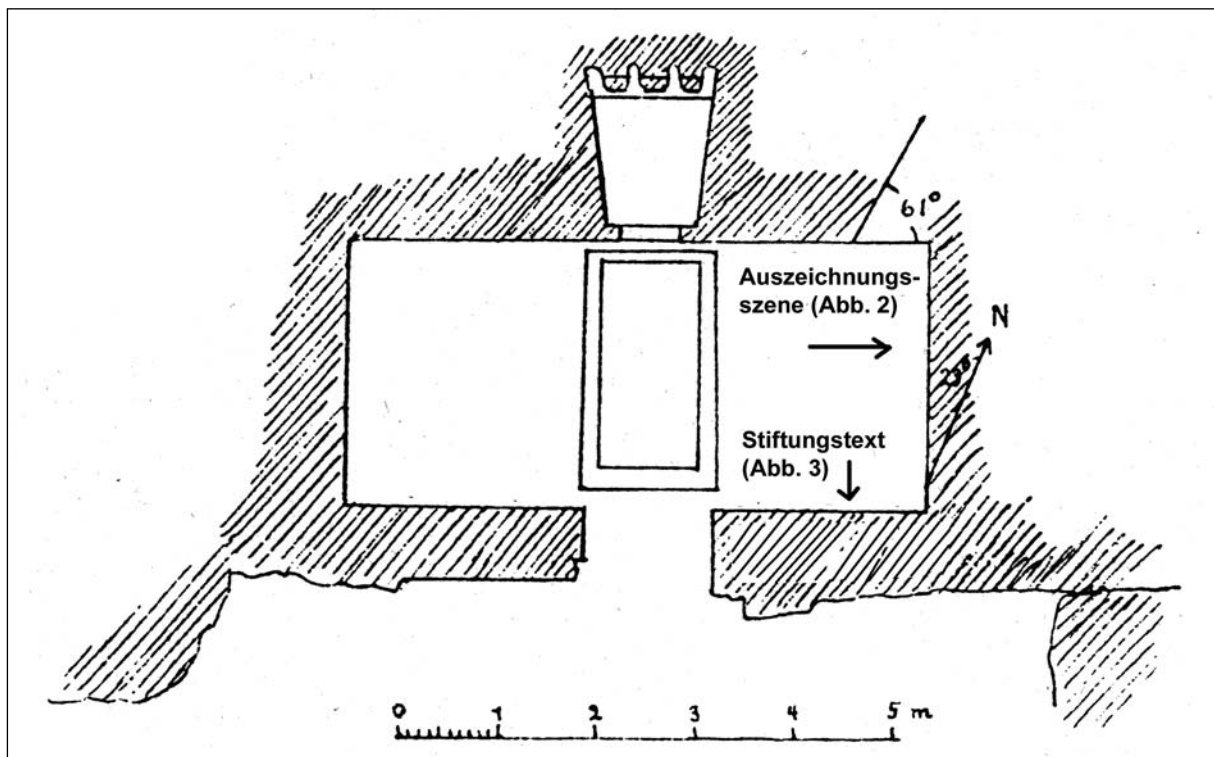


Abb. 1: Grundriss der Felskapelle des Pennut mit Lage der besprochenen Darstellungen (aus: Lepsius 1913, 116).

¹ Die Lokalität ist inzwischen vom Nasser-Stausee geflutet. Allgemein zur Anlage siehe Fitzenreiter 2001.

² Publikation der Dekoration: Lepsius 1849-58, Bd. III, 229-232 (Strichzeichnungen); Steindorf 1937, Tf. 101-104 (Fotos); Kitchen 1983, 350-357 (Texte). Verschiedene Aspekte des Dekorationsprogramms sind in einer Reihe von "Notizen zum Grab des Pennut" bereits behandelt worden: Fitzenreiter 1998, 2001, 2003.a, 2004.a.

rao im Horustempel von Aniba aufstellen ließ und dafür sowie für weitere Leistungen von Ramses VI. geehrt wurde (Abb. 2). Zur Versorgung des Kultes dieser Statue richtete man eine Stiftung ein. Der Text, in dem diese Stiftung beschrieben wird, ist am östlichen Teil der Südwand wiedergegeben (Abb. 3).

Stiftung [der Statue] der königlichen Gemahlin Nefertari, die in Aniba ruht. Der Osten ist an der Wüste. Der Norden ist an den Weiden des Pharao (i.h.g.). Der Westen ist am Fluß. Drei Chet-Maße.

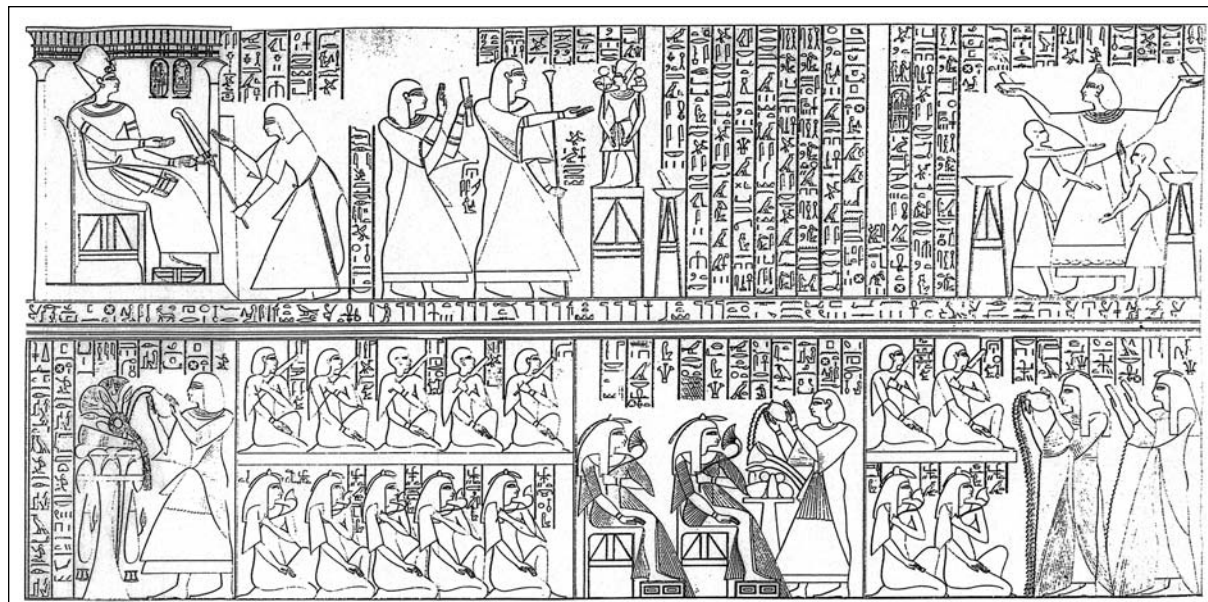


Abb. 2: Statuenstiftung und Auszeichnungsszene auf der Ostwand der Kapelle des Pennut (aus: Lepsius 1849-58, 230)

2.

Der Stiftungstext nimmt den größeren Teil der Wandfläche ein und wird von der Darstellung der thebanischen Göttertriade Amun, Mut und Chons oben rechts und der Götter Ptah und Thot oben links flankiert. Darunter sieht man rechts den Stellvertreter Pennut und den Scheunenvorsteher Penra. Die zwei Frauen links unten gehören bereits zur Darstellung der angrenzenden Wand. Der Stiftungstext lautet:³

(1.) Die (Land-)Stiftung für die Statue des Ramses VI., die in Aniba ruht:

(Feld Nr. 1:) (Im) nördlichen Gebiete von "Ramses II. im Haus des Re" (= Lokalbezeichnung) (bei?) der Siedlung gegenüber dem „Haus des Re, des Herren der östlichen (Nil-)Ecke/Biegung“ (= Lokalbezeichnung): Der Süden ist an den Feldern der (Land-)Stif-

(Feld Nr. 2:) (Im) Gebiet von rw-h3-tp-mjw (= Lokalbezeichnung) auf dem Feld des Stellvertreters von Wawat: Der Süden ist am Feld der (Land-)Stiftung der Statue [NN]⁴, unterstellt dem Priester Ameneno-pe. Der Osten ist an der Wüste. Der Norden ist an der Weide des Pharao (i.h.g.), genutzt als Feld des Stellvertreters von Wawat. Der Westen ist am Fluß. Zwei Chet-Maße.

(Feld Nr. 3:) (Im) Gebiet des Tempels der Göttin; östlich vom Feld ohne Erbfolge, östlich grenzend an die Wüste: Der Süden ist am Feld der (Land-)Stiftung der Statue [NN], unterstellt dem Stellvertreter Merij von Wawat. Der Osten ist an der Wüste. Der Norden ist am Feld des Hirten Bachu. Der Westen ist am Fluß. Vier Chet-Maße.

(Feld Nr. 4:) (Im) Gebiet an der Spitze von Tech-chet (= Lokalbezeichnung) am westlichen Ende des Sees (?) von Tech-chet auf der Weide des Pharaos (i.h.g.) und dem Feld ohne Erbfolge, östlich grenzend an die

³ Die Übersetzung lehnt sich weitgehend an die von Helck 1986 an. Weitere Übersetzungen, auch von Passagen und die Diskussion bestimmter Termini und Detailfragen, bieten u.a. Breasted 1906, 231-235; Gardiner 1948, 111; Müller 1976, 60-62, 84f; Menu 1970.a, 118-122; Janssen 1975, 150; Katary 1989, 255.

⁴ Der Name der Statue ist nicht angegeben.

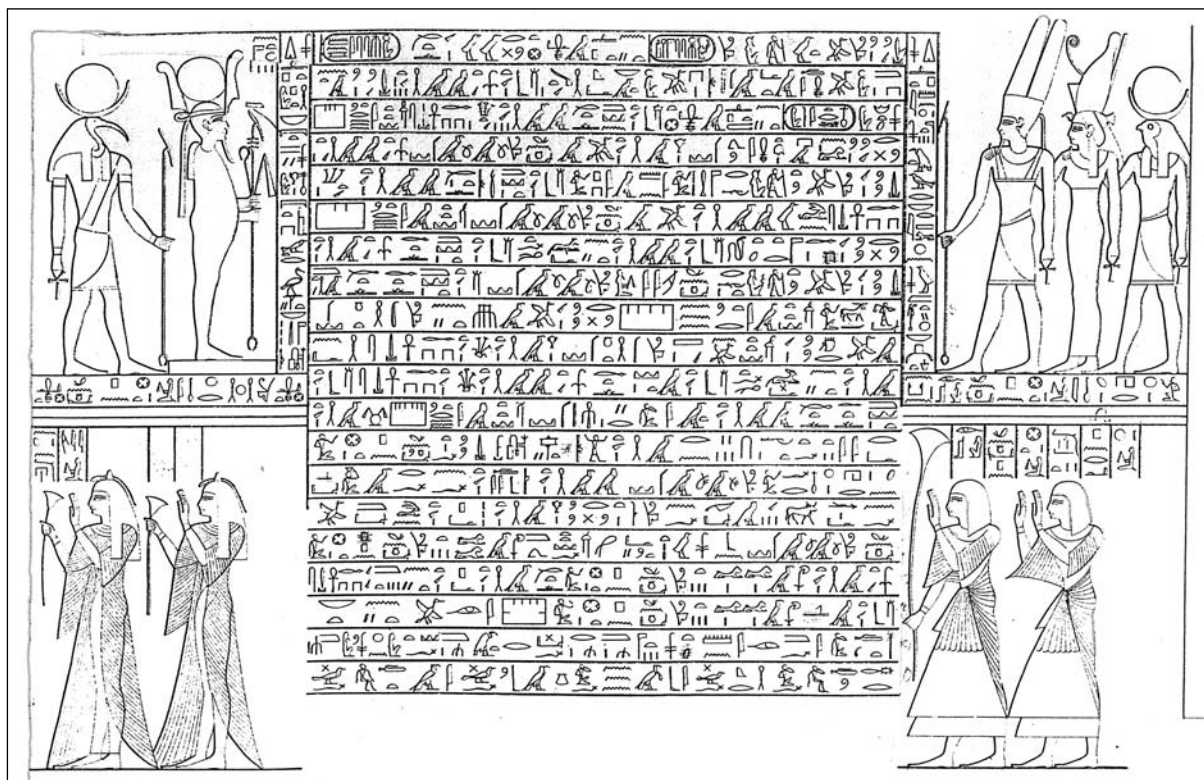


Abb. 3: Stiftungstext auf der östlichen Südwand der Kapelle des Pennut (aus: Lepsius 1849-58, 229.c).

Wüste. Der Süden ist an der Weide des Pharao (i.h.g.). Der Osten ist an der Wüste. Der Norden ist das Feld von Irsa. Der Westen ist am Fluß. Sechs Chet-Maße.

Gesamtheit des Ackerlandes das er unterstellte: 15 Chet-Maße, macht Hochfelder $\frac{1}{4}$ (?). (Aktennotiz:) Erstellt, geschrieben, bestätigt.

(II.) Seine (Land-)Stiftung, (nämlich) des Stellvertreters Pennut, Sohn des Herunefer, von Wawat:⁵ Ein Flussrandfeld (?) von ihm (= Pennut), um zu bringen zu ihr (= der Statue) ein Rind als Schlachtopfer für sie (= die Statue) pro Jahr:

5 Die Lesung der Passage ist umstritten. Breasted 1906, 235 zieht die Aktennotiz und die Nennung des Rinderopfers zusammen und übersetzt „The scribe of its domain, the deputy, son of Herunefer of Wawat, has (them), as fields rented to him to pay to it one ox, slaughtered yearly.“; ebenso verbindet Menu 1970.a, 119 Addition, Aktenvermerk und Rinderopfer: „Totale de terre lui a été donné: 15 aroures, ce qui fait 10 (?) (aroures) de terre *k3yt* ... ?, (superficie) invariable (?) – son desservant est le député de Wawa, Pennout fils d’Herounefer – en tant que terre qui lui a été concédée pour lui fournir un boeuf comme sacrifice annuel.“ Helck 1986, 25 trennt die Addition und den Aktenvermerk von der folgenden Passage, die so einen neuen Abschnitt einleitet: „Sein

(Feld Nr. 5:) (Im) Gebiet der Uferfelder (?) die in der Hand des Stellvertreters von Wawat waren. Nicht ist es in der (Schulden?)-Liste. Sein Westen ist der Anfang von Charuru (?) des Stellvertreters Pennut. Der Süden ist das Feld (von) Charuru (?) des Stellvertreters Pennut. Der Norden ist das Uferfeld (?) der Domäne des Pharao (i.h.g.). Der Osten ist der Anfang/das Ende (von) Charuru (?) des Stellvertreters Pennut.

Sechs Chet-Maße.

(Fluchformel:) Was angeht jeden der dagegen reden wird: Möge Amun-Re, der König der Götter, hinter ihm und vor ihm seine Macht ausüben, möge Mut hinter seiner Frau (ihre Macht) ausüben, (möge) Chonsu hinter seinem Kind (seine Macht) ausüben;

Stifter: der Stellvertreter von Wawat *Pn-nwt*, Sohn des *hrw-nfr* mit *kdbjyt*-Feld für sie (= die Statue), um Ertrag zu bringen ihr für eine Kuh als jährliches Schlachtopfer für sie.“ M.E. bezieht sich das einleitende *hmk(j).t-f* nicht auf Pennut („sein Stifter“) sondern leitet analog zum Textbeginn ganz oben einen neuen Abschnitt mit Nennung des „Stiftungsgutes“ ein. Die etwas umständliche Formulierung war wohl nötig um klarzustellen, dass es sich hierbei nicht um eine Stiftung für (eine Statue des) Pennut handelt, sondern dass hier der – von der Landstiftung oben verschiedene – Stifter explizit gemacht wird.

er möge hungern, er möge dürsten, er möge Mangel leiden und er möge elend sein.

3.

In Aufbau und Inhalt entspricht die Inschrift einem Typ sonst meist auf Stelen belegter Texte, die Landübertragungen an sakrale Entitäten beschreiben. Im vorliegenden Fall wird ein Kult für eine Statue des regierenden Königs im Haupttempel von Aniba eingerichtet. Diesen Kult stattet man – der Donator bleibt unerwähnt – mit einer Stiftung von insgesamt vier Feldern aus, die in der weiteren Umgebung von Aniba liegen. Außerdem wird vom Stellvertreter Pennut persönlich ein weiteres Landstück für einen speziellen Zweck gestiftet, nämlich den, einmal jährlich ein Rind als Schlachtopfer für die Statue bereitzustellen.

Die Gruppe solcher Stiftungstexte ist bereits mehrfach diskutiert worden.⁶ In den betreffenden Texten wird, wie bei Pennut auch, festgehalten, dass ein bestimmter Besitz an eine Gottheit oder an eine Königsstatue übertragen wird. Da in den betreffenden Texten sehr genaue Angaben zu dem in die Stiftung übertragenen Besitz und die Art seiner Verwaltung gemacht werden, spielen diese Quellen eine wichtige Rolle bei der Beschreibung der altägyptischen Wirtschaft. Unter ökonomischem Gesichtspunkt wird der Stiftungsvorgang in der Regel so interpretiert, dass die Stiftung eine Art Fonds darstellt, dessen Erträge von einem begünstigten Dritten verzehrt werden: Über die legitimierende Fiktion der Versorgung eines Kultes verfügt der Verwalter der Stiftung über den gestifteten Besitz. Auf diese Weise konnte der Pharao z.B. bestimmten Personen eine Art Pension zuweisen; so werden in den Belegten (ehemalige) Militärs und ihre Familienangehörigen als Verwalter genannt.⁷ Andererseits war es Individuen auch möglich, Stiftungen aus eigenem Besitz und zu eigenen Gunsten zu tätigen oder zu erwirken, sei es, um den eigenen oder einen fremden Totenkult zu versorgen, um einen bestimmten Besitz von anderweitiger Verwendung (Rückgabe an die „Krone“, Weitergabe an Nachfolger im Amt oder

innerhalb sozialer Gruppen/„Vererbung“) auszuschließen, oder allgemein um bestimmte Einkünfte in institutionalisierter Form zusammenzufassen.⁸

Der Fall des Pennut bleibt in seiner Zielsetzung etwas unklar, da im Text weder der Stifter der im Teil I zusammengefassten Landstücke explizit gemacht wird, noch ein Nutznießer/Verwalter der Stiftung genannt ist. Ausdrückliche Erwähnung findet nur die zweckbezogene Zustiftung eines Landstückes durch Pennut selbst (Teil II). Aus dieser Konstellation wurde von Wolfgang Helck geschlossen, dass Pennut die Möglichkeit der Stiftung dazu nutzte, um Besitztümer aus seinem Amts- (Teil I) und seinem Privatvermögen (Teil II) in eine Besitzform zu überführen, die dem Zugriff anderer Autoritäten entzogen ist. Auf diese Weise hätte Pennut die Erträge von prinzipiell staatlichem Land privatisiert und über die Betreuung des Kultes an sich und seine Sippe gebunden.⁹

4.

Eine Besonderheit der Stiftung des Pennut ist, dass sie nicht wie in den meisten belegten Fällen auf einer Stele dokumentiert ist, sondern in einer Grabanlage. Innerhalb des Dekorationsprogramms der Anlage stellen der Text und mit ihm verbundene Bilder eine Sequenz dar, die mit weiteren Darstellungen und Texten korrespondiert. Im folgenden Beitrag soll es daher darum gehen, den Zusammenhang zwischen der Stiftung und den übrigen Elementen der Selbstpräsentation des Grabherrn herzustellen. Um dieses Vorhaben in eine etwas weitere Perspektive zu rücken und um dem übergeordneten Ziel gerecht zu werden, Zusammenhänge von sakraler und wirtschaftlicher Sphäre zu beleuchten, wird auf verwandte Belege eingegangen. Schließlich ist es das Ziel der Untersuchung, einen eng mit ökonomischen Aktivitäten verbundenen Aspekte der religiösen Praxis zu untersuchen: das Stiftungswesen der pharaonischen Zeit.

6 Eine ausführliche Diskussion der Stiftungstelen mit Belegliste bei Meeks 1979; weitere Beiträge, insbesondere konkret zum Phänomen der Statuenstiftung: Helck 1961, 226-233; Schulman 1966; Helck 1966; Kitchen 1969-70; Kitchen 1973; Gaballa 1973; Kessler 1975; Hovestreydt 1997.

7 Kessler 1975, 115f; Meeks 1979, 641f.; Katary 1989, 119.

8 Gardiner 1948, 112, Anm. 4; Helck 1966, 39; Meeks 1979, 651f; siehe die zusammenfassende Diskussion möglicher Motive bei Haring 1997, 142-155 und Hovestreydt 1997, 117f.

9 Helck 1986, 33-35.

II. Die Stiftung des Pennut im Kontext ähnlicher Quellen

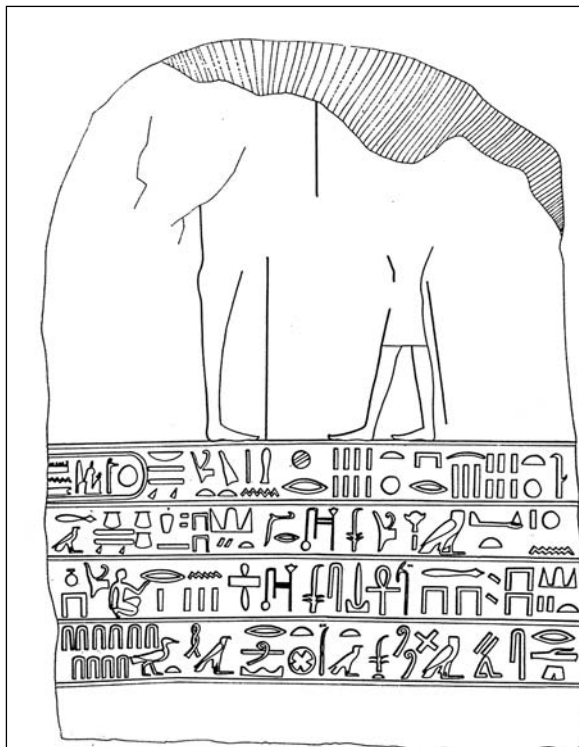
II.1. Stiftungsstelen und verwandte Dokumente

1.

Wie bereits erwähnt, zählt der Text des Pennut inhaltlich und formal zu einer Gruppe von Stiftungstexten über (in der Regel) Landstiftungen an sakrale Institutionen. Diese Texte treten im frühen Neuen Reich erstmals auf, sind in der 22.-26. Dynastie mehrfach belegt, um danach nur sporadisch oder in veränderter Form fortzuleben.¹⁰

Die häufigste Form, in der entsprechende Dokumente überliefert blieben, sind Stelen (Kasten u. Abb. 4). Sie zeigen im oberen Bereich gewöhnlich eine Darstellung im Flachbild; meist den König vor einer Gottheit. Darunter ist der Text der Stiftung niedergeschrieben. Diese Texte enthalten, in unterschiedlicher Ausführlichkeit, a) eine Datierung, die Beschreibung des königlichen Stiftungsaktes und die Nennung der begünstigten sakralen Entität; b) die Auflistung der gestifteten Landstücke; c) die Nennung von Verantwortlichen und Nutznießern der

¹⁰ Meeks 1979, 610-623, 653-656.



Zwei Beispiele für Stiftungsstelen aus der 20. Dynastie

Abb. 4: a) Stiftungsstele von Nazlet Batran (aus: Gaballa 1973, fig. 2)

"Regierungsjahr 6, dritter Monat der Peret-Jahreszeit, Tag 8, unter der Majestät des Königs von Ober- und Unterägypten Userma'atre-Meriamun (Ramses III.).

An diesem Tag wurde der Auftrag gegeben an den königlichen Schreiber und Vorsteher der beiden Scheunen des (?) Thrones der beiden Länder, den Großen (?) der Scheune des Pharao (l.h.g.), den königlichen Schreiber Sanuro (?) // die Grenzen zu setzen im Gebiet im Süden des Dorfes von Rose-tau. Felder: Aruren 100." (Übersetzung nach Gaballa 1973, 111f)

b) Text der Stiftungsstele von Medamud

"Regierungsjahr 2, erster Monat der Peret-Jahreszeit, (Tag 1), unter der Majestät des Königs von Ober- und Unterägypten, Herr der beiden Länder, Userma'atre-Meriamun, Sohn des Re, Herr der Erscheinungen, Ramses III., Herrscher von Heliopolis.

Seine Majestät befahl zu Geben (*rdj.t*) Felder als *hnkj.t*-Stiftungsland, 50 Aruren, an die Statue des Amunrasonter zusammen mit der Statue "Ramses III., Herrscher von Heliopolis, Sohn des Amun, geboren von Mut, der Herr der Opferversorgung", im Bezirk von Perenta, auf den Feldern von Perduat. Der Süden ist bei Perduat, der Osten ist bei Perduat, der Norden ist am Gut des Amun, der Westen ist am Gut des Month. Dekret des Regierungsjahr 2, erster Monat der Peret-Jahreszeit, (Tag 1), unter der Majestät des Königs von Ober- und Unterägypten, Herr der beiden Länder, Userma'atre-Meriamun: (Sie? Die Ländereien?) werden gegeben unter die Verwaltung des Hüters der Schriften des Gutes des Amunrasonter, Chaemope, Sohn des verstorbenen (wörtl.: des Osiris) Hüters der Schriften, Stellvertreter des Schatzhauses des Gutes des Amunrasonter, Imiseba, gerechtfertigt,- von Sohn zu Sohn, von Erbe zu Erbe, ewiglich." (Übersetzung nach Kitchen 1973).

Stiftung; d) Erbschafts- und Fluchformeln. Die Stelen sind oft von minderer handwerklicher Qualität. Man nimmt an, dass solche einfachen Stelen an den betreffenden Landstücken als Grenzsteine aufgestellt waren.¹¹ Eine Stele wurde im Bereich des Südtores am Palast des Merentptah in Memphis gefunden; einem sakralen Ort, an dem sich auch andere Stelen unterschiedlicher Gattungen fanden.¹² Weiterhin sind Texte, die im Zusammenhang mit der Stiftung von Statuen stehen, noch in Papyri belegt,¹³ auf Statuen¹⁴ und Gedenksteinen¹⁵ und eben in der Kapelle des Pennut.

2.

Inhaltliche Charakteristik der Stiftungstexte ist, dass in ihnen der ökonomisch relevante Bestand einer Stiftung beschrieben wird. Als terminus technicus wird das Wort *hnk(j.t)* verwendet, seit dem Neuen Reich oft – wie auch bei Pennut – in einer etwas rätselhaften Schreibung, die an die Schreibung für *hm-k3l* „Totenpriester“ erinnert.¹⁶ Das Wort leitet sich vom Stamm *hnk* mit der Grundbedeutung „darbieten, schenken“ ab und bezeichnet vorrangig die Gesamtheit der eingebrachten Objekte selbst, das Stiftungsgut/Stiftungskapital, wobei in den hier interessierenden Texten darunter immer Landstücke verstanden werden; siehe die Determinierung bzw. die Erweiterung durch den Begriff *w* („Gebiet“).¹⁷

11 Meeks 1979, 608f.

12 Schulmann 1963; Helck 1966. Diese Stele behandelt die Ausstattung einer Stiftung nicht mit Land, sondern mit regelmäßigen Lieferungen. Eine Aufstellung als Grenzstein wäre daher auch nicht denkbar.

13 Z.B. pTurin 1979 vso. (Hovestreydt 1997) und die Nennung derartiger Stiftungen im pWilbour (Gardiner 1948, 111-113).

14 Eine im Tempel Amenophis III. in Memphis aufgestellte Statue mit der Inschrift des Amenhotep-Huy (Petrie et al. 1913, 33-36) und eine stelophore Statue des Ramose aus Deir el-Medineh (Bruyère 1952, 56f, pl. XII.No. 115). Zu letzterer siehe die ausführliche Diskussion bei Hovestreydt 1997, 115-120. Beide Fälle sind insofern Besonderheiten, da die Stiftungen Statuen nichtköniglicher Personen betreffen bzw. in den Kult einbeziehen.

15 Helck 1961, 226f u.a. mit einigen Belegen für Gedenkstellen, auf denen Stiftungsvorgänge erwähnt sind.

16 Diskussion der Schreibung bei Gardiner 1948, 111-113; Menu 1970, a, 120; Kessler 1975, 108f; Meeks 1979, 626; Helck 1986, 25. Siehe zur Grundbedeutung des Substantivs: TLA, Lemma-Nr. 107190: *hnk.t.l* „(eine) Opfertgabe“ und Lemma-Nr. 107250: *hnkj.t.l* „Schenkung“. Ich danke Frank Feder für wichtige Hinweise.

17 Gardiner 1948, 111: „Land donated to (lit. „donated land of“)“.

Stiftungen aus dem Neuen Reich, die sich auf andere Objekte, wie Lebensmittel o.ä. beziehen, werden meines Wissens nicht so bezeichnet.¹⁸ Der Vorgang der Stiftung, der „Stiftungsakt“, wird entweder mit *rdj* / „geben“ oder aber auch mit *hnk* / „schenken“ beschrieben.¹⁹ Die Institution, die „Stiftung“ als Rechtssubjekt im Sinne des abendländischen Rechtes,²⁰ wird so nicht bezeichnet; sie findet ihren Ausdruck offenbar in der sakralen Entität, der das Stiftungsgut zugewiesen wird; siehe die Formulierung der Überschrift bei Pennut: *Die (Land-)Stiftung für die Statue* (d.h für die Kultinstitution der Statue) *des Ramses VI., die in Aniba ruht*. Die sakrale Entität, d.h. die Statue bzw. die in ihr wirkende Macht, werden als Rechtssubjekt im personalen Sinne gewertet und verkörpern so die institutionelle Oberhoheit.

Der beschriebene Stiftungsakt findet zugunsten einer Gottheit oder einer Königsstatue statt.²¹ Stiftungen an Königsstatuen treten vor allem in der

18 Die stelophore Statue des Ramose bezieht sich auf Lebensmittellieferungen, die als *hnp-ntr* bezeichnet sind, im Text wird der Stifter als *hnkj* bezeichnet (Bruyère 1952, 56f; Kitchen 1979, 363.5).

19 Meeks 1979, 625.

20 Im deutschen Recht beschreibt der dort ebenfalls unscharfe Begriff „Stiftung“ eine juristische Person, die als Organisation/Institution konstituiert ist und der Verwaltung eines von einem Stifter zweckgebunden übergebenen Bestandes an Vermögenswerten dient. Im Unterschied zur Körperschaft gibt es keine Mitglieder (noch, wie bei einer Anstalt, Benutzer), sondern allenfalls Nutznießer (Destinatäre). Nach diesem Gebrauch stellen pharaonische „Stiftungen“ eher „Körperschaften“ (oder „Vereine“) mit gestiftetem Grundkapital dar, da die Nutznießer in der Regel Mitglieder der Organisation werden und auch aktiv zu sein haben (s.u.); der gebräuchliche Begriff „Stiftung“ wird hier aber beibehalten, da sich eine begriffliche Deckungsgleichheit zwischen dem antiken und dem modernen deutschen Rechtsvorstellungen sowieso nicht herstellen lässt. Zur Begrifflichkeit siehe z.B. http://stiftung_des_oeffentlichen_rechts.know-library.net/ und andere beim Suchbegriff „Stiftung“ aufscheinende Quellen.

21 Zwei Fälle beziehen sich auf Statuen von nichtköniglichen Personen: die Statuen des Amenhotep-Huy und des Ramose, auf denen der Text jeweils auch geschrieben steht (Petrie et al. 1913, 33-36; Bruyère 1952, 56f). Die entsprechenden Stiftungen stehen zumindest bei Amenhotep-Huy sicher, bei Ramose möglicherweise im Zusammenhang mit Königsstatuen (dazu Hovestreydt 1997, 116), sind aber prinzipiell Sonderformen der Stiftung nichtköniglicher Tempelstatuen; siehe dazu weiter unten.

20. Dynastie auf.²² Solche an Götter sind auf Stelen zu dieser Zeit ebenfalls belegt. In der folgenden Periode ändert sich der Schwerpunkt und Stiftungen an Königsstatuen verschwinden während die an Götter sehr beliebt sind.²³ Die Königsstatuen befinden sich in der Regel in größeren Kultstätten, bei Pennut z.B. im Horustempel von Aniba.²⁴

Die Stiftungen werden offiziell eingerichtet, um den Kult an der betreffenden Statue zu gewährleisten, worauf fast alle Belege in einer oder anderer Weise explizit Bezug nehmen (z.B. durch die Erwähnung des Opferrindes bei Pennut). Bei Pennut ist anzunehmen, dass die Herstellung der Statue und die Einrichtung der Stiftung zum Unterhalt des Kultes zumindest zeitlich eng zusammenliegen. In anderen Fällen kann aber nicht sicher entschieden werden, ob die Aufstellung des Kultbildes und die Einrichtung der Stiftung (und damit eines Kultbetriebes) streng zusammenhängen; es ist durchaus auch möglich, dass der Kultbetrieb um eine sakrale Entität im Zuge einer Stiftung neu geordnet oder dass zusätzliche Mittel einer bestehenden Institution zugestiftet wurden.²⁵

22 Dazu, dass die Stiftung königlicher Statuen eine Neuerung des Neuen Reiches darstellt: Helck 1966, 39f. Die Erwähnung einer Stiftung für die Statue einer Königin - der Nefertari - im Text des Pennut verweist auf den selteneren Fall, dass es auch Stiftungen für Königinnenstatuen gab; siehe weitere (unsichere) Beispiele bei Helck 1961, 192-196.

23 Der veränderte Fokus der Stiftungen deutet einen grundsätzlich veränderten sozialen und politischen Hintergrund der Stiftungsvorgänge in der 3. Zwischenzeit an, auf den hier nicht eingegangen werden soll; siehe Meeks 1979, 611-622.

24 Siehe auch die Verteilung der Statuenstiftungen auf Sakralkomplexe (königliche Totentempel und sonstige Kultstellen) im pWilbour (Katary 1989, 119-121).

25 pTurin 1979 vso. (Hovestreydt 1997) bezieht sich wohl auf einen neu einzurichtenden Kult, macht aber auch deutlich, dass ein älterer Kult der Neuordnung bedarf und bereits eine Reihe von Königsstatuen am Kultplatz vorhanden sind. Die Stele Ramses III. aus Medamud (siehe Kasten) verbindet eine Stiftung an eine Statue des Amunrasonter mit der an eine Statue des Königs, wobei wenigstens die Götterstatue durchaus älter sein kann (Kitchen 1973). Der Text des Amenhotep-Huy beschreibt einen Opferumlauf, der neben einer Prozessionsstatue Amenophis III. in dessen Jahrillionenhaus in Memphis noch (die Statue des) Ptah als Herrn des Haupttempels einbezieht, ehe ein Opferanteil an die Statue des Amenhotep im Jahrillionenhaus (und von dort aus wohl noch in ein Totenopfer) geht (Petrie et al. 1913, 34).

3.

Als Gut, das in die Stiftung eingebracht wird, können bestimmte Versorgungsgüter wie Brot, Bier, Fleisch und auch Kultrausrüstung wie Weihrauch, Blumen, Kleidung des Gottes genannt sein, immer unter dem Aspekt, dass diese Güter der sakralen Entität als Opfergabe zustehen.²⁶ Dabei machen zusätzliche Angaben wie „täglich“, „monatlich“ u.ä. klar, dass hierunter Ansprüche an der *kontinuierlichen* Lieferungen derartiger Versorgungsgüter zu verstehen sind. In der Stele vom Merenptah-Palast werden die Gaben als aus dem „Schatzhaus Pharaos“ bzw. „aus Nubien und den Oasen“ kommend bezeichnet, auf der Statue des Ramose aus dem Jahrillionenhaus Ramses' II. (Ramesseum); ihre Lieferung scheint also vertraglich mit entsprechenden Institutionen geregelt worden zu sein.²⁷ Teil II der Stiftung des Pennut gehört prinzipiell zu dieser Kategorie, da hier die jährliche Lieferung eines Rindes verfügt wird. Als Herkunftsangabe steht hier ein Landstück, das als Kapitaleinlage zur Absicherung der Lieferung dient.²⁸ Sehr viel häufiger werden in den vorhandenen Belegen aber – wie auch im Fall von Teil I bei Pennut – überhaupt nur Landstücke gegeben, deren Erträge dann ganz allgemein für die kontinuierliche Versorgung des Opfers genutzt werden sollen.

Die Art und Weise, wie die Versorgung des Opfers aus den Erträgen der Landstücke erfolgen soll, kann offenbar vielfältig sein. So ist das erwähnte Landstück II der Pennut-Stiftung ausschließlich dazu bestimmt, ein Rind pro Jahr zu erwirtschaften. Ob dieses Rind auf dem Landstück großgezogen wird, oder ob das Rind von den Erträgen des Landstückes erworben werden soll, bleibt offen. Auch ist nicht davon auszugehen, dass die Landstücke des Konvolutes I exklusiv dem Anbau von Opfergaben dienen. Eher sind sie als ein Kapitalstock zu betrachten, aus dessen Erträgen entsprechende Güter z.T. selbst produziert, aber eben auch erworben werden können. Es werden in den Belegen für diesen Stiftungstyp auch keine Spezifikationen vorgenommen, welche

26 So im Text des Amenhotep-Huy (Petrie et al. 1913, 34), der stelophoren Statue des Ramose (Bruyère 1952, 56f) und der Stele vom Merenptah-Palast (Schulmann 1963, 178; Helck 1966, 37f.).

27 Helck 1966, 38; Hovestreydt 1997, 118f.

28 Ebenso bei Amenhotep-Huy, der zuerst eine Landstiftung erwähnt, aus der eine bestimmte Versorgungsleistung erwirtschaftet werden soll (Petrie et al. 1913, 34).

Gaben aus dem betreffenden Besitz erwirtschaftet werden sollen. Der zweite Abschnitt bei Pennut, in dem erklärt wird, dass das Stiftungsgut der Bereitstellung eines bestimmten Opfers dienen soll, ist eine Besonderheit und stellt in diesem Text ja auch eine Zusatzklausel dar. In der Regel wird das Land dafür bereitgestellt, dass „Kult“ im weitesten Sinne stattfindet. Dabei ist davon auszugehen, dass nur ein bestimmter Prozentsatz der Erträge des Landes in den Kult fließt, während der Rest denen zur Verfügung steht, die das Land bebauen oder anderweitig in seine Betreuung involviert sind. Ein solcher Abgabenschlüssel wird hinter dem Additionsvermerk von Teil I der Stiftung gegeben, wo festgehalten ist, dass ein Äquivalenzertrag von $\frac{1}{4}$ (?) (Arure) Hochfeld abzuliefern ist (bei einer Gesamtfläche von 15 Chet/Aruren).²⁹ Für Teil II stellt das Rind den abzuliefernden Anteil dar.

Während die Gesamtgröße des gestifteten Landes und gelegentlich auch seine geographische Lage genau vermerkt sind, werden nur selten Informationen darüber gegeben, aus welchem Besitz die entsprechenden Landstücke eigentlich genommen werden; die Inschrift des Pennut ist in dieser Hinsicht ungewöhnlich ausführlich. So werden für sämtliche Landstücke genaue Angaben zur Lokalisierung und Begrenzung gemacht³⁰ und in diesem Zusammenhang wird erwähnt, dass Feld Nr. 2 „auf dem Feld des Stellvertreters von Wawat“ und Feld Nr. 4 „auf der Weide des Pharaos (l.h.g.) und dem Feld ohne Erbfolge“ liegen. Landstück II wird ausdrücklich als aus dem Besitz des Pennut kommend bezeichnet, und noch durch einen Nachsatz (schuldenfrei zu sein?) besonders spezifiziert. Wolfgang Helck hat daraus geschlossen, dass die das Landstück I konstituierenden Felder zum königlichen Besitz gehören. In der Auswahl dieser Felder für eine Stiftung, die der königlichen Oberhoheit entzogen zu sein scheint, sieht er die besondere Brisanz der Stiftung. Ob diese Interpretation befriedigt, soll unten erörtert werden. In jedem Fall scheint klar, dass bei Felderstiftungen die entsprechenden Landstücke sehr genau definiert wurden und die Auswahl kei-

neswegs willkürlich war, sondern von den Intentionen des Stifters (über Größe und Qualität der betreffenden Landstücke) ebenso abhing, wie von dessen objektiver Fähigkeit, über die entsprechenden Landstücke so zu verfügen, dass er sie als Stiftungsgut deklarieren konnte.³¹ Ähnlich war es bei Ansprüchen auf Lieferungen von Brot, Bier usw.: diese mussten als Rationen definiert und im Spektrum der Versorgungsleistungen der liefernden Institution festgeschrieben sein; entweder als bereits bestehende Bezüge des Stifters, oder als neu konstituierte Versorgungsansprüche.

4.

Als Stifter tritt in fast allen Belegen der Pharaos selbst auf. Wenn auch nicht im Text der Verfügung, so wird auch bei Pennut dessen besondere Rolle berücksichtigt. Die Belobigungsszene an der Ostwand stellt gewissermaßen die Einleitung des Stiftungstextes dar, indem das Ereignis als königlicher Akt beschrieben wird (Abb. 2) Dort heißt es:

...möge dich loben der Ka des Pharaos (l.h.g.),³² dein guter Herr, der, welcher veranlasste (oder: gestattete), dass die Statue "Ramses VI., Sohn des Amun, an Liebe wie Horus, der Herr von Aniba" gestaltet wurde...

Der Text ist zweideutig und stellt nicht klar heraus, ob in diesem Fall die Initiative tatsächlich vom Pharaos ausging, oder ob dieser die Stiftung nur sanktioniert. Beide Varianten sind möglich und im Vergleichsmaterial belegt.³³

Neben dem Pharaos tritt in der Darstellung bei Pennut noch eine vermittelnde Instanz in Gestalt des „Königsohns von Kusch“ auf. Eine solche meist

29 Zur Lesung und Interpretation der problematischen Stelle Helck 1986, 29. Allgemein zur Höhe der Abgaben auf sakral administriertem Landbesitz im Neuen Reich: Helck 1958, 146-152.

30 Zu Lokalisierungsangaben bei Land im Neuen Reich: Helck 1961, 294-297.

31 Explizit ist in dieser Hinsicht Amenhotep-Huy, der ganz ausdrücklich erwähnt, dass alle in die Stiftung verbrachten Güter seinem persönlichen Anspruchsspektrum entstammen (Petrie et al. 1913, 34).

32 Der „Ka des Pharaos“ ist hier als die sakrale Macht zu verstehen, die in der Statue wirkt (Helck 1966, 40f).

33 Initiativ scheint der König z.B. im Fall der Stiftung zugunsten eines libyschstämmigen Militärs und seiner Familie zu sein (Kessler 1975), während in der kompliziert gestaffelten Stiftung des Amenhotep-Huy die Initiative bei diesem selbst zu liegen scheint, aber der königlichen Absegnung bedarf (Petrie et al. 1913, 33-36; Morkot 1990, 330-333). Nach Helck 1961, 228f und ders. 1966, 39f. gehen in der 18. Dynastie die Stiftungen vom König aus, der so seine Getreuen mit Pensionen versorgt, während ab der Ramessidenzeit zunehmend Stiftungen aus Privatinitiative eingerichtet werden, wofür man oft ehemals „staatliches“ Land abzweigt.

hochrangige Mittelsperson ist auch in mehreren anderen Belegen für Stiftungen erwähnt und war wohl mit der eigentlichen Organisation der Stiftung betraut.³⁴ Nutznießer der jeweiligen Stiftung sind dann die Personen, die als Verwalter des Stiftungsgutes und als die Verantwortlichen für den Kult genannt werden. Diese Personen werden oft namentlich aufgeführt.³⁵ Schließlich es kann eine Klausel geben, die die Vererbung des Anspruches auf die Stellung als Verantwortlicher für den Kult festschreibt.³⁶ Die seit dem Alten Reich in juristischen Texten übliche Formel lautet „*auffür den Sohn des Sohnes und den Erben des Erben*“. Interessant ist, dass dieser Aspekt bei Pennut zwar fehlt, aber die Formel an anderer Stelle in seiner Grabanlage auftritt: am gegenüberliegenden Teil der Zugangswand, im Bild des Leichenzug.³⁷ Außerdem nimmt die Fluchformel am Ende der Inschrift den „genealogischen Gedanken“ auf, indem die Verfluchung auf die Nachkommen der Übeltäter ausgedehnt wird (wofür Chons als der „Nachkomme“ im System der thebanischen Triade verantwortlich ist). Dieselbe Überschneidung der Motive „Vererbung“/ „Verfluchung“ findet sich auch sonst in Stiftungsstelen, die zum Abschluss entweder die Erbformel anführen, oder eine Fluchformel. Zumindest einmal ist auch eine „negierte Fluchformel“ belegt, in der diejenigen, die sich um den Erhalt der Stiftung bemühen, bis in die zukünftigen Generationen unter den Schutz der Götter gestellt werden.³⁸

34 Meeks 1979, 634f. Der Königssohn von Kusch wird als Vermittler auch in den Stelen von Tonkaleh und Serra – ebenfalls Landstiftungen in Unternubien betreffend – erwähnt (Meeks 1979, 639f).

35 So z.B. bei der Stele vom Merenptah-Palast, mit dem Vermerk, dass die Männer Wab-Priester und die Frauen Sängerrinnen des Gottes (= der Statue) sein sollen; Helck 1966, 36.

36 Kessler 1975, 114.

37 Dazu, wie sich im kunstvoll entworfenen Dekorationsprogramm der Kapelle des Pennut Bild- und Textmotive gegenüberliegender Wände gegenseitig zitieren, ergänzen und kommentieren, siehe Fitzenreiter 2001. So wird z.B. auch die Auszeichnungsszene an der Ostwand, mit dem Bild des Königs unter dem Baldachin, dem vermittelnden Königssohn von Kusch und dem durch die Salbung transformierten Pennut an der gegenüberliegenden Westwand durch die Darstellung kommentiert, in der Osiris im Schrein den von Horus, Sohn der Isis, geführten Pennut empfängt und anschließend in der Vignette von TB 151 seine körperliche Transformation (zur Mumie) affirmiert wird.

38 Stele Brooklyn 67.119 (Kitchen 1969-70, 65).

5.

Die Einrichtung der Stiftung wird auf zwei Ebenen vollzogen: als sakraler Vorgang und als juristischer Akt. Allerdings ist diese Unterscheidung nur bei einer Beschreibung aus moderner Perspektive sinnvoll, da im pharaonischen Rechtswesen beide Aspekte zusammengehören.³⁹ Die enge Verbindung dieser zwei Ebenen wird bei Pennut an der Ostwand gezeigt (Abb. 2). Der Pharao tritt hier in einer administrativen Rolle als nominaler Herr des Landes auf, ist aber zugleich eine lebende sakrale Entität und damit oberster Garant des sakralen Vorgangs. Dieser ist als eine gestufte Zeremonie von der Beauftragung durch den König bis zur Überbringung der Nachricht im Angesicht der Statue (im Tempel von Aniba) und der Salbung des Pennut charakterisiert. Andere Belege deuten sogar die persönliche Anwesenheit des Pharao bei Stiftungsvorgängen und eventuell eine zeremonielle königliche Begehung des entsprechenden Landstückes an.⁴⁰ Die Stiftung wird zusätzlich durch weitere sakrale Instanzen abgesichert, die in der Fluchformel auftreten und bei Pennut auch dargestellt werden. Die in der Formel erwähnte thebanische Triade Amun, Mut und Chons wird im Bildfeld noch um Thot, als Gott der Schrift und damit der Beurkundung, und Ptah als Hauptgott von Memphis (als nördliches Pendant zu den thebanischen Göttern oder in juristischer Funktion?) erweitert. Fluchformel und Götterdarstellung zählen außerdem bereits zum juristischen Verfahren, das mit seiner Involvierung sakral bewehrter Formeln typisch für die Rechtsentwicklung im Neuen Reich ist.⁴¹

Die eben genannten Elemente der Bilddekoration folgen in der Art der Darstellung und Beischriften dem monumentalen Gestus der Tempelinschriften. Ganz im Gegensatz dazu ist der übrige Text nicht nach dem Vorbild der Denkmälersprache gestaltet, sondern stellt den Auszug aus einer Akte dar.⁴² Das trifft auch für die übrigen Stiftungsstelen zu. Als

39 Allam 1973.

40 Kessler 1975, 108, 111.

41 Römer 1994, 272-283.

42 Diese Akten waren in Hieratisch geschrieben, was gelegentlich Abschreibefehler bei der Umsetzung in Hieroglyphen verursachte (z.B. Kitchen 1973, 196 (2)). In der 3. Zwischenzeit werden die Texte auch in (Monumental-)Hieratisch auf den Stelen verzeichnet, während die Darstellungen und ihre Beischriften den Normen der Monumentalkunst folgen, z.B. die Stelen Brooklyn 67.118 und 67.119 (Kitchen 1969-70).

Akten wurden die Dokumente offenbar in zentralen Katastern verwahrt⁴³; die Verewigung in Form einer Stele oder gar als Teil der Grabinschrift hatte wohl immer einen spezifischen Kontext (s.u.).

Der juristische Akt als Handlungsfolge folgt dem dreiteiligen Schema. In seiner einfachsten und idealen Fassung, wie sie die meisten Belege auch wiedergeben, initiiert der Pharao die Herstellung einer Kultstatue und die Einrichtung einer Kultinstitution. Dafür werden entsprechende Landstücke als ökonomische Basis bereitgestellt; mitunter war es auch möglich, Lieferungen aus Wirtschaftsinstitutionen festzuschreiben. Eine Vertreter der höheren Beamenschaft übernimmt es, diese Initiative umzusetzen und betraut schließlich eine oder mehrere Personen mit der endgültigen Verantwortung für den Kult, respektive mit dem dafür zur Verfügung gestellten Stiftungsgut. Dieser dreiteilige Vorgang kann als ein typisches Verwaltungsverfahren angesehen werden und vor allem: er kann in jede Richtung „gefahren“ werden. D.h., die Initiative kann tatsächlich vom Pharao ausgehen und dann unter Zwischenschaltung einer vermittelnden Instanz dem Stiftungsbetragten zugute kommen; sie kann aber auch von einer mittleren Instanz ausgehen, die königliche Approbation erhalten und mit Personal bestückt werden; schließlich kann sogar „von unten her“, vom präsumtiven Nutznießer unter Vermittlung einer höheren Instanz die sakrale Approbation einer selbst initiierten Stiftung erwirken werden. Bei Pennut wird in der Darstellung an der Ostwand die Dreiteilung klar herausgestellt: der Pharao präsidiert den Vorgang, der Königssohn von Kusch übermittelt und Pennut verkörpert die ausführende Instanz.

6.

Die Stiftungen an Königsstatuen stellen einen Sonderfall im religiösen Stiftungswesen im Neuen Reich dar. Weitaus umfangreicher sind Stiftungen, die der Pharao direkt an Götter bzw. Tempel tätigt.⁴⁴ Neben

43 Haring 1998, 80-82.

44 Meeks 1979 behandelt alle Belege für Stiftungsvorgänge, die auf Stelen oder ähnlichen Medien dokumentiert sind, sowohl solche, bei denen es sich um Statuenstiftungen im eben skizzierten Sinne handelt (Einrichtung eines Statuenkultes mit konkreter Priesterschaft, der die Nutznießung des zugewiesenen Gutes zusteht), als auch solche, die einer bestimmten Gottheit zugewiesen werden, deren Verwaltung und Nutzung aber allgemein in der Hand der Tempeladministration liegt.

den vom Umfang her oft gewaltigen ökonomischen Transaktionen im Zusammenhang mit königlichen Stiftungen an Tempel nehmen sich die *hnk(j.t)*-Statuenstiftungen allerdings äußerst bescheiden aus.⁴⁵ Doch verwalteten nach Ausweis des Papyrus Wilbour – einer Zusammenstellung von Landstücken (mit Abgabepflichten an sakrale Institutionen?) in einem Gebiet von Mittelägypten aus der 20. Dynastie⁴⁶ – derartige Stiftungen einen gewissen Teil des an sakrale Institutionen gebundenen Landes, so dass man ihre Bedeutung auch nicht unterschätzen sollte.⁴⁷ Sie waren ein durchaus verbreitetes Phänomen, das im Rahmen von sakral institutionalisiertem Landbesitz neben dem traditionell an Kultplätze gebundenen Besitz und den königlichen Stiftungen an Tempel als eine dritte Variante steht.

Zwei Elemente waren für diese Stiftungen charakteristisch. Zum einen waren sie institutionell an eine ganz bestimmte Statue gebunden, die in der Regel nur einen Nebenkult in einem größeren Sakralkomplex besaß. Das implizierte einen überschaubaren kultischen Aufwand, so dass mit den dafür in eine institutionalisierte Form von Besitz überführten Gütern Überschüsse zu erwirtschaften waren. So ist die Abgabeforderung von einem Ertragsäquivalent von $\frac{1}{4}$ (?) (Arure) Hochfeld und einem Rind aus ca. 21 Aruren Landbesitz nicht unmäßig. Aus dem begrenzten Umfang der Stiftung ergibt sich als zweites Charakteristikum, dass ihre Kapitalien bzw. Ansprüche in der Regel durch eine recht kleine, konkret festgelegte Gruppe von Personen verwaltet wurden. Dadurch stellte sich eine enge juristische Beziehung zwischen diesen Kapitalien bzw. Ansprüche und deren Nutznießer her, die den Charakter eines Eigentumsanspruches haben konnte.⁴⁸ Diese Ver-

45 Zu den großen Stiftungen an Tempel siehe Haring 1997.

46 Gardiner 1948; Menu 1970.b; Stuchevsky/Janssen 1986; Katary 1989; Haring 1997, 283-345.

47 Im pWilbour werden 37 *hnk(j.t)*-Stiftungen erwähnt, die sich alle auf Königsstatuen beziehen (dazu: Gardiner 1948, 86f; Menu 1970.b, 150-155). Auch der Text des Pennut erwähnt Felder von noch drei weiteren Statuenstiftungen in der unmittelbaren Umgebung (oder nur zwei: ein Feld der Stiftung für die Statue der Nefertari und zwei Felder der Stiftung für die Statue eines ungenannten Königs?).

48 Die entsprechenden Termini sind *r-h.tln-dr.t* bzw. *m-dr.t* (Meeks 1979, 644f). Nach dem pWilbour zu schließen drücken wenigstens in der 20. Dyn. beide Begriffe unterschiedliche Ebenen der Beziehung zum Objekt aus: *r-h.t* eine eher administrativ verfasste Oberhoheit; *m-dr.t* den direkten Besitz. Als dritte Gruppe treten noch *jhwtjw* auf, offenbar

hältnis wurde auch dadurch befördert, dass der gestiftete Kult und seine Institution eine recht große Autonomie gegenüber der eigentlichen Tempelinstitution besaß. Wohl gerade aufgrund dieser zwei Phänomene – Institutionalisierung von überschaubarem Besitz und Generierung eines Besitzverhältnisses – stellte das mit Kultstatuen verbundene Stiftungswesen eine vitale Form der ökonomischen Interaktion zumindest im späten Neuen Reich dar.

II.2. Statuenkulte und ihre Einrichtung

1.

Der Text des Pennut und die anderen Belege für Stiftungen an Statuen aus dem Neuen Reich stehen im Zusammenhang mit der Betreuung von Kultobjekten. Auch wenn die juristischen und ökonomischen Angaben diesen Umstand mitunter etwas in den Hintergrund treten lassen, stellt die Sorge um die Absicherung eines Statuenkultes das eigentliche Motiv des gesamten Vorganges dar. Im folgenden sollen der konzeptuelle und ökonomische Hintergrund der Betreuung von Kultobjekten skizziert und Belege für die Einrichtung von Statuenkulten in Tempeln vorgestellt werden.

2.

Statuen – oder allgemeiner gefasst: Kultobjekte – also in der Regel dreidimensionale Gebilde aus verschiedenstem Material und von verschiedenster Größe, sind in der pharaonischen religiösen Praxis die primären Ziele kultischer Handlungen. Sakrale

die eigentlichen Kultivatoren. (Gardiner 1948, 86f; Menu 1970.b, 44-53 und Listen der Personen mit den verschiedenen Bezeichnungen: 163-191). Die Angaben für Statuenstiftungen im pWilbour vermerken die entsprechenden Landstücke immer unter der Verantwortung (*h.t*) höherer Beamter. Nur einmal ist dort vermerkt, dass eine andere Person die tatsächliche Kultivierung des Landes übernimmt (Gardiner 1948, 86 mit einer Liste dieser Personen). Der Begriff *r-h.t* bezeichnet auch im Text des Pennut an mehreren Stellen die verwaltungstechnische Oberhoheit bestimmter Personen (der Priester Amenhotep, der Stellvertreter Merij) über einzelne Landstücke, während unmittelbare Besitzverhältnisse durch den direkten Genitiv ausgedrückt werden („Feld des Stellvertreters von Wawat“, „Feld des Hirten Bachu“). Zur Frage des Herrschaftsanspruches von Agenten an Objekten („Eigentum“) im alten Ägypten allgemein siehe Msrich 1975; Römer 1994, 285-451, 458-461; Allam 1994; Haring 1998; Fitzenreiter 2004.b.

Plätze, insbesondere Tempel, waren in erster Linie die Orte der Aufbewahrung entsprechender Kultobjekte.⁴⁹ Diese galten – verkürzt dargestellt – als Manifestation einer sakralen Macht und damit als spezifische Wesenheiten.⁵⁰ Ihre Herstellung wurde, keineswegs euphemistisch, als „Geburt“ bezeichnet⁵¹ (bei lebenden Kultobjekten – heiligen Tieren – ergibt sich dieses Phänomen von selbst) und als am Dasein teilhabende Wesen bedurften sie einer permanenten kultischen Betreuung, die weitgehend in (gesteigert, z.T. inverser) Parallele zur Routine des menschlichen Lebens gedacht war. Das schließt neben der Kleidung und Beräucherung, der Ausfahrt zu bestimmten Anlässen, der Nutzung in konkreten Bedarfsfällen usw. insbesondere auch die Ernährung durch die Gabe von Lebensmitteln ein.⁵² Kultbilder, die ihre Funktion eingebüßt hatten, wurden (sehr wahrscheinlich nach einer magischen „Entlebung“) möglichst innerhalb sakraler Plätze vergraben, die Leichen heiliger Tiere spätestens seit dem Neuen Reich in speziellen Nekropolen verwahrt.

3.

Um die Betreuung sicherzustellen, übernahmen Kollegien von Priestern den regelmäßigen Dienst am Kultobjekt, wobei es sowohl Berufspriester gab, die (fast) ausschließlich mit der Durchführung spezialisierter Dienste beschäftigt waren, als auch Laienpriester, die im Kollegium rotierend zu bestimmten Zeiten Dienst taten.⁵³ Berufspriester stellten nur einen geringen Teil des im Kult aktiven Personals, während praktisch alle (uns bekannten) männlichen Angehörigen der Ober- und Mittelschicht in pharaonischer Zeit in irgendeiner Weise in kultische Zusammenhängen als Funktionsträger eingebunden waren. Auch ein relativ hoher Prozentsatz von Frauen ist als Handelnde im Rahmen institutionalisierter religiöser Praxis dokumentiert.⁵⁴ Man muss für die pharaonische Gesellschaft von einer außerordentlich hohen Dichte der Involvierung der Bevöl-

49 Arnold, 1992, 13.

50 Das komplexe Problem der Manifestation bzw. eher Projektion von sakraler Macht in belebte und unbelebte Objekte soll hier nicht weiter diskutiert werden; siehe Fitzenreiter 2003.b; Assmann 2004; Robins 2005.

51 Fischer-Elfert 1998.

52 Barta 1977; Sauneron 1988, 81-116.

53 Sauneron 1988, 57-79; Arnold 1992, 50-54.

54 Robins 1996, 158-177.

kerung in sakral fundierte Institutionen ausgehen.⁵⁵ In der Anlage des Pennut tragen alle Männer und Frauen, sofern sie keine hohen Verwaltungstitel führen, einen sakralen Titel.⁵⁶

Ein durchaus erstrebter Effekt des Dienstes an einem Kultobjekt war es, dass der Priester nach Maßgabe seiner Position im Kollegium einen Anteil von den Einkünften erhielt, die dem Kultobjekt als „Opfer“ zustanden.⁵⁷ Dieses „Opfer“ (*htp*) entstammte dem Spektrum an Ansprüchen, die das Kultobjekt/der Kult gegenüber einem bestimmten Landbesitz oder auch sonstigen Einkommensquellen besaß. Diese Ansprüche waren in Institutionen verschiedenster Art zusammengefasst und wurden entweder zentral von Organen der Kultinstitution/des Tempels verwaltet oder waren Einzelpersonen zur Verwaltung und Bewirtschaftung überlassen. Unterschiedliche Verteilungsschlüssel regelten die Höhe der Abgaben, welche die jeweiligen Institutionen an die übergeordnete sakrale Institution zu leisten hatten.⁵⁸ Auch wenn das tatsächliche Verhältnis schwer abzuschätzen ist, so verwalteten sakrale Institutionen auf diese Weise direkt oder indirekt (über Abgabebeforderungen) zumindest einen nicht unerheblichen Teil der bewirtschafteten Landfläche im Neuen Reich.⁵⁹ Über die eben beschriebene Involvierung als Priester, Mitglied einer Kultgemeinschaft usw. war zugleich ein hoher Prozentsatz der Bevölkerung in diese Art von Bodenbesitz bzw. in die Distribution der entsprechenden Erträge eingebunden. Es ist anzunehmen, dass zumindest die höheren Schichten der ägyptischen Gesellschaft einen erheblichen Teil ihrer Ressourcen aus derartigen sakral verfassten Besitzansprüchen bezogen.⁶⁰ Dabei konnten es durchaus mehrfache Ansprüche sein, die eine Person an Erträgen aus ein und demselben Landstück

erheben konnte: zum einen in der Rolle als Priester einen Anteil am „Opfer“, welches das betreffende Landstück zu erbringen hatte, zum anderen in der Rolle als Verwalter des betreffenden Landstückes usw. So verwaltet die Institution der Statuenstiftung im Text des Pennut sowohl das Land insgesamt (15 + 6 Chet/Aruren) als auch die als Opfer zu erbringenden Anteile (Äquivalent von $\frac{1}{4}$ (?) (Arure) Hochfeld, ein Rind).⁶¹ Diesem verschränkten Besitzverhältnissen standen andere Formen der Institutionalisierung von Bodenbesitz und -nutzung zur Seite, die sich ebenfalls durch vielfach gestufte Formen von Ansprüchen an den tatsächlichen Erträgen auszeichnen.⁶²

4.

Berichte darüber, dass von königlicher Seite Götterstatuen aufgestellt und Kultstellen eingerichtet werden, gibt es bereits auf Jahrestäfelchen der ägyptischen Frühzeit. Entsprechende Dokumente, insbesondere auch über die Neukonstituierung und Vergrößerung von Kultinstitutionen, gehören zur üblichen Art der königlichen Selbstpräsentation. Seit dem Neuen Reich werden in ihnen häufig auch genauere Angaben über die Ausstattung der Institution mit Besitz und Ansprüchen sowie mit Personal gemacht.⁶³ In früheren Zeiten sind entsprechende Angaben aber spärlich. Eine wichtige Ausnahme bilden eine Gruppe von Dekreten aus dem späten Alten Reich, die in den Tempeln von Abydos und Koptos gefunden wurden; darunter auch solche, die den Kult von Statuen an Nebenkultstellen betreffen.

Das Dekret *Abydos III* enthält Angaben, die Opfergaben (Fleisch und Milch) „an jedem Fest“ für Statuen der königlichen Familie (des Königs, zweier Königsmütter und des Vezirs Djau) im Tempel des Chontamenti festsetzen und den Dienst der dafür verantwortlichen Priester regulieren.⁶⁴ Da der obere Teil dieser Inschrift weggebrochen ist, bleibt offen, ob das Dekret nur die Opferrationen festsetzt oder

55 Einen Eindruck der eminenten Rolle, die Tempelinstitutionen im sozialen Leben von Siedlungen spielten, bietet das z.Z. von Joachim F. Quack bearbeitete „Buch vom Tempel“ (Quack 2000). Eine Vorstellung der komplexen sozialen Organisationsform, wie sie religiöse fundierte Vereinigungen darstellen, vermittelt de Cenival 1972.

56 Siehe die Zusammenstellung bei Fitzenreiter 2004.a, 172-174.

57 Altenmüller 1982; Arnold, 1992, 50f. mit einem Beispiel; Haring 1997, 1-12.

58 Einen Eindruck der komplexen Verteilungsmechanismen und Besitzformen bietet der pWilbour; siehe Anm. 46.

59 Haring 1998, 77-79.

60 Haring 1997, 4-12.

61 Ähnlich gestaffelte Besitzansprüche werden im Text des Hapidjefai behandelt, dazu noch unten.

62 Grundsätzlich zur Struktur der Besitzansprüche in der pharaonischen Gesellschaft: Eyre 1994.

63 Siehe z.B. die Restaurationsinschrift des Haremhab (Kruchten 1981), das Nauri-Dekret Sethos I. (Kitchen 1975, 45-58), der große pHarris (Grandet 1994) oder die Stele Kawa VI des Taharqo über den Neubau des Tempels von Kawa (Eidel Hagg/ Pierce/ Török 1994, 164-176).

64 Goedicke 1967, 81-86.

auch die Einrichtung des Statuenkultes insgesamt behandelte. Letzteres wird im Dekret *Koptus G* ausführlich dargelegt, das sich auf eine Königsstatue im Min-Tempel von Koptos bezieht.⁶⁵ Auf die einleitende Beschreibung der königlichen Anweisung an die lokalen Autoritäten folgt die Nennung des Tempels, der darin aufzustellenden Königsstatue „Gerechtfertigt ist der König von Ober- und Unterägypten Neferkare“ und die Einsetzung ihres Kultes. Der folgende Abschnitt beschreibt die zum Kulterhalt notwendige Stiftung: Felder (drei + x Aruren), deren Lage (im Zwei-Falken-Gau), verwaltungstechnischen Status (Domänenbesitz) und Qualität (jährlich überschwemmt, also ertragssicher). Aus diesem Besitz soll eine Institution gegründet werden (die einen eigenen Namen führt: „Min stärkt Neferkare“), die der Scheunenverwaltung angegliedert und mit deren Personal ausgestattet ist.⁶⁶ Weitere Regulierungen behandeln eventuelle Problemfälle, mit dem Ziel, diese im Sinne eines ungeschmälernten Güterflusses zur Kultinstitution zu regulieren, wobei auch die Statue noch einmal beschrieben wird (eine Kupferstatue mit Farbpaste und Gold). In einem zweiten Edikt (*Koptus D*) wird die den Kultbetrieb sichernde Stiftung und das ihr zugewiesene Personal noch ausführlich gegen eventuelle Beeinträchtigungen abgesichert.⁶⁷

Die Versorgung von Kultstatuen im Tempel behandelt auch Dekret *Koptus R*, eine pauschale Absicherung der Totenstiftungen des „Vorstehers von Oberägypten“ Idij aus der 9. Dynastie (?).⁶⁸ Im Zusammenhang mit jeder Art sakraler Stiftungen bzw. Versorgungsinstitutionen des Idij werden auch dessen Statuen erwähnt, „die in irgendeinem Tempel (*r3-pr*) oder irgendeinem Heiligtum (*hw.t-ntr*) sind“ und dort eigene Stiftungen besitzen.

Diese Texte belegen, dass bereits im späten Alten Reich kleinere, in gewissem Sinne autonome Kultinstitutionen innerhalb größerer Tempel bestanden, die Statuen von Königen bzw. auch Elitepersönlichkeiten zugeordnet waren. Diese Institutionen ver-

walteten einen Besitz, der sowohl aus Land als auch aus Ansprüchen an Lieferungen bestehen konnte, waren meist übergeordneten Institutionen zugeordnet und wurden von einer verantwortlichen Priesterschaft betreut. Juristische Regulierungen betreffen die Art der Kultorganisation, ihres Personals, Besitzes und die Abwehr von etwaigen Gegenansprüchen.

5.

Die Dekrete aus dem Alten Reich nehmen Charakteristika der späteren Stiftungsstelen bereits vorweg. Auch sie stellen eine eigentümliche Mischung aus Abschrift/Auszug aus einer Verwaltungsakte und der monumentalen Dokumentationsform als Denkmal dar. Wie in den Stiftungsstelen wird der sakrale Rahmen nur kurz skizziert und dann werden recht detailliert einige Bestimmungen und Regulationen getroffen, die der Gewährleistung des Kultes an dem betreffenden Kultbild dienen. Sie belegen außerdem, dass es zumindest seit dieser Zeit durchaus üblich war, Statuen von Königen oder auch „Privatleuten“ an Kultplätzen aufzustellen und diese durch Kultinstitutionen betreuen zu lassen, die eine gewisse Autonomie der Mittel/des Besitzes als auch des Personals besaßen. Spätestens seit dem Mittleren Reich sind diese „Tempelstatuen“ auch archäologisch gut belegt.⁶⁹ Die Einrichtung solcher Statuenkulte im Mittleren Reich beschreibt ausführlich die Inschrift des Hapidjefai, die im folgenden Abschnitt behandelt wird.

6.

Lässt sich aus diesen zwar wenigen, aber breit gestreuten Belegen ein traditioneller Hintergrund für das Phänomen der Statuenstiftung im Rahmen der religiösen Praxis der pharaonischen Zeit postulieren, darf aber nicht übersehen werden, dass jede Aktivierung dieser Möglichkeit an konkrete Bedingungen und Umstände geknüpft war. Sowohl die Kulte von Angehörigen der königlichen Familie in den Regionaltempeln im späten Alten Reich, als auch die relativ verbreitete Praxis der Tempelstatuen im Mittleren Reich sind an spezifische historische und sozialökonomische Phänomene gebunden, die hier nicht weiter verfolgt werden sollen.⁷⁰ Auch die Stiftung

65 Goedicke 1967, 128-136.

66 Diese Konstruktion bedeutet wohl, dass die Besitztümer von der Scheunenverwaltung verwaltet und die Ansprüche der Kultinstitution von dieser bedient werden müssen. Dass derartige Ansprüche gegenüber Institutionen der Ressourcendistribution einen eigenen Namen führen, ist im Alten Reich üblich (sogen. „Domänen“), siehe Fitzenreiter 2004.b, 8-12.

67 Goedicke 1967, 137-147.

68 Goedicke 1967, 214-225.

69 Verbovsek 2004.

70 Zu den Hintergründen der sozialen und kulturellen Veränderungen im späten Alten Reich siehe Moreno-Garcia 2005;

von Königsstatuen im Neuen Reich, vor allem in der Ramessidenzeit, ist durchaus ein konkretes Phänomen, auch wenn es in den Habitus des Phänomens „Statuenstiftung“ eingebettet ist. Denn es sind nicht, wie im Alten Reich im Dekret für Idij oder im Mittleren Reich bei Hapidjefai belegt, Statuen einer Privatperson, um die sich die Stiftung dreht, sondern des Königs.⁷¹ Bereits in der Voramarnazeit zeigt sich eine Tendenz, dass die Elite den Bezug zur Person des sakralen Königs intensiv bei der Thematisierung ihrer eigenen sozialen Position bemüht. Im Amarna erfährt diese ganz neue Form des „persönlichen Königskultes“ einen Höhepunkt und unter den Ramessiden lassen sich vergleichbare Erscheinungen weiterhin beobachten.⁷² In diesen Zusammenhang ist auch das Phänomen der Stiftung von Königsstatuen im Neuen Reich zu sehen.

So besitzen die entsprechenden Belege neben der ökonomischen immer auch eine soziale bzw. ideologische Komponente, indem sie die Nutznießer der Stiftung in Beziehung zu einer sakralen Erscheinungsform des Königs stellen, die (wie die Stiftung selbst) eine gewisse Autonomie gegenüber dem eigentlichen Tempelherrn besitzt. Es wird für diese Art der sakralen Erscheinungsform sogar ein eigener Statuentyp entwickelt: die Stabträgerfigur.⁷³ Die Erfindung dieses neuen Statuentyps macht deutlich, dass den Stiftungen an solche Königsstatuen im Neuen Reich ein besonderes Konzept zugrunde liegt, das in der Stabträgerfigur seine visuell fassbare Formulierung fand. Von diesem Kultbild aus gesehen entfalten die Statuenstiftungen dieser Zeit ihren konkreten Sinn, auch wenn das Phänomen in den Habitus

religiöser Stiftungen an Kultobjekte insgesamt eingebettet ist.⁷⁴

II.3. Funeräre Texte

1.

Die Inschrift des Pennut ist nicht auf einer Stele verzeichnet, wie die meisten Belege ihrer Gattung, sondern auf einer Grabwand. Dieser Umstand verbindet sie mit einer weiteren Beleggruppe: mit Texten, die in funerären Anlagen angebracht sind und sich mit der Regulierung von Besitzümern befassen. Solche Texte gehören zwar nicht zum Standardrepertoire der Dekoration funerärer Einrichtungen, aber sie sind häufig genug belegt, um auch hier eine gewisse Systematik erkennen zu können. Vor allem aber lässt sich durch die Einbeziehung dieser Belege der konzeptuelle Rahmen der Einrichtung und der Präsentationsform der Stiftung des Pennut konkretisieren.

2.

Der erste ausführliche Grabtext mit ökonomisch relevantem Inhalt ist in der funerären Kapelle des Metjen aus der frühen 4. Dynastie erhalten⁷⁵ und im gesamten Zeitraum des Alten Reiches sind entsprechende sogenannte „Rechtstexte“ in Grabanlagen sowohl aus der Residenz als auch aus der Provinz bekannt.⁷⁶ Der Korpus ist recht heterogen und umfasst z.B. Inschriften, in denen es um die Verfügung über die Grabanlage und Teile ihrer Ausstattung geht, wobei Angaben zu Herkunft und Erwerb, Zuweisung bestimmter Grabteile usw. gemacht werden. In unserem Zusammenhang von besonderem Interesse sind jene Texte, in denen die Einrichtung einer Institution beschrieben wird, die den Totenkult an der funerären Anlage aufrechterhalten soll. Die Einrichtung der Institution wird in den belegten Fällen

zum Mittleren Reich siehe die ausführliche Analyse der Genese des Statuenheiligums des Hekaib auf Elephantine und dessen gesellschaftlichen Kontexts bei Franke 1994.

71 Die Stiftungstexte im Zusammenhang mit der Statue des Amenhotep-Huy und des Ramose (siehe Anm. 14) stellen insofern Sonderformen der Stiftung für Tempelstatuen dar, wobei wenigstens Amenhotep-Huy diese bereits mit der „modernen“ Praxis der Stiftung für Königsstatuen verbindet.

72 Guksch 1994; Habachi 1969.

73 pTurin 1979 vso. gibt die genaue Beschreibung einer solchen Statue (Hovestreydt 1997, 108, 110.p), wie sie auch bei Pennut an der Ostwand dargestellt ist. Zu diesem Statuentyp ausführlich Chadeffaud 1982. Der Stabträger (*mdw šps*) steht demnach als „Ersatz/Vertreter“ für die sichtbare Erscheinung der königlichen Wirkungsmacht, für den Ka.

74 Es ist allgemein zu beobachten, dass der funktionale Typ der „Tempelstatue“ im hohen Neuen Reich eine morphologische Veränderung durchmacht, die von der älteren, schlichten „Beterstatue“ zu komplizierten Kompositformen wie „Stabträger“ oder „Naophor“ führt. Zu den entsprechenden Typen siehe Bernhauer 2002, 2006. Auf die damit verbundene konzeptuelle Neudeutung der Tempelstatue kann hier nicht weiter eingegangen werden.

75 Baud 2005.

76 Goedicke 1970.

vom zukünftigen Toten selbst vorgenommen, der ein Kollegium aus Totenpriestern benennt, dessen Aufgabenbereich umreißt, Regulierungen zum Verhalten im Kollegium und zur Erbfolge vornimmt und dem Kollegium ein bestimmtes Gut – Landbesitz und/oder Ansprüche an Versorgungsleistungen – überweist. Dazu kommen Klauseln, die Ansprüche Dritter abwehren sollen und in jüngeren Texten die Drohung mit magischen Sanktionen.⁷⁷ Der Vorgang der Einrichtung dieser Kultinstitutionen entspricht weitgehend dem, der auch in den Belegen über die Etablierung von Statuenkulten beschrieben wird. Eine Person – der Stifter – bestimmt eine Gruppe von Offizianten, um einen Kult – in diesem Fall steht er selbst als (präsumtiv tote) Person im Zentrum⁷⁸ – aufrechtzuerhalten. Zu diesem Zweck überträgt er dem Kollegium ein bestimmtes Gut, an dessen Erträgen die Mitglieder des Kollegiums Anspruch entsprechend der bereits oben beschriebenen doppelten Rolle als Priester und Verwalter haben. Die Bedingungen der Mitgliedschaft werden in Klauseln definiert. Die rechtmäßige Übertragung des Gutes in die Institution (die „Stiftung“) garantiert der Grabherr über zwei juristische Figuren: a) indem er dieses Gut als eindeutig an seine Person gebundenen Besitz deklariert, sei es als „privater“ Bodenbesitz oder als institutionell garantierte Versorgungsleistungen, und b), indem er garantiert, dass mittels des Totenkultes dieser Besitz auch an seine Person und Oberhoheit gebunden bleibt, indem es als Totenopfer seinem fortexistierenden Ka zukommt. Die doppelte Rolle des Grabherrn als Stifter und als Empfänger des Kultes ist hier interessant und erinnert an die Rolle des Königs, der in den Stiftungsstelen des Neuen Reiches den Kult an einer Statue seines eigenen Ka inauguriert. Das Schema findet sich auch in den Stiftungen von Statuen der königlichen Familie im Tempel in der 6. Dynastie und in der Inschrift des Hapidjefai (s.u.), nur mit dem Unterschied, dass dort Abbilder als Kultziele benannt sind, während es in den Texten zum Toteneigentum aus dem Alten Reich der Grabherr in Person ist, wohl in Gestalt der präparierten Leiche zu denken.

77 Fitzenreiter 2004.b.

78 Der Umstand zeigt, dass das Phänomen „Kultobjekt“ in der religiösen Praxis der pharaonischen Zeit ein recht vielschichtiges ist.

3.

Die bereits mehrmals erwähnte Inschrift des Hapidjefai aus dem Mittleren Reich beschreibt in vergleichbarer Weise die Regulierung eines Kultes.⁷⁹ In seiner funerären Kapelle bei Assiut ließ dieser Gaufürst der frühen 12. Dynastie u.a. einen langen Text aufzeichnen, der aus einer Sammlung von insgesamt zehn Einzelverträgen besteht. Der Text befindet sich im übrigen an der rechten Eingangswand, also exakt an der Stelle im Grablayout, an der sich auch der des Pennut befindet.⁸⁰ Fokus der getroffenen Verträge sind eine oder mehrere Statuen des Hapidjefai, die sich entweder in der Grabanlage oder dort und in den Haupttempeln von Assiut befanden.⁸¹

Die einzelnen Verträge können an dieser Stelle nicht weiter analysiert werden.⁸² Jeder Vertrag wird vom Grabherrn mit einer bestimmten Person/Personengruppe geschlossen: Vertrag I bis VI mit Priestern des Upuaut-Tempels; Vertrag VII und VIII mit Priestern des Anubis-Tempels, Vertrag IX mit dem Nekropolenverwaltung, Vertrag X mit dem „Wüstenvorsteher“. Jede Person/Personengruppe erhält bestimmte Ansprüche des Grabherrn übertragen und wird dafür verpflichtet, zu bestimmten Anlässen regelmäßig Kult an der/den Statue(n) durchzuführen bzw. den Totenkult zu beliefern. Die Rechtmäßigkeit der Übertragung seiner Ansprüche an die genannten Personen legitimiert der Grabherr damit, dass er den Charakter seiner Besitzansprüche darlegt. Dabei tritt er „in dreifacher Gestalt“ auf: einen Teil der Besitzansprüche legitimiert sich über seine Rolle als Gaufürst, ein weiterer aus seiner Position als Priester am Tempel des Upuaut und des Anubis und zuletzt stellt er Ansprüche zur Disposition, die er als „väterliches Erbe“ hält. In der Präambel legt der

79 Spalinger 1985 mit ausführlicher Bibliographie (Anm. 1).

80 Zur Lage und Verteilung der Inschriften siehe Griffith 1889, pl. 3; Montet 1928, pl. III.

81 Der Text lässt mehrere Interpretationen zu, da jeweils unterschiedliche Kultanlässe genannt sind. Nach Reisner 1918, 90-93 ist jeweils dieselbe tragbare Statue des Hapidjefai gemeint, deren eigentlicher Standort die funeräre Anlage ist. Vandier 1971, 369-373 diskutiert diese Möglichkeit, geht dann aber von mindestens vier Statuen aus. Zur möglichen Identität der in den Verträgen I, II, VI, IX und X genannten Statue mit der kolossalen (H: 2,30 cm) Holzfigur Louvre E 26915: op. cit., 373.

82 Siehe dazu aus juristischer Sicht Theodorides 1971 und unter ökonomischem Aspekt Spalinger 1985.

Grabherr dar, dass er – wie in den Texten aus dem Alten Reich auch – aus diesem Spektrum eine eigene Institution bildet, die er seinem Totenpriester (*ḥm-k3*) und dessen Erben unterstellt. Dieser verwaltet die Ansprüche, die sich aus den aufgeführten Verträgen ergeben, und koordiniert die Kulthandlungen.

Eine Besonderheit der Verträge ist die, dass neben drei Landstiftungen (Verträge VII, IX, X) die übrigen eingebrachten „Güter“ (bzw. Ansprüche) als Opfer(dienste) an den beiden Ortstempeln definiert werden (Teil eines Schlachtopfers, Brennstoffe für das Opfer, Getreideabgaben an den Tempel, „Tempeltage“). Jeder der genannten Ansprüche ist „eigentlich“ ein Priesterdienst an einem der Tempel, aus dem heraus Hapidjefai Anteile am Opferumsatz erhält, und dieser Anteil wird nun von ihm umgewidmet. Die im vorangegangenen Abschnitt bereits erwähnte große Bedeutung der Tempel für die Distribution von Gütern und Leistungen im pharaonischen Ägypten deutet sich auch hier an: die Rolle als Priester ist (auch) ein ökonomischer Titel, durch den Besitzansprüche konstituiert werden. Dabei werden neben konkreten Festopfern (z.B. Fleisch von einem Opferrind) allgemeine Ansprüche in Form von „Tempeltagen“ gerechnet, eine Buchungsform, die auf den tatsächlichen Einsatz im Tempeldienst zurückgeht, aber längst zu einer Rechengrundlage geworden ist.⁸³ Der „Tempeltag“ steht für einen bestimmten Anspruch an den Gütern, die idealer Weise an einem Tag im Tempeldienst umgesetzt werden und der dem diensttuenden Priester entsprechend seinem Rang zukommt.⁸⁴

Ziel der Verträge ist letztendlich die Versorgung des Totenkultes des Hapidjefai an seiner/seinen Statue/n. Dafür organisiert er den in seiner Verfügung stehenden Güterfluss durch die beiden Haupttempel von Assiut um, ergänzt durch die Zustiftung neuer Ressourcen (Land). Die Eingriffe in die Tempelökonomie der Stadt sind wohl u.a. dadurch motiviert, dass Hapidjefai den eigenen Totenkult fest in das Kultgeschehen (auch auf administrativer und ökonomischer Basis) von Assiut einbinden wollte. Diese aufwendige Transaktion muss im Zusammenhang mit dem

gewaltigen (ca. 50 m langen!) Grabbau gesehen werden, der sich neben die beiden Tempel als ein dritter Kultplatz in Assiut schiebt und stellt gewissermaßen die ökonomische Seite einer außergewöhnlichen Form der sepulkralen Selbstthematisierung dar.⁸⁵

4.

Der eben benutzte Begriff der sepulkralen Selbstthematisierung wurde von Jan Assmann geprägt, um eine besondere Form der kulturellen Selbstrepräsentation im pharaonischen Ägypten zu beschreiben.⁸⁶ Da der Text des Hapidjefai den Kult an Statuen behandelt, hätte er bereits im vorangegangenen Abschnitt diskutiert werden können, und er bietet ja bereits genug Informationen zum Phänomen der Statuenstiftung ganz allgemein. Er stellt aber eine Aktenabschrift dar, die in einer funerären Anlage verwahrt wurde, wie die Texte zum Toteneigentum im Alten Reich und eben die Inschrift des Pennut. Diese besondere Form der Anbringung deutet an, dass die Grabanlage für die Dokumentation prädestiniert schien. Während die Akten im Schrank vor allem in der Hand der betrauten Juristen lagen, konnte die öffentliche Proklamation in einem sakralen Zusammenhang den Realitätsanspruch des Verfahrens offenbar untermauern. Mehr noch – die Texte, die in Grabanlagen verzeichnet wurden (und es dürfte ja nur ein verschwindender Bruchteil dessen sein, was an Texten in den Aktenschränken ruhte), spielen eine besondere Rolle bei dem, was der Zweck einer öffentlich zugänglichen und monumental ausgestatteten funerären Anlage ist: die soziale Identität von Individuen und Gruppen nicht nur Jenseits zu definieren, sondern ebenso bereits im Diesseits. Dabei stellt die Proklamation von Rang, Ansprüchen und auch außergewöhnlichen Ereignissen in Bild und Text nicht nur die dingliche „Verewigung“ des jeweiligen Sachverhaltes dar; vielmehr sind die funeräre Praxis und die funeräre Kultstelle Situation, Orte und Medien, in denen entsprechende soziale Sachverhalte verhandelt und symbolisch „verwirklicht“ (affirmiert) werden.⁸⁷

83 Auch das „Hochfeld“ im Additionsvermerk des Pennut-Textes stellt eine solche abstrakte Rechengrundlage dar.

84 Der bei Hapidjefai als „Tempeltag“ (*ḥrw n ḥw.t-ntr*) bezeichnete Besitzanspruch ist im ptolemäischen Ägypten als „Liturgietag“ (*ḥrw s'nh*) gut belegt; siehe die grundlegende Untersuchung dieser Eigentumsform: Grunert 1979.

85 Die Verträge IX mit der Nekropolenverwaltung und X mit dem für den liminalen Randstreifen zuständigen „Wüstenvorsteher“ unterstreichen, dass Hapidjefai die liminal-sakrale Zone Wüstenrand/Nekropole aufwerten möchte.

86 Assmann 1987.

87 Diese These wird ausführlich dargestellt in Fitzenreiter 2004.b; Fitzenreiter 2005.



Abb. 5: Gerichtsszene an der Nordwand von Raum II in der Kapelle des Mes (aus: Anthes 1940, Taf. 17).

Dieser Zusammenhang wird relativ deutlich bei einem Beleg aus dem Neuen Reich, der inhaltlich weder im Zusammenhang mit den Stiftungstexten noch mit dem Statuenkult steht. Eine Inschrift an der Nord- und Südwand im Hof der funeren Anlage des Mes aus der 19. Dynastie stellt die Abschrift eines Protokolls dar, in dem ein langjähriger Rechtsstreit innerhalb der Familie des Grabherrn dokumentiert wird.⁸⁸ Das Landstück, bzw. besser: der Anspruch auf bestimmte Erträge des Landstückes,⁸⁹ wurde dem Vorfahren Neschi zur Zeit des Pharaos Ahmose offenbar als Auszeichnung verliehen. Im Laufe der Zeit hatten es unter den Nachkommen Streit und mehrere Prozesse um den Zugriff auf diese Ansprüche gegeben, bis das Problem in einem finalen Urteil zugunsten des Familienzweiges gelöst wurde, den der Grabherr repräsentiert.⁹⁰ Der Text behandelt scheinbar Umstände, die nichts mit dem funeren Kult zu tun haben (es geht z.B. nie darum, dass aus den Erträgen irgendwelche Totenopfer versorgt werden sollen o.ä.) und seine Anbringung in der Kapelle befremdet zuerst, zumal sie in dieser Form geradezu einzigartig ist.

Allerdings zeigt der Vergleich mit den oben genannten Beispielen, dass die Dokumentation von Besitzansprüchen irgendwelcher Art durchaus zum Repertoire der Grabdekoration gehören kann. Die entsprechenden dekorierten Grabteile – die funeren Kultstellen – dürfen jedoch nicht als Grablegen im engeren Sinne missverstanden werden. Funeräre Kultstellen sind a priori Orte des Sozialkultes, an denen soziale Gruppen sich selbst im Rahmen des

Ahnenkultes und verwandter sakraler Handlungen etablieren. Als eine Sonderform dieser sozialen Kulte ist die „sepulkrale Selbstthematization“ anzusehen, mittels derer herausragende Einzelpersonen die Medien der funeren Kultur nutzen, um die individuelle Stellung in gesellschaftlich sanktionierter, habituell erfassbarer Weise zu verhandeln.

Betrachtet man die Inschrift des Mes einmal nicht unter dem legalen Aspekt des Prozessrechtes oder dem ökonomischen der dort verhandelten Güter, sondern unter dem sozialen Aspekt, so wird ihre Inkorporation in eine funere Anlage auch über die Vorstellung einer möglichst sicheren Verwahrung und allgemeinen Kundmachung hinaus verständlich. Der Text als Gesamtheit stellt nicht weniger fest, als dass hier eine bestimmte *lineage* in Vermögensrechte eingesetzt (oder bestätigt) wird, die für die Gruppe identitätsstiftenden Charakter haben.⁹¹ Es ist der Erwerb bzw. die Sicherung dieses Vermögens des Neschi, der die *lineage* des Mes als führende Gruppe innerhalb der größeren Sozialgemeinschaft etabliert. So gesehen stellt der Rechtsstreit des Mes die Gründungsurkunde einer sozialen Einheit dar und wird als solche in deren neugeschaffener Kultstelle auch verzeichnet. Dabei bedient sich Mes nicht nur des Mediums der Aktenabschrift, sondern – wie Pennut auch – noch der Darstellung in einem großen Ereignisbild (Abb. 5): An der Nordwand von Raum II der Grabanlage (und damit rechts vom Eintretenden, wie bei Pennut)⁹² befindet sich eine dreiteilige Kom-

88 Gardiner 1905; Gaballa 1977.

89 Eyre 1994, 116.

90 Zum Verlauf des Rechtsstreits siehe Anthes 1940; Allam 1989.

Nach Anthes stellt die Textabschrift möglicherweise einen Rechtsstreit dar, der bereits vor Mes stattfand und erst in einer letzten Revision von diesem gewonnen wurde; Allam bezweifelt die Lösung zugunsten des Mes.

91 Womit nicht gesagt ist, dass diese Vermögensrechte auch für die Reproduktion der *lineage* entscheidend sind; immerhin hält Mes hohe Titel am Ptah-Tempel von Memphis. Zum Phänomen der „dominanten Form der Reproduktion“, über die sich insbesondere der soziale und kulturelle Status von Individuen und Gruppen realisiert, siehe auch Fitzenreiter i.Dr.

92 Siehe die Pläne Gaballa 1977, pl. I und Málek 1981, fig. 2. Darauf, dass in den Medien der Monumentalkultur die räumliche Position und die Richtung eine gewisse Rolle spielen,

position, die formal dem Bild bei Pennut auffällig ähnelt: ganz links vier unter einem Baldachin sitzende Richter, im Zentrum eine bewegte Verhandlungsszene, ganz rechts der Grabherr im Jubelgestus.⁹³ Außergewöhnliche Umstände verlangen nach außergewöhnlichen Medien.⁹⁴

ist bereits hingewiesen worden; siehe allgemein Fitzenreiter 2004.d. Die Orientierung der juristischen Texte und damit verbundener Ereignisbilder lässt sich in der Regel mit den Indizes „Osten“ (als Ort des Einganges und des Diesseits) und „Norden“ (als der Richtung, in die der Tote von Süden kommend in das Diesseits wirkt) verbinden. Dabei muss allerdings der relative Raumbezug der tatsächlichen Architektur berücksichtigt werden, der bei Pennut mit einer Süd-Nord-Orientierung der Anlage zu einer „inneren Verdrehung“ aller Raumbezüge führt, die aber im Konzept des Dekorationsprogramms sinntragend aktiviert wird: der Stiftungstext befindet sich an der Südwand (= Eingangswand, damit „ideal Osten“), und an deren Ostseite (zugleich „ideal Nord“); die Auszeichnungsszene an der Ostwand (zugleich „ideal Nord“). Bei Mes befindet sich der juristische Text an der Nord- und der Südwand des Hofes, wobei die Südwand zugleich die Eingangswand (= „ideal Osten/Diesseits“) ist; die Darstellung der Gerichtsszene liegt auf der Nordwand von Raum II.

93 Die Szene ausführlich besprochen bei Anthes 1940, 93-102, Taf. 17; Gaballa 1977, 10, pl. XV-XVII.

94 Eine der Belohnung des Neschi vergleichbare Auszeichnung mit fünf Aruren Land und mehreren Sklaven berichtet der Offizier Ahmose, Sohn der Ibana in seiner biographischen Inschrift (zuletzt ausführlich besprochen von Popko 2006, 187-206). Der Text stellt wohl ebenso eine „identitätsstiftende Narrative“ dar, die möglicherweise erst einige Zeit nach dem Tod des Ahmose von seinem Nachfahren Pahe-ri in dieser Form im Grab angebracht wurde (op. cit., 205f). Noch einen Schritt weiter geht der „Oberste Viehzähler aller Götter“ unter Ramses II., Sa-Mut genannt Kiki, der in seiner funerären Kapelle in Theben (TT 409) eine Inschrift an der Nord- und Südwand des ersten Raumes anbringen ließ – ähnlich dem Anbringungsort bei Mes –, in der er sich ganz der Göttin Mut weihet und ihr auch sein Vermögen stiftet (Abdul-Qader Muhammed 1966; Vernus 1978, Kampff 1996, 612f). Dieser Text nimmt das Motiv der identitätsstiftenden Präsentation ökonomisch relevanter Texte im funerären Bereich gewissermaßen parodistisch auf, indem er die Übertragung aller beim Grabherrn liegender ökonomischer Ansprüche an die (Kultinstitution der?) Göttin an die Stelle der Affirmation einer eigenen Institution setzt. Ob dieser im Kontext der sogenannten „persönlichen Frömmigkeit“ stehende Text eine tatsächliche ökonomische Transaktion (mit Enterbung aller Angehörigen) darstellt, oder eine „identitätsstiftende Fiktion“, soll an dieser Stelle nicht erörtert werden. Zur Deutung im Sinne der „persönlichen Frömmigkeit“ zuletzt Gnirs 2003, 179-184, unter dem Aspekt der Literarizität Morenz 1998.

III. Religiöse Stiftungen zwischen symbolischer und dinglicher Ökonomie

III.1. Kult und Heilsgut

1.

Der im vorangegangenen Teil gegebene Überblick sollte zeigen, dass der von Pennut dokumentierte Vorgang sowohl in der Rechtskultur als auch der religiösen Praxis der pharaonischen Zeit eine gewisse Kontinuität besitzt, wenn auch die konkreten Erscheinungsformen durchaus differieren. In den meisten Untersuchungen zu diesen Quellen stand bisher die Ebene einer sozusagen dinglichen Ökonomie im Mittelpunkt, also welche Güter die Stiftung ausmachen, wie die Institution administriert wurde, wie der Güterfluss organisiert war usw. Im folgenden soll eine weitere Ebene der Betrachtung eingeführt werden: die einer symbolischen Ökonomie.⁹⁵ Damit soll versucht werden zu erfassen, was neben diesen administrativen, ökonomischen, juristischen und sozialen Motiven und Umständen, die alle außerhalb der eigentlichen religiösen Sphäre liegen, der primäre Zweck einer religiösen Stiftung gewesen sein kann. Denn wenn die Texte auch vordergründig vor allem damit befasst zu sein scheinen, ökonomische Eckdaten festzuschreiben, so sollte doch nicht übersehen werden, dass – man kann es durchaus ökonomisch ausdrücken – die ganze Unternehmung ins Werk gesetzt wird, um mittels eines funktionsfähigen Kultobjektes ein bestimmtes sakrales Gut – ein Heilsgut⁹⁶ – zu erzeugen, das von den Konsumenten oder Nutznießern der Unternehmung in verschiedensten Lebenssituationen als erfolgversprechend nachgefragt wird bzw. dessen Akkumulation einen

95 Siehe hierzu grundlegend Bourdieu 1979, 335-357; Bourdieu 1998, 161-198, der feststellt, dass die dingliche Ökonomie (die so prinzipiell für die moderne Wirtschaftsforschung zu sein scheint), letztendlich nur eine Spielart im viel größeren Feld der symbolischen Ökonomie ist: „Das bedeutet, daß die Theorie der eigentlich ökonomischen Handlungen nur ein besonderer Fall innerhalb einer allgemeinen Theorie der Ökonomie von Handlungen darstellt.“ (Bourdieu 1979, 345). Zur symbolischen Ökonomie speziell im „religiösen Feld“: Bourdieu 2000.

96 „Heilsgut“ soll hier allgemein für etwas stehen, das auf magische/symbolische Weise wirksam wird. Darunter können natürlich auch negative Wirkungen fallen, wie beim bösen Zauber. Die Erzeugung derartiger „Heilsgüter“ ist ein Ziel von Religion, aber nicht deren einziges (siehe auch Fitzenreiter 2004.c, 27).

bestimmten Mehrwert generiert: symbolisches Kapital. Um diese Ebene etwas plastischer herauszuarbeiten, soll auf die Spezifika des formalen Aufbaus und der Art der Dokumentation entsprechender Belege eingegangen und der Nexus von Kult und dem Sinn von Kulthandlungen betrachtet werden, wie ihn pharaonische Quellen reflektieren.

2.

Eine auffällige formale Besonderheit der vorgestellten Quellen war, dass sie zwar auf Textträgern der Monumentalkultur aufgezeichnet sind und auch deren Bildformeln und Schrifttyp nutzen, dass aber der größte Teil des Inschriften einem völlig anderen Diskursrahmen (oder: „Sitz im Leben“) entstammt, nämlich der Aktenkunde. Aus der peniblen Auflistung und der Kopie des Aktenformulars wird verständlich, dass die Quellen vor allem unter ökonomischen Gesichtspunkten das Interesse der Forschung gefunden haben. Sie entbehren des Pathos sakraler Texte und wirken in religiösen Belangen erstaunlich abgeklärt. Augenscheinlich geht es vor allem um den gesicherten Zugriff auf die dem Kult zugeführten Güter und deren eindeutige Verteilung. Die Angabe, dass diese Güter als Opfer für ein Kultobjekt zu sehen bzw. dass die Empfänger Anrecht aus dem Umstand erwerben, dass sie den Kult garantieren, wirkt wie eine nur *en passant* gegebene, eben nötige Legitimation. Dieser Diagnose folgend, unterstellt die Forschung den involvierten Personen in der Regel auch vordergründig ökonomische Interessen bei der Einrichtung solcher Institutionen: Pensionen, Pfründe oder – wie bei Pennut – die (illegale?) Privatisierung königlich-kollektiven Amtsbesitzes.

Die Übernahme von Spezifika des Aktenformulars oder auch die Abschrift von Akten ist in der pharaonischen Monumentalkultur allerdings nicht singulär. Besonders die Listenform ist ein beliebtes Element monumentaler Darstellungen auch im sakralen Zusammenhang und in königlichen Ereignistexten können ganze Passagen aus aktenmäßigen Aufzeichnungen zitiert werden.⁹⁷ Die Ereignisnarrative unter Einbeziehung von Zitaten aus Listen, Dokumenten, Briefen usw. ist durchaus eine klassische Form der monumentalen Verewigung und dient der

⁹⁷ Zu den listenartigen Aufzählungen von Besitzümern und Zuwendungen an Tempelwänden siehe Haring 1997, 37-137. Zur Präsentationsform königlicher Ereignisberichte („Annalen“) siehe Popko 2006, 54-58, 118-124.

Präsentation solcher Umstände, die sich durch Diskontinuität, Einmaligkeit und Ähnliches auszeichnen (Königsnovelle, Expeditionsbericht, Ereignisbiographie etc.). Wie in diesen Texten auch, sollte die Form der Gegenstandspräsentation in den Stiftungstexten nicht den Blick auf den eigentlichen Gegenstand versperren, und tat es für die zeitgenössischen Rezipienten wohl auch nicht. Ziel der Unternehmung und damit der eigentliche Gegenstand der Narrative in den Stiftungstexten ist immer die Einrichtung eines Kultes. Die unbedingte Bindung in einen sakralen Kontext wird auch in der formalen Ausführung der Denkmäler deutlich, die sich auf Stelen oder eben Grabwänden befinden, eindeutig sakralen Medien. Auf den Stelen ist der Text einer großen Abbildung des sakralen *settings* untergeordnet und in Gräbern Teil eines größeren Dekorationsprogramms, das viel komplexere Ziele verfolgt, als nur Ersatz für einen Aktenschrank zu sein. Der administrative Textteil darf daher bei der Interpretation der Stiftungsstelen nicht isoliert betrachtet werden, sondern muss den unmittelbaren Ko-text (hier meist: Bilder) ebenso berücksichtigen wie den Aufstellungs- oder Anbringungsort und ebenso den eventuell aus anderen Quellen rekonstruierbaren konzeptuellen Hintergrund. Unter dieser Prämisse verlieren die Dokumente zwar nicht ihren Wert bezüglich allgemeiner Fragen zu Ökonomie und Administration, aber ihr Kontext verschiebt auch den inhaltlichen Schwerpunkt ganz beträchtlich in eine Sphäre, in der Ökonomie unter sehr spezifischen Bedingungen definiert werden muss.

3.

Versucht man, den in den hier interessierenden Texten selbst natürlich offensichtlichen Schwerpunkt auf ökonomische Fragen von Versorgung und Administration in ein Verhältnis zum religiösen Rahmen der Unternehmung zu setzen, so muss der bereits oben angesprochene Umstand berücksichtigt werden, dass die Notwendigkeit, ein Kultbild permanent zu betreuen und vor allem auch mit Lebensmitteln zu versorgen, für die religiöse Praxis der pharaonischen Kultur von zentraler Bedeutung ist. Ein Kult, der nicht regelmäßig durch Kulthandlungen aufrechterhalten wird und dem die dazu notwendigen Versorgungsgüter nicht zur Verfügung stehen, war praktisch undenkbar. Aus dieser geradezu strukturbildenden Annahme heraus wird verständlich,

warum im pharaonischen Ägypten zwangsläufig jeder Kult auch eine ökonomische Institution darstellt, die sich aus drei Komponenten konstituiert: a) dem Kultobjekt als Fokus der religiösen Handlungen und „Verkörperung“ der Institution; b) den Offizianten als der Körperschaft, die die Institution aufrechterhält; und c) einer ökonomischen Basis, die aus vielfältigen Ansprüchen an Gütern und Leistungen besteht.

Der unbedingte Nexus, der zwischen Kultobjekt, Kulthandelndem/Kulthandlung, ökonomischer Basis einerseits und dem Produktionsziel der kultischen Ökonomie andererseits besteht, wird in den ägyptischen religiösen Quellen auch in spezifischer Weise thematisiert: durch die zentrale Rolle, die das *Opfer* in Praxis und Konzeptualisierung von religiösem Handeln einnimmt.⁹⁸ Das Opfer, die Opferhandlung, der Opfernde selbst und die Reaktion des Kultobjektes stehen im Mittelpunkt einer oft ins Monumentale gesteigerten Präsentation der religiösen Praxis. Das drückt sich in der baulichen Gestaltung der entsprechenden Plätze des Opfernens ebenso aus wie in der Elaboration und Deutung des Vorganges in Bild und Text. Als Beispiel sei nur auf die Konzeptualisierung des Begriffes für „Opfer“ selbst verwiesen: *htp* hat in dem für uns erfassbaren Belegspektrum sowohl die Bedeutung „Opfer“ – im materiellen Sinne von Speiseopfer und im praktischen Sinne der Opferhandlung – als auch die Bedeutung „zufrieden / zufriedener Zustand“. Letzteres deutet den Sinn und Zweck der Opfergabe an das Kultobjekt an, das durch die Gabe zufriedengestellt wird, aber auch den Sinn und Zweck der Kulthandlungen ganz allgemein, die eine „zufriedenstellende“, „befriedigende“, „ordnende“ Handlung darstellt. In diesem semantischen Spannungsfeld fanden die ägyptischen Theologen ein weites Feld der Deutung, das anhand der entsprechenden Belege jeweils konkret interpretiert werden muss. Im Text des Pennut wird z.B. erwähnt, dass sich die Statuen Ramses VI. und der Königin Nefertari im Tempel von Aniba befinden, wobei das Verb *htp* verwendet wird. *htp* kann in diesem Zusammenhang mit „ruhen“ übersetzt werden, assoziierte aber für den ägyptischen Leser wohl ein weit größeres Bedeutungsspektrum, etwa: „in einem befriedeten und damit segenspendendem Zustand befindlich seiend“. Im Zusammenhang mit den Stiftungs-

98 Zum Verhältnis von Praxis und Konzeptualisierung in der pharaonischen Religion siehe Fitzenreiter 2004.c.

stelen manifestiert sich die spielerisch-gelehrte Ausdeutung des Opfervorganges u.a. auch in zwei ikonischen Phänomenen: Auf Stiftungsstelen insbesondere der Spätzeit wird der Stiftungsvorgang durch ein Bild visualisiert, in dem der königliche Stifter die Feld-Hieroglyphe (𐀑) im Opfergestus der Gottheit reicht.⁹⁹ Die Gabe von Land wird so als ein „Opfer“ visualisiert, über das die heilsbringende Kommunikation mit dem Sakralobjekt aufgebaut wird. Auch die ungewöhnliche Schreibung für den terminus technicus *hnk(j.t)*, dem Begriff für „(Land)Stiftung“ (𐀑), die im Neuen Reich an die Schreibung von *hm-k3* / „Ka-Priester“ (𐀑) angelehnt scheint, kann als eine Anspielung auf die doppelte Wirklichkeit einer Stiftung interpretiert werden: einerseits die Gabe von Land, andererseits die Garantie für eine dauernde sakrale Wirksamkeit der im Kultobjekt wirkenden Macht des königlichen/göttlichen Ka.¹⁰⁰

Wird der ökonomische Vorgang des Opfers auf konzeptueller Ebene in dieser Form religiös verarbeitet, so bestimmt er auch die religiöse Praxis. Setzt man den religiösen Akt im Selbstverständnis der pharaonischen Religion mit dem Opfer gleich,¹⁰¹ dann ist die Stiftung als die Handlung, in der die Grundlagen für ein andauerndes Opfer gelegt werden, die höchste denkbare Form des religiösen Aktes überhaupt. Diese These muss nicht auf die Ebene eher kleinformatiger individueller Pietät beschränkt bleiben, sondern kann problemlos auf die königliche Sphäre ausgedehnt werden. Königliches Handeln auf sakraler Ebene ist: Opfern; und gesteigertes königliches Handeln ist: die Stiftung neuer Opfer. Während die Dokumentation des regelmäßigen

99 Meeks 1979, 628.

100 Zu den Deutungen der Schreibung von *hnk(j.t)* siehe oben Anm. 16. Allgemein zu dem für die pharaonische Theologie charakteristischen Verfahren der „sakramentalen Ausdeutung“, der Verknüpfung von dinglich-praktischer Ebene und theologischer Deutung auf sprachlicher Basis, siehe Assmann 2001, 457 und die dort verwiesene Literatur; zur Konzeptualisierung unter dem Aspekt der Verbildlichung und Personifizierung: Baines 1985, 17-67.

101 Das Opfer initialisiert die Produktion des Heilsgutes und erhält die Produktion aufrecht. Selbst in stärker individualisierten und transzendentalisierten Formen religiöser Praxis ist die „Hingabe“ des Individuums an die jeweilige sakrale Entität ein entscheidender Akt; siehe den gerade in diesem Zusammenhang hochinteressanten Text des Kiki, der persönliche Hingabe und die des Vermögens kombiniert (Anm. 94).

Opfers in stereotype Wendungen und Bilder gekleidet wird, kann die Dokumentation der Stiftung eines neuen Opfers, d.h. die Grundlegung einer neuen sakral fokussierten Ökonomie, nur in Form einer Ereignisnarrative geschehen, ja erhält als Ereignisnarrative besondere Kraft und Gestus. Aus dieser Perspektive erhält die Abschrift von Akten ihren spezifischen, eben auch religiös motivierten Sinn. In der vorgeblichen Sachlichkeit der entsprechenden Texte eine Reflektion entsprechend emotionslos-sachlichen Umganges auch der Agenten reflektiert zu sehen, besteht kaum ein Anlass. Im Gegenteil, die Dokumentenabschrift steigert gewissermaßen die sakrale Affirmation des ungewöhnlichen, einmaligen, initialisierenden Vorganges und hat so durchaus ein gewisses (zugegebenermaßen bürokratisches) Pathos. Spätestens in den Fällen – wie bei Pennut oder Mes – in denen die Dokumentenabschrift mit einem entsprechenden Ereignisbild verbunden ist, wird die Dramatik des Vorganges auch für den modernen Betrachter erfassbar.¹⁰²

4.

Setzt man diese, von der Fokussierung der entsprechenden Texte auf den Kult und das Opfer ausgehende Lesart in ökonomischer Formulierung fort, so wird in den Stiftungsstelen Kult als eine Organisationsform etabliert, die zur Erzeugung von Heilsgütern dient, indem dingliches Kapital (Stiftungsgut/Opfer) und Arbeitskraft (der Kultverantwortlichen) im Rahmen der Inganghaltung (via Kultvollzug) des sakralen Objektes (Statue) beständig oder fallweise verschmolzen werden. Die in diesem Zusammenhang thematisierte Gabe des Opfers ist eine genuin ökonomische Handlung, da durch sie nicht nur die Distribution von Gütern erfolgt (und damit wiederum Produktion auf der einen und Konsumption auf der anderen Seite stimuliert wird), sondern weil das Opfer als religiöser Akt selbst den Mehrwert „Heilsgut“ erzeugt. Dabei sollte man diesen Vorgang nicht auf die *do-ut-des-* bzw. *do-ut-dedesti*-Formel beschränken, denn Heilsgüter werden nicht nur als Gegengabe von Gottheiten erwartet, sondern durch den Gebrauch magisch wirksamer Objekte gleichsam zwingend erzeugt.

Was bei dieser Lesart des religiösen Gehalts der Stiftungstexte auffällt ist, dass in ihnen zwar die Kult-

¹⁰² Zur ikonischen Ereignisnarrative siehe Gaballa 1976, der op.cit., 129f die genannten Bilder bespricht.

statue als der Generator der zu erbringenden Leistung genannt wird, dass deren Notwendigkeit und Funktion aber offenbar keiner Erläuterung bedarf. Was also ist das Produktionsziel der religiösen Stiftung aus religiöser Perspektive und welchen Mehrwert, welche Art von „Heilsgut“ erwirtschaften die am Prozess der Umwandlung des dinglichen Kapitals beteiligten Agenten konkret?

Die Antwort auf diese Frage kann das *setting* der Dokumente geben. In den Fällen, in denen die Texte wie bei Pennut in einen größeren Zusammenhang eingeordnet sind, wird recht deutlich, dass aus der Etablierung einer solchen Institution nicht unbedeutendes symbolisches Kapital zu schlagen war. Die Inauguration eines Kultes sicherte den privilegierten Zugang zu einem andauernden Fluss an Heilsgütern, die sich der konkreten Situation entsprechend in Mittel zur Lebenshilfe, Prestige, (und auch in den Zufluss von Gütern) ummünzen ließen. Im Fall von königlichen Stiftungen an Götter kann die Angelegenheit sogar so interpretiert werden, dass die Erzeugung symbolischer Heilsgüter über sakrale Akte zur unbedingten Notwendigkeit der sakralen Machtausübung gehört. In diesem Fall ist der Name für das Produkt sogar gut belegt: *Ma'at*, hier im Sinne von Weltordnung.¹⁰³ Was eine Königsstatue für Pennut konkret produzieren konnte, soll unten noch beschäftigen. Ein permanenter Totenkult am Grab oder ein Statuenkult im Tempel produzierte zuallererst die Fortdauer der spirituellen Existenz in einem gewünschten Kontext. Die gesicherte Existenz als eine sakrale Entität ist hier vor allem ökonomischen Beiwerk unmissverständlich das eigentliche Ziel der Transaktion. All das sind im weltanschaulichen Koordinatensystem Altägyptens durchaus vernünftige Ziele, mit noch einer ganzen Reihe möglicher positiver Nebeneffekte, wie z.B. dem, dass man mittels der Institution natürlich auch bestimmte Güter in einer rechtsfesten Form an bestimmte Personen zur zweckgebundenen Nutzung weitergeben konnte (dazu im folgenden). Für das Produktionsziel sakraler Generatoren kann rationales Vorgehen also

¹⁰³ Dazu, dass Macht immer sakral ist und zu ihrem Erhalt sakraler Akte bedarf und dazu, dass die entsprechenden symbolischen Kapitalien als Entitäten/Substanzen konzeptualisiert werden, die dem Herrscher zugutekommen/eigen sind: Balandier 1967, 117-144. Zu der in Ägypten spezifischen Konzeptualisierung dieses symbolischen Kapitals als *Ma'at* und der Rolle des Königs als Garant und „Mittler“ der *Ma'at* siehe Assmann 1990, 201-212.

durchaus angenommen werden und entsprechend ist auch der kalkulierte Mitteleinsatz aus Sicht der Initiatoren einer Stiftung gewiss rational berechnet. Auch für die eine sakrale Unternehmung durch ihre Arbeitskraft erhaltenden Agenten sind aus der Perspektive einer religiösen Ökonomie durchaus rationale Stimuli abzuleiten. Ihre Tätigkeit wurde nicht nur in der in Ägypten für Institutionspersonal ganz üblichen Weise in Form von Rationen vergütet, sondern sie profitierten noch zusätzlich durch die relativ hohe Sicherheit, welche die sakrale Sanktion der Unternehmung mit sich brachte¹⁰⁴ und durch einen nicht zu unterschätzenden Eigenanteil an symbolischen Kapital, der ihnen aus ihrer Tätigkeit als Priester zufluss. Letzteres belegt die Bedeutung sakralen Titel bei der (Selbst)Präsentation der jeweiligen Agenten.

III.2. Religiöses Stiftungswesen als Feld ökonomischer Praxis

1.

Auch nach den eben erfolgten Ausführungen ist das Stiftungswesen der pharaonischen Zeit aber nicht auf die Ebene der symbolischen Ökonomie zu reduzieren. Streng gesehen waren ja immer nur die in entsprechenden Verteilungsschlüsseln festgelegten Anteile für die sakrale Produktion vorgesehen (z.B. 1/4 (?)(Arure) Hochfeld auf 15 Aruren und jährlich ein Rind auf 6 Aruren bei Pennut). Die weiter oben beschriebenen Beispiele waren daher immer auch mit konkreten Motivationen ökonomischer und sozialer Art verbunden, die nicht allein aus der Wirkungsmacht des Sakralobjektes abzuleiten sind: die ökonomische Absicherung bestimmter Personen, die Umorganisation des an sakrale Institutionen gebundenen Güterflusses, die Etablierung sozialer Gruppen und deren ökonomische Grundlegung usw.

¹⁰⁴ Was aber einzuschränken ist; letztendlich mussten sich auch sakral fundierte Institutionen beständig gegen Versuche ihrer Expropriation zu Wehr setzen, siehe die entsprechenden Exemptionsdekrete und deren Aufhebungen (Haring 1997, 2) oder die Macht des Faktischen (die Überbauung einer Grabanlage schon nach wenigen Jahren durch einen Pyramidenaufweg; Fitzenreiter 2004, b, 56) und der Zeit („Man machte ihnen Tore und Kapellen – sie sind zerfallen. Ihre Totenpriester sind davongegangen, ihre Altäre sind verschmutzt, ihre Grabkapellen vergessen.“ pChester Beatty IV, Übersetzung nach Assmann 2001, 485).

Sind die entsprechenden Motive auch jeweils nur durch Einzeluntersuchungen zu eruieren, gibt es doch einige strukturelle Besonderheiten zu konstatieren, die das religiöse Stiftungswesen als eine besondere Form der ökonomischen Praxis im engeren Sinne erscheinen lassen, also des Erwerbs, der Distribution und der Konsumtion von dinglichen Gütern *per se*. Allerdings soll es an dieser Stelle nicht um die dinglichen Güter selbst gehen, deren Umsatz unter diesem Gesichtspunkt das Produktionsziel der einganggesetzten ökonomischen Struktur ist, sondern um die Bedingungen der Eingangsetzungen, die sich aus dem sakralen *setting* der entsprechenden Vorgänge ergeben. Diese Bedingungen ergeben sich nämlich aus dem genuin sakralen Produktionsziel der Stiftungen selbst, deren Ziel es primär genau nicht ist, Produktion, Distribution und Konsumtion anzukurbeln, sondern: eine sakrale Entität mittels Opfer/Kultausübung in Betrieb zu halten.

2.

Eine der nur aus dem sakralen Kontext zu deutende Frage ist die, wie sich der bemerkenswerte Umstand erklärt, dass es in den hier herangezogenen Belegen oft der Stifter ist, der sich selbst in einer sakralen Erscheinungsform eine Stiftung einrichtet. In den Totenstiftungen des Alten Reiches war es der präsumtiv Verstorbene, der die entsprechende Institution an seine Person unter der Idee band, dass er als toter Ahn weiterhin Rechte an seinem Besitz ausübt. Die Konzeptualisierung des Toten als eine sakrale Entität ist in diesem Fall unabdingbare Voraussetzung dafür, dass sich die Idee einer religiösen Institution mit ihm als Kultfokus überhaupt bilden konnte. Auch bei Hapidjefai wird herausgestellt, dass er die verschiedenen Anrechte kraft seiner Verfügungsgewalt als Lebender so ordnet, dass sie an seine Person auch nach dem Tod gebunden bleiben. Es ist in diesen Fällen immer ein zivilrechtlicher Akt, mit dem der Stifter als legitimer Halter der Verfügungsgewalt die Stiftung begründet, der er dann in einer sakralisierten Erscheinungsform weiter vorsteht. Unter der Fiktion der Weiterexistenz einer Person als spirituelle Wesenheit gesehen, findet also nur die Umorganisation von Besitztümern statt, die dem jeweiligen Halter sowieso zustehen. Die ökonomische Sprengkraft solcher Vorstellungen ist enorm, gestattet sie es doch, traditionelle verfestigte Formen der Ökonomie zu modifizieren, indem z.B.

auf dieser Weise eine neue soziale Gruppe mit einer Subsistenzgrundlage versehen wird, der der Stifter als Gründungsahn weiter vorsteht.¹⁰⁵ Dieser Gedanke wird im Neuen Reich von königlicher Seite variiert, wenn die dem König eigene sakrale Macht (der Ka) in Statuen eine lokal geprägte Manifestation findet. Dazu wird ein besonderer Statuentyp entwickelt (Stabträger), nicht unähnlich der Tendenz, der sakralen Erscheinungsform eines nichtköniglichen Toten in Form der Mumie oder Tempelstatue Gestalt zu verleihen. Es ist dann auch idealiter immer der König selbst, der Kraft seiner Verfügungsgewalt Besitz in die Stiftung gibt. D.h. in allen Fällen überträgt der Halter von Besitzansprüchen diese nur auf seine eigene sakrale Erscheinungsform; eine Weggabe findet aus rechtlicher Perspektive nicht statt.

Das ändert sich natürlich, wenn die Übertragung als „Opfer“ konzeptualisiert wird und tatsächlich einer Entität gutgeschrieben wird, die dem Stifter wesensfremd ist, wie im Fall der Stiftung an Götter. Und auch Pennut erklärt in seinem Text ja, dass zumindest das Landstück II aus dem eigenen Besitz in die Stiftung übertragen wurde. Hier bildet die Idee vom „Opfer“ die Grundlage dafür, dass Besitz überhaupt weggegeben wird, ohne dass eine dingliche Kompensation in engerem Sinne erfolgt. Das im Zuge der Kultausübung unter Einsatz der Opfergabe erlangte Heilsgut steht für die üblicherweise anzusetzende Gegenleistung. Was vielleicht zuerst wenig spektakulär erscheint, aber ebenfalls einige Brisanz besitzt: das „Opfer“ legitimiert damit unter Umständen auch die Weggabe von Besitz in Situationen, in denen die Weitergabe sonst zumindest fragwürdig wäre und schließlich auch die Weggabe von unverhältnismäßig großen Besitztümern.¹⁰⁶

Man muss also beim Stiftungswesen der pharaonischen Zeit unter juristischem Gesichtspunkt zwei Varianten von Transaktionen unterscheiden. Einmal wird Besitz vom Halter der Besitzansprüche in eine besondere Organisationsform überführt, die der ehemalige Besitzer in einer sakralisierten Form weiter hält (Toter, Königsstatue). Der Besitz wird juristisch gesehen nur umorganisiert. Das andere Mal

wird Besitz vom Halter der Besitzansprüche in eine Organisationsform überführt, die eine sakrale Entität vorsteht, die der Halter nicht selbst ist. Der Besitz wird hier weggegeben, geopfert. Beide Varianten können übrigens miteinander verknüpft sein: die Übertragung der in die Kultinstitution gegebenen Güter an die sakralisierte Form der stiftenden Person wird in den Totenstiftungen dadurch umgesetzt, dass der Besitz als „Opfer“ dem Toten zur Verfügung gestellt wird.

3.

In den Belegen für religiöse Stiftungen werden in der Regel nicht nur Besitztümer/Ansprüche verhandelt, sondern es wird eine Einheit aus dem Stiftungsgut, dem Personal der Stiftung und dem Kultfokus hergestellt: es wird eine Institution begründet. Das entspricht einer für die pharaonische Gesellschaft ganz typischen Form des Eigentumstransfers, mit der sich Tycho Mrsich ausführlich auseinandergesetzt hat: der Weg- oder Weitergabe in Form einer Institution, der „Weitergabe im Verband“.¹⁰⁷ Einen Verband aus Besitztümern und Personal zu bilden und unter die Leitung einer anderen Person (oder eben sakralen Entität) zu stellen, entspricht grundlegenden altägyptischen Vorstellungen der Weitergabe von Besitzansprüchen. Oben war skizziert worden, wie komplex sich Ansprüche an den Erträgen von sakral verwaltetem Land gestalten konnten (Anteile am Opfer aus der Mitgliedschaft in der Kultorganisation; Anteile am Ertrag aus der Mitgliedschaft in der verwaltenden Körperschaft usw.). Solche Anspruchsspektren waren überhaupt nur durch den Gedanken des Verbandseigentums juristisch zu bewältigen, da durch die *en-bloc*-Behandlung von Land, Kultivatoren, Erträgen und Anspruchsberechtigten das differenzierte Gefüge weitgehend unangetastet bleiben konnte.

Die besondere Bedeutung des religiösen Kontextes liegt in den besprochenen Beispielen darin, dass in diesem Rahmen die Übertragung von Eigentumsrechten im Verband überhaupt erst möglich war. Übertrug der Stifter es an sich selbst, handelte er als legitimer Halter der Ansprüche und damit im Sinne der Normen sozialer Praxis; juristisch fand so die Übertragung von Besitz in einen Verband in der sakralen Entität/dem Kultobjekt ein legitimes Rechts-

105 Für die Begründung sozialer Kleingruppen an der Residenz im Alten Reich ausführlich in Fitzenreiter i.Dr. und Fitzenreiter 2004.b dargelegt.

106 Zu diesem Aspekt symbolischer Ökonomie in Ägypten siehe Morenz 1969. Sa-Mut/Kiki spielt zumindest mit diesem Motiv (Anm. 94).

107 Mrsich 1968, 152-157; 165-171.

subjekt. Übertrag der Stifter Eigentumsrechte als „Opfer“ an eine andere sakrale Entität, so handelte er im Sinne der Normen religiöser Praxis und fand im „Opfer“ eine auch juristisch legitime Form der Weitergabe.

4.

Es war bereits darauf verwiesen worden, dass im Rahmen der Stiftungsvorgänge letztendlich ganz individuelle Ziele und Zwecke verfolgt wurden. Die hier beschriebenen Vorstellungen lieferten den Rahmen, in dem die (ökonomischen) Möglichkeiten in ihren Potenzen geweckt und zu bestimmten Zwecken eingesetzt werden konnten. Die ökonomische Praxis pharaonischer Zeit besaß auch andere Medien der Besitzübertragung, u.a. Verkauf und Pacht,¹⁰⁸ und dass die Übertragung von Eigentumsrechten im Verband nur mit sakraler Sanktion möglich war, ist zumindest nicht zwingend. Man sollte das hier skizzierte Modell einer sakralen Ökonomie also nicht überbewerten, aber man sollte die Bedeutung des religiösen Kontextes bei der Interpretation der Stiftungstexte und verwandter Quellen nicht vernachlässigen. Es zeigt sich, dass in Situationen, in denen die Notwendigkeit besteht, bestimmte Ansprüche an Besitztümern zu regulieren, gern auf Rahmenbedingungen zurückgegriffen wird, die der religiösen Praxis entstammen. Aber genau diese Sichtweise ist entscheidend: Letztendlich ist es immer der konkrete Akt, der den Charakter einer ökonomischen Handlung bestimmt; der konzeptuelle Hintergrund – hier: die Idee der sakralen Stiftung – bestimmt nur die Art und Weise der Ausführung. Hätte es das Stiftungswesens als ökonomisches Feld nicht gegeben, wären andere Formen habituell sanktionierter Übertragung genutzt worden.

IV. Die religiöse Stiftung und ihr konkreter Sinn

1.

Im letzten Abschnitt wurde versucht, Aspekte einer sakralen Ökonomie zu formulieren, die im pharaonischen Stiftungsgeschehen zum tragen kamen. Das Modell mag genügen, um die Einbettung des

Geschehens in einen Kultzusammenhang und dessen Dokumentation in einen sakralen Rahmen zu beschreiben. Es reicht aber natürlich nicht aus, um den konkreten Kontext zu analysieren, dem ein bestimmter Stiftungsvorgang und die Art seiner Dokumentation verpflichtet sind. Vielmehr bildet die sakrale Ökonomie nur ein Feld an Möglichkeiten, in dem sich die konkreten Stiftungsvorgänge jeweils spezifisch verorten lassen.¹⁰⁹ Dabei wird sich in den meisten Fällen an den Ergebnissen der klassischen Interpretationen gar nichts ändern. Natürlich bleibt auch dann, wenn man die Stiftung der Statue als den eigentlichen Gegenstand einer Stiftungsstele ansieht und der Umstand betont wird, dass durch diese Statue Heilsgüter und sakrales Kapital generiert werden, das Faktum unbestritten, dass durch diese Stiftung die genannten Begünstigten neben all dem Segen auch in den Genuss einer Pfründe kommen. Es ist also nicht zu erwarten, dass durch die Einbettung der Quellen in den Kontext einer sakralen Ökonomie grundlegend anderes über das Stiftungswesen der pharaonischen Zeit zu erfahren wäre; das Bild wird nur um einige Facetten reicher. Allerdings bietet sich auch die Möglichkeit, in bestimmten Fällen zu etwas differenzierteren Ergebnissen zu gelangen. Am Beispiel der Inschrift des Pennut soll dies abschließend demonstriert werden.

2.

Was an der Inschrift des Pennut auffällt ist der Umstand, dass hier nicht der Pharaon die Hauptperson zu sein scheint, sondern Pennut sich deutlich in den Vordergrund spielt. Er scheint es gewesen zu sein, von dem die Initiative der Statuenaufstellung ausging, der die Landstücke Kraft seiner Stellung als Stellvertreter von Unternubien auswählte und sich als Nutznießer der Stiftung letztendlich ein Besitzpolster schafft, das dem Zugriff staatlicher Autoritäten entzogen ist. Das alles scheint sich aus der Anbringung des Textes und der Auszeichnungsszene in seinem Grab zu ergeben, ist aber genau so an keiner Stelle formuliert. *Pro forma* hält sich auch diese Statuenstiftung an das Muster, dass a) der König einen Statuenkult einrichtet; b) die höchste lokale Autorität, den Königssohn von Kusch (keineswegs

108 Als Überblick siehe Mrsich 2005, 237-279. Belege für Pacht und Kauf von Land: Helck 1961, 270-275.

109 Zum Begriff des „sozialen Raumes“ und des „Feldes“ in der Praxistheorie siehe Bourdieu 1998, bes. 48-52 und die übersichtliche Darstellung in Schwingel 1995, 77-97.

Pennut!), mit der Durchführung der Initiative betraut; c) die Lokalbehörde in Gestalt von Pennut das Vorhaben umsetzt, wozu sie zum größeren Teil Landstücke heranzieht, die in irgendeiner Weise als königliches oder öffentliches Land gewertet werden können, jedenfalls wird keine private Verfügung über diese Felder erwähnt. Erst in einem Nachsatz stiftet Pennut ein eigenes Landstück mit konkreter Zweckbestimmung hinzu. Unerwähnt bleibt, in wessen Hand die Stiftung gelegt wird, wer also – in Sinne der ökonomistischen Deutung der Stiftungstexte – der intendierte Nutznießer der Stiftung sei. Allerdings lässt sich aus der Position des Pennut an dritter Stelle der Ereigniskette schließen, dass dies durchaus er selbst ist. Auch die Anbringung in der funeren Kultstelle macht es wahrscheinlich, dass Pennut mögliche Profite der Stiftung einfahren konnte.

3.

Aber welche Profite sollte Pennut einfahren? Zieht man die Inschrift des Mes heran könnte man analog argumentieren, dass die in der Stiftung erfassten Besitztümer für die Familie des Pennut von so großer Bedeutung waren, dass sie als identitätsstiftendes Merkmal in der Grabanlage verzeichnet wurden. Daran ließe sich die These anschließen, dass Pennut sie über den geschickten Schachzug der Statuenstiftung dem Pharao quasi abgetrotzt habe, der den pietätvollen Akt an seiner eigenen Person schlecht sabotieren konnte.

Allerdings werden Pennut und seine Sippe an keiner Stelle als Betreuer des Kultes und Verwalter/Nutznießer der Besitztümer genannt (auch wenn sich das aus ihren hohen Positionen am Tempel von Aniba implizit ergeben kann).¹¹⁰ Und sieht man sich die Besitztümer selbst an, fällt die Diagnose ambivalent aus. In der oben gegebenen Übersetzung wurde die problematische Stelle, in der die Landgröße summiert wird, nach dem Vorschlag von Wolfgang Helck gelesen, nach dem es sich um die Felderstiftung (I.) um insgesamt 15 *Chet*-Maße handelt, wobei das *Chet*-Maß eine offenbar nur in Nubien übliche Schreibung für die sonst gebräuchliche *Arure* ist. Der folgende

110 Der am Fuß des Textes hinter Pennut gezeigte Scheunenvorsteher Penra wird wohl mit der Administration der Stiftung zu tun gehabt haben; die „Scheune“, der er vorsteht ist aber gewiss nicht der Privathaushalt des Pennut, sondern die besitzverwaltende Institution des Tempels oder der lokalen Administration.

Eintrag „Hochfelder $\frac{1}{4}$ (?) (Arure)“ scheint sich auf eine Formel der Abgabenrechnung zu beziehen und bemisst die Grundlage für den tatsächlich an die Stiftung abzurechnenden Ertragsanteil.¹¹¹ Zu diesen abgabepflichtigen 15 Aruren wäre noch das Feld von 6 *Chet*-Maßen zu rechnen, das ein jährliches Opferrind zu erwirtschaften hatte. Versucht man die Größe des Landbesitzes zu anderen in Beziehung zu setzen, so übersteigt er bei weitem die 5 Aruren, die im Neuen Reich an Militärs vergeben wurden¹¹² und liegt etwa bei den ca. 20 Aruren, die im Papyrus Wilbour im Schnitt auf *hnk(j.t)*-Stiftungen entfallen, wobei es dort auch sehr viel größere Landstücke (bis 100 Aruren) geben kann.¹¹³ Auch im Katalog der Stiftungsstellen liegt die Spanne oft bei 3 bis 5 Aruren und deren Vielfachen, reicht aber bis weit über 100 Aruren.¹¹⁴ Nun war in Unternubien Land knapp und 15 + 6 Aruren sind ein nicht zu vernachlässigender Besitz. Aber sollte das die Grundlage für die weitere Existenz eines stolzen Geschlechtes sein und das Stammkapital eines Mannes, der sich immerhin das bedeutendste in Unternubien erhaltene Monument in der Zeit zwischen Ramses II. und Taharqo errichten ließ? Bei Lichte besehen ist die materielle Substanz des ganze Vorgangs überschaubar und wird weder die Ressourcen des Pharao besonders beeinträchtigt haben, noch die des Pennut. Die Brisanz des Vorganges scheint hier tatsächlich eher auf der Ebene hinter der Landstiftung zu liegen. Sie lässt sich aus der großen Szene an der Ostwand herauslesen, die das sakrale bzw. zeremonielle *setting* des Vorganges abbildet (Abb. 2).

4.

Die Ostwand präsentiert im unteren Bildstreifen Pennut als Angehörigen der Elite von Aniba, indem sie ihn beim Ahnenkult vor wichtigen und hochrangigen Vorfahren abbildet.¹¹⁵ Darüber ist die Auszeichnung

111 Helck 1986, 27, 29. Die Lesung „ $\frac{1}{4}$ “ ist unsicher.

112 So Helck 1961, 259; Helck 1986, 29; wobei diese aus dem pWilbour erhobenen Daten kaum zu verallgemeinern sind, da sie die mögliche Addition von Ansprüchen in der Hand einer Person nicht berücksichtigen. Eyre 1994, 114f. (bes. Anm. 32) geht von 3-5 Aruren aus, die als Subsistenzgrundlage für eine ägyptische Kerngruppe ausreichen.

113 Menu, 1970.b, 150. Zur Aufteilung von Feldgrößen auf Berufsgruppen Helck 1961, 259-264.

114 Meeks 1979, 646.

115 Die Szenerie der Ostwand und die Frage der identitätsstiftenden Versammlung der Ahnen ist behandelt in Fitzenteiler 2003.a.

durch den Pharao dargestellt. Hier wird Pennuts Position in der großen Welt thematisiert. Diese Position ist aber so außergewöhnlich, dass sie nicht mehr mit stereotypen Bildern wie beim Ahnenopfer erfasst werden kann, sondern nur in Form einer ungewöhnlichen Ereignisnarrative. In diese Narrative eingebettet findet sich der Akt der Statuenstiftung. Sieht man diese Narrative als Ganzes, dann ist die Stiftung aber nur ein Nebenereignis, das auf eine viel bedeutendere Handlung zuläuft: auf die Salbung des Pennut im Auftrag Pharaos, die in der Darstellung die rechte Hälfte des Bildstreifens einnimmt. Die Salbung erhöht Pennut weit über den Status eines kleinen Stellvertreters, sie transformiert seinen Körper und seine Position: durch sie setzt Pharao ihn faktisch als Lokalherren und Vasallen in Unternubien ein.

Die Salbung wird in einer vorangestellten Rede des Pharao mit der hervorragenden Amtsführung des Pennut auf administrativer und politischer Ebene begründet: er führt die Abgaben der Provinz ab und Razzien gegen Stämme der Wüste durch. Den zereemoniellen und offenbar notwendigen Rahmen für diese Salbung setzt die Aufstellung der Königsstatue, die in der Einleitung der Rede des Pharao gewissermaßen begründend erwähnt wird. Denn durch die Aufstellung des Standbildes wird die Wirkungsmacht Ramses' VI. – sein Ka – in Aniba anwesend und Pennut kann sich so direkt dem Pharao unterstellen. Und nur ihm. Der in der Darstellung in Mittlerposition gezeigte Königssohn von Kusch wird auf die Botenrolle reduziert *und im Text nicht einmal mit Namen genannt*. Er ist als Bote im Schema der Statuenstiftung notwendig, aber er ist nicht erwünscht. Spätestens in Form der Statue kann Pennut nach deren Aufstellung dem König direkt entgegentreten.

Der Vorgang ist nicht einzigartig: Ein analoges Ereignis dokumentieren die Darstellungen des Hohenpriesters Amenhotep am Tempel von Karnak, der sich dort zwei mal in einer Auszeichnungsszene im Jubelgestus vor einer Stabträgerfigur Ramses IX. abbilden ließ (Abb. 6).¹¹⁶ Auch hier stellt diese Szenerie die zereemonielle Verwirklichung der Amtseinssetzung des Amenhotep als (zeitweiligen) Regenten der Thebais in den unruhigen Zeiten am Ende des Neuen Reiches dar. Es ist aber nicht anzunehmen, dass jede Statuenstiftung eine solche Machtposition umsetzen sollte. Der Text der Stiftung deutet u.a. an,

¹¹⁶ Helck 1956.



Abb. 6: Der Hohepriester Amenhotep im Jubelgestus vor einer Statue Ramses IX. (aus: Hermann 1963, Taf. X.b)

dass es die Statuen anderer Herrscher und Könige in Aniba bereits gab. Wie die vielen Königstatuen in Ägypten auch wird kaum in allen diesen Fällen hinter der Aufstellung die Intention gestanden haben, eine Vasallenherrschaft zu begründen. Dieses lag nur im Feld des Möglichen und wurde von Amenhotep und Pennut genutzt; in anderen Fällen werden ganz andere Formen symbolischen Kapitals aus der Statue generiert worden sein. Es wurde aber bereits von Dimitri Meeks darauf hingewiesen, dass im Neuen Reich die verhältnismäßig große Anzahl von acht – aus der Ramessidenzeit allein sechs – Stiftungsstelen aus Nubien stammt.¹¹⁷ Die Einrichtung entsprechender Kultstellen (sowohl für den Königs- als auch den Götterkult) war offenbar ein probates Mittel, um in der nubischen Provinz ökonomische und ideologisch-politische Ziele zu verfolgen.

5.

Die Statuenstiftung war für Pennut also keineswegs (nur) Vehikel, um einen mittelgroßen Landbesitz unter dauerhafte Kontrolle zu bekommen. Deshalb erwähnt der Text auch keinen Nutznießer der Stiftung, wie in anderen Fällen. Pennut war viel mehr an der Statue selbst interessiert. Denn diese Statue produziert Königsmacht, die direkt unter seiner Kon-

¹¹⁷ Meeks 1979, 622f.

trolle stand. Die Königstatue im Tempel von Aniba verschaffte ihm eine sakrale Autorität, die den Königssohn von Kusch einfach ersetzte. In ihrem Schatten konnte er Lokalherrscher von Aniba sein. So gesehen hat die Stiftungsinschrift tatsächlich identitätsstiftenden Charakter, aber der liegt nicht in dem Landbesitz begründet, sondern in der Existenz der Statue. Durch die Dokumentation des gesamten Stiftungsvorganges inklusive der Salbung in seinem Grab konnte Pennut hoffen, dass dieser Umstand verewigt wurde und er hier die Kultstelle einer *lineage* von nubischen Vasallen begründete.

Was wohl nicht gelang. In der Auszeichnungsszene – und nur dort! – wurden Hände und Gesicht des Pennut ausgekratzt. Als Gesalbter Pharaos durfte er offenbar nicht fortexistieren. Was zuletzt zur Frage führt, wer denn gegen Pennuts Erhebung gewesen sein könnte. Dass die Stiftung der Königstatue und damit verbunden die Vereinnahmung von Königsland den Pharao praktisch überrumpelt habe, ist aus den Quellen nicht ersichtlich. Genau so gut könnte der Pharao sogar ein Interesse daran gehabt haben, in Unternubien einen fähigen Vasallen zu installieren, der nur ihm loyal war. Am ehesten sollte man Widerstand in der übergeordneten Behörde des Königssohn von Kusch erwarten, der in der Ereignisnarrative so merkwürdig entpersonalisiert wurde. Letztendlich wird sich dieses Geschehen aber im Spannungsfeld politischer Ereignisse verorten, die in der späten 20. Dynastie Ägypten insgesamt, besonders aber den Süden und die Thebais erschütterten.¹¹⁸

118 Hierzu auch Fitzenreiter 2004.a, 183-186.

Literatur:

- Abdu-Qader Muhammed, Muhammed (1966), Two Theban Tombs – Kyky and Bak-en-Amun, ASAE 59, 159-184
- Allam, Shafik (1973), De la divinité dans le droit pharaonique, BSFE 68, 17-30
- Allam, Shafik (1989), Some Remarks on the Trial of Mose, JEA 75, 103-112
- Allam, Shafik (Hg.) (1994), Grund und Boden in Ägypten, Untersuchungen zum Rechtsleben im Alten Ägypten II, Tübingen
- Altenmüller, Hartwig (1982), s.v. "Opferumlauf", in: Wolfgang Helck u. Wolfhart Westendorf (Hgg.), Lexikon der Ägyptologie, Band IV, Wiesbaden: Harrassowitz, 596f.
- Anthes, Rudolf (1940), Das Bild einer Gerichtsverhandlung und das Grab des Mes aus Sakkara, MDAIK 9, 93-119
- Arnold, Dieter (1992), Die Tempel Ägyptens. Götterwohnungen, Kultstätten, Baudenkmäler, Zürich: Artemis & Winkler
- Assmann, Jan (1987), Sepulkrale Selbstthematizierung im Alten Ägypten, in: A. Hahn u. V. Kapp (Hgg.), Selbstthematizierung und Selbstzeugnis: Bekenntnis und Geständnis, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 208-232
- Assmann, Jan (1990), Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten, München: Beck
- Assmann, Jan (2001), Tod und Jenseits im Alten Ägypten, München: Beck
- Assmann, Jan (2004), Einwohnung. Die Gegenwart der Gottheit im Bild; in: Ders., Ägyptische Geheimnisse, W. Fink Verlag, München, 123-134
- Baines, John (1985), Fecundity Figures, Egyptian Personification and the Iconology of a Genre, Warminster: Aris & Phillips

- Balandier, Georges (1967), *Anthropologie politique*, Paris: Quadrige/Presses Universitaires de France
- Barta, Winfried (1977), s.v. "Kult", in: Wolfgang Helck u. Wolfhart Westendorf (Hgg.), *Lexikon der Ägyptologie*, Band III, Wiesbaden: Harrassowitz, 840-848
- Baud, Michel (2005), *The Birth of Biography in Ancient Egypt. Text Format and Content in the IVth Dynasty*, in: Stephan Seidlmayer (Hg.), *Texte und Denkmäler des ägyptischen Alten Reiches, TLAE 3*, Berlin: Achet, 91-124
- Bernhauer, Edith (2002), *Untersuchungen zur Privatplastik der 18. Dynastie*, in: Zahi Hawass (Hg.), *Egyptology at the Dawn of the Twenty-first Century*, vol. II., History. Religion, Kairo/New York: American University of Cairo Press, 123-128
- Bernhauer, Edith (2006), *Zur Typologie rundplastischer Menschendarstellungen am Beispiel der altägyptischen Privatplastik*, SAK 34, 33-49
- Bourdieu, Pierre (1979), *Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyliischen Gesellschaft*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- Bourdieu, Pierre (1998), *Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- Bourdieu, Pierre (2000), *Das religiöse Feld, Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens*, hgg. von Stefan Egger, Andreas Pfeuffer u. Franz Schultheis, éditions discours. Klassische und zeitgenössische Texte der französischsprachigen Humanwissenschaften Band 11, Konstanz: UVK Universitätsverlag Konstanz
- Breasted, J. H. (1906), *Ancient Records of Egypt vol. IV*, Chicago
- Bruyère, Bernard (1952), *Rapport sur les fouilles de Deir el Médineh (1935-1940)*, FIFAO 20, Fasc. II, Kairo: IFAO
- de Cenival, Françoise (1972), *Les associations religieuses en Égypte d'après les documents démocratiques*, BdÉ 46, Kairo: IFAO
- Chadefaud, Catherine (1982), *Les statues porte-enseignes de l'Égypte ancienne (1580-1085 avant J.-C.). Signification et insertion dans le culte du Ka royal*, Paris
- Eide, Tormod, Tomas Hägg, Richard Holton Pierce, László Török (Hgg.) (1994), *Fontes Historiae Nubiorum*, vol. I, Bergen: John Grieg
- Eyre, Christopher (1994), *Feudal Tenure and Absentee Landlords*, in: Shafik Allam (Hg.), *Grund und Boden in Ägypten, Untersuchungen zum Rechtsleben im Alten Ägypten II*, Tübingen, 107-133
- Fischer-Elfert, H.-W. (1998), *Die Vision von der Statue im Stein. Studien zum altägyptischen Mundöffnungsritual*, Schriften der philosophisch-historischen Klasse der Heidelberger Akademie der Wissenschaften 5, Heidelberg
- Fitzenreiter, Martin (1998), *Konzepte vom Tod und dem Toten im späten Neuen Reich – Notizen zum Grab des Pennut (Teil II)*, in: Martin Fitzenreiter u. Christian E. Loeben (Hgg.): *Die ägyptische Mumie, IBAES I*, Berlin, 27-71
- Fitzenreiter, Martin (2001), *Innere Bezüge und äußere Funktion eines ramessidischen Felsgrabes in Nubien – Notizen zum Grab des Pennut (Teil I)*, in: Caris-Beatrice Arnst, Ingelore Hafemann u. Angelika Lohwasser, *Begegnungen. Antike Kulturen im Niltal, Festgabe für Erika Endesfelder, Karl-Heinz Priebe, Walter Friedrich Reineke, Steffen Wenig*, Leipzig, 131-159
- Fitzenreiter, Martin (2003.a), *Ahnen an der Ostwand. Notizen zum Grab des Pennut Teil III*, in: J. Thiesboenkamp, H. Cochois (Hgg.): *Umwege und Weggefährten. Festschrift für Heinrich Balz zum 65. Geburtstag*, Neuendettelsau, 294-317
- Fitzenreiter, Martin (Hg.) (2003.b), *Tierkulte im pharaonischen Ägypten und im Kulturvergleich*, IBAES IV, Berlin: www.ibaes.de /London: GHP
- Fitzenreiter, Martin (2004.a), *Identität als Bekenntnis – Notizen zum Grab des Pennut (Teil IV)*, *Der Antike Sudan / MittSAG 15*, 169-193

- Fitzenreiter, Martin (2004.b), Zum Toteneigentum im Alten Reich, Achet A 4, Berlin: Achet
- Fitzenreiter, Martin (2004.c), Bemerkungen zur Beschreibung altägyptischer Religion, GM 202, 19-53
- Fitzenreiter, Martin (2004.d), Richtungsbezüge in ägyptischen Sakralanlagen (Teil II), SAK 32, 119-148
- Fitzenreiter, Martin (2005), Überlegungen zum Kontext der "Familienstelen" und ähnlicher Objekte, in: Martin Fitzenreiter (Hg.), Genealogie – Realität und Fiktion von Identität, IBAES V, Berlin: www.ibaes.de /London: GHP, 69-96
- Fitzenreiter, Martin (im Druck), Grabmonument und Gesellschaft – Funeräre Kultur und Soziale Dynamik im Alten Reich, erscheint in: St. Seidlmayer (Hg.), Religion in Context. Imaginary Concepts and Social Reality in Pharaonic Egypt, OBO
- Franke, Detlef (1994), Das Heiligtum des Heqaib auf Elephantine. Geschichte eines Provinzheiligtums im Mittleren Reich, SAGA 9, Heidelberg: Orientverlag
- Gaballa, Gaballa A. (1973), Three documents from the reign of Ramesses III, JEA 59, 109-113
- Gaballa, Gaballa A. (1976), Narrative in Egyptian Art, DAIK, Sonderschriften, Mainz: Zabern
- Gaballa, Gaballa A. (1977), The Memphite Tomb-Chapel of Mose, Warminster: Aris & Phillips
- Gardiner, Alan H. (1905), The inscription of Mes. A contribution to the study of Egyptian judicial procedure, UGAÄ 4
- Gardiner, Alan H. (1948), The Wilbour Papyrus, vol. II. Commentary, Oxford: University Press
- Gardiner, Alan H. (1962), The Gods of Thebes as Guarantors of Personal Property, JEA 48, 57-69
- Gnirs, Andrea M. (2003), Der Tod des Selbst. Die Wandlung der Jenseitsvorstellungen in der Ramesidenzeit, in: Heike Guksch, Eva Hofmann, Martin Bommas (Hgg.), Grab und Totenkult im Alten Ägypten, München: Beck, 175-199
- Goedicke, Hans (1967), Königliche Dokumente aus dem Alten Reich, Wiesbaden: Harrassowitz
- Goedicke, Hans (1970), Die privaten Rechtsinschriften aus dem Alten Reich, Beihefte zur WZKM 5, Wien: Verlag Notring
- Grandet, Pierre (1994), Le Papyrus Harris I (BM 9999), BdÉ 109, Kairo : IFAO
- Griffith, Francis L. (1889), The Inscriptions of Siût and Dêr Rîfeh, London: Trübner
- Grunert, Stefan (1979), Ägyptische Erscheinungsformen des Privateigentums zur Zeit der Ptolemäer: Liturgietage, ZÄS 106, 60-79
- Guksch, Heike (1994), Königsdienst. Zur Selbstdarstellung der Beamten in der 18. Dynastie, SAGA 11, Heidelberg: Heidelberger Orientverlag
- Habachi, Labib (1969), Features of the Deification of Ramesses II., ADAIK 5, Glückstadt: J. J. Augustin
- Haring, Ben (1997), Divine Households. Administrative and Economic Aspects of the New Kingdom Royal Memorial Temples in Western Thebes, EU 12, Leiden
- Haring, Ben (1998), Access to Land by Institutions and Individuals in Ramesside Egypt, in: B. Haring u. R. de Maajer (Hgg.), Landless and Hungry? Access to Land in Early and Traditional Societies, Leiden: School of Asian, African, and Amerindian Studies, 74-89
- Helck, Wolfgang (1956), Die Inschriften über die Belohnung des Hohepriesters *Imn-htp*, MIO 4, 161-178
- Helck, Wolfgang (1958), Zur Verwaltung des Mittleren und Neuen Reichs, PdÄ 3, Leiden/Köln: Brill
- Helck, Wolfgang (1961), Materialien zur Wirtschaftsgeschichte des Neuen Reichs (Teil II), I. Die Eigentümer, b) die Provinztempel und sekulare Institutionen, II. Eigentum und Besitz von Grund und Boden, Mainz: Akademie der Wissenschaften und Literatur

- Helck, Wolfgang (1966), Zum Kult an Königsstatuen, *JNES* 25, 32-41
- Helck, Wolfgang (1986), Die Stiftung des PN-NWT von Aniba, *BzS* 1, 24-37
- Hermann, Alfred (1963), Jubel bei der Audienz, *ZÄS* 90, 49-66
- Hovestreydt, Willem (1997), A letter to the king relating to the foundation of a statue (p. Turin 1879 vso.), *LingAeg* 5, 107-121
- Janssen, Jac. J. (1975), Prolegomena to the Study of Egypt's Economic History During the New Kingdom, *SAK* 3, 1975, 127-185
- Kampp, Friederike (1996), Die Thebanische Nekropole. Zum Wandel des Grabgedankens von der XVIII. bis zur XX. Dynastie, Theben 13, Mainz: Zabern
- Katary, Sally L. D. (1989), Land Tenure in the Rameside Period, *Studies in Egyptology*, London/New York: Kegan Paul International
- Kessler, Dieter (1975), Eine Landschenkung Ramses' III. zugunsten eines "Grossen der *THRW*" aus *MR-MS^c.F*, *SAK* 2, 103-134
- Kitchen, Kenneth A. (1969-70), Two Donation Stelae in The Brooklyn Museum, *JARCE* 8, 59-67
- Kitchen, Kenneth A. (1973), A donation stela of Ramesses III from Medamud, *BIFAO* 73, 193-200
- Kitchen, Kenneth A. (1975), *Ramesside Inscriptions. Historical and Biographical*, Vol. I, Oxford
- Kitchen, Kenneth A. (1979), *Ramesside Inscriptions. Historical and Biographical*, Vol. II, Oxford
- Kitchen, Kenneth A. (1983), *Ramesside Inscriptions. Historical and Biographical*, Vol. VI, Oxford
- Kruchten, Jean-Marie (1981), Le decret d'Horemheb. Traduction, commentaire épigraphique, philologique et institutionnel, Brüssel: Editions de l'Université
- Lepsius, Karl Richard (1849-58), *Denkmaeler aus Aegypten und Aethiopen*, Berlin: Nicolai, Bd. III
- Lepsius, Karl Richard (1913), *Denkmaeler aus Aegypten und Aethiopen*, Text, hgg. von E. Naville, bearb. von W. Wrezinski, Band V. Nubien, Hammamat, Sinai und Europ. Museen, Leipzig: Hinrichs
- Málek, Jaromír (1981), Two problems connected with New Kingdom tombs in the Memphite area, *JEA* 67, 156-165
- Morenz, Siegfried (1969), Prestige-Wirtschaft im alten Ägypten, *Bayerische Akademie der Wiss., Phil.-Histor. Klasse, Sitzungsberichte, Jahrgang 1969, Heft 4*, München
- Morenz, Ludwig (1998), Sa-mut / kyky und Menna, zwei reale Leser/Hörer des *Oasenmannes* aus dem Neuen Reich?, *GM* 165, 73-81
- Meeks, Dimitri (1979), Les donations aux temples dans l'Égypte de la millénaire avant J.-C., in: Edward Lipiński (Hg.), *State and Temple Economy in the Ancient Near East. Proceedings of the International Conference organized by the Katholieke Universiteit Leuven from the 10th to the 14th of April 1978*, *OLA* 6, Löwen: Departement Oriëntalistiek, vol. II, 605-687
- Menu, Bernadette (1970.a), La gestion du "patrimoine" foncier d'Hekanakhte, *RdÉ* 22, 111-129
- Menu, Bernadette (1970.b), Le régime juridique des terres et du personnel attaché a la terre dans le papyrus Wilbour, Lille
- Montet, Pierre (1928), Les tombeaux des Siout et de Deir Rifeh, *Kémi* I, 53-68
- Moreno Garcia, Juan Carlos (2005), Deux familles de potentats provinciaux et les assises de leur pouvoir : El Kab et el-Hawawish sous la VIe dynastie, *RdÉ* 56, 95-128
- Morkot, Robert G. (1990), *NB-M3^cT-R^c-UNITED-WITH-PTAH*, *JNES* 49, 323-337
- Mrsich, Tycho (1968), *Untersuchungen zur Hausurkunde des Alten Reiches. Ein Beitrag zum altägyptischen Stiftungsrecht*, *MÄS* 13, Berlin: Bruno Hessling

- Mrsich, Tycho (1975), Besitz und Eigentum, in: Wolfgang Helck und Eberhard Otto (Hgg), Lexikon der Ägyptologie, Bd. I, Wiesbaden: Harrassowitz, 732-743
- Mrsich, Tycho (2005), Fragen zum altägyptischen Recht der "Isolationsperiode" vor dem Neuen Reich. Ein Forschungsbericht aus dem Arbeitskreis "Historiogenese von Rechtsnormen", München: Herbert Utz
- Müller, Ingeborg (1976), Die Verwaltung der nubischen Provinz im Neuen Reich, unpublizierte Dissertation, Berlin
- Petrie, William M. Flinders, G. A. Wainwright u. A. H. Gardiner (1913), Tarkhan I and Memphis V, London
- Popko, Lutz (2006), Untersuchungen zur Geschichtsschreibung der Ahmosiden- und Thutmosidenzeit. "... damit man von seinen Taten noch in Millionen von Jahren sprechen wird.", Wahrnehmungen und Spuren Altägyptens 2, Würzburg: Ergon
- Quack, Joachim Friedrich (2000), Das Buch vom Tempel und verwandte Texte – ein Vorbericht, ARG 2, 1-20
- Redford, Donald B. (1986), Pharaonic king-lists, annals and day-books. A contribution to the study of the Egyptian sense of history, SSEAP 4, Mississauga
- Reisner, George A. (1918), The Tomb of Hepzefa, Nomarch of Siüt, JEA 5, 79-98
- Robins, Gay (1996), Frauenleben im Alten Ägypten, München: Beck
- Robins, Gay (2005), Cult Statues in Ancient Egypt, in: Neal H. Walls (Hg.), Cult Image and Divine Representation in the Ancient Near East, Boston: American School of Oriental Research, 1-12
- Römer, Malte (1994), Gottes- und Priesterherrschaft in Ägypten am Ende des Neuen Reiches. Ein religionsgeschichtliches Phänomen und seine sozialen Grundlagen, ÄAT 21, Wiesbaden: Harrassowitz
- Sauneron, Serge (1988), Les prêtres de l'ancienne Égypte, 2. Aufl., Paris : Perséa
- Schulmann, Alan R. (1963), A cult of Ramesses III. at Memphis. JNES 22, 177-184
- Schulman, Alan R. (1966), A Problem of Pedubast, JARCE 5, 33-41
- Schwingel, Markus (1995), Bourdieu zur Einführung, Hamburg: Junius
- Spalinger, Anthony J. (1985), A Redistributive Pattern at Assiut, JAOS 105.1, 7-20
- Steindorf, Georg (1937), Aniba II, Glückstadt / Hamburg / New York
- Stuchevsky, I. A. / J. J. Janssen (1986), The Cultivators of the State Economy in Ancient Egypt during the Ramesside Period (in Russisch, Moskau, 1982), besprochen von J. J. Janssen in: BiOr 43, 351-366
- Théodoridès, Aristide (1971), Les contrats d'Hapidjefa (XIIe dynastie, 20e s. av. J.-C.), RIDA 18, 109-251
- TLA = Thesaurus Linguae Aegyptiae, <http://aaw.bbaw.de/tla/> (Zugriff März 2007)
- Vandier, Jacques (1971), Une statue présumée du Nomarque des Siout, Hâpidjéfa, Comptes Rendus Academie des Inscriptions et Belles-lettres (CRAIBL), 366-375
- Verbovsek, Alexandra (2004), "Als Gunsterweis des Königs in den Tempel gegeben ..." Private Tempelstatuen des Alten und Mittleren Reiches, ÄAT 63, Wiesbaden: Harrassowitz
- Vernus, Pascal (1978), Littérature et autobiographie. Les inscriptions de S3-MWT surnommé KYKY, RdE 30, 115-146